



**En busca de una ontología de la violencia: el dispositivo necropolítico y la  
desubjetivación denegatoria**

Hernán Alonso Jaramillo Fernández

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Filosofía

Tutora

Liliana Cecilia Molina, Doctora (PhD) en Filosofía

Universidad de Antioquia  
Instituto de Filosofía  
Doctorado en Filosofía  
Medellín, Antioquia, Colombia  
2022

<b>Cita</b>	(Jaramillo Fernández, 2022)
<b>Referencia</b>	Jaramillo Fernández, H. A. (2022). <i>En busca de una ontología de la violencia: el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria</i> [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
<b>Estilo APA 7 (2020)</b>	



Doctorado en Filosofía.

Grupo de Investigación Cultura, Violencia y Territorio.

Instituto de Estudios Regionales (INER).



Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

**Repositorio Institucional:** <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

**Rector:** John Jairo Arboleda Céspedes

**Directora del Instituto de Filosofía:** Diana Melisa Paredes Oviedo

**Jefa departamento:** Claudia Patricia Fonnegra Osorio

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

*Para Rubén y Santiago,  
en recuerdo de sus vidas*

## TABLA DE CONTENIDO

<i>Agradecimientos</i>	6
<i>Resumen</i>	7
<i>Abstract</i>	9

### **Introducción**

1. <i>En medio y adentro de los cuerpos</i>	11
2. <i>La violencia extrema. Definiciones preliminares</i>	12
3. <i>El dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria</i>	19
4. <i>Filosofía del dispositivo. Capítulos y tesis</i>	21
5. <i>En busca de una ontología de la violencia extrema. Capítulos y tesis</i>	25
6. <i>Consideraciones metodológicas</i>	30

## **PRIMERA PARTE. FILOSOFÍA DEL DISPOSITIVO**

### **Capítulo 1. La declinación del sujeto y la desubjetivación denegatoria**

1. <i>Encuadre preliminar</i>	36
2. <i>El sujeto evaporado. Convergencias generales</i>	38
3. <i>El dispositivo ontológico y el declive del sujeto</i>	43
4. <i>Sobre el declive del sujeto en la fenomenología contemporánea y el adonado</i>	50
5. <i>La desubjetivación que sujeta: los presupuestos que controlan la vida</i>	61
6. <i>La desubjetivación afirmativa y sus diferentes manifestaciones</i>	68
7. <i>La desubjetivación inoperosa y lo inapropiable. Excurso fenomenológico</i>	74
8. <i>La ontología modal (registro ontológico de la desubjetivación afirmativa)</i>	78
9. <i>La violencia y el sujeto. La desubjetivación denegatoria</i>	82
10. <i>Apertura: el dispositivo y la desubjetivación</i>	91

### **Capítulo 2. Entre la analítica y la ontología del dispositivo. Reconstrucción conceptual**

1. <i>Resonancias semánticas</i>	93
2. <i>Del enunciado a las relaciones de poder (el sentido y lo sensible)</i>	95

3. <i>El dispositivo entre la analítica y la ontología</i>	102
4. <i>La disposición estratégica (el diagrama) y los dispositivos concretos</i>	111
5. <i>El dispositivo y la biopolítica</i>	120
6. <i>El dispositivo y la técnica. Entre la captura y la creación</i>	125
7. <i>Filosofía de los dispositivos y de la diferencia</i>	133
8. <i>Orientación ontológica</i>	136

### **Capítulo 3. El empirismo trascendental: una ontología del dispositivo**

1. <i>Dispositivo y ser</i>	138
2. <i>El empirismo trascendental. Sus componentes y la relación “y”</i>	139
3. <i>La Idea y la actualización o lo virtual y el método de dramatización</i>	143
4. <i>La Idea, la actualización y la perplicación. Ejemplos</i>	151
5. <i>Las paradojas y la imagen dogmática del pensamiento</i>	154
6. <i>El agenciamiento de enunciación y el agenciamiento maquínico</i>	156
7. <i>Sobre la máquina abstracta, el agenciamiento y el dispositivo</i>	160
8. <i>La interpretación deleuziana sobre Michel Foucault</i>	163
9. <i>Lo virtual y la dramatización en el dispositivo</i>	166
10. <i>Los principales rasgos conceptuales de una filosofía del dispositivo</i>	175

## **SEGUNDA PARTE. EN BUSCA DE UNA ONTOLOGÍA DE LA VIOLENCIA EXTREMA**

### **Capítulo 4. El dispositivo necropolítico: el diagrama y la vulnerabilidad sensible**

1. <i>El ser sensible y la violencia</i>	179
2. <i>El anverso biopolítico: la necropolítica y la tanatopolítica</i>	180
3. <i>Entre la disposición y la fuerza</i>	183
4. <i>La violencia, la fuerza y la ley se presuponen recíprocamente</i>	188
5. <i>El poder soberano es un dispositivo biopolítico</i>	194
6. <i>El poder soberano y la producción política de una vida no-política (vida desnuda)</i>	201
7. <i>La topología de la relación de excepción</i>	206
8. <i>El diagrama necropolítico: la relación de bando y la vulnerabilidad sensible</i>	209

## **Capítulo 5. Actualizaciones y resonancias del diagrama necropolítico**

1. <i>La actualización del diagrama necropolítico</i>	213
2. <i>La comunidad inmunitaria y la lógica de excepción</i>	214
3. <i>La relación de excepción y la colonialidad del poder</i>	219
4. <i>La matriz de la violencia. Violencia de género y violación</i>	227
5. <i>El terrorismo y la excepción. Contexto general</i>	231
6. <i>La tortura y el diagrama necropolítico: líneas de visibilidad, de enunciación y de subjetivación</i>	235
7. <i>Afectos necropolíticos (economías afectivas)</i>	249
8. <i>Los marcos sociales y sus efectos violentos sobre los cuerpos</i>	251
9. <i>Perspectivas generales. Ontología de la violencia</i>	253

## **Capítulo 6. La desubjetivación denegatoria. Esbozo de una ontología fenomenológica de la piel aplicada al daño**

1. <i>La violencia y el cuerpo. Enfoque fenomenológico</i>	257
2. <i>La reducción fenomenológica. En busca de lo sensible</i>	262
3. <i>Reducción, donación y saturación. El fenómeno (el aparecer) sensible</i>	265
4. <i>Ontología fenomenológica de la piel: la autoafección</i>	276
5. <i>Ontología fenomenológica de la piel: la heteroafección</i>	280
6. <i>La desubjetivación denegatoria. Perturbaciones heteroafectivas y autoafectivas de la vulnerabilidad sensible (la piel)</i>	285
7. <i>La consistencia paradójica de la desubjetivación denegatoria</i>	296

## **Conclusiones**

1. <i>Ontología de la violencia</i>	298
2. <i>Las paradojas de la violencia</i>	304
3. <i>La posibilidad de otro vínculo comunitario (reparación)</i>	305

## **Referencias bibliográficas**

1. <i>Primera sección temática. Filosofía del dispositivo y estudios biopolíticos. Fuentes primarias I</i>	309
--	-----

2. <i>Fuentes secundarias I</i>	320
3. <i>Segunda sección temática. Fenomenología. Fuentes primarias II</i>	326
4. <i>Fuentes secundarias II</i>	330
5. <i>Tercera sección temática. Violencia, poder y fenomenología de la violencia</i>	332
6. <i>Cuarta sección temática. Referencias testimoniales, literarias y lingüísticas</i>	344
7. <i>Otras referencias (diccionarios y documentos legales)</i>	345

## **Agradecimientos**

*Agradecer es un verbo comunitario que reúne los encuentros cercanos y anónimos; también es una acción que resume, de cierta manera, lo que es imposible de retornar y la ausencia de una deuda porque la vida compartida se reparte en su sencillo tener lugar. Agradezco a quienes compartieron aquello que cada vez tuvo lugar: a mi familia, por su amor y apoyo incondicional, que me enseñó a querer aun en la distancia, y especialmente a mi hermano, de quien aprendí la amistad; a Suzanne Walker, también por su amor, ayuda, confianza y enseñanzas generosas que cambiaron mi vida; a mis amigos de la Universidad Nacional, de quienes aprendí —y me reconocí en— la irrestricta exigencia de vincular la alegría por conocer con la posibilidad de continuar viviendo en medio —y en contra— de la violencia ininterrumpida; a María Eugenia Chaves, que me mostró la sinceridad de pensar, y con quien, hace más de diez años, empezó la inquietud sobre la manera inasumible que la violencia impone en nuestra existencia sensible; a Luz Gloria Cárdenas, por su enseñanza, ayuda y amor hacia la filosofía; a Roland Anrup, por su incansable crítica y pensamiento combativo, y de quien aprendí a sospechar de cualquier reconciliación institucional; a Liliana Molina, por compartir su pensamiento inquieto: en su compañía aprendí la exigencia de los conceptos, el goce por la novedad y la experiencia que surge de los encuentros comunitarios; a Claudia Fonnegra, por compartir su interés en la violencia, la memoria y el cine, también por sus conversaciones agudas. Agradezco a mis amigas Carmenza Naranjo, Blanca Jiménez, Luz Mary Restrepo, Victoria Palacio, Myriam Jiménez y Ligia Escobar, con quienes he compartido, durante varios años, el encuentro curioso y alegre por la filosofía. Agradecer, en mi caso, se conjuga en femenino.*

*Quisiera también agradecer al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, especialmente a sus estudiantes. Desde hace varios años mi formación en filosofía apenas estuvo ligada a la enseñanza dentro y fuera del Instituto, y fueron esos breves encuentros los que imagino como inicios y continuaciones de un diálogo inconcluso al que también pertenece esta investigación. También agradezco a la coordinación del doctorado por sus espacios académicos y acompañamiento administrativo.*



## Resumen

Esta investigación doctoral ofrece una interpretación ontológica sobre la violencia extrema. La violencia extrema se compone de dos dimensiones: una esfera de sufrimiento excesivo e irracional, y otra esfera de destrucción masiva. Ambas dimensiones se refieren a las condiciones subjetivas y objetivas. La filosofía contemporánea estudia ambos aspectos. Por una parte, la fenomenología de la violencia describe cómo el daño modifica e interrumpe el cuerpo vivido —o cuerpo subjetivo— y sus relaciones intencionales con el mundo y los otros. Sin embargo, este enfoque fenomenológico no explica específicamente la vulnerabilidad ni el sinsentido. Por otra parte, los estudios biopolíticos usan el concepto “dispositivo” para explicar cómo las relaciones de poder capturan la vida y producen muerte (tanatopolítica o necropolítica). A pesar de este uso extendido, el concepto “dispositivo” no tiene un desarrollo sistemático y específico que explique ontológicamente la violencia. Por estas razones, esta investigación presenta, a partir de ambas tradiciones filosóficas, un discurso ontológico que clarifique las maneras del ser sensible en la violencia extrema: el ser sensible de la experiencia subjetiva (la vulnerabilidad) y el ser sensible de la experiencia objetiva (la relación necropolítica que captura y produce estratégicamente muerte). Los conceptos “desubjetivación denegatoria” y “dispositivo necropolítico” explican respectivamente cómo la violencia extrema captura subjetiva y objetivamente el ser sensible. Ambos conceptos son correlativos: no hay captura y eliminación de lo sensible sin algún efecto subjetivo.

Para desarrollar los conceptos “dispositivo necropolítico” y “desubjetivación denegatoria”, en primer lugar esta investigación doctoral formula una filosofía del dispositivo desde los estudios biopolíticos de Foucault, Deleuze, Esposito y Agamben. Para este propósito, se aplica una arqueología filosófica a los conceptos “dispositivos” y “subjetividad”. El resultado de esta reconstrucción conceptual aplicada a la violencia extrema es el siguiente: el poder soberano es un diagrama (relación virtual de poder dirigido a los cuerpos) que captura y suprime lo sensible a través de una relación de excepción (una exclusión incluyente entre los cuerpos) responsable de producir políticamente una vida desnuda actualizada en diferentes contextos de violencia extrema (colonización, masacre, tortura, violación, inmunización, etc.). De acuerdo con esta interpretación, el poder soberano

es un paradigma para comprender ontológicamente la relación objetiva entre los cuerpos en la violencia extrema. En este sentido, aparece otro problema: ¿cómo es la experiencia subjetiva y vivida de la víctima reducida a vida desnuda?

En segundo lugar, este trabajo doctoral también propone una fenomenología ontológica del daño a partir de las nociones “sensibilidad” y “vulnerabilidad” en Marion, Husserl, Merleau-Ponty, Sartre y Levinas. El resultado de esta interpretación fenomenológica es que la violencia extrema —y su lógica soberana de exclusión incluyente— captura y suprime la superficie sensible (la piel) porque la heteroafección es deteriorada hasta el extremo de la denegación sensible (cierre fenoménico) y la autoafección es insoportable. La lógica soberana de la violencia extrema *está dentro de nuestros cuerpos*: cierra la superficie sensible y vuelve insoportable la relación subjetiva de la carne. La violencia extrema captura y suprime la vulnerabilidad sensible.

En resumen, la tesis ontológica de esta investigación es la siguiente: la violencia extrema es un dispositivo necropolítico que se compone de una relación de excepción sobre los cuerpos y de un efecto correlativo de desubjetivación denegatoria, que consiste en el proceso por el cual la vulnerabilidad deviene una heteroafección precarizada y una autoafección insoportable.

*Palabras clave*: dispositivo necropolítico, desubjetivación denegatoria, violencia extrema, poder soberano, fenomenología, vulnerabilidad.

## Abstract

This doctoral research offers an ontological interpretation of the extreme violence. The extreme violence is composed of two dimensions: a sphere of excessive and irrational suffer, and another sphere of massive destruction. Both dimensions relate to the subjective and the objective conditions. The contemporary philosophy studies both aspects. On the one hand, the phenomenology of violence describes how the harm modifies and interrupts the lived body—or subjective body—and its intentional relations with the world and the others. However, this phenomenological approach does not explain specifically neither the wounded vulnerability nor the meaninglessness. On other hand, the biopolitical studies use the concept “*dispositif*” to explain how the relations of power capture the life and produce death (thanatopolitics or necropolitics). Despite this extended use, the concept “dispositif” has not a specific and systematic development that explains ontologically the extreme violence. For the above reasons, this investigation presents, from both philosophical traditions, a *clarifying ontological discourse on ways of being sensitive* in the extreme violence: the being sensitive of experience subjective (the vulnerability) and the being sensitive of experience objective (the necropolitical relation that capture and produce strategically death). The concepts “denegatory desubjection” and “necropolitical dispositif” explain respectively how the extreme violence captures subjectively and objectively the being sensitive. Both concepts are correlatives: there are no capture and elimination of the sensible without any subjective effect.

To expound on the concepts “necropolitical dispositif” and “denegatory desubjection”, in the first place this doctoral research formulates a philosophy of dispositif (apparatus) from Foucault’s, Deleuze’s, Esposito’s, and Agamben’s studies of biopolitics. For this purpose, a philosophical archeology is applied to the concepts “dispositif” and “subjectivity”. The result of this conceptual reconstruction applied to the violence extreme is the following: the sovereign power is a diagram (virtual relation of power directed to bodies) that captures and suppresses the sensible through a relation of exception (an inclusive exclusion between bodies) responsible for producing politically an actualized bare life (the body of victim) in different historical contexts of violence (colonization,

massacre, torture, rape, immunization, etc.). According to this interpretation, the sovereign power is a paradigm to understand ontologically the *objective relation between bodies* in the extreme violence. In this way, another question arises: How is the subjective and lived experience of victim reduced to bare life?

In the second place, this doctoral work also proposes an ontological phenomenology of harm from the notions of sensibility and vulnerability in Marion, Henry, Merleau-Ponty, Sartre, and Levinas. The result of this phenomenological interpretation is that the extreme violence —and its sovereign logic of inclusive exclusion— captures and suppresses the sensible surface (the skin or structure of vulnerability) because the hetero-affection is deteriorated to the point of sensible denegation (phenomenal closing) and the auto-affection is unbearable. The sovereign logic of extreme violence is *inside our lived bodies*: it closes the sensible surface and turns insupportable the relation subjective of flesh. The extreme violence captures and suppresses the sensible vulnerability.

In short, the ontological thesis of this research is the following: the extreme violence is a necropolitical dispositif composed of an objective relation of exception over bodies, and of a correlative effect of denegatory desubjectivation, that is the process by which the vulnerability becomes precarized hetero-affection and unbearable auto-affection.

*Keywords:* necropolitical dispositif, denegatory desubjectivation, extreme violence, sovereign power, phenomenology, vulnerability.

## INTRODUCCIÓN

### *1. En medio y adentro de los cuerpos*

En medio de los cuerpos existe un intervalo que forma un espacio sensible de los contactos. Un cuerpo está separado de otro cuerpo; y solo por este límite condicional, de separación y finitud, ambos se afectan y se modifican: se ponen en contacto. Esta simple imagen espacial contiene lo indispensable para sostener que el intervalo expresa, a la vez, el límite y la relación de lo sensible. Por una parte, el límite es una superficie que delimita un singular sensible: este cuerpo —y no otro— que se siente así mismo y es inmanente en lo que siente (cierto fenómeno del mundo es una sensación de su materia sensible). También en el intervalo, por otra parte, se expresa la relación de lo sensible debido a que, como lo indica su prefijo, el vínculo significado no puede ocurrir sin la alteridad que espera tras el límite del cuerpo: ese otro cuerpo singular. Como se trata de una expresión, en el intervalo no existe límite sin relación, ni vínculo sin separación. Esta doble condición constituye la definición estricta de la vulnerabilidad sensible: estar expuesto (el límite es la posición, y la *exposición* es la relación; por eso la vulnerabilidad es apertura y herida).

Aquello que ocurre en el intervalo decide, entonces, sobre el vínculo objetivo (la relación) entre los cuerpos y también sobre la manera en que se siente subjetivamente un cuerpo (un límite). Es así como en el *medio* de los cuerpos acontecen las maneras de ser en las que, dicho de manera sencilla, se cultiva y también se destruye lo sensible (maneras de ser históricas, estructurales y singulares: se recibe una tradición, se produce una imagen, se articula una lengua, también se padecen las relaciones materiales y simbólicas del poder y de la violencia). Al tratarse de una manera de ser, las cuestiones sobre el intervalo solo tienen que ver con el cómo. ¿Cómo es el intervalo que se forma entre los cuerpos cuando ocurre un fenómeno violento que se caracteriza por la crueldad y la masificación del daño? ¿Cómo es la manera de ser de la relación y el límite interválicos cuando se trata de un fenómeno violento que, paradójicamente, destruye la relación y el límite de lo sensible: la vulnerabilidad? Estas preguntas, que interrogan sobre la relación entre los cuerpos y el contenido —o límite— subjetivo de su experiencia sensible en la violencia, contienen las condiciones más

importantes de esta investigación. Según esto, partimos de un límite y relación interválicos sobre los que la experiencia herida, de nuestro tiempo y contextos violentos, otorga tanto el peso de su existencia como la exigencia de comprensión: en medio de los cuerpos existe una relación que destruye lo sensible de manera cruel y masiva.

Este particular fenómeno que altera y destruye el límite y la relación interválicos de los cuerpos es llamado violencia extrema. Desde diferentes perspectivas, los estudios sobre la violencia extrema se interesan por comprender cómo funciona un acto atroz que destruye corporal, simbólica y masivamente. De cierta manera, el tema principal de estos estudios enmarca una primera aproximación a la relación y límite interválicos que son estudiados en esta investigación a partir de la filosofía contemporánea. Por esta razón, antes de precisar en qué consiste la innovación conceptual y teórica de esta investigación, es pertinente considerar el contenido teórico y empírico que encierra el concepto “violencia extrema” en la delimitación temática de nuestro problema.

## ***2. La violencia extrema. Definiciones preliminares***

Es relevante que Françoise Héritier (1996/2005), sin utilizar el calificativo que denota el exceso y la crueldad, proponga una definición amplia de violencia que facilitará especificar aquella concerniente a la violencia extrema:

Llamamos violencia toda limitación de naturaleza física o psíquica susceptible de causar terror, desplazamiento, desgracia, sufrimiento o muerte en un ser animado; todo acto de intrusión que tiene por efecto voluntario o involuntario la desposesión del otro, el dominio o la destrucción de objetos inanimados (para mencionar otros aspectos de la violencia contemporánea que dejaremos de lado). Las violencias que se pretenden legítimas: aquellas de la ley, y de las penas aplicadas a quienes la infringen. Según su naturaleza y su diversidad, ellas plantean el problema sobre las condiciones de legitimidad de la revuelta y la insurrección. (p. 17).

En este fragmento se destaca que la violencia limita y destruye mediante una fuerza; al aplicarse, la violencia es un fenómeno de intrusión o intervención —ilegal o legal— en un

cuerpo sensible. También Hérítier (1996/2005) agrega que la violencia es un “ejercicio de afirmación de sí en detrimento del otro” (p. 21). Es así como la violencia obedece al devenir comunitario, pues la comunidad “se alimenta fácilmente del miedo hacia los Otros, concebidos como amenazantes para la integridad física de la colectividad” (p. 52). De acuerdo con esta primera aproximación, la violencia limita y penetra lo sensible: por un lado, lesiona los cuerpos individualmente (su límite sensible), y, por otro lado, destruye el lazo entre los cuerpos, pues afirma el sí mismo —individual y comunitario— en detrimento de los otros. Esta intrusión violenta, según su intensidad y masificación, puede ser extrema (excesiva y cruel).

2.1. Ciertamente, la violencia extrema está involucrada en un conjunto de fenómenos que, como todo acontecimiento violento, implica una intrusión dañina en lo sensible y también una ruptura de la relación social. Sin embargo, la tipicidad de la violencia extrema consiste en una asimetría absoluta de fuerzas que se caracteriza por ser atroz, irracional y dirigirse contra la población indefensa. Pero lo irracional no es incompatible con el cálculo y el instrumento: lo irracional sirve a los fines estratégicos de la violencia (eliminar el otro, transformar una sociedad, expropiar, etc.), y también a sus medios. En este último sentido, el carácter irracional de la violencia extrema se refiere a una tecnología de la violencia absoluta (v. gr. la *mise en scène* de la masacre, los métodos de tortura, de mutilación y descuartizamiento) que busca el exceso, la pasión, la trasgresión y la soberanía del victimario. Tal vez quien mejor describe este fenómeno es Sofsky (1998) cuando escribe: “La violencia se exalta indefinidamente. Una vez desencadenada, obedece al movimiento infinito del exceso: su curva no conoce límite ni término” (p. 57). Existe, además, la irracionalidad que la violencia extrema produce en la experiencia subjetiva de la víctima: el sinsentido del daño.

Resulta característico, entonces, que los actos de la violencia extrema lesionen y destruyan cruel y masivamente lo sensible sin ningún tipo de inscripción cultural compatible con la experiencia subjetiva y social. Por esta razón, la violencia extrema se distingue de los ritos dolorosos de iniciación (y también de un enfrentamiento), donde el sufrimiento de los cuerpos mutilados, perforados y desgarrados se confunde con la marca de la memoria y la ley tribal que se inscribe violentamente en sus superficies corporales (Clastres, 1974, pp. 157-159; Houseman, 1999, pp. 96-109; Das, 2008a, pp. 411-419). En un primer golpe descriptivo,

la violencia extrema carece de un medio simbólico y relacional para insertar el dolor en un contexto de significados: por ejemplo, una tortura no es lo mismo que un rito de iniciación; como el suplicio del poder soberano, la tortura depende de una profunda asimetría o destrucción de la relación interpersonal (Houseman, 1999, pp. 96-101). El mismo rasgo se conserva en la masacre debido a que, en su puesta en escena, se realiza “la disimetría total de las relaciones de fuerzas físicas” (Sémelin, 2001, p. 10).

Desde luego, el sinsentido de la violencia es susceptible de distintas explicaciones relativamente causales que se encuentran asociadas con la cultura y sus configuraciones simbólicas (Blok, 2000); sin embargo, su valor disruptivo también se manifiesta subjetivamente. Por esta razón, su sinsentido no se agota en una explicación externa de carácter cultural y simbólico. Desde el punto de vista del daño, fenómenos cargados simbólicamente, como la teatralización y ritualización en las masacres y en la tortura (Uribe, 1978, 2004; Scarry, 1985; Sofsky, 1998; Blair, 2005), ya no indican una explicación que aclare su carácter irracional sino, más bien, una paradoja: en la violencia extrema se instrumentalizan los símbolos y también la materialidad de la cultura (objetos, habitaciones, espacios sociales, etc. ) para producir un exceso de sufrimiento y de sinsentido en la víctima (terror). Según esta perspectiva, la violencia extrema es un fenómeno límite que, inmerso en dimensiones y explicaciones simbólicas y culturales —v. gr. las prácticas degradantes y las violencias étnicas y religiosas (Blok, 2000, pp. 31-34)—, se presenta en la experiencia de la víctima contraviniendo el sentido. En estos casos, como en otros fenómenos de violencia extrema, la atmósfera sensible y simbólica se pierde para la víctima.

Algunos investigadores interesados en fenómenos como la masacre, la tortura y los cuerpos gramaticales del terror (mutilaciones e inversión de las partes de los cuerpos asesinados), a menudo se refieren a un exceso de daño, cualitativo y cuantitativo, que produce en la víctima un sinsentido a causa de la destrucción sensible y simbólica que trae consigo la violencia. Así ocurre, por ejemplo, en la tortura debido al exceso de sufrimiento que provoca una falta absoluta de sentido en la experiencia (Scarry, 1985, p. 35); también en las masacres opera una desorganización y destrucción de las configuraciones corporales y simbólicas, mediante mutilaciones y cortes sobre el cuerpo para deshumanizar y producir terror (Uribe, 1978, pp. 173-187, 2004, part. 2; Restrepo, 2006, p. 21; Sémelin, 2007, pp. 300-301;



Diéguez, 2013, pp. 73, 86, 124). Por esta razón, sobre la violencia excesiva se dice que infla los símbolos hasta negarlos (Blair, 2005, p. 23), que mutila y ahoga el lenguaje (Das, 2008a, p. 420; Sofsky, 1998, p. 83), o bien que genera una confusión y ambigüedad categorial cuya expresión es el terror (Castillejo, 2000, p. 38).

Según estas interpretaciones, es justificable hablar de una paradoja en la violencia extrema: se hace uso de símbolos —al mutilar y nombrar el cuerpo con cortes y partes exclusivos para los animales, al teatralizar las masacres en espacios de socialización comunitaria, al instrumentalizar objetos cotidianos en la tortura— de tal manera que su efecto sea una destrucción absoluta del sentido y de lo sensible. Se busca producir un exceso en el sentido y en lo sensible: un sinsentido que es atrocidad y terror.

Aunque estos estudios resaltan la dimensión simbólica que acompaña la violencia extrema, hay una constante indirecta y a veces directa en estos estudios: la presencia del cuerpo sensible, donde crecen y se erosionan los sentidos. Será justamente este presupuesto, lo sensible, la cuestión irreductible y necesaria en cualquier estudio de la violencia. Ciertamente un estudio sobre la violencia es un claro caso de la inherencia entre el cuerpo y la cultura (Butler, 2004, 2009), pero también es una indicación de una cuestión ontológica, como la siguiente: la violencia diferencial que invisibiliza y rechaza a ciertos cuerpos, a partir de discursos y prácticas culturales que descalifican y excluyen, depende llanamente de la exposición y vulnerabilidad sensibles. La exposición y la vulnerabilidad pertenecen a las maneras de ser de lo sensible. Se trata, en efecto, de una especie de generalidad que, no obstante, solo se dice de la singularidad, y que no pretende ninguna sustancialidad. Es pertinente insistir, como se aclarará más adelante, que esta investigación estudia el ser sensible que modifica y destruye la violencia extrema.

2.2. En 2002, la *Revista internacional de ciencias sociales* publicó un número temático sobre la violencia extrema. En la introducción del número temático, Sémelin (2002) se pregunta si es posible comprender las violencias extremas y formula una conceptualización relevante. La primera aproximación conceptual que proporciona el sociólogo francés, retomada de un coloquio llevado a cabo en París durante los días 29 y 30 de noviembre de 2001, describe las violencias extremas como fuera de lo común, y después plantea una pregunta central que, como todo problema, contiene parcialmente una definición: “¿Por qué

tantos civiles son asesinados en los conflictos contemporáneos?” (p. 479). Después de distinguir las violencias extremas de la violencia estructural, Sémelin enfatiza en el adjetivo “extremas” y sugiere que se trata de un fenómeno social “más allá de la violencia”. Alrededor de esta doble definición preliminar (una distinción y una calificación) aparece otra precisión: “radicalidad sin límites de la violencia” (p. 479).

¿Cómo se manifiesta esta radicalidad sin límites de la violencia? Según el autor, la violencia extrema se manifiesta cualitativa y cuantitativamente: por un lado, como atrocidad o crueldad (ambos términos se refieren a un exceso de sufrimiento y degradación), y, por otro lado, como “una destrucción masiva de la población civil no implicada en el conflicto” (Sémelin, 2002, p. 480, ver también 2000a, p. 143, 2007, p. 323). En síntesis, la violencia extrema se tipifica cualitativamente por el exceso de sufrimiento y cuantitativamente por la destrucción masiva.

Jacques Sémelin (2000b, pp. 123-124, 2002, p. 481, 2007, cap. 1) también insiste en que, acompañando el exceso irracional y atroz de la violencia extrema, existe una racionalidad desencadenada por estrategias ideológicas que producen una identidad colectiva, ya sea étnica, religiosa, racial o política, etc., cuyo suelo imaginario —el “nosotros”— se refuerza y moviliza con afectos y pasiones para liberar empresas genocidas contra aquellos que, reducidos a encarnar una alteridad negativa y peligrosa, supuestamente la contaminan o amenazan. Por lo demás, la operatividad sistemática que adquiere esta racionalidad es inherente al aparato estatal y a su monopolio de fuerzas en las democracias modernas. Por esta razón, la violencia extrema es inseparable de conflictos en los que el aparato estatal y la soberanía son el trasfondo político estructural (Sémelin, 2007, pp. 110-115).

En su estudio sobre los usos políticos del genocidio y la masacre (se trata de un estudio basado en una comparación entre el exterminio judío en Alemania y las limpiezas étnicas en ex-Yugoslavia y Ruanda), Sémelin (2007) proporciona una morfología de la violencia extrema que precisa su racionalidad estratégica. Cobra relevancia en su explicación la función que adquiere la crueldad excesiva con el fin de transformar una sociedad y, así, conservar el poder político y económico a través de medios destructivos (Sémelin, 2007, pp. 165-166, 224-225); no menos importante es la naturaleza de estos medios destructivos — como la masacre, la tortura, la deportación y los campos de concentración— que,

específicamente, pueden someter o eliminar a un grupo y conquistar el poder (Sémelin, 2000b, pp. 144-145, 2001, pp. 13-14, 2007, pp. 327-333). Según esto, es comprensible sostener que la racionalidad de la violencia extrema se confunde con su irracionalidad: la violencia absoluta que se toma por su propio fin (Sofsky, 1998, p. 49).

2.3. La convergencia entre lo racional y lo irracional se reconoce también cuando Nahoum-Grappe, en el mismo número de la *Revista de ciencias sociales*, se refiere al crimen de profanación y al uso político de la crueldad que este implica. Nahoum-Grappe (2002) conceptualiza la violencia extrema como “prácticas de crueldad ‘exagerada’ ejercidas contra civiles, y no contra el ejército ‘enemigo’, que parecen *sobrepasar* el simple objetivo de querer apropiarse de un territorio y un poder” (p. 601; cursiva personal). Con esta definición, la antropóloga advierte sobre un exceso atroz que se niega a la comprensión: la intención de hacer sufrir y degradar hasta el máximo sufrimiento físico y moral. Pertenecen a esta definición fenómenos como la tortura, los campos de concentración, la violación, las deportaciones y, especialmente, el crimen de profanación que les es inherente. ¿Cómo se produce el crimen de profanación? Siendo un acto de crueldad exagerada, el crimen de profanación se dirige contra el cuerpo y el valor cultural y moral de su materialidad. Con la profanación se busca ensuciar el cuerpo, degradarlo, humillarlo, para destruir su valor material y culturalmente compartido. Al final de sus análisis, Nahoum-Grappe proporciona la siguiente definición:

La profanación es la violación de lo sagrado. ¿Cuál es entonces el campo de lo sagrado para la víctima? Su cuerpo, el cuerpo del otro en su materialidad, en la fragilidad corporal y fisiológica donde la presencia social es siempre una reconstrucción que lo personaliza, lo cubre. Alrededor de este cuerpo, todo aquello que le da un nombre, lo identifica —un sombrero, un blasón, una forma de hábito, un signo cualquiera— portará un investimento sagrado: todo lo relativo a este conjunto que constituye físicamente a una persona en un escenario social. (p. 607).

Según esta definición, lo sagrado es la articulación entre lo sensible y la cultura que reviste de valor y sentido la experiencia encarnada del vínculo social. Por esta razón, el crimen de

profanación busca destruir la dimensión material y simbólica del cuerpo; su crueldad reside en la violación del espacio sagrado del cuerpo, cuyo reparto es, al mismo tiempo, un límite (este cuerpo y no otro) y una relación (la cultura compartida que este cuerpo lleva consigo). Desde este punto de vista, violentar cruelmente al cuerpo también daña el espacio comunitario y moral que es inmanente a su materialidad sensible.

2.4. De acuerdo con una interpretación derivada del discurso jurídico, la violencia extrema puede estar vinculada con las siguientes definiciones jurídicas: los crímenes de guerra, que violan las costumbres y el derecho de guerra, como matar intencionalmente, torturar, tomar rehenes, imponer condenas y penas sin juicio, y otros tratos inhumanos contra la población civil y contra quienes hayan depuesto las armas (Carta de Núremberg del Tribunal Militar Internacional [TMI], 1946, art. 5b; Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR], Convenio I, 1949, art. 3; Asamblea General de Naciones Unidas [AGNU], Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional [ER], 1998, art. 8); los crímenes de lesa humanidad (o crímenes contra la humanidad), que ocurren antes o durante una guerra, pues son ataques sistemáticos dirigidos intencionalmente contra la población civil, como el asesinato, la esclavitud, la deportación, la persecución política, racial y religiosa, la violación, la privación de la libertad, la tortura, la desaparición forzada, el apartheid, entre otros fenómenos atroces (Tribunal Militar Internacional [TMI], Carta de Núremberg, 1946, art. 5c; AGNU, ER, 1998, art. 7); el genocidio, que se caracteriza por la intención de destrucción de un grupo étnico, religioso, nacional o racial, mediante la matanza y actos lesivos que afectan las condiciones de existencia hasta la destrucción parcial o total de ese grupo (AGNU, Res. 260 A (III), 1948, art. 2; AGNU, ER, 1998, art. 6).

Aunque en las definiciones jurídicas no aparece el sintagma “violencia extrema”, es claro que estos fenómenos se caracterizan por la crueldad, el exceso de daño y la masificación del asesinato contra la población civil. Por esta razón, los crímenes atroces, que se refieren específicamente al genocidio, los crímenes de guerra, la depuración étnica y los crímenes de lesa humanidad (AGNU, Res. 60/1, 2005, párr. 138; Naciones Unidas [NN.UU], 2014, p. 1), concuerdan con la dimensión excesiva, cruel y masiva de la violencia extrema.

2.5. A partir de las anteriores conceptualizaciones, que representan una muestra de los trabajos considerados en esta investigación, reencontramos el límite y la relación interválicos

de lo sensible en la violencia extrema: por un lado, un exceso de sufrimiento sobre las superficies —o el límite de los cuerpos— que se expresa como atrocidad y terror, es decir, como un sinsentido para la víctima (lo irracional), y, por otro lado, de manera correlativa hallamos una destrucción del vínculo —la relación— numéricamente identificable con la destrucción masiva (la racionalidad estratégica). Sin embargo, basta con que un solo cuerpo sea dañado con sevicia y exceso —tal como ocurre en la tortura— para que la relación consigo mismo (el límite), con el mundo y los otros se interrumpa, y, de esta manera, también se produzca un efecto irracional y estratégico de control sobre lo sensible. Es interesante considerar que, aunque la experiencia subjetiva del cuerpo (el exceso de sufrimiento y el sinsentido) y la relación entre los cuerpos aparecen en estos estudios (la asimetría de la relación de fuerzas y la ruptura del vínculo social), no exista una conceptualización sobre la *manera* de ser del límite y la relación interválicos en la violencia extrema: no se habla directamente sobre la relación violenta que ocurre entre los cuerpos ni de las modificaciones sensibles que provoca el daño en la experiencia subjetiva de la víctima. Tampoco en estos estudios se propone una convergencia entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo racional y lo irracional.

Esto es así porque semejante perspectiva obedece a un gesto filosófico de interrogación. ¿Cómo comprender la manera de ser que reviste lo sensible en la violencia extrema? Específicamente, ¿cómo comprender la relación interválica entre los cuerpos que produce efectos violentos sobre la vulnerabilidad sensible?, ¿cómo esta relación se expresa subjetivamente (en el límite interválico)? Plantear así este problema conlleva a un esfuerzo de interpretación ontológica sobre la violencia. Se trata de recuperar la pregunta sobre la *manera* de ser de la relación violenta y sobre la *manera* de ser que experimenta el cuerpo al padecer y encarnar esa relación.

### ***3. El dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria***

El principal esfuerzo de esta investigación consiste en construir las condiciones teóricas para proponer dos conceptos que contribuyen a la comprensión de la violencia extrema en los términos anteriormente señalados: ¿Cómo es la manera de ser de la relación y el límite

interválicos cuando se trata de un fenómeno violento que, paradójicamente, destruye la relación y el límite de lo sensible: la vulnerabilidad? El dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria<sup>1</sup> son los principales conceptos que esta investigación propone a través de un registro teórico interdisciplinario, especialmente sustentado en la filosofía contemporánea. Ambos conceptos contienen una aspiración ontológica porque se presentan como una explicación sobre la manera en la que el ser sensible es modificado en la violencia extrema.

Según este orden de ideas, el dispositivo necropolítico es un concepto con el que se busca explicar cómo funciona la relación interválica entre los cuerpos cuando ocurre la violencia extrema, con sus efectos racionales y relacionales de control, daño y eliminación de lo sensible. Por su parte, la desubjetivación denegatoria es un concepto que encarna, en el límite que señalan las superficies corporales, las condiciones que permiten comprender cómo la violencia daña lo sensible en su vulnerabilidad subjetiva. Considérese, en este sentido, que las condiciones del daño en el cuerpo subjetivo se corresponden con los efectos objetivos y racionales de la violencia extrema. Así como el límite y la relación entre los cuerpos se presentan inseparablemente, también el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria son gemelos reflectivos de la misma sombra. Ambos constituyen, respectivamente, la disposición objetiva de la violencia extrema entre los cuerpos y su efecto o corte subjetivo.

Esto quiere decir que, si en la violencia existe un efecto de fuerza objetiva —y, por tanto, también un efecto de poder—, la modificación lesiva sobre la vulnerabilidad corporal producida por una acción (ya sea directa, indirecta, matérica o simbólica), y sus efectos de captura y eliminación visibles en medio de los cuerpos, se hunde en cierta invisibilidad sensible y fenomenológica del cuerpo subjetivo. Como decíamos, el intervalo tiene dos caras: la relación y el límite. Así también sucede con los conceptos que se proponen en esta investigación: el dispositivo necropolítico es inseparable de la desubjetivación denegatoria

---

<sup>1</sup> Ambos conceptos están compuestos *nominalmente* por términos usualmente reconocidos en diferentes autores: el adjetivo necropolítico lo tomamos de Achille Mbembe (2003), y el adjetivo denegatorio de Jean-Luc Nancy (1997/2005). Es innecesario insistir, en esta introducción, sobre estos detalles nominales que serán puntualizados conceptualmente a lo largo de la investigación.

(uno es para el otro su límite operativo y heterogéneo, por lo que no termina de entenderse lo objetivo sin lo subjetivo, y viceversa).

Por esta razón, las condiciones teóricas que sustentan esta investigación parecen pertenecer a dos tradiciones filosóficas opuestas. En la medida en que se habla de dispositivo para comprender la manera que reviste el ser sensible en la violencia, este trabajo se mueve en los estudios biopolíticos y en los diferentes diálogos derivados de las investigaciones históricas y ontológicas de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y Roberto Esposito; investigaciones directa e indirectamente relacionadas con el estudio de las relaciones de poder que penetran, capturan, gobiernan y eliminan lo sensible (la vida).

Por su parte, al estudiar los efectos subjetivos de la violencia en lo sensible, esta investigación se alimenta principalmente de la tradición fenomenológica, especialmente de aquella que, incluso desde la misma obra husserliana, asumió el cuerpo viviente como un campo de investigaciones privilegiadas, y cuyos desarrollos han insistido sobre el carácter concreto, pre-reflexivo, estético y a-subjetivo del fenómeno sensible. Es precisamente esta orientación fenomenológica un elemento rector en las búsquedas recientes sobre una teoría fenomenológica de la violencia (Sofsky, 1998; Staudigl, 2007, 2011, 2013, 2014; Ahmed, 2004, 2015; Mensch, 2009, 2014; Dodd, 2014, 2017).

Descriptivamente, la investigación se divide en dos partes. La primera parte se titula “Filosofía del dispositivo” y consta de tres capítulos en los que se estudian los principales componentes y condiciones conceptuales. Se trata de un horizonte teórico imprescindible para la segunda parte de la investigación, donde se proponen los dos conceptos ya referidos: el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria. Esta parte de la investigación se titula “En busca de una ontología de la violencia” y está conformada por otros tres capítulos.

#### ***4. Filosofía del dispositivo. Capítulos y tesis***

El primer capítulo, de la primera parte, se titula “La declinación del sujeto y la desubjetivación denegatoria”. En este capítulo se estudia la declinación del sujeto en los estudios biopolíticos, la fenomenología y otras orientaciones filosóficas afines. Semejante

reconstrucción arroja, entre los diferentes sentidos de la declinación del sujeto, el reconocimiento de una instancia que subjetiva con efectos de poder y violencia, a la que corresponde uno de los sentidos dominantes del concepto dispositivo. Esta reconstrucción permite reconocer también una desubjetivación afirmativa, según la cual lo sensible (la vida) es un proceso abierto de subjetivaciones (la potencia del viviente). Ambos resultados del estudio sobre la declinación del sujeto se apoyan estructuralmente en la obra de Giorgio Agamben, aunque las referencias a distintos registros sean considerables. A partir de esta reconstrucción, se busca sostener que los efectos de la violencia extrema no destruyen el sujeto (una noción prescindible) sino la subjetivación —su potencia de transformación—, por lo que es necesario un concepto que nombre esa porosa realidad y permita pensar adecuadamente los efectos de la violencia: la desubjetivación denegatoria. En este primer capítulo, la desubjetivación denegatoria encuadra preliminarmente que los efectos de la violencia producen una experiencia sensible que destruye —deniega— la experiencia y la subjetivación. Al mismo tiempo que se demuestra la pertinencia de esta interpretación, y con ella una profundización que prosiga en este sentido, la desubjetivación denegatoria también está remitiendo a aquella instancia que corresponde a otro de los sentidos de la declinación del sujeto: el dispositivo. Así es como, a partir de este primer capítulo, se abre nuestra investigación.

En este orden de ideas, el estudio de la declinación del sujeto aplicado a la violencia extrema instaura las principales orientaciones de esta investigación: por un lado, se dirige a aclarar esta instancia genética de la violencia extrema a través de un estudio arqueológico sobre los diferentes usos, analíticos y ontológicos, del concepto dispositivo para desprender y componer las condiciones que justifican hablar de un dispositivo necropolítico (la relación interválica de lo sensible en la violencia extrema); por otro lado, esta investigación se dirige a interpretar fenomenológicamente los efectos subjetivos del dispositivo necropolítico para determinar con precisión cómo ocurre en el límite interválico sensible —el cuerpo fenoménico— la desubjetivación denegatoria.

El segundo capítulo se llama “Entre la analítica y la ontología del dispositivo. Reconstrucción conceptual”. En este capítulo se identifican y reconstruyen críticamente los distintos usos conceptuales del dispositivo en la obra de Michel Foucault, donde tiene su



lugar de emergencia. Según la conocida interpretación foucaultiana, las relaciones de poder que se configuran en la modernidad europea (también llamadas tecnologías o economías de poder), con sus respectivos efectos de subjetivación, constituyen un espacio estratégico y gubernamental sobre la vida, cuyas racionalidades políticas y juegos de verdad en los saberes responden a exigencias históricas que buscan una penetración política, fina y eficiente, sobre lo sensible. Como se trata de un espacio estratégico y relacional, también hay resistencia, transformaciones y resonancias entre las relaciones de poder (el intervalo de la fuerza entre los cuerpos). En este contexto, el concepto dispositivo es el índice metodológico y también ontológico que refleja un desplazamiento —o tal vez un afinamiento— de la investigación arqueológica sobre el saber hacia la dimensión productiva de las relaciones de poder en la obra de Michel Foucault (1975, 1976, 1977/1994a, 1997, 2003, 2004a, 2004b).

En este capítulo también se analizan algunas interpretaciones desde las ciencias humanas, a menudo orientadas por un interés metodológico o analítico del concepto dispositivo. Finalmente, el capítulo desemboca en una discriminación general de los usos conceptuales que el dispositivo recibe en Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Gilles Deleuze. En términos genéricos, esta reconstrucción conceptual conduce a dos hallazgos centrales para una filosofía del dispositivo: i) el concepto dispositivo no solo es una instrumentalidad biopolítica con efectos de captura y violencia, también es una disposición donde tienen lugar la resistencia y la liberación de lo sensible; ii) ambos sentidos, que se suscriben a orientaciones opuestas, se emparentan en una constancia ontológica, incluso en aquellas interpretaciones que se limitan a su valor analítico (examen de las relaciones concretas de poder): el ser es inmanente a los dispositivos.

Por esta razón, el tercer y último capítulo de esta primera parte de la investigación presenta un examen de los diferentes sentidos del concepto dispositivo en una tonalidad específicamente ontológica. Este capítulo se titula “El empirismo trascendental: una ontología del dispositivo”, y tiene por tesis rectora que el empirismo trascendental de Gilles Deleuze y su interpretación de la obra de Michel Foucault, cuyo eje rector es el dispositivo, convergen en una ontología del dispositivo. De esta manera, se propone que el empirismo trascendental de Gilles Deleuze (1968/2011, 1969, 1953/1993a, 1995/2003a) es la expresión más clara de una ontología estrictamente compatible con los usos conceptuales que encierra

el dispositivo en el análisis de las relaciones concretas de poder. Bajo esta perspectiva ontológica se esclarecen las condiciones filosóficas para comprender la relación interválica que, entre los cuerpos, genera la violencia extrema. En el empirismo trascendental lo sensible no se opone a lo inteligible porque lo actual (una situación concreta) está siempre rodeado de una virtualidad (una relación ideal e intensiva): cada contacto entre los cuerpos, que produce una modificación sensible, constituye un proceso de actualización de una relación ideal de fuerzas con sus respectivas subjetivaciones en los cuerpos. En pocas palabras, la interpretación de Gilles Deleuze (1984/2003b, 1986/2004, 1989/2003c, 2013, 2014, 2015) sobre la obra de Michel Foucault justifica la articulación, estrictamente dependiente del concepto dispositivo, entre un registro ontológico, que se hunde en su propia obra, y las investigaciones históricas de su amigo.

Según esto, un dispositivo es una virtualidad, es decir, una relación ideal de fuerzas que se encarna o actualiza en dispositivos concretos que afectan lo sensible y forman subjetivaciones<sup>2</sup>. Es suficiente con plantear introductoriamente lo siguiente: una filosofía del dispositivo permite un discurso sobre el ser entendido como inmanente a las disposiciones que capturan, eliminan o liberan lo sensible. Estas disposiciones son concretas o virtuales (una relación ideal), y se presentan como una relación entre los cuerpos inseparable de campos sociales históricos y de sus subjetivaciones (las actualizaciones).

Este recorrido conceptual desemboca, entonces, en una definición ontológica del dispositivo. Se entiende por dispositivo una disposición sinérgica e históricamente constituida de elementos heterogéneos (materiales, técnicos y discursivos), cuya función principal puede especificarse en dos sentidos: por un lado, una disposición diferenciada de fuerza (*v. gr.* jurídico-soberana, disciplinaria, biopolítica y tanatopolítica) que, entre los cuerpos, tiene efectos de captura, cesura, gestión y eliminación de la vida (lo sensible) con sus respectivos efectos de subjetivación (Foucault, 1976, 1977/1994a; Tiqqun, 2009;

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, una relación de poder como la disciplinaria en el siglo XVIII europeo, que se esparce por el cuerpo social bajo diferentes funciones (punitiva, escolar, jurídica, médica, productiva, etc.), es inmanente a cierta manera —o dispositivos concretos— de distribuir el espacio (celdas), de conducir el cuerpo (formar y vigilar), de temporalizar (seriar), de enunciar aquello que debe corregirse (el anormal, el criminal), y de cierta subjetividad disciplinada (el prisionero, el alumno, el enfermo, el criminal, el trabajador de una fábrica, etc.) (Foucault, 1975).

Agamben, 2014; Esposito, 2015); y, por otro lado, en fuga con la anterior, el dispositivo se refiere a una composición creativa donde también se dan procesos de transformación y liberación de lo sensible (Foucault, 1976, 1977/1994a; Deleuze, 1986/2004, 1989/2003c; Berten, 1999; Cadahia, 2012, 2014, 2016). En ambos sentidos (de los que participa la interpretación foucaultiana), el ser es inmanente a sus disposiciones históricas y contextuales. El primer sentido que reviste el concepto dispositivo justifica el vínculo que esta investigación pretende estudiar: una disposición sobre el ser sensible que, mediante una relación específica entre los cuerpos, configura una violencia sin límites. ¿Cómo es esta relación específica?

Antes de continuar en esta dirección, subrayemos que, debido a las anteriores cargas conceptuales del dispositivo, es comprensible la razón por la cual diferentes autores interesados por la violencia, en contextos latinoamericanos, vieron en el dispositivo un concepto para comprender la efectividad política de fenómenos como la tortura, la desaparición forzada y los campos de concentración (García, 2000, pp. 95- 138; Calveiro, 2006, pp. 38-43; Aranguren, 2016, pp. 56-82, 118-130). Por lo demás, también el dispositivo es un concepto que se entrevé cuando, frente a la soberanía estatal y un contexto violento como el colombiano, se habla de “*relaciones de disposición*” en términos de un espacio estratégico, por ejemplo de autogestión comunitaria, que involucra posiciones cambiantes de los actores, con efectos de organización para la resolución de conflictos, el uso de recursos y fuerzas (v. gr. la Asociación de Cabildos Indígenas y las Comunidades de Paz) (Anrup, 2009a, pp. 192-195, 2009b, pp. 147-151, 2011, pp. 168-169).

En este marco general de diferentes interpretaciones sobre el dispositivo, ¿cómo especificar, desde una perspectiva filosófica, la relación entre los cuerpos que produce violencia extrema? Este problema es tratado en la segunda parte de la investigación.

##### ***5. En busca de una ontología de la violencia extrema. Capítulos y tesis***

El cuarto capítulo, con el que inicia la segunda parte de la investigación, se llama “El dispositivo necropolítico: el diagrama y la vulnerabilidad sensible”. En este segundo momento de la investigación la principal tarea es un montaje o disposición de elementos

conceptuales que dan nacimiento a una ontología de la violencia extrema. Por esta razón, el cuarto capítulo sostiene la siguiente tesis: el poder soberano, tal como es estudiado por Giorgio Agamben (1998, 2004, 2005a, 2008a), es un paradigma para comprender la violencia extrema, específicamente, para comprender la relación interválica de lo sensible en la violencia. En su forma más simple, el poder soberano se compone de una exclusión por inclusión que opera una serie de particiones violentas sobre la vida. Estas particiones son inmanentes a la producción biopolítica de una vida abandonada o desnuda: una vida que es incluida en el espacio comunitario de la política a causa de una exclusión incluyente de su vulnerabilidad, por lo que ocupa la posición del afuera comunitario (lo expulsado de la unidad soberana). Debido a esta operación estratégica, la exclusión es también la aprehensión de la vulnerabilidad en la forma de un abandono violento y, en último término, sin límites. Este abandono violento, en el mundo moderno y contemporáneo, es inseparable del estado de excepción, donde la articulación silenciosa entre la violencia y el vínculo soberano y jurídico tiene su expresión más dramática y excesiva. Al suspenderse la ley, la excepción (*exceptio*) pone en obra la principal operación necropolítica del poder soberano: libera una zona de violencia ilimitada idéntica al que ocupa aquella vida excluida por su inclusión de abandono. En esta zona de excepción, cuya sustancia vacía es una violencia sin límites (una violencia extrema), se encuentran los vivientes violentados en ciertos fenómenos políticos donde se encarna esa relación violenta de fuerza; fenómenos como la colonización, la violación, las masacres, los campos de concentración y la tortura.

Bajo este horizonte interpretativo es posible proponer un concepto para comprender la relación de fuerza (o relación interválica de lo sensible) en la violencia extrema: el dispositivo necropolítico. Por un lado, el dispositivo necropolítico se compone virtualmente (o diagramáticamente) de una función no formada u operación gubernamental soberana que excluye por inclusión y, de esta manera, aprehende la vulnerabilidad en la forma de un abandono que produce una materia no formada, es decir, una elementalidad sensible expuesta a la muerte: la vida desnuda. Por otro lado, el dispositivo necropolítico es inmanente a sus actualizaciones —o dispositivos concretos— en fenómenos tipificados como violencia extrema. Ante la limitación que supone recorrer las innumerables actualizaciones del dispositivo necropolítico, elegimos aquellos fenómenos (siendo de especial relevancia la

tortura) que facilitan demostrar hasta qué punto la conceptualización del dispositivo necropolítico explica la manera de ser de lo sensible en la violencia extrema (su relación interválica).

Por esta razón, en el quinto capítulo, “Actualizaciones y resonancias del diagrama necropolítico”, se sostiene que la relación de fuerza del poder soberano (el componente virtual o diagramático que constituye la excepción) se actualiza y reaparece en distintos fenómenos tipificados de violencia extrema. De esta manera, lo virtual y lo actual forman un circuito ontológico que, en el contexto de esta investigación, se presenta como una ontología de la violencia, pues responde a la siguiente cuestión: *cómo es* la relación que, entre los cuerpos (es decir, la relación interválica de lo sensible), destruye cruel y masivamente (la violencia extrema). El esfuerzo general de esta búsqueda permitirá una convergencia, a título de demostración y actualización, de diferentes registros interpretativos en estricta relación con la violencia extrema. Entre estos registros se destacan los siguientes: la lógica inmunitaria de la que habla Roberto Esposito, la colonialidad del poder del Grupo Modernidad/Colonialidad, la matriz de la violencia de Françoise Héritier, la violación y el paradigma de la atrocidad de Claudia Card, las economías afectivas de Sara Ahmed y, especialmente, la tortura a partir de distintos autores, como Scarry, Dershowitz, Farrel, Kahn, Calveiro, Aranguren, entre otros, que analizan su localización en el orden jurídico, su relación con el estado de excepción y sus efectos inmunitarios y atroces.

Por otra parte, si la investigación de Giorgio Agamben proporciona las condiciones para comprender la relación interválica de lo sensible en la violencia extrema, no ocurre lo mismo con el límite interválico (el cuerpo subjetivo y fenoménico). El filósofo italiano no insiste temáticamente en la experiencia subjetiva del daño que encarna aquel viviente reducido a una vida desnuda, aunque su investigación sobre el testigo llame la atención sobre la desubjetivación límite del musulmán y el testigo (Agamben, 2005a). En lugar de esta perspectiva, su investigación se dirige a explorar una ontología de la vida que desactive el poder soberano y sus efectos violentos (Agamben, 2013, 2017a, 2018a). Sin embargo, la pregunta por la subjetivación que produce la violencia del poder soberano (y en este orden de ideas, también el dispositivo necropolítico) es plenamente válida porque, como él mismo

sostiene al lado de otros intérpretes, el dispositivo es inmanente a un efecto de subjetivación (Agamben, 2014; Deleuze, 1986/2004, 2015; Berten, 1999).

En este punto, los estudios biopolíticos encierran, bajo sus propias condiciones conceptuales, un puente con la tradición fenomenológica, especialmente con aquella fenomenología abocada a estudiar unas modalidades de manifestación que rebasan tanto el sujeto fontanal —y, así, deviene mero efecto fenoménico— como la experiencia originaria y el sentido objetivante (son estas condiciones las que autores como Michel Foucault y Gilles Deleuze, a pesar de su admiración por un autor como Merleau-Ponty y sus glosas heideggerianas, simplificaron la fenomenología a un comentario cartesiano sobre Husserl). La fenomenología de lo sensible y de la vida, entre las distintas fenomenologías contemporáneas, es una expresión de cómo el límite sensible de los cuerpos, su experiencia subjetiva, rebasa cualquier formalización, sustancialización y metafísica del sujeto.

En la fenomenología de lo sensible, al igual que en los estudios sobre el dispositivo, el ser es inmanente a sus *maneras de ser* afectado (contactos y autoafección). Por esta razón, la fenomenología permite acercarse al dispositivo que produce violencia extrema —el dispositivo necropolítico— y los efectos subjetivos (el daño) en lo sensible que le corresponden: su desubjetivación denegatoria. En este sentido, se entiende por qué la fenomenología es recuperada por algunos autores para proponer una teoría de la violencia sustentada en la condición vulnerable de la existencia corporal y en el efecto de sinsentido que produce (Sofsky, 1998; Mensch, 2009; Staudigl, 2013, 2014; Dodd, 2014, 2017; Dalh, Falke y Eriksen, 2019). Si, a primera vista, la violencia extrema es la expresión límite de la apropiación de la vulnerabilidad y del sinsentido, parece apropiado asumir directamente estas dos principales condiciones que se reiteran en los estudios fenomenológicos sobre la violencia: la vulnerabilidad sensible reducida a la pasividad absoluta, y el cierre fenoménico que impone el sinsentido.

Bajo esta perspectiva, en el sexto y último capítulo de la investigación, titulado “La desubjetivación denegatoria. Esbozo de una ontología fenomenológica de la piel aplicada al daño”, se demuestra que el daño producido por la violencia extrema (y también la no extrema) ocurre en la condición sensible de la piel (la vulnerabilidad), debido a que interrumpe y destruye sus dos componentes sensibles: la heteroafección o lazo perceptivo y

afectivo con todo aquello que no es directamente el cuerpo, y la autoafección, o medio patético en el que lo sensible (la carne) se siente a sí mismo. Estos dos componentes son recuperados de la tradición fenomenológica a partir de dos vertientes contemporáneas: la fenomenología de la donación y saturación de Jean-Luc Marion (1998, 1997/2005, 2000, 2002) y la fenomenología hylética (Henry, 2001, 2007, 2009, 2015; Bégout, 2004). Ambas vertientes se relacionan directamente con el cuerpo y los fenómenos que exceden la adecuación racional entre sujeto y mundo. Por eso, esta orientación fenomenológica es esclarecedora para abordar el carácter corporal y excesivo de la violencia extrema: no solo parte de la cuestión sensible, además contribuye a comprender el carácter no racional de la violencia.

Bajo estos términos, el último capítulo de esta investigación suministra una interpretación fenomenológica de distintos registros académicos y testimoniales que permiten sostener la siguiente tesis: la violencia extrema lesiona y destruye el límite interválico de lo sensible (la piel, su vulnerabilidad) debido a que la heteroafección se precariza y la autoafección se vuelve insoportable. Debido a esta doble perturbación la experiencia del daño se manifiesta subjetivamente como un sinsentido; en ella se bloquea y suprime el ser sensible, su manera de ser afectado. A este bloqueo y supresión de lo sensible en el cuerpo subjetivo nos referimos con el concepto desubjetivación denegatoria. Debido a la amplitud de fenómenos tipificados como violencia extrema, bastará con que estas perturbaciones y su interpretación fenomenológica sean lo suficientemente inteligibles en los casos seleccionados, especialmente en la tortura, para sostener un alcance ontológico.

Si entre los cuerpos existe una relación y límite interválicos —un contacto y una frontera de lo sensible—, la particular manera que estos asumen en la violencia extrema se corresponde, según la versión más simplificada de nuestra tesis general, con una relación que excluye por inclusión la vulnerabilidad sensible (el dispositivo necropolítico), y con una correlativa ruptura —heteroafectiva y autoafectiva— del vínculo sensible (la desubjetivación denegatoria). Así se *dice el ser* de lo sensible en la violencia extrema en el discurso que consentimos llamar ontología de la violencia.

## 6. Consideraciones metodológicas

La articulación de estas dos tradiciones filosóficas, no solo instaaura las condiciones del problema ontológico acerca de la relación y el límite interválicos en la violencia extrema (y, por tanto, también su relativa solución a partir de los dos conceptos que se proponen), además sugiere implícitamente *cómo se disponen* los elementos considerados. Debido a que esta investigación busca construir las condiciones interpretativas para proponer dos conceptos de estilo ontológico sobre la violencia extrema, las metodologías de procedencia filosófica de ambos conceptos constituyen el criterio general de método, es decir, cómo pensar filosóficamente la violencia extrema. Por eso, la metodología de esta investigación es mixta: por un lado, se suscribe en una arqueología filosófica sobre al concepto dispositivo, y, por otro lado, se hace uso de la fenomenología para comprender el daño.

6.1. La arqueología filosófica es un método de investigación que, hundiendo sus raíces en la arqueología del saber de Michel Foucault (2002a, 2005), pretende estudiar una particular existencia lingüística y no lingüística: las firmas. Según Giorgio Agamben (2010), la arqueología filosófica es una ciencia de firmas, toda vez que se entienda por estas un enunciado con efectos pragmáticos, pues su sentido es inmanente a un índice de existencia donde se articula el lenguaje y el viviente, dando lugar a distintas orientaciones y cruces entre el sentido y lo sensible. Al igual que los *speech acts*, las firmas acercan la dimensión lingüística con la existencia sensible, pero a diferencia de esos actos, que nombran lo que hacen, las firmas configuran una manera de pensar, de actuar y de ser históricos.

Por esta razón, una arqueología filosófica estudia las firmas para comprender cierto *a priori* histórico<sup>3</sup>: una condición que determina el pensamiento y la acción por el uso históricamente situado de determinadas firmas. Las firmas forman presupuestos de

---

<sup>3</sup> El *a priori* histórico es un concepto que, como veremos en el primer capítulo, a pesar de su uso extendido en la arqueología del saber de Michel Foucault, también tiene resonancias con la fenomenología, especialmente con aquella que remite el sentido al mundo de la vida.



una cultura que afectan el sentido y lo sensible, pues participan y se confunden con sus saberes y prácticas sociales. La vida, por ejemplo, es una signatura: sus diferentes sentidos y orientaciones pragmáticas son inseparables de formas de poder y de saber. En este sentido, el poder soberano es un *a priori* histórico de la política occidental indisociable de las signaturas sobre la vida. En síntesis, el poder soberano es una *arché* que constituye un campo de tensiones entre el pasado y el presente, y en el que la vida es gobernada y capturada a través de operaciones complejas de exclusión e inclusión.

Una arqueología filosófica, como lo precisa Giorgio Agamben (2010), hace visible un conjunto inteligible entre pasado y presente; no se trata tanto de una *arché* entendida como punto de origen, sino de un presupuesto (“una fuerza operante”) no tematizado que emerge y se presenta a la manera de una inteligibilidad del pasado y del presente. El análisis de las relaciones de poder que implica el dispositivo saca a la luz ciertos presupuestos históricos (v. gr. el poder soberano, el poder disciplinario, las tecnologías de seguridad, etc.). Por eso la arqueología filosófica y el análisis de los dispositivos se compaginan no sin cierta paradoja que se aprecia como una cuestión metodológica.

Si lo anterior es cierto (como esperamos demostrarlo), entonces los usos conceptuales que se tallan en torno al dispositivo, ya sea en la filosofía o en las ciencias humanas, se desdobl原因 como el presupuesto (una suerte de *a priori* histórico) que busca explicitar ciertos presupuestos. Se trata de un círculo paradójico que, al investigar los sentidos que han atravesado el concepto dispositivo, ponen al dispositivo en evidencia como una fuerza operante e histórica del pensamiento contemporáneo, que exige incluirse en el mismo lugar de la investigación. Desde cierto punto de vista, una arqueología filosófica también es una deconstrucción crítica o una declosión, es decir, “la apertura de un cerco, el levantamiento de una clausura” (Nancy, 2008, p. 15). En este caso, se trata de desmontar el dispositivo como un presupuesto —un olvido de sí o relativa clausura— del pensamiento contemporáneo que analiza ciertos presupuestos (las relaciones de poder y los procesos de subjetivación), y, de esta manera, mediante un “desmontaje y ensamblaje”<sup>4</sup> (Nancy, 2008, p. 263), abrir el

---

<sup>4</sup> A este movimiento deconstructivo y constructivo, de desmontaje del cierre (la clausura) y de apertura (eclosión), Nancy (2008) lo llama declosión.

dispositivo a nuevos usos interpretativos: en este caso, comprender ontológicamente la violencia extrema.

La primera parte de esta investigación consiste en un examen detallado de los diferentes usos conceptuales, con sus respectivos contextos, que rodean la signatura dispositivo en obras —y otros textos menores— que han signado su valor en la filosofía contemporánea y también en las ciencias humanas. Esto significa mapear la práctica conceptual en torno al dispositivo; una práctica que, en los textos, enuncia un modo de comprender la realidad de las relaciones de poder. No es necesario insistir sobre cómo se hará esta declosión en torno al concepto dispositivo: su camino coincide exactamente con los contenidos y tesis de los capítulos respectivos. Es más importante insistir en dos aspectos metodológicos adicionales.

En primer lugar, considérese que un estudio de los diferentes usos conceptuales del dispositivo es, al mismo tiempo, la realización de un dispositivo discursivo, en este caso de un dispositivo filosófico que consiste precisamente en esta investigación con sus tesis, partes, capítulos y disposición. Sostenemos metodológicamente que en este trabajo se busca una *disposición* de elementos conceptuales heterogéneos que permitan una comprensión en términos ontológicos sobre la manera de ser de lo sensible en la violencia extrema. Se trata, entonces, de un dispositivo filosófico compuesto por una diálogo interdisciplinario. Semejante autorreferencia performativa (un discurso filosófico sobre el dispositivo también es un dispositivo filosófico) concierne al carácter indiscernible entre el método y el pensamiento. El paisaje conceptual de los usos en los textos refleja, entonces, la manera en que la práctica filosófica interpreta y afecta la realidad —puesto que hace parte de ella— y, a la vez, muestra indirectamente cómo el dispositivo es un concepto que, dispuesto de cierta manera, permite comprender la violencia extrema (este es precisamente uno de sus efectos y figuras de inmersión en el plano de los cuerpos). Por esta razón, la segunda parte de la investigación dispone los diferentes usos y convergencias conceptuales para que sea posible proponer los dos conceptos principales: el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria.

En segundo lugar, también a título de consideración metodológica, tanto el dispositivo como el poder soberano se transforman en un *paradigma* para comprender la violencia extrema. En este sentido, hablamos de un paradigma como “un objeto singular [el dispositivo

y el poder soberano] que, valiendo para todos los otros de la misma clase [la violencia extrema], define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (Agamben, 2010, p. 24). Esto también significa que el rastreo conceptual y su inteligibilidad sobre el dispositivo es un movimiento de desplazamientos *analógicos*. Los diferentes capítulos, especialmente los que convergen conceptualmente en el dispositivo necropolítico, resuenan entre ellos mediante una analogía ejemplar.

6.2. Finalmente, el horizonte filosófico del que emerge la propuesta de una desobjetivación denegatoria obedece también a una reconstrucción mínima sobre la declinación del sujeto, por lo que es imprescindible un examen contextual que despeje los campos de sentido a su alrededor con sus respectivas tensiones. De cierta forma, también se trata de un desplazamiento de recorridos analógicos: desmontajes y ensamblajes en diferentes registros teóricos donde la remoción del sujeto es central. Sin embargo, la principal cuestión metodológica que implica inventar un concepto como la desobjetivación denegatoria se encuentra en el uso directo e indirecto de la tradición fenomenológica. Debido a que la fenomenología se define por una metodología específica —la reducción fenomenológica—, es necesario precisar que nuestro abordaje no es estrictamente fenomenológico porque, mediante el *corpus* fenomenológico de cierta vertiente contemporánea, se *interpretan* textos académicos y testimoniales sobre la violencia extrema (siendo de especial relevancia la tortura).

¿Cuál es la situación metodológica en este caso? Puesto que la desobjetivación denegatoria pretende aclarar, mediante el uso de la fenomenología de lo sensible, cómo la violencia extrema se apropia y destruye la vulnerabilidad sensible (el límite interválico de lo sensible), es imprescindible reconocer en esta tradición una ontología de la vulnerabilidad o de la piel, lo que implica claramente una *disposición* de conceptos (un cómo pensar este problema). Pero esta formulación, por su parte, necesita relacionarse con la violencia extrema, especialmente con los efectos subjetivos. Por esta razón, a la vez que se necesita identificar cómo es lo sensible desde una metodología inmanente, pues la reducción fenomenológica<sup>5</sup> (el *para mí* de las modalidades de manifestación) nos conduce al campo

---

<sup>5</sup> El método o reducción fenomenológica busca, por un lado, suspender (*epojé*) la validez de las posiciones naturalizadas del sujeto en el mundo para reconducirlas a la esfera subjetiva de la conciencia como meros

fenoménico de la subjetividad, también resulta crucial tejer un vínculo con la violencia extrema: una experiencia que, particularmente, destruye este campo de manifestación de lo sensible. Es así como el pasaje hacia la instancia del discurso, ya sea en los registros testimoniales o teóricos sobre la violencia, parece imprescindible.

Por esta razón, la desubjetivación denegatoria implica especialmente una *interpretación fenomenológica* de los daños subjetivos de la violencia extrema, de tal manera que se aclaren las condiciones ontológicas del daño. Esto no desecha que, como sugiere la tradición fenomenológica y su método de variación, se haga uso de la imaginación, es decir, de un *como si*, mediante el cual se aclaran fenómenos no dados en intuición inmediata. Como toda práctica de lectura y escritura, parece indudable que estamos frente a un fenómeno de interpretación. En todo caso, fenomenología e interpretación se presuponen mutuamente en el problema del sentido y de la experiencia ante-predicativa y su explicitación (manifestación discursiva) (Ricoeur, 1986, pp. 55-56, 60-71).

Finalmente, unas mínimas aclaraciones sobre el sistema de citas y algunas cuestiones de estilo. Aunque nos servimos del formato APA, sexta edición, que desaconseja el uso de pie de páginas y también evita las comillas cuando se trata de traducciones personales, decidimos usar los pies de páginas para explicar algunos conceptos y extender indicaciones relevantes, y también citamos entre comillas aunque fuese una traducción personal. En el caso de los textos filosóficos en francés y en inglés, que no sean traducciones de otros idiomas, acompañamos la edición utilizada con la fecha de su primera publicación. Por ejemplo, en la referencia (Nancy, 1986/1999) su primera fecha de publicación fue en 1986 y la edición utilizada es de 1999. La fecha de la edición utilizada será la referenciada en la bibliografía (en el anterior ejemplo, será la fecha 1999). Esto le permitirá al lector saber, sobre los principales textos filosóficos, una indicación histórica y, además, que en caso de ser una cita se trata de una traducción personal. En las citas parentéticas, cuando utilizamos por ejemplo (Nancy, 1986/1999, pp. 53-56), la referencia de las páginas con guion significa un bloque consecutivo donde se localizan las ideas explicadas, y cuando la referencia de las páginas

---

fenómenos que contienen el vínculo intencional entre subjetividad y mundo. La reducción fenomenológica es el truco metodológico que impulsa las diferentes fenomenologías. En el sexto capítulo, profundizaremos y aclararemos esta perspectiva metodológica de una manera que alcance un acceso —una manera de ver, un *cómo pensar*— a la vulnerabilidad sensible (la piel).

está separada por comas (pp. 53, 56) se indica que las páginas no son consecutivas. Evitamos la expresión “concepto de dispositivo”, en su lugar utilizamos por yuxtaposición la expresión “concepto dispositivo”, y así en casos similares. Debido a su extensión y heterogeneidad, las referencias bibliográficas han sido organizadas temática y alfabéticamente.

## **PRIMERA PARTE: FILOSOFÍA DEL DISPOSITIVO**

## CAPÍTULO 1. LA DECLINACIÓN DEL SUJETO Y LA DESUBJETIVACIÓN DENEGATORIA

### *1. Encuadre preliminar*

El interés de nuestra investigación se sustenta, implícitamente, en determinar los vínculos entre una filosofía del dispositivo, que determinará la relación violenta y necropolítica entre los cuerpos (su corte objetivo y disposicional), y la fenomenología, que aclarará los efectos subjetivos de esta relación en el cuerpo (su corte subjetivo y fenoménico). Se trata de un interés (ya lo decíamos en la introducción) de orientación ontológica. Un elemento rector de esta búsqueda y, al mismo tiempo, un exponente de este vínculo implícito es la cuestión en torno a la subjetividad, donde confluyen tanto el dispositivo como la fenomenología. Por esta razón, resulta imprescindible una revisión liminar de la declinación del sujeto en el contexto teórico, especialmente postmetafísico y ontológico, implicado en esta investigación<sup>6</sup>.

Esto es así porque desde la primera mitad del siglo pasado, el sujeto sustancial, fundador y trascendental, con sus versiones políticas, ontológicas y metodológicas —vinculadas, por ejemplo, con el sujeto soberano de la modernidad y con cierto sujeto trascendental y fenomenológico de la certeza—, ha sufrido una sacudida irreversible que, a cambio de su antigua posición soberana y reflexiva, es revestido como mínimo de dos sentidos fundamentales: i) la subjetividad es el producto de diferentes instancias genéticas (estructura,

---

<sup>6</sup> La selección de textos en este capítulo debe tomarse como una ilustración de la cuestión del sujeto, y no como una revisión monográfica del problema: el criterio de selección deriva de nuestro interés por una filosofía del dispositivo y por hallar puntos de convergencia con la fenomenología contemporánea que permitan sustentar la tesis de nuestra investigación. Adicional a estos textos específicos que trabajaremos, desde una perspectiva general sobre la declinación del sujeto en relación con la filosofía postmetafísica francesa y las ontologías políticas, véase, por un lado, el libro colectivo *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (Llavadot y Riba, 2013), y, por otro lado, también una obra colectiva, el libro *Ontologías políticas* (Biset y Farrán, 2011). En este contexto general, se entiende por filosofía postmetafísica y ontología política la convergencia de iniciativas que han buscado remover, mediante un discurso sobre el ser múltiple (en sus maneras situadas e históricas), la filosofía y las prácticas políticas fundamentadas en la representación (adecuación del sujeto y el objeto), la identidad tanto del objeto como del sujeto, la linealidad temporal (síntesis unificantes), la racionalidad trascendental (sobre las condiciones de posibilidad), la presencia y el logocentrismo.

dispositivo, exceso intuitivo<sup>7</sup>, etc.), entre las que se encuentran también aquellas con efectos gubernamentales; ii) no hay un sujeto propiamente hablando sino *procesos de subjetivación y desubjetivación*<sup>8</sup>, con efectos de sujeción y afirmación de lo sensible (según esto, el proceso que llamamos vagamente sujeto no es más que el efecto de ciertos presupuestos occidentales). El primer sentido, delimitado según los intereses de esta investigación, está ligado al concepto dispositivo y a los estudios biopolíticos dedicados al análisis de las relaciones de poder sobre la vida. Por su parte, en relativa conexión con la anterior delimitación, el segundo sentido se recoge ampliamente en la filosofía postmetafísica, con sus diferentes derivas ontológicas, fenomenológicas y políticas. Nuestro punto de inicio depende, entonces, de las características que cristalizan el nuevo sentido que adquiere el sujeto a partir de su declinación en este doble sentido, aunque por ahora no hablaremos directamente del dispositivo.

Es imprescindible que este examen sobre la declinación del sujeto sea un horizonte teórico para comprender la cuestión del sujeto en la violencia. En específica relación con este problema, la tesis principal que se desarrolla en este capítulo, después de transitar conceptualmente por el declive del sujeto, se divide en dos partes: i) mientras continuemos pensando a partir del sujeto sustancial (lo subyacente, el soporte), los efectos de la violencia están destinados a cerrarse y quedar impensados, al mismo tiempo que se pierde de vista la instancia que produce esos efectos (el dispositivo); ii) los efectos de la violencia extrema no destruyen un sujeto, sino el proceso de subjetivación y desubjetivación, por esta razón el sujeto de la violencia debe ser repensado como una *desubjetivación denegatoria*.

---

<sup>7</sup> Con exceso intuitivo nos referimos a ciertos fenómenos que, por su modo de manifestación, exceden la subjetividad hasta el punto en que pierde su rol activo y adquiere el de testigo. Fenómenos como el nacimiento, el amor, el acontecimiento, el mal, la alteridad, el cuerpo, entre otros, hacen parte de un paradigma fenomenológico usualmente remitido a la fenomenología de la donación y saturación de Jean-Luc Marion (1998, 2000, 2002, 1997/2005). En este capítulo y en el sexto se explicará, con diferentes profundizaciones, en qué consiste la fenomenología de la donación y saturación de Jean-Luc Marion.

<sup>8</sup> Ambos términos, subjetivación y desubjetivación, se presuponen y se refieren, respectivamente, al inicio e interrupción de la subjetividad (punto relativamente estable). Pero no todas las desubjetivaciones que indican el inicio de una subjetivación conservan esta presuposición; hay algunas, como lo veremos en el caso de la violencia, que destruyen la subjetivación, y hay otras que, sin separarse de esta, como en el caso de las relaciones de poder, detienen el proceso de subjetivación y desubjetivación para gobernar sobre un punto determinado y localizado: el sujeto.



Cuatro bloques principales componen este capítulo: i) una crítica general del sujeto sustancial desde diferentes campos interpretativos, enfatizando en autores afines tanto a una filosofía del dispositivo (o que, en todo caso, sus reflexiones han estado vinculadas al concepto dispositivo) como a una fenomenología donde el sujeto devine pantalla o efecto fenoménico (numerales 2, 3 y 4); ii) una breve presentación de la obra de Giorgio Agamben que permite discriminar, en un sentido específico, una subjetivación gubernamental (a la que luego podremos vincular el concepto dispositivo) y una subjetivación inescindible de una desubjetivación afirmativa (ontología de la vida) (numerales 5, 6, 7 y 8); iii) una crítica de los efectos subjetivos de la violencia modulados según el sujeto sustancial (numeral 9); iv) una elaboración preliminar del concepto desubjetivación denegatoria, en conformidad con los anteriores elementos conceptuales y críticos, para abrir dos campos de la investigación que consumirán buena parte de nuestra labor: por un lado, una filosofía del dispositivo que, al adquirir inteligibilidad conceptual, se transforma en modelo interpretativo para comprender la violencia (que se llamará dispositivo necropolítico), y, por otro lado, las modificaciones fenomenológicas relativas a la desubjetivación denegatoria (numerales 9 y 10).

## ***2. El sujeto evaporado. Convergencias generales***

“Sujeto y poder” es un epílogo de Foucault (1982/1994b) al libro que Rabinow y Dreyfus (1983)<sup>9</sup> dedicaron a su obra, cuando ocurría en su pensamiento un cambio de perspectiva y el concepto dispositivo dejó de ser usado. Además es un texto importante porque proporciona una organización sobre su propia obra bajo la cuestión del sujeto. Pero la aparente organización retrospectiva adquiere —por decirlo así— su verdad performativa solo si se considera que él mismo decía —en 1978—: “Mis libros son para mí experiencias ... soy un experimentador y no un teórico” (Foucault, 1980/1994c, pp. 41-42). En esta misma entrevista, con Trombadori, Foucault afirma que no es un filósofo, y presenta a F. Nietzsche, G. Bataille, P. Klossowski y M. Blanchot como guías en su formación; todos ellos escritores

---

<sup>9</sup> La primera edición de este texto fue en 1982. Seguimos la segunda edición en lo que respecta al texto principal; en cuanto al epílogo, del que hablamos específicamente, hemos seguido su traducción al francés por Durand Bogaert en *Dichos y escritos* (Foucault, 1982/1994b).

que rechazaron el sistema e hicieron de la filosofía una experiencia contra el sujeto. Es así como termina por oponer la experiencia singular de lo impensable, que refulge en estos autores, al sujeto fundante y a la experiencia vivida que estudia la fenomenología. Foucault (1980/1994c) dice: “Por el contrario, la experiencia con Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene por función arrancar el sujeto de él mismo, hacer de tal manera que no sea más él mismo o que sea conducido a su aniquilamiento o disolución. Es una empresa de de-subjetivación [dé-subjectivation]” (p. 43). Parece claro que el autor francés recurre, por cierto sesgo heideggeriano (apenas confesado), a una crítica del *ego cogito* de la fenomenología y del valor indubitable y científico del camino cartesiano de Husserl (1950, pp. 96-104, 2011, pp. 88-91), y desconsidera los desarrollos maduros de la fenomenología del mismo Husserl y de Merleau-Ponty, de quien fue alumno; desarrollos, por cierto, dentro de los cuales el supuesto sujeto a-histórico, idéntico e ideal, está esencialmente alterado en el tiempo y radicado en la resistencia y opacidad perceptiva del mundo (Montavont, 1999; Alloa, 2009).

Considerando la entrevista con Trombadori, Roger Chartier (1996) muestra cómo Foucault presenta la arquitectura de su propia obra, e insiste tanto en el espacio de influencia de las obras de Bataille, Blanchot y Klossowski (donde el sujeto se disuelve en la transgresión erótica, en el simulacro y en el lenguaje) como en sus investigaciones sobre “los diferentes dispositivos (apropiación penal de los discursos en primer término, definición jurídica del derecho de autor, posteriormente) que culminaron en la ‘función autor’, entendida como la asignación de la obra literaria a un nombre propio” (p. 110).

Si Foucault se consideraba un experimentador, y sus obras eran experiencias de transformación (una desubjetivación afirmativa), parece comprensible que la cuestión del sujeto fuera decisiva en su obra, incluso si no fue planteada todo el tiempo con el mismo protagonismo que al final de su vida. Por eso no es casual sino performativo que él mismo, bajo el nombre de M. Florence, haya escrito sobre su propia obra, desubjetivándose del autor (incluso desapropiándose con algún fragmento introducido por F. Ewald en la presentación de sí como un otro), y diciendo de Michel Foucault que su obra se inscribe en una historia crítica del pensamiento. Esta historia, por un lado, estudia los modos de “subjetivación” (*subjectivation*) (Foucault, 1984/1994d, p. 632), es decir, las condiciones históricas que constituyen a un individuo en el sujeto de un determinado saber —por ejemplo en el de las

ciencias humanas se habla de un sujeto del lenguaje, de la producción, de la vida, de la historia—; y, por otro lado, esa historia crítica también se dedica a establecer los modos de objetivación, bajo las condiciones históricas en las que se objetiva a un individuo —o conjunto de individuos— como cognoscible, apropiable y modificable en un doble sentido: ya sea por prácticas normativas y divisorias (el loco, el perverso, el enfermo, el criminal, el ciudadano, etc., en la psiquiatría, la medicina y el derecho), o bien, finalmente, en las prácticas de sí donde el individuo se objetiva a sí mismo en el examen, el autoanálisis, la autobiografía, etc.

En todos los sentidos —puntualiza el doble M. Florence—, se trata de un “juego de verdad”, no por tratarse del descubrimiento de una verdad sino por atender “a las reglas, según las cuales, aquello que un sujeto puede decir acerca de ciertas cosas revela el problema de lo verdadero y lo falso” (Foucault, 1984/1994d, p. 632). En general, esta presentación supone que toda objetivación también es una subjetivación mediante prácticas concretas —formas de pensar y actuar—, ligadas a contextos históricos y sociales, que tienen efectos de gobierno en los cuerpos (efectos de poder). En el esclarecedor texto llamado “Sujeto y poder”, Foucault (1982/1994b) declara explícitamente que su investigación está dirigida a precisar históricamente cómo los seres humanos se vuelven sujetos a través de tres procesos: i) objetivación epistémica; ii) objetivación de las prácticas divisorias que producen subjetivaciones del tipo sano-loco, normal-perverso, inocente-criminal, etc.; y, finalmente, iii) objetivación-subjetivación de los individuos mediante una relación consigo mismos, con efectos de sujeción pero también de liberación (las técnicas de sí greco-romanas). Una distinción importante del texto traza, sobre la cuestión del sujeto, las siguientes dos direcciones: “sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto atado [attaché] a su propia identidad por la conciencia o autoconocimiento [connaissance de soi]” (Foucault, 1982/1994b, p. 227). En este sentido, el sujeto es un efecto de las relaciones externas e internas de poder.

Estas últimas se pueden caracterizar, en el modelo gubernamental moderno, como totalización e individuación del Estado que, desde el punto de vista genealógico, remiten a la

técnica de confesión del poder pastoral<sup>10</sup>. Pero la historia de las técnicas de sí permitieron entrever, en el modelo gubernamental, un tipo de relación distinta a la sujeción y obediencia que, en el mundo greco-romano, se revestía de una práctica inmanente de cuidado del individuo consigo mismo y con los otros. Así aparece otra vía de estudio ya sugerida en el proceso de subjetivación-objetivación.

Considérese especialmente que las técnicas de sí, entendidas como una operación transformadora sobre el cuerpo, los comportamientos y los pensamientos de quien las practica “para alcanzar un cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad” (Foucault, 1988a, p. 17), asumen en el mundo greco-romano una vocación ética, terapéutica y política, por ejemplo en la ascesis y la *parrhesía*. Esta última actitud ética debe ser entendida como un decir veraz libre e implicado en la vida misma hasta constituir al individuo en un “sujeto de la veridicción de sí y para sí” (Foucault, 2002b, p. 354), que arriesga incluso su vida en contra de los juegos de verdad del poder tiránico (Foucault, 2010, pp. 31-32). Se trata, entonces, de formas de ser y de decir que, como la meditación, las prácticas de abstinencia, la dietética y la erótica, no buscaban una “sujeción” obediente, como sí ocurría con la confesión, la humildad, la renuncia y la dirección de la conciencia en el poder pastoral (Foucault, 2004a, pp. 178-188). Las técnicas de sí greco-romanas no pretendían, en su tenor general, interiorizar la totalidad en el individuo (una individualización a partir de la trascendencia, el gobierno de mando), sino un conducirse, regularse y conocerse a sí mismo a partir de su propia praxis y pensamiento (inmanencia, gobierno de sí).

---

<sup>10</sup> Por ejemplo, la producción discursiva y práctica que objetivó al criminal, al loco y al perverso (el anormal), pero también al sano, se combinó en la modernidad con técnicas de subjetivación derivadas de la técnica de confesión. Por esta razón, la confesión es una técnica de obediencia y, en general, de sujeción a diferentes dispositivos como el pastoral, el disciplinario y el biopolítico, pero también es una función de la filosofía reflexiva e idealista: mediante dispositivos concretos como la iglesia, la fábrica, la escuela, la cárcel, el cuartel, el hospital, el asilo, la universidad, etc., la técnica de confesión formó un nudo paradigmático de las relaciones entre poder, saber y sujeto. La técnica de confesión jugó, en este contexto, un papel central para el control y la producción de objetos-sujetos y también en la producción de un efecto subjetivo de la tecnología de poder: no solamente produjo al criminal sino también la “conciencia” del crimen confesado. Subsidiarios de esta técnica, el examen y los métodos biográficos individualizaron el ejercicio del poder y se plegaron con una forma de saber que extraía de los relatos de vida una especie de confesión que funcionó como un “procedimiento de objetivación y sujeción” (Foucault, 1975, p. 193). Claramente, la confesión es distinta de las técnicas de sí greco-romanas que estaban orientadas por un problema ético relativo a la libertad.

Como es sabido, los volúmenes que siguieron al primer tomo de *La historia de la sexualidad*, los cursos de los años ochenta, las conferencias en la Universidad de Vermont en 1982 y el epílogo al libro de Dreyfus y Rabinow (1983), “Sujeto y poder”, indican expresamente el acento en los procesos de subjetivación que genera el poder y las técnicas de sí. Estas referencias permiten corroborar una crítica a la condición dominante del sujeto, que se resumen bien cuando Foucault (1984/1994e) dice explícitamente que el sujeto es una “forma” y no una sustancia: “Es una *forma*, y esta forma no es ante todo siempre idéntica a sí misma” (p. 718; cursiva personal). En general, Michel Foucault concibe su propia obra como una investigación sobre el sujeto.

Debíamos empezar por esta orientación en torno al sujeto, máxime si otro de los conceptos clave de su obra, el dispositivo, constituye para nosotros un campo de interrogación central. Nos interesa rescatar preliminarmente que el sujeto es presentado, en la obra de Foucault, como un efecto: no más ni mucho menos que una forma en torno a la cual se ejercen líneas de objetivación y subjetivación por el poder, el saber y las técnicas de sí. El sujeto, así considerado, está sujetado —subjetivado— por una relación externa o una interiorización, y también puede desubjetivarse y transformarse. Considerando estos desplazamientos en el pensamiento foucaultiano, Deleuze (1986/2004)<sup>11</sup> insiste en que el sujeto es un pliegue, es decir, un efecto de interiorización de fuerzas de poder-saber y, especialmente, de un afuera (la vida y sus pulsiones) que se confunde con la potencia de la vida. Esto significa, además, que el sujeto concebido como una sustancia, idéntico y soberano, también ha sido producido históricamente. ¿Cuál es la relación o la forma cristalizada que subtiende al sujeto sustancial, idéntico, a la vez soporte y momento de la atribución? ¿En qué consiste la operación ontológica del sujeto que la filosofía postmetafísica se ha encargado de declinar, emitiendo su disminuyendo y anunciado otra figura de la subjetividad? ¿Cuál es esa nueva figura?

---

<sup>11</sup> Reservamos una revisión mínima de este asunto en el tercer capítulo dedicado a una ontología del dispositivo. Veremos brevemente que el sujeto es sustituido por la individuación (en directa alusión a Gilbert Simondon) y por el pliegue.

### 3. El dispositivo ontológico y el declive del sujeto

Desde un punto de vista relativamente cercano a la investigación de Foucault, Agamben (2017a, 2017b) reconstruye la relación entre dispositivo y sujeto, a la que llama dispositivo ontológico, a partir de la estructura presupositiva del lenguaje reconocible en la ontología griega (especialmente la aristotélica). La estructura presupositiva del lenguaje tiene, entre otras implicaciones, efectos de control sobre la vida. Su reconstrucción demuestra lo siguiente: el sujeto sustancial y soberano es producto de una separación en el ser —o división de la vida— a partir del *hypokeímenon*, pues al ser este último lo que subyace (*sub-iectum*) en el plano verbal, se produce una presuposición o subjetivación que recibe los predicados en el plano lingüístico. Esta presuposición —o subjetivación ontológica—, al poner algo como lo que subyace, corresponde a “la estructura misma del lenguaje y del mundo que este articula e interpreta” (Agamben, 2017a, p. 223). Lo presupuesto es lo existente, aquello que subyace y recibe los atributos; en tanto *sub-iectum*, el sujeto es en el lenguaje lo no-verbal, aquello de lo que se dice (lo subyacente).

Por esta razón, el dispositivo ontológico es correlativo del lingüístico: en lo verbal, la presuposición del ser se recoge o se pierde en lo no-verbal, en el ser extensivo (existencia u *ousía* primera), es decir, en el pre-supuesto de lo que se dice (Agamben, 2017a, p. 224, 2017b, p. 13). El sujeto, lo que subyace y de lo cual se dice, es una subjetivación ontológica relacionada también con el tiempo. Al partir de la pregunta aristotélica ¿qué es la *ousía*?, Agamben (2017a) enfatiza el modo temporal de la determinación de la *ousía* como *tò ti en eínai*, que consiente en traducir como “lo que era para X (para Sócrates, para Emma) ser (Sócrates, Emma)” (p. 232). De esta manera, ser significa para un ente singular, según sus palabras, “lo que era para ese cierto ente ser” (p. 232). La continuidad del ser —o la identidad— articula una permanencia entre el antes y el ahora que configura una disposición temporal, dentro de la cual se produce una identidad y también se la conserva. La tautología de las cosas particulares determina, por ejemplo, que ciertas cosas son determinado sujeto (un libro, un balcón, etc.) dado que les corresponde lo que era el ser del libro, del balcón, etc.

En síntesis, la coincidencia entre lo que era y el ser actual es precisamente una subjetivación ontológica: una permanencia del sujeto que articula en sí mismo sus atributos,

permaneciendo en ellos como lo presupuesto e idéntico.<sup>12</sup> Lo más importante de esta subjetivación es que el *sub-iectum*, al formarse como presupuesto en el modo de “lo que era”, al mismo tiempo se desdobra, a causa de la disposición ontológica (lo que subyace y lo que permanece como “lo que era”), en una operación antropogénica: el presupuesto (“lo que era”) es también aquello que se excluye al incluirse como supuesto. Este punto en la explicación de Agamben (2017a) es central porque aquello que es presupuesto en el lenguaje no es otra cosa que lo viviente, es decir, aquello que es excluido y remitido al fondo como lo que yace, a la vez que es incluido en calidad de ser aquello sobre lo que se predica. Ontología y política se traslapan. El análisis agambeniano prosigue demostrando, por un lado, que la subjetivación ontológica, configurada en Aristóteles, se prolonga en la subjetividad moderna, que temporalmente se reconoce como identidad que permanece en el flujo temporal; y, por otro lado, insiste en que la subjetivación ontológica es vecina de una operación de control sobre la vida, pues los dos planos, el del ser y el del vivir, se corresponden.

Lo anterior significa que la subjetivación relativa al dispositivo ontológico crea las condiciones a través de las cuales el sujeto es producido y controlado, pues este se constituye en origen y fundamento al operar como una identidad entre la esencia y la existencia, al mismo tiempo que ejerce una inclusión por exclusión entre *bíos* y *zoé*, es decir, entre la vida cualificada (la que en todo caso pasa por el lenguaje) y la vida desnuda (la que es remitida al fondo como el presupuesto no lingüístico, y, por tanto, vida transformada en elementalidad no-política: lo sensible supuestamente natural y extensivo). Veremos que esta última es el resultado de segmentaciones y privaciones porque está concebida como simple supuesto (extensivo) que presupone el lenguaje y la comunidad política (Agamben, 1998, 2017a, 2017b). En síntesis, el dispositivo ontológico implica, mediante su disposición lingüística y

---

<sup>12</sup> No es, entonces, un tiempo cronológico, sino una temporalidad interna, de la mente, fácilmente asociable —como el mismo Agamben hace— con Kant, y, en general, con la fenomenología husserliana, porque el sujeto y su unidad son descritos en términos de una síntesis unificante temporal de la experiencia (unión de las impresiones en retención y protensión que constituye la unidad del flujo temporal de la conciencia); así lo explica Husserl (2002, p. 95) al identificar la unidad temporal con la subjetividad. Sin embargo, la síntesis unificante que subyace a la temporalidad inmanente del sujeto no es generalizable a toda la tradición fenomenológica, como lo demuestran, por ejemplo, los análisis sobre la diacronía (lo no totalizable o inmemorial que expresa el infinito e impide la identificación en una sustancia) de Emmanuel Levinas (1974, p. 14), y el acontecimiento entendido como lo imprevisible, desmesurado e irrepetible, tal como lo recoge Jean-Luc Marion (1997/2005, pp. 235-244, 280-281).

sus efectos ontológicos, operaciones de identificación y presuposición que terminan reconociéndose también como un dispositivo biopolítico. Según esto, el sujeto *no es*; el autor italiano nos enseña que su persistencia es el efecto de un dispositivo lingüístico y ontológico que trae consigo efectos de control sobre los cuerpos.

Por eso, para glosar una bellísima imagen de Agamben (2016a) en *El fuego y el relato*, el sujeto es más bien un “vórtice”, “un flujo en el ser” (p. 53), es decir, un movimiento sin origen y, así, inescindible de sus modos de ser o atributos, siendo estos siempre diferentes como la espiral con respecto al agua, que, al ser inseparables también son inidentificables debido al vacío que los une (un vacío al que el autor, como veremos, le confiere también el nombre de potencia). El análisis sobre el dispositivo ontológico desemboca en una imagen del sujeto fisurado, que lo desplaza de su presuposición (soporte) a sus modos de ser.

3.1. Jean-Luc Nancy (2014) formula una interpretación similar. Su reconstrucción propone que aquel término equívoco, el sujeto, es una designación que después de Martin Heidegger, específicamente a partir de la sustitución que sufre el sujeto cartesiano con el *Dasein* y su estar arrojado al mundo, y luego cumplida más radicalmente con el *Ereignis* (entendido como el advenimiento o acontecimiento apropiador del ser), no tiene ya nada que ver con el sujeto de una sustancia y atribución. Según Nancy, el sujeto solo tiene consistencia ontológica “en el movimiento que lo expone al mundo, es decir, a las posibilidades de sentido” (p. 9). En lugar del sujeto tenemos el existente concreto y singular, por eso el filósofo insiste: “Dicho de otro modo, lo que adviene es que el existente [y ya no el sujeto] se deshace de toda pertenencia, asignación y propiedad para enviarse, dirigirse, dedicarse a ... nada distinto al hecho mismo de existir, de estar expuesto a rencuentros, a sacudidas, a encadenamientos de sentido” (p. 9).

Este desplazamiento del sujeto duplica, según el autor, otra equivocidad: en la historia de la filosofía no ha habido una definición unívoca del sujeto. Por eso, la primera constatación es una confusión y un consenso implícito que será removido en el pensamiento contemporáneo: el sujeto es un agente de representación y voluntad, de apropiación (temática y subjetiva) y también de sujeción (Nancy, 2014, pp. 19-22). Nancy (2014) diseña un esbozo filosófico en tres momentos que despliegan la cuestión del sujeto en la modernidad y contemporaneidad —también el autor utiliza la palabra “dispositivo” (p. 21) para referirse a



cada una de sus determinaciones filosóficas en la modernidad—: i) el sujeto yoico (el yo) que acompaña las representaciones, paradigmático en la filosofía kantiana y clausurado en la filosofía de Hegel como movimiento supuesto en la negatividad; ii) la apropiación del acontecimiento del existir como *Dasein*, de acuerdo con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger: el estar-en-el-mundo y sus modos de existir; y, finalmente, iii) la distancia o diferencia con respecto al sí mismo que se desprende de la crítica de Derrida a la presencia del sujeto (la metafísica de la presencia), determinante en la fenomenología de Husserl.

El esbozo general de semejante reconstrucción asume una hipótesis capital del pensamiento contemporáneo, que se refiere a la tradición filosófica occidental. Escribe Nancy (2014) sobre esta hipótesis: “El gesto mismo de suponer es el gesto occidental filosófico por excelencia, el gesto principal. Y que consecuentemente el sujeto, en tanto que es él mismo (si oso decirlo así) el retoño de ese gesto, en tanto que suposición de sí” (p. 24). Según esta *hipó-tesis*, el sujeto es contemporáneo de un dispositivo de presuposición filosófica: al pensarse sobre algo, este algo se presupone como ya dado.

¿Cuál es la operación básica de esta “máquina de suposición” en la historia de la filosofía y también de la cultura occidental? “Pues o bien [dice Nancy] la suposición sería un encadenamiento infinito que exigiría siempre otra suposición, o bien hay un tope, que sería el ‘uno’, cuyo estatus está, precisamente, siempre cuidadosamente ocultado” (2014, p. 49). Según esto, el sujeto es una estructura general de la suposición. La suposición, en último término, es el auto-engendramiento que rechaza el desfondamiento: la exposición, el reparto de los seres singulares (existentes) que se reúnen en la finitud, en la alteridad y en el cada vez de la relación (un espaciamiento) donde tiene lugar la libertad y lo no dado de antemano (el nacimiento) (Nancy, 1986/1999, pp. 64-65, 1996a, pp. 79-83).

Según la reconstrucción de Nancy (2014), algunos ejemplos de la suposición ontológica son los siguientes: los presocráticos suponían un origen ordenador del universo—el *noûs*, el agua, el fuego y los átomos—; Platón suponía la Idea, el Bien, también suponía a Sócrates y el “conócete a ti mismo”; Aristóteles suponía una sustancia primera; Descartes, por su parte, suponía la presencia a sí mismo como necesaria, presente y sustancial (*cogito ergo sum*): un conocerse a sí mismo despojado de connotaciones espirituales, según la reconstrucción de Michel Foucault (2002b); Kant suponía una apercepción trascendental, el Yo, y sus

facultades, y también la división entre fenómeno y nómeno; Hegel suponía la negatividad como devenir del sujeto y presupuesto de su auto-engendramiento<sup>13</sup>; y Husserl (1950), en el idealismo metodológico consolidado en *Ideas I* —ya esbozado desde 1907 con su teoría de la reducción fenomenológica en *Idea de la fenomenología* (Husserl, 2011)—, suponía la presuposición cartesiana bajo la auto-donación apodíctica (evidencia) de la inmanencia (esa esfera inmanente y evidente de la conciencia). Agreguemos: también Husserl (2008) suponía una teleología de la razón, según un movimiento histórico progresivo que conduce “la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades” (p. 58).

Lo supuesto está de cierta manera fuera de alcance porque, a la vez, permanece por debajo, configurando una matriz ordenadora que se reviste de fundamentación (una sustancia; las condiciones de posibilidad; la causa eficiente; una unidad: Dios y lo perfecto; un supuesto *télos*, etc.). Por otro lado, lo supuesto también constituye una relación propiamente subjetiva, una relación de saber consigo mismo, una presencia a sí que ocupa este lugar de fundamentación, y que desde Sócrates, pasando por la figura del alma y la técnica de confesión desde San Agustín hasta Husserl, forma el arco de la suposición: el fondo histórico del “supuesto sujeto”<sup>14</sup> y de la sustancia —o *res cogitans*— como aquello por lo que existe algo (lo ideal y lo real se confunden). Después, este supuesto sujeto sufrirá en la modernidad su primera declinación estridente.

La historia de esta primera declinación en la modernidad es larga: es conocido que pasa por Nietzsche, el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo. Ateniéndonos a un enfoque contemporáneo, nos restringiremos a un breve comentario sobre el estructuralismo, porque

---

<sup>13</sup> A través de una revisión de las diferentes variantes en las que el sujeto en la filosofía alemana está unido al racionalismo, y contrastándolas con el lugar que ocupa la filosofía kantiana en la configuración de la racionalidad occidental, Hübener (2009) deja muy claro que el sujeto de la representación de Kant —idéntico y constituyente del mundo— ocupa una figura protagónica, al lado de la filosofía de Fichte, que no adquiere fuerza debido a los racionalismos de Bardili, Reinhold y Jacobi. La historia del racionalismo y del sujeto son correlativas. Las conclusiones del autor son diferentes a las que estamos reconstruyendo: el autor asume que ha habido una “despotencialización” [dé-potentialisation] del sujeto mucho más fuerte que la “autopotencialización” [autopotentialisation] subyacente del “sujeto de la voluntad, de la acción política y del sujeto del conocimiento” (p. 38). Sin embargo, tal despotencialización es ubicada en la filosofía de Hegel, en la que, al medir la subjetividad en la libertad de lo real-racional (el Estado, por ejemplo), tal sujeto se auto-engendra y, por tanto, se presupone.

<sup>14</sup> Esta expresión, “el supuesto sujeto”, es el título del primer texto que se reúne, a partir de dos seminarios con Dominique Weil, en el texto *¿Un sujeto?* El segundo texto, como consta en nuestra exposición, se titula “Alguien”.

se relaciona con el declive del sujeto y con el dispositivo, antes de pasar a un giro explícito que declina el sujeto en las vertientes filosóficas que interesan estrictamente para esta investigación (por su parte, la remisión a Nietzsche<sup>15</sup> reaparecerá en la filosofía contemporánea, especialmente en Foucault y Deleuze, por lo que volveremos indirectamente sobre este declive).

3.2. El viraje hacia la declinación vertiginosa del sujeto tiene que ver, entre otras orientaciones contemporáneas, con el paradigma de la estructura, que inicia con la lingüística, a partir de F. de Saussure, y luego se consolida con la escuela de Praga hasta extenderse a las ciencias humanas por medio de Claude Lévi-Strauss<sup>16</sup>. El paradigma estructuralista, desde Ferdinand de Saussure (que no utilizaba en su *Curso de lingüística general* el concepto estructura sino sistema), pasando por Lévi-Strauss, Lacan, Althusser hasta Foucault —este último en un principio cercano, y luego desapegado del estructuralismo (Vallejo, 2011)—, se caracteriza en todo caso por situar el sujeto en un punto de la estructura. Esto se nota claramente con los análisis de Saussure sobre la lengua. Comparada con un juego de ajedrez (Saussure, 1995, pp. 125-127), la lengua (*langue*) es un sistema de relaciones sincrónicas y diacrónicas que configuran un sistema formal de relaciones.

En síntesis, aquello que el lingüista llama el “sujeto hablante” (Saussure, 1995, p. 101) no tiene elección y es inconsciente de su lengua, al mismo tiempo que es un punto de intercambio entre lo lingüístico y lo extralingüístico (el mundo social). El sujeto se inserta en el sistema casi como un balbuceo entre la lengua y el habla (*parole*); así deviene el efecto de actualización de la estructura virtual de la lengua (es pertinente anotar lo siguiente: ese mismo carácter —sujeto sujetado— subsiste en el concepto dispositivo). Mucho tiempo después, en

---

<sup>15</sup> Por su parte, el bellissimo libro de Stéphane Nadaud (2017) es un fiel referente contemporáneo de la importancia que tuvo Nietzsche en el pensamiento contemporáneo francés, y también una guía para comprender la declinación del sujeto

<sup>16</sup> En un texto escrito en 1967 y publicado en 1972, Gilles Deleuze (1972/2002a) escribió un artículo titulado “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en el que sostiene una declinación del sujeto, asociada con la estructura y la génesis que encarna, y cuyas características permiten reconocer criterios comunes a los estructuralistas (contando entre ellos a Lacan, Althusser, Claude Lévi-Strauss, Foucault, etc.). Entre estos criterios, aquellos relativos al orden simbólico y topológico explican la estructura como una relación de posiciones aplicable a diferentes dominios del saber, entre estos la lingüística (el sistema lingüístico), el psicoanálisis (el Nombre del padre), la antropología (estructuras de parentesco) y el marxismo (estructura económica y aparato ideológico).

un texto de 1958, Émile Benveniste (1997, pp. 180-187) formula una precisión clave: el sujeto psicológico y fenomenológico es el efecto de las relaciones estructurales del lenguaje, específicamente de los llamados *shifters* (elementos relacionales sin contenido, que no se refieren a un concepto ni a un individuo, pues se actualizan espaciotemporalmente cada vez que alguien se comunica: este, aquel, yo, tú). Entre estos, los pronombres personales configuran el sujeto por la propiedad lingüística que, al usarse, lo localiza e identifica mediante la relación diferencial tendida con los otros locutores.

François Dosse (2004) muestra cómo el sujeto, en el estructuralismo, es sustituido por la estructura, abriéndose camino un enfoque alejado de la fenomenología y la hermenéutica que se interesa por el campo de estructuración del signo (la lengua y el discurso). De esta manera se ontologiza la estructura y se configura un anti-humanismo. Esta interpretación facilita una discriminación preliminar: el estructuralismo declina el “supuesto sujeto” al darle protagonismo a la estructura, pues el sujeto está *sujetado* a ella. Ciertamente, en el estructuralismo el sujeto está diseminado en el funcionamiento relacional; sin embargo, la formalización de la estructura no puede explicar el carácter transformativo y parece ocupar un nuevo supuesto. Por eso, al final del texto “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, Deleuze (1972/2002a, pp. 268-269) introduce la diferencia que desequilibra las relaciones estructurales, con lo que apunta, en lugar de un sujeto y una formalización, a una praxis que se da dentro y fuera de las relaciones de la estructura —y su cierre significativo— para hacer suyo el devenir y la diferencia (ver también Nadaud, 2017, p. 67). En este punto, ya se puede reconocer una declinación del sujeto como sujetado, y otra declinación vinculada con el carácter liberador. Estas dos declinaciones se presuponen y se tensan a la vez que se relacionan con los sentidos que recibe el concepto dispositivo.

3.3. En el pensamiento contemporáneo, al que se suscribe esta investigación, es significativo que el supuesto sujeto no volverá a ser el mismo. Aparece, en lugar del sujeto, una consistencia difusa: al inicio decíamos que Foucault concebía al sujeto como una forma, que Deleuze lo concebía como un pliegue y que Agamben como un vórtice. Por su parte, Nancy (2014) habla de “Alguien”. Ya no estamos frente a una suposición sino una exposición, un singular expuesto, “a la vez presente afuera, exhibido y arriesgado, aventurado” (Nancy, 2014, p. 58). Se trata de un “singular plural” que surge continuamente

de las reparticiones de su exposición con el mundo; al decir “singular plural” estamos glosando el nombre de la obra *Ser singular plural* donde Nancy (1996b) desarrolla una ontología sin el sujeto de la suposición.

En esta obra, Nancy (1996b) reafirma, como también aparece en *La comunidad desobrada*, un “siendo-los-unos-con-los-otros” (p. 21): un ser al mismo tiempo singular y plural porque el cuerpo está expuesto a la contigüidad y multiplicidad. Es importante precisar que un singular plural es incompatible con el ser común de la unidad (identidad, origen, esencia), pues este toma su pastosidad mortífera (terriblemente ejemplificada con el nazismo) en el supuesto sujeto —o inmanentismo esencialista— del comunitarismo real y del individualismo; estos últimos son fenómenos comunitarios que buscan borrar la singularidad y la interrupción (el acontecimiento sin identificación) (Nancy, 1986/1999, pp. 14-19). Esta ontología del ser singular plural recoge, entonces, la problemática del sujeto expuesto, del “alguien”, desde el momento en que afirma la separación en el ser como “la heterogeneidad de las superficies que se tocan” (Nancy, 1996b, p. 23). Nancy (2014) dice: “Eso que podría llamarse la esencia numerosa de la existencia, es lo que hace que cada uno de los singulares esté en su singularidad radical y absolutamente, en el sentido estricto de la palabra, diferente, distinto de los otros” (p. 68). El sujeto es recategorizado como una relación diferencial con la exterioridad: una exposición, un contacto, un tocar (Nancy, 1996b, p. 32)<sup>17</sup>. Parece claro que la cuestión del sujeto en la filosofía transita de la presuposición hacia la problemática del sujeto sin supuesto.

#### ***4. Sobre el declive del sujeto en la fenomenología contemporánea y el adonado***

En la teoría contemporánea del sujeto, la fenomenología también ha tenido un lugar protagonista al asumirlo como un supuesto y también al criticarlo hasta el punto de formar un viraje clave para la filosofía contemporánea. Fue Heidegger (2008, pp. 270-2073) quien

---

<sup>17</sup> Veremos indirectamente que estos problemas, junto con el de la desobra, al que está asociado el ensayo de 1983 (luego publicado con otros textos como libro en 1986), *La comunidad desobrada*, no solo remiten a Georges Bataille y a Maurice Blanchot, además tienen una resonancia fundamental con el pensamiento de Agamben (1996, 2017a) en torno a lo inoperoso, la comunidad del singular “*cualsea*” y un vínculo, sustentado en el contacto, que se sustrae al poder soberano y sus lógicas de captura e identificación de los cuerpos.

puso de manifiesto los presupuestos del sujeto en su maestro Edmund Husserl, cuando advirtió que la cosa misma de la fenomenología —luego vinculada en *Ser y tiempo* con la patencia disimulada del “*ser del ente*”, su mostrarse a sí mismo en la analítica de la existencia (Heidegger, 1997, pp. 58, 60)— estaba presa del *cogito* cartesiano y del ideal científico de certeza. En *Ser y tiempo*, una de las primeras críticas busca mostrar la necesidad de una destrucción de la tradición ontológica porque el sentido del ser está reducido al del ente, con el sentido de presencia permanente, es decir, *ousía*: “El ente [escribe Heidegger] es aprehendido como ‘presencia’ e.d. queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo — el ‘*presente*’” (1997, p. 48). Insistamos en que la interpretación del ser como presencia permanente es recogida en el término griego *hypokeímenon*, que significa lo subyacente, el presupuesto que se encuentra en la base determinante del sujeto (Agamben, 2017a; Nancy, 2014). En la crítica contemporánea del sujeto, el pensamiento heideggeriano es un referente clave, pues instaura un viraje, en busca del sentido del ser no medido por el ente objetivado y la presencia, en contra de la metafísica del sujeto. En este sentido, escribe Heidegger (1997): “Toda idea de ‘sujeto’ —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (*ὑποκείμενον*), por más que uno se defienda ópticamente en la forma más enfática contra la ‘sustancialización del mal’ o la ‘cosificación de la conciencia’” (p. 71).

Bajo esta perspectiva, la importante crítica de Derrida (1993) a una metafísica de la presencia reconoce como mínimo dos aspectos: i) el sujeto como suposición en el pensamiento de Husserl, y ii) la verdad como evidencia en carne y hueso, calcada bajo el presupuesto de la voz. Semejante crítica de la metafísica de la presencia, dirigida a la fenomenología, ya se encontraba esbozada por Derrida (1962/2010) en la introducción que acompaña su traducción al francés de *El Origen de la geometría* de Husserl. En esta introducción, Derrida sugiere que la reconstrucción histórica de la génesis del sentido de la geometría, desde la óptica de una fenomenología aplicada al devenir del pensamiento y la cultura, supone la trasmisión de la ciencia y de la filosofía (y en general la tradición) a partir de un proceso análogo al de la conciencia interna del tiempo (flujo temporal que unifica el pasado, el presente y el futuro). Si todo presente, en la conciencia interna del tiempo, es retenciones de anteriores retenciones (un acto de aprehensión primario que retiene el pasado

inmediato antes de volverse presentificación rememorativa) y, además, es síntesis de protensiones (un acto primario de aprehensión del futuro inmediato antes de toda previsión representativa), entonces la presencia es la unificación del pasado y del presente en un “Absoluto originario y original” o “Presente viviente” (Derrida, 1962/2010, p. 46). Este presente originario es presencia: un supuesto sujeto.

De esta manera, la misma metafísica de la presencia reaparece en la interpretación del curso temporal de la historia. Esto es así porque la reconstrucción genética de la razón, que parte —como queda planteado en *La crisis* (Husserl, 2008)— de una pérdida progresiva del mundo de la vida en el saber científico y filosófico de Occidente, forma un presente absoluto que fusiona pasado y futuro en un proyecto teleológico que la fenomenología recupera; ella es la responsable de valorar tanto la historia de la razón como su remisión filosófica a las estructuras del mundo de la vida (cuerpo, intersubjetividad, historicidad, lenguaje, espacialidad, etc.). Esto quiere decir que el presente histórico, al igual que el presente viviente (el ahora denso que muerde el pasado y el futuro), según Derrida (1962/2010), “reenvía siempre, más o menos inmediatamente, a la totalidad de un pasado que lo habita y que aparece siempre bajo la forma general de un *proyecto*” (p. 46). La presencia del presente supone la unificación del curso del tiempo —ya sea en la génesis interna de la conciencia subjetiva o bien en la génesis del sentido histórico en la cultura— que sin duda sugiere una presuposición: el sujeto está en su propia presencia, se presupone en ella.

A propósito de la teoría del signo que subyace a la fenomenología (considerando especialmente *Las investigaciones Lógicas* de Husserl), Derrida (1967/1993) también demuestra, por otra vía, que la fenomenología es presa de una metafísica de la presencia porque, por un lado, Husserl asume el lenguaje sin ninguna distancia crítica (al no ser puesto en paréntesis conforme al método fenomenológico, el lenguaje queda presupuesto), y, por otro lado, al presuponer el lenguaje, específicamente la significación entendida como lo representado por el signo, se carga al mismo tiempo de un presupuesto metafísico que viene a ser, paradójicamente, la fuente ingenua de la supuesta vigilancia de cualquier prejuicio. Este presupuesto metafísico está escondido en la teoría del signo, en la juntura entre soplo y sentido, pues la idealidad o presencia viva del pensamiento supone la voz (*phoné*) de la palabra. En síntesis, la repetición que se esconde en la representación y la idealidad de la voz

reposa sobre el presente viviente (este ahora que fluye en la presencia común del mundo y de la temporalidad de la conciencia). Sobre esto, escribe Derrida: “La voz fenomenológica sería esta carne espiritual [chair spirituelle] que continúa hablando y siendo presente a sí [d’être présent à soi] —*escuchándose*— en la ausencia del mundo” (pp. 15-16). Esta voz es un soliloquio que hace suyo el querer decir (voluntad de significación) en la pura “presencia del sentido” (p. 37); endosada a la aprehensión cognoscitiva, la palabra se repite y crea la idealidad en cada “ahora” —como una evidencia— de la enunciación.

Es pertinente precisar que Derrida (1967/1993) reconoce en el predominio de la presencia un rechazo a la finitud subsidiario de la idealidad y la certeza. Por esta razón, el filósofo argelino-francés también escribe que “la relación con la presencia del presente como forma última del ser y de la idealidad es el movimiento por el cual trasgreda la existencia empírica, la facticidad [factualité], la contingencia, la mundanidad, etc.” (p. 60). Este fragmento es una alusión a Heidegger, quien fue el primero en reconocer, como indicamos brevemente, los presupuestos onto-teológicos de Husserl.

Enfaticemos que para el primer Heidegger (Rodríguez, 1997; Xolocotzi, 2004; von Hermann, 2013) el sujeto de la certeza es desplazado por un giro hermenéutico que pasa de la reflexión —pues objetiva y destruye la experiencia vivida— a la precomprensión, así como transita de la intencionalidad al estar arrojado al mundo, de la descripción a la intuición hermenéutica, y de lo objetivante a lo fáctico y a la historicidad (lo pre-teórico). Este desplazamiento está cifrado por un sí mismo —presente ya en el periodo de Friburgo— que responde al quién de su existencia, específicamente a la familiaridad de la vida en la dimensión autorreferencial del existir (Zahavi, 2005, p. 79). Esta dimensión después es asociada a la del *Dasein* en *Ser y tiempo* para repensar al cogito cartesiano, que había dejado impensado “*el sentido de ser del sum*” (Heidegger, 1997, p. 48). Sabemos que, por esta vía, Heidegger (1997) instaaura el sentido en el *sum*, y el *sum* en el mundo (estar-en-el-mundo) con el cuidado y la aperturidad —recaladas por “el estar vuelto hacia la muerte”— como estructuras del *Dasein*. Por esta razón, aunque la analítica conserva la presencia subjetiva del *Dasein* en el mundo, la hermenéutica de la facticidad y su vía fenomenológica es una ilustración clara del cambio sísmico que sufre la cuestión del sujeto en la tradición fenomenológica, cuya expresión más radical ocurriría con la disolución de cualquier rastro



subjetivo en las investigaciones sobre el advenir o esenciarse del ser, el *Ereignis* (Heidegger, 2003; Nancy, 2014).

4.1. Mucho más directa, con respecto al *Dasein* y el horizonte ontológico heideggeriano, es la remoción que sufre el sujeto en la fenomenología de Emmanuel Levinas, pues en esta ni el sujeto presupuesto de Husserl ni la cuestión por el ser en Heidegger permiten un acceso a la experiencia radical que subjetiva: la alteridad. En cualquier caso, lo cierto es que se pone en el paisaje fenomenológico una serie de fenomenicidades irreducibles al sujeto trascendental de la certeza, como al existencial del ser.

En 1967, Derrida (2012, pp. 171-180) muestra agudamente que la filosofía ética de Levinas presupone la subjetividad y, con ella, cierta violencia propia de la presencia, del lenguaje y del sentido, pues apela a la experiencia del sí mismo (*mí* experiencia) para dar cuenta del Otro. Esto no impide, por supuesto, que la propuesta filosófica levinasiana (antes y después de la crítica de Derrida) sea también una búsqueda de la remoción de la presencia del significante, del ideal de certeza y de la posición fundante del sujeto. Ciertamente, para Levinas (1961/2000a) lo expresado en primera instancia en el discurso —donde tiene lugar la relación social y también el pensamiento filosófico— no es el sujeto; aquel que comparece es la alteridad. Por eso Levinas escribe que “la pretensión de saber y alcanzar al Otro se cumple en la relación con el otro, la cual desemboca en la relación del lenguaje, donde lo esencial es la interpelación sin vocativo” (p. 65). Sin categoría (ni sustantivo) —continúa el fenomenólogo francés unas líneas adelante— “aquel a quien interpelo, no tiene más que una referencia a sí, no tiene quiddidad”. Por eso la alteridad aparece en el discurso y se manifiesta como la fuente de mi atestación o subjetivación ética. En otra de sus importantes obras, Levinas (1974) lo dice explícitamente: “La palabra *yo* [*Je*] significa *heme aquí* [*me voici*], respondiendo por todo y por todos” (p. 145). No soy yo, el sujeto, quien se atesta en primera instancia en el lenguaje. En *Totalidad e infinito*, también Levinas (1961/2000a) sostiene: “El acontecimiento propio de la expresión consiste en llevar testimonio de sí garantizando este testimonio. Esta atestación de sí no se puede más que como rostro, es decir, como palabra” (p. 220). En lugar del sujeto, hay una subjetivación naciente en medio de la alteridad que es testimonio de sí misma. En síntesis, la alteridad genera una subjetivación ética, cuya expresión hiperbólica es una sustitución del yo (Levinas, 1974, cap. 4).

4.2. Por su parte, una fenomenología como la de Merleau-Ponty, que articula la investigación de Husserl sobre el cuerpo viviente y la fenomenología de la facticidad de Heidegger, no solo habla de esencias concretas del campo fenoménico (el sentido encarnado en lo contingente y en las situaciones existenciales), también claramente sostiene, más allá del intelectualismo y del empirismo, un fondo perceptivo pre-teórico y vitalmente estructurado (la vida perceptiva y deseante del cuerpo), donde ocurre una subjetivación corporal en medio de la despersonalización sensible (la sensación aparece y desaparece antecediendo mi voluntad y conciencia). En pocas palabras, Merleau-Ponty (1945/1976) sostiene que “debería decir que *se* [un impersonal] percibe en mí y no que yo percibo” (p. 249). Mucho más extrema es la disolución que recibe la posición subjetiva en el giro ontológico de Merleau-Ponty (1964/1979). En lugar del sujeto aparece el *quiasmo*: un entrelazamiento donde la fe originaria de la percepción ancla mi carne a situaciones concretas, sensibles, afectivas y motrices (el mundo se posa en mi cuerpo a la vez que es solicitado por él); así la carne adquiere una dimensión plenamente ontológica porque se presenta como un horizonte de Ser, escindido y plegado, tanto en una cara visible (*v. gr.* el rojo en la textura lanuda que toco y veo, contrastado con el amarillo liso del piso y envuelto por el horizonte espacial de la habitación) como en una cara invisible (esta sensación de palpar y recorrer la textura de la alfombra, más arrugada que aquella de mi infancia y también menos roja). De esta manera, se recubre lo sentiente y lo sentido, el adentro y el afuera: mi carne es también la carne del mundo; hay, según esto, un medio ontológico o, mejor dicho, un “‘elemento’ del Ser” (Merleau-Ponty, 1964/1979, p. 189) en el que ambos participan y se hacen reversibles en lo Sensible anónimo (veo lo que toco y lo que toco se ve así como veo lo que el otro me dice y siento lo que él toca). El entrecruzamiento anula el sujeto y privilegia la circulación de lo sensible. Por esta razón, sea dicho de paso, un autor como Gilles Deleuze (2006), tan preocupado por borrar cualquier huella del sujeto, se siente atraído por el quiasmo barroco de Merleau-Ponty: ya no se trata del sujeto y de la intencionalidad, sino —como escribe Deleuze— “de la torsión mundo-sujeto” (p. 195).

4.3. En una obra de juventud, precedente teórico de *El ser y la nada*, también Sartre (1936/1966) rechaza explícitamente la instancia unificante del sujeto, en adelante concebido como mero efecto mágico (o trampa de la conciencia refleja) que se alimenta de su relación

fáctica con el mundo. Este sugerente precedente francés en la crítica del sujeto también estaba familiarizado con la crítica de Heidegger. Para el joven fenomenólogo, en lugar de un ego trascendental producido por la reflexión (que se constituye como punto de unificación de las acciones, de los estados anímicos y de las cualidades), la intencionalidad se confunde con la trascendencia del ego, es decir, con “una espontaneidad impersonal” (p. 79). Al sostener esta tesis, Sartre explica que la conciencia está en el mundo conforme a las múltiples conciencias a partir de las cuales, en una relación fáctica, espontánea e impersonal, el ser de la conciencia nace en cada momento sin detenerse en la reflexión, pues —como escribiría después en 1939— “el ser es explotar [éclater] en el mundo, partir de una nada de mundo y de conciencia, para súbitamente estallarse-conciencia-en-el-mundo [s’écarter-conscience-dans-le-monde]” (Sartre, 1947, p. 31). No hay un ego sino un proceso vivo de espontaneidades donde la conciencia crece pre-reflexiva y contingentemente, en su relación con el mundo, forma situaciones: el proceso dialéctico de un trascenderse fáctico y vivido de una inmanencia.

4.4. También la vida, tema fundamental de la fenomenología junto con el problema del sentido, aunque es interpretada en clave de un subjetivismo afectivo —a partir de Maine de Biran— por Michel Henry (2001, 2007, 2015), bajo la perspectiva fenomenológica no solo provoca una sustitución de la certeza del pensamiento por el de la afección, también sugiere un declive del sujeto sustancial y soberano, pues se orienta hacia una subjetivación sensible: ya no se trata del *cogito* reflexivo, sino de la ipseidad como una experiencia de sí en el *pathos* nocturno de la carne. Henry (1989/2003a), en el segundo tomo de la *Fenomenología de la vida*, dedicado a la subjetividad (*De la subjectivité*, dice el subtítulo francés), después de constatar la permanencia de la representación en el sujeto moderno, afirma en los siguientes términos que nuestro cuerpo escapa a la representación:

Todo aquello que hacemos, lo hacemos, pues, fuera de la luz de la conciencia, en una especie de hipnosis, si se entiende por hipnosis la ausencia de toda consciencia representativa ... Ella designa [la hipnosis] la inmediatez de lo que se afecta [atteint] a sí mismo fuera de la representación, en un abrazo [étreinte] original que es la condición fenomenológica inicial, el *pathos por el cual el Ser es sin representación*. (p. 20).

La autoafección de la carne invierte la suposición del sujeto hasta el punto de coincidir con lo sensible mismo: una posición absoluta de la existencia que se ha liberado de su presuposición, pues ya no es remitida al fondo; antes bien, en su invisibilidad (el afectarse de la carne) todo lo demás es pensable y experimentable. Sobre esta particular fenomenología regresaremos en nuestro último capítulo.

Una buena parte de la confluencia declinante del sujeto aparece, entonces, en favor de experiencias irreducibles a la representación, especialmente de fenómenos existenciales, afectivos, morales y sensibles. Semejante confluencia se encuentra paradigmáticamente recogida en la propuesta de Jean-Luc Marion (1998, 2002, 1997/2005). Este fenomenólogo francés sostiene un nuevo espacio para la subjetividad, en directa consonancia con el abismo de la presuposición: en lugar del sujeto, la iniciativa de manifestación fenoménica depende del aparecer mismo sin remitir a ninguna instancia unificante o trascendental (*v. gr.* la intencionalidad, las categorías del entendimiento, el sentido del ser, entre otras orientaciones que preforman el fenómeno). La nueva subjetividad ya no constituye el sentido del mundo; se trata, por el contrario, de un testigo de la manifestación que Marion (1997/2005) en el párrafo 25 de *Siendo dado* nombra adonado (*adonné*), es decir, un sujeto que pierde su condición y autarquía subjetiva y trascendental para devenir un interrumpido o sorprendido por una llamada (la donación). En una obra anterior, de 1989, Marion (1998, pp. 200-202) nombraba a este sujeto interrumpido (adonado) el *interloqué*. El nuevo sujeto de la fenomenología de la donación que propone Marion contraviene al yo puro como instancia unificada en el flujo temporal, tan importante para la fenomenología racional de Husserl (1950, pp. 269-272) y para el idealismo trascendental de Kant (2006), donde la representación del yo es “completamente vacía de contenido” (p. 330). Según esta tradición, el yo es una función trascendental (una forma), reconocible cuando Kant (2006) escribe: “Un sujeto trascendental de los pensamientos =  $x$ , que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto separado” (p. 331).

Con el adonado, que representa paradigmáticamente el nuevo estatuto de la subjetividad en la fenomenología contemporánea, el sujeto se da a sí mismo según una función que Marion (1997/2005) califica de “tributario puro [pur attributaire] de la donación” (p. 344). En

síntesis, esto quiere decir que el sujeto deviene una función fenoménica de los excesos intuitivos que no puede contener y sintetizar cognitivamente: somos testigos —o efecto pasivo— de fenómenos como la alteridad, el acontecimiento, el amor, la muerte, la sorpresa y la vida. Fenómenos que imponen una llamada al sujeto (la llamada es una contravención de la capacidad cognitiva de dar sentido objetivo, a la que también Marion se refiere como la donación de aquello que se manifiesta). Según esto, lo que aparece (el fenómeno) dibuja en el adonado un efecto de rebote o respuesta fenoménica (a-donado): se trata de una subjetividad que se recibe de lo que se le da contingentemente sin que pueda sobreponerse y asimilar intencionalmente lo que experimenta; por eso la subjetividad es alterada y removida de su presuposición (Marion, 1997/2005, p. 370). El adonado es una subjetividad cuyo dativo —mí, me— muestra una subjetivación a partir de un exceso intuitivo, es decir, de un efecto que produce una desubjetivación presente en distintas fenomenologías: el *Dasein*, el heme aquí frente a la alteridad, la contingencia, la autoafección de la carne, etc. En cada una de estas figuras subjetivas se esboza, por ejemplo, una función fenoménica de la existencia (estar-en-el-mundo), del otro y de la autoafección. Ciertamente, la palabra testigo aparece en la fenomenología de Marion para calificar este nuevo sujeto que no termina de inventarse al estar expuesto a fenómenos que no puede controlar cognitivamente. Por esta razón, su teoría del sujeto, desarrollada paralelamente a su fenomenología de la donación y saturación, nos servirá para crear un puente con miras a comprender la condición de la víctima y, en general, una interpretación para comprender los efectos subjetivos de la violencia extrema. Será precisamente esta remoción del sujeto a la que se refiere también la denegación en la violencia (un exceso intuitivo que bloquea su manifestación), y sobre la que, como veremos, Marion articula tímidamente algunas líneas.

4.5. La fenomenología contemporánea ha hecho visible, a los ojos del lector escéptico de la identidad, un campo de investigaciones filosóficas sobre fenómenos que provocan una alteración del sujeto y de la representación. En tanto subjetivación, el problema no es el sujeto sino aquello que desubjetiva y, así, genera una subjetivación inacabada. Aún podemos aceptar el valor metodológico que tiene el sujeto en la fenomenología (subordinado a la reducción fenomenológica, sobre la que volveremos en el sexto capítulo), siempre y cuando este redunde en provecho de diferentes procesos de subjetivación y desubjetivación.

Hay suficientes argumentos para afirmar que la filosofía contemporánea declina el sujeto. A menudo, diferentes discursos filosóficos —cercaos al concepto dispositivo— renombran el sujeto como “pliegue”, “vórtice”, “forma”, “alguien”. Por su parte, también la fenomenología contemporánea ha transitado por diferentes momentos críticos que descentran el sujeto, aunque este continúe persistiendo como un residuo fenomenológico: el resultado más visible de estos momentos críticos, según la breve selección ilustrativa que proponemos, ha sustituido el sujeto por el *Dasein*, la alteridad, la carne —el quiasmo— y el adonado. Con el declive del sujeto también aparecen nuevos campos de investigación; el principal de estos, bajo nuestra perspectiva, está configurado por los fenómenos saturados.

Jean-Luc Marion (1998, 2002, 1997/2005) recoge estos fenómenos, que se manifiestan retrayéndose, bajo el paradigma fenomenológico de la donación y saturación: el acontecimiento, la alteridad, la experiencia corporal y estética, los fenómenos afectivos y existenciales, etc., comparten una fenomenicidad que, por su exceso intuitivo, exceden los marcos categoriales del conocimiento (o condiciones de posibilidad subjetivas) y así abren una región fenomenológica donde el declive del sujeto y la recuperación de lo sensible prometen resultados interpretativos. En este contexto, la vida es uno de los temas principales de la fenomenología, que nos conduce a ver en ella un espacio de intercambios en esta investigación, especialmente con los estudios biopolíticos que investigan cómo la vida está atravesada por relaciones de poder. La fenomenología trata precisamente de la auto-donación de la vida desde diferentes perspectivas: la vida intencional (Montavont, 1999), la vida fáctica (Xolocotzi, 2004), la vida perceptiva (Merleau-Ponty, 1945/1976), la vida como encarnación (Henry, 2001, 2007, 2015), la vida como fenómeno ético (Levinas, 1991a). No parece desacertado afirmar que la fenomenología es una morfología de los fenómenos subjetivos de la vida, siendo entre estos el más importante para nuestra investigación lo sensible. Junto a la crítica del sujeto, la vida es un horizonte de investigación filosófica —que aparecerá repetidamente en este trabajo— sobre el que podemos insinuar preliminarmente un segundo encuentro con la filosofía del dispositivo y los estudios biopolíticos: si estos estudian las relaciones entre poder y vida mediante el concepto dispositivo, por su parte la fenomenología estudia los fenómenos subjetivos de la vida.

Enunciado en términos generales, no será sino hasta el último capítulo de esta investigación que los efectos de conjunto entre los estudios biopolíticos, agrupados en torno al concepto dispositivo, y la fenomenología, que ha abierto diferentes paradigmas fenomenológicos con su respectiva declinación del sujeto, converjan en la dirección específica de nuestra investigación (una dirección prediseñada por este capítulo): existe un dispositivo necropolítico que se apropia y elimina lo sensible (la vida) y unos efectos subjetivos fenomenológicos, en lo sensible, que le son correlativos.

Esbozada esta perspectiva general sobre el declive del sujeto, aún con nuestros intereses de investigación, en las siguientes secciones varios elementos importantes de la obra de Giorgio Agamben nos conducirán a retomar los efectos de la violencia a la luz de la declinación del sujeto. Los objetivos de esta orientación agambeniana serán los siguientes: i) considerar la declinación del sujeto como un índice de la desubjetivación o potencia del ser viviente; ii) señalar correlativamente cómo los efectos de la violencia son estudiados bajo el calco de un supuesto sujeto. De esta manera, se prepara el camino para sostener esta tesis: mientras no se asuma una declinación del sujeto (su desubjetivación), los efectos de la violencia extrema (la desubjetivación denegatoria) son impropriamente pensados y la disposición sensible (el dispositivo necropolítico) que los genera permanece desapercibida. Asumir el declive del sujeto abre, entonces, el camino para pensar tanto la desubjetivación denegatoria como el dispositivo necropolítico.

Por lo demás, la obra de Agamben también establece diálogos entre tradiciones filosóficas diferentes, que contribuye a reafirmar el vínculo, ya entrevisto en este capítulo, entre estudios biopolíticos (en los que encontraremos una filosofía del dispositivo) y la fenomenología<sup>18</sup>. Los estudios biopolíticos y la ontología de la vida que componen una parte de su obra reclaman resonancias teóricas —a simple vista— con la fenomenología debido al marcado acento que esta tiene por la vida y el cuerpo viviente. La investigación de Agamben particulariza la perspectiva general que trazamos sobre la declinación del sujeto, a la vez que nos reconduce a una interrogación sobre la desubjetivación de la violencia. Las siguientes

---

<sup>18</sup> No obstante, la referencia explícita entre estudios biopolíticos y fenomenología se encuentra planteada por Roberto Esposito (2006a, 2009, 2017) cuando sugiere, frente a los dispositivos biopolíticos nazis de totalización y supresión de la vida, una biopolítica afirmativa y una filosofía de lo impersonal que apela tanto a las filosofías de Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry, Emmanuel Levinas como a la de Gilles Deleuze.

secciones girarán, entonces, en torno a dos formas de desubjetivación inseparables de una teorización sobre la vida: la desubjetivación que sujeta mediante las cesuras que capturan la vida (lo sensible) y la desubjetivación potente que revela una ontología de la vida. En este marco interpretativo, será posible comprender preliminarmente la desubjetivación denegatoria de la violencia.

### ***5. La desubjetivación que sujeta: los presupuestos que controlan la vida***

La investigación de Agamben —al igual que la de Roberto Esposito<sup>19</sup>— permite comprender la crítica del sujeto porque su enfoque es arqueológico y explicita los presupuestos de una subjetivación fuerte (la metafísica del sujeto) connivente de un modelo gubernamental (el poder soberano). Esta metafísica se sustenta en un sujeto de la acción y de la búsqueda de un fin mediante unos medios que tienen efectos directos sobre la vida. El autor italiano —afín al gesto foucaultiano de estudiar los regímenes de saber y poder— desarrolla una investigación sobre los presupuestos que controlan, segmentan y eliminan la vida, dentro de los cuales históricamente se forma la espuma en la que se suspende nuestro presente político y social.

Se trata, entonces, de una investigación que se identifica por el desplazamiento del nivel semiótico del signo al campo de las “signaturas” (Agamben, 2010) o plano del enunciado, que abre el lenguaje al mundo de las prácticas discursivas y de la existencia (el afuera del lenguaje). Los usos del lenguaje, en el juego de las relaciones de poder y saber, forman una espesa capa de presupuestos sobre la vida que permiten comprender también la violencia; según esto, una signatura es un enunciado que tiene efectos de disposición, separación y control sobre lo sensible.

En el régimen de las signaturas, los signos no se limitan a representar la realidad, más bien se distinguen por afectar los cuerpos, como la sentencia del juez (un tipo de *speech act*, pues hace lo que nombra) que transforma el cuerpo del sospechoso en condenado a través de atributos incorpóreos (el sentido). Otros tantos ejemplos: el sacramento que transforma el

---

<sup>19</sup> En el quinto capítulo se establece una conexión, entre muchas, que existe en la obra de ambos autores: la dimensión inmunitaria de la lógica del poder soberano.



cuerpo del pecador en un cristiano; o la nuez que, a finales del siglo XVI (aún hoy los saberes populares entablan un diálogo de la semejanza), signaba en la forma de cabeza —como si fuera un índice, una señal o una marca— un efecto curativo sobre las cefaleas; o bien la signatura del acónito y los ojos, que hacían legible en sus granos efectos benignos para los ojos (Foucault, 2005, p. 36). Los signos se enlazan con el mundo y producen efectos; así se forman las signaturas.

Una signatura se corresponde bien con la función del enunciado en la arqueología foucaultiana: no es una proposición (o configuración lingüística) ni una materialidad perceptiva, pero participa de ambas sin identificarse con ellas porque el enunciado, como la signatura, es una función de existencia del signo (Foucault, 2002a, pp. 111-112) que instaura el acontecimiento enunciativo en un contexto efectivo de relaciones que le dan diferentes valores (por ejemplo un valor epistémico, si es una demostración; un valor estético, si es una nueva percepción; un valor político, si es una conducta; etc.).

En buena medida, la investigación arqueológica de Agamben se destaca por hacer explícitos los presupuestos sedimentados en el uso de conceptos centrales del saber occidental que implican un efecto de fuerza o captura sobre la vida. En este sentido, Agamben (2018a) escribe: “Tomar consciencia del origen jurídico, político y, más tarde, teológico, del vocabulario de los saberes de Occidente es lo único que podría permitir liberar al pensamiento de los vínculos y de las signaturas que obligan a avanzar casi a ciegas en una única —y quizás funesta— dirección” (pp. 18-19). Por ejemplo, el juramento es una clara signatura, entre la religión y la política que, en performativo, garantiza y hace confiables el orden unitario y la coincidencia, tan imprescindible para el poder soberano, entre la ley y el mundo, entre el lenguaje y las acciones (Agamben, 2011a). En *Signatura rerum*, Agamben (2010) define la arqueología filosófica como una ciencia de las signaturas y escribe una definición que facilita la comprensión de nuestra exposición:

Los enunciados son las signaturas que los signos reciben por el hecho de existir y ser usados, el carácter indeleble que, marcándolos en el hecho de significar algo, orienta y determina en cierto contexto su interpretación y eficacia. Como las signaturas sobre las monedas, como las figuras de las constelaciones y de los decanos en el cielo de la astrología, como la mancha en

forma de ojo sobre la corola de la eufrasia o el carácter que el bautismo imprime al alma del bautizado, los enunciados deciden siempre pragmáticamente un destino y una vida de los signos que ni la semiología ni la hermenéutica logran agotar. (pp. 85-86).

En la segunda parte de *El uso de los cuerpos*, Agamben (2017a) aclara su interés por los presupuestos ontológicos occidentales que han operado una antropogénesis o devenir humano<sup>20</sup> que segmenta, controla y elimina la vida. En las consideraciones preliminares, el autor escribe: “Puede definirse la arqueología filosófica como el intento de iluminar los *a priori* históricos que condicionan la historia de la humanidad y definen sus épocas” (p. 213). El concepto *a priori* histórico, tomado directamente de Michel Foucault (2002a, pp. 215-218), se refiere a las condiciones históricas de realidad ocultas en la tradición, titilantes en el presente e inmanentes al proceso antropogénico que ocurre en la articulación entre el lenguaje y el mundo, con sus efectos en el sentido (enunciado) y en los cuerpos. Por eso Agamben (2011a) escribe que “la *arché* no es un dato, una sustancia o un acontecimiento, sino un campo de corrientes históricas que se extiende entre la antropogénesis y el presente” (p. 24).

Es interesante precisar una aparición, desconocida hasta donde sabemos por Agamben<sup>21</sup> y omitida por Foucault, del concepto *a priori* histórico en la tradición fenomenológica, específicamente en la *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty —maestro y fenomenólogo por el que Michel Foucault se sintió interesado a propósito de sus investigaciones sobre el cuerpo viviente (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 33)—.

Distanciándose de la simplificación idealista que busca los *a priori* y las esencias (una especie de interioridad sin exterioridad, un para sí absoluto de la validez universal), y mostrando que el empirismo mutila el movimiento viviente y subjetivo del cuerpo (una exterioridad sin interioridad, un en sí homogéneo y mecánico), Merleau-Ponty (1945/1976)

---

<sup>20</sup> Giorgio Agamben (2018b, pp. 104-105) toma el concepto “antropogénesis” (*Menschwerdung*) del anatomista Lodewijk Bolk para referirse a la correlación entre la inmadurez prolongada del feto humano y la invención del lenguaje y la cultura que compensa y potencia. Este problema aparecerá, en diferentes momentos en la obra de Giorgio Agamben (2005a, 2006, 2007a, 2017a, 2017b), como la relación por separación entre el viviente y el lenguaje (el hablante), en medio de la cual tendrá lugar el devenir humano, su historicidad, con sus efectos de poder y posibilidades políticas por explorar.

<sup>21</sup> Sobre una revisión arqueológica del *a priori* histórico para la arqueología filosófica, véase el libro metodológico *Signatura rerum* (Agamben, 2010, pp. 125-129).

propone una fenomenología que resitúa el sentido en lo sensible, tomando nota de las síntesis pasivas y la historicidad del lazo perceptivo, motriz y afectivo con el mundo. En estricta referencia a este vínculo sensible con el mundo, y considerando que el condicionamiento biológico es inseparable de una espontaneidad sensible (una existencia concreta), el fenomenólogo francés escribe: “Estas estereotipias [respuestas típicas condicionadas por los órganos] no son, por otra parte, una fatalidad; al igual que el vestido, el adorno, el amor, transfiguran necesidades biológicas en las cuales nacieron, así mismo en el mundo cultural el *a priori* histórico no es constante más que por una fase dada y a condición de que el equilibrio de *fuerzas* deje subsistir las mismas *formas*” (p. 104).

Este interesante fragmento, que sugiere un diálogo entre condicionamiento y acontecimiento —de cierta manera heredero del *a priori* histórico de Edmund Husserl (Derrida, 1962/2010, pp. 116-123), donde confluye la facticidad histórica y la razón teleológica—, no solo impide reducir la historia a la repetición y abandonarla al espontaneidad ilimitada, además invita a vincular el campo de fuerzas (donde tienen lugar el acontecimiento y el contacto con el mundo) y las formas que comparecen y se actualizan en el campo histórico. Es precisamente este vínculo entre *formas* y *fuerzas* lo que está en el corazón de la arqueología, reconociendo —sin embargo— esta aclaración adicional: las formas no son exclusivamente biológicas y materiales, también se configuran en las firmas que nacen dentro de las prácticas culturales en tiempos históricos determinables (la antropogénesis). Se podría decir que la investigación agambeniana muestra cómo la vida está atrapada en campos de fuerzas históricamente identificables.

Por su parte, cuando Agamben (1998, 2005a, 2018a) sostiene que el derecho gobierna la vida a través de normas de valor trascendente (la responsabilidad, la culpa, la justicia y la dignidad que suponen un sujeto al que se le atribuye una acción), no solamente está indicando presupuestos jurídicos (lo que en una glosa foucaultiana también llama *a priori* histórico), por ejemplo el poder soberano; o presupuestos económico-teológicos, como la división entre ser y acción operada por la *oikonomía* patristica (Agamben, 2008a); o bien presupuestos lingüísticos, que se prolongan en un dispositivo ontológico que ya analizamos (Agamben, 2017a). El autor italiano también está apuntando, a través de sus análisis arqueológicos, hacia una vida que es inmanente a sus modos de existencia (formas-de-vida), es decir, una vida que

es una desubjetivación potente e ingobernable para las firmas y sus valores biopolíticos que actúan como dispositivos para controlarla y eliminarla. Bajo las firmas, hay una vida también llamada, entre otras conceptualizaciones, inoperosa<sup>22</sup>.

Algunas de estas conceptualizaciones se refieren a la potencia-de-no<sup>23</sup> (impotencia) que neutraliza la relación entre una acción (un medio) y un fin (obra) para expresar la pura *potencia no reducida al acto*, una *argía* (Agamben, 1998, pp. 63-66, 2007b, p. 362, 2007c, p. 467); otros desarrollos conceptuales, preliminares en este sentido, aluden a la negatividad asociada con la voz (elemento sonoro que retrae el sentido hacia lo extralingüístico y se mantiene contraído en un medio potencial): un afuera indecible que alimenta el lenguaje y le permite tener lugar, aquí y ahora, como acontecimiento humano a partir de aquello que no lo es, porque, diferenciándose del significante, la voz es su puro tener lugar del querer decir no dado de antemano (Agamben, 2008b, pp. 139-142). Se trata, entonces, de una potencia que no es tributaria del acto —y que, por tanto, es inoperosa—; ella permanece resonando en su propio corazón, al lado de su impotencia o su poder-no: una pasividad activa —el sentirse de la vida— que es una pura “autoafección” (Agamben, 2007b, p. 358). En la obra agambeniana, vida inoperosa se vincula con el juego, la infancia, el arte y el gesto (Agamben, 2001a, pp. 47-55, 2007a, pp. 95-128, 2017a, pp. 159-183, 437-442, 2018a, pp. 117-192); pero también

---

<sup>22</sup> Este adjetivo, *inoperosa*, empleado por los traductores españoles como versión del adjetivo italiano *inoperosa*, derivado del sustantivo *inoperosità*, también traducido como *inoperosidad*, encierra resonancias blanchotianas en torno al *désœuvrement* de la obra, aunque el filósofo italiano haga uso frecuente de la tradición aristotélica (así habla del hombre como ser *argós*, que no tiene obra y es pura potencia) y, al menos, una vez en *Lo abierto. El hombre y el animal* relacione *inoperosidad* con *désœuvrement* sin referencia explícita a Blanchot (Agamben, 2006, p. 160). Entre las diferentes alusiones al *désœuvrement* (des-obra), escribe Blanchot (1955/2007) en *El espacio literario*: “En ella [en la palabra], el poema está cerca del origen porque todo aquello que es original prueba esta pura impotencia del recomienzo, esta prolijidad estéril, la superabundancia de aquello que no puede nada, de lo que no es nunca la obra, arruina la obra y restaura en ella la desobra [le *désœuvrement*] sin fin. Tal vez es esta la fuente [source] que escribe, pero una fuente [source] que, de alguna manera, debe secarse para devenir recurso [ressource]” (p. 35). La escritura, como obra, depende de su interrupción, de una especie de silencio, un afuera —o impotencia— del habla que la conduce a un recomienzo: una desobra que ocurre en la obra. En 1983, Nancy (1986/1999) publica el ensayo *La comunidad desobrada* [*La communauté désœuvrée*], en explícita referencia a Blanchot y, como lo sabe el lector de este ensayo (que luego Nancy transforma en libro), también en diálogo con Bataille (por lo demás, queda como una cuestión interesante si la desobra blanchotiana tiene relación con la negatividad sin empleo de Georges Bataille, a la que aparece asociada la cuestión comunitaria).

<sup>23</sup> Este concepto imprescindible para pensar la obra de Giorgio Agamben será detallado, más adelante, junto con el concepto *inoperosidad*. Para una lectura atenta de la obra de Agamben a partir de ambas nociones véase los estudios de Edgardo Castro (2008) y Sergio Prozorov (2014).

con los siguientes conceptos ontológicos y políticos que apuntan a procesos de subjetivación y desubjetivación: la forma-de-vida, el uso del cuerpo, lo inapropiable, la profanación y el testimonio, entre otros, que retomaremos en términos de una ontología de la vida y de una política por venir. Esta arqueología filosófica, donde se estudian operaciones de control sobre la vida y procesos de subjetivación y desubjetivación, nos interroga doblemente: por un lado, ¿no será conveniente considerar los efectos de la violencia, y la disposición violenta sobre la vida, a partir del estudio sobre sus signaturas, cuyas segmentaciones y capturas van desde su gestión hasta la eliminación?, y, por otro lado, ¿cómo sabríamos de los efectos de la violencia sin tener en cuenta la potencia de la vida?

Ambos casos (el estudio sobre los presupuestos que capturan y eliminan la vida, y la ontología de la vida que les subyace como justicia) señalan que el sujeto está subjetivado y desubjetivado. En general, se trata de dos subjetivaciones diferentes: *una apunta a la sujeción —bajo un modelo gubernamental—, y la otra se dirige hacia los procesos de subjetivación y desubjetivación no gubernamentales* —o subjetivación inmanente fuera del orden gubernamental del poder soberano—. En el punto medio de ambas, se hace pensable una *desubjetivación denegatoria* que pertenece a la violencia extrema.

5.1. Fácilmente se identifica en la obra de Agamben (1998, 2005a, 2006, 2017a) una continua preocupación por demostrar que la vida no es un concepto científico, unívoco e inocente, sino el objeto de una categorización política y metafísica, a la que debemos, por ejemplo, la clásica división griega entre *zoé*, que significa para el autor italiano “el simple hecho de vivir común a todos lo vivientes” (Agamben, 2017a, p. 371, 2001b, p. 13), y *bíos*, término asociado a la vida cualificada por el *lógos*, es decir, “forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo” (Agamben, 2017a, p. 371). Y aunque en el léxico moderno la partición ya no está indicada por dos vocablos diferentes, lo cierto es que la operación se conserva porque, afirma Agamben (2017a), “designa el desnudo presupuesto común [un hecho, un dato biológico] que siempre es posible aislar en cada una de las innumerables formas de vida” (p. 371). Otras particiones son las siguientes: la escisión entre la vida animal y la vida humana, entre el judío y el no-judío, entre el ciudadano y el refugiado, entre el hombre y el *musulmán* (punto límite de la deshumanización nazi), etc.

En estas particiones, o signaturas que afectan la vida, se forma un plisado histórico de antropogénesis occidental, o producción de lo humano (por ejemplo la máquina antropológica moderna<sup>24</sup>), que, según la separación y relación entre un viviente y el lenguaje, constituye una operación biopolítica de aislamiento de la vida, al derivar articulaciones y divisiones, cualificadas como políticas o no, según la misma separación y relación entre un viviente y el lenguaje (Agamben, 2017a, pp. 372-373). Es así como se produce una vida separada, es decir, una vida desnuda (*nuda vita*), sin relación con el lenguaje y lo político; por tanto, una vida abandonada por el poder soberano que la controla y elimina mediante el mecanismo, propio de su antropogénesis biopolítica, formado en una relación que incluye mediante su exclusión (Agamben, 1998, pp. 117-118, 2006, p. 76; ver también Castro, 2008, p. 115). Según el funcionamiento normal de este mecanismo, se cualifica a un viviente (piénsese en el ciudadano, que se cualifica con el lenguaje y cierta cultura) por exclusión de otros (el *homo sacer*, el judío, el bárbaro, el indígena, el negro, el salvaje, etc., que reciben la exclusión inclusiva). *De esta manera, tiene lugar una operación paradójica de inclusión negativa (o de exclusión inclusiva) que marca una génesis del poder y de la violencia sobre los cuerpos*. Es pertinente indicar, como más adelante mostraremos, que en la separación entre el viviente y el lenguaje lo humano también está abierto a la posibilidad (la potencia).

Insistamos en que es la ley (entendida como un campo de signaturas del poder soberano) la que decide sobre la muerte y la vida. Esta división, sustancial al poder soberano, produce una *vida desnuda* (también traducida como *nuda vida*), llamada así por Agamben (1998, p. 87) a partir de Benjamin (2007, p. 203). Es recomendable entender esta vida desnuda como una vida excluida del espacio político y humano, por lo que se le puede dar muerte sin consecuencias (así se expresa paradigmáticamente en el *homo sacer* del derecho arcaico romano, y se actualiza en el judío, el indígena, el negro, el hombre animalizado, etc.)

---

<sup>24</sup> El concepto máquina antropológica se refiere a un dispositivo del humanismo naturalista moderno (profundamente motivado por la paleontología y los estudios lingüísticos) que opera sobre el punto de articulación entre el hombre y el animal, el viviente y el hablante, a través de una zona de inclusión y exclusión propiamente biopolítica (un “estado de excepción”). En esta zona se produce lo humano (lo presupuesto) y lo inhumano, el adentro y el afuera, ya sea animalizando lo humano (que sería la máquina antropológica moderna: el hombre simio, el ultracomatoso, el judío) o humanizando el animal (que sería la máquina antigua: *Homo ferus*, *enfant sauvage*, el bárbaro, el esclavo, el judío) (Agamben, 2006, pp. 75-76; Prozorov, 2014, pp. 155-156; Castro, 2008, p. 118-119).

(Agamben, 1998, 2006). Sobre la vida desnuda, la ley estableció un límite con respecto al cual, escribe Agamben (1998), “la vida deja de revestir valor jurídico y puede, por tanto, ser suprimida sin cometer homicidio” (p. 176, ver también 1996, p. 55, 2018a, p. 37).

Claramente, las cesuras sobre la vida constituyen una operación violenta que representa un primer esbozo, al que regresaremos bajo el concepto dispositivo necropolítico, para comprender la violencia extrema. En las diferentes cesuras, hay una que, por su funcionamiento normal, resulta esclarecedora. Esta cesura básica se reconoce cuando la ley atrapa la vida mediante una subjetivación (sujeción) particular que consiste en expulsar. Sobre esto, escribe Agamben (2018a): “La sanción que en un principio no era más que la consecuencia inmediata e inmotivada de cierta acción, ahora se vuelve el dispositivo que, por un lado, funda la ‘santidad’ de la ley y, por otro lado, expulsa fuera de sí como culpas y delitos a los comportamientos que trasgreden su mandato” (p. 42). En síntesis, al crearse este no-lugar de la ley (lo ilegal, el afuera), se opera una localización de la vida que virtualmente captura mediante su expulsión y eliminación (así también ocurre en la guerra civil contemporánea). Al decidir sobre la vida y la muerte, lo humano y lo inhumano, la culpa y la inocencia, la verdad y lo improbable, entre otras escisiones, el dispositivo jurídico configura una subjetivación por sujeción y una presuposición sustancial que se apropia de la vida. Por eso, según Agamben (2017a), “esto que llamamos política es, ante todo, una especial calificación de la vida, actualizada a través de una serie de particiones que suceden en el cuerpo mismo de la *zoé*” (p. 364).

## ***6. La desubjetivación afirmativa y sus diferentes manifestaciones***

Si, por un lado, la vida está segmentada y controlada, por otro lado, Agamben (2013) propone que el análisis histórico sobre la vida monástica es un buen referente para comprender la relación entre vida y norma más allá del presupuesto jurídico y sus condicionantes violentos. Por este camino, nos orientarnos en el avistamiento de una vida no definida de antemano sino generada en su propio medio. De esta manera, se alcanza la perspectiva de una ontología de la vida que es inseparable de los análisis sobre la biopolítica soberana y gubernamental. En ambas perspectivas (arqueológica y ontológica), la vida no

tiene una definición previa; en ella hay un índice de desubjetivación y, por tanto, una dimensión temporal e histórica. ¿Qué resulta al contrastarlas? El contraste libera nuestro problema, así que es pertinente avanzar gradualmente.

6.1. *Altísima pobreza* (Agamben, 2013) es una obra integrada en la saga *Homo sacer* que, precediendo el tenor filosófico y político de *El uso de los cuerpos* (Agamben, 2017a), se aboca al estudio de la vida fuera del dispositivo jurídico y del poder soberano. En esta obra, la investigación arqueológica (arqueología filosófica) gira en torno a las reglas monásticas bajo la luz del concepto forma-de-vida, es decir, de una vida que es su propia forma (*ethos*). En este caso, el “dispositivo” (Agamben, 2013, p. 6) —las reglas monásticas— es inmanente a los hábitos, entonces la norma no viene impuesta; antes bien, crece en las relaciones habituales de una comunidad donde los preceptos no son tanto una norma como la regla de un arte de vida, una suerte de oficio en el que hay, para Agamben (2013), “un umbral de indiferencia entre la vida y la norma, el ser y la praxis” (p. 166). Según esto, si en el poder soberano la relación entre vida y norma es trascendente, debido a la estructura soberana y al dispositivo jurídico, en el cenobio la relación es de carácter inmanente. La coincidencia entre existencia y regla constituye una práctica social y política ajena a la dramática separación entre derecho y vida que, a la vez, forma parte del mecanismo de apropiación sobre esta. Agamben intenta constatar que en el cenobio la regla crece paralelamente al hábito y a la vida en común; “es la vida [escribe el autor] la que se aplica a la norma y no la norma a la vida” (p. 92). La inmanencia de la norma a la vida nos sitúa en el carácter potencial y en el índice inmanente de una desubjetivación afirmativa.

Los franciscanos no solo volvieron indistinguibles la vida y la regla al asumir la vida de Cristo como su *forma vitae*, también su uso de las cosas —como en el beber y comer— implicó un espacio comunitario. En este sentido, el uso permite regresar las cosas apropiadas a lo común y a la multiplicidad, pues el uso es devenir y *habitus* (Agamben, 2013, pp. 188, 200). Para el franciscanismo la existencia no se rige por el derecho de propiedad sino por el uso común de las cosas que se transformó en su forma-de-vida. Sin embargo, la disputa de los franciscanos contra la curia parece que se limitó a una definición negativa del uso respecto al derecho y, además, permaneció íntimamente ligada a un acto de renuncia, subsidiario de



la voluntad de un sujeto (Agamben, 2017a, pp. 159-160). Se perdió, de esta manera, una definición afirmativa que pudiera liberarse del sujeto del uso.

Para Agamben (2017a) es decisivo, entonces, que la-forma-de-vida se aparte del sujeto. Sus respectivos valores ontológicos son opuestos: la forma-de-vida desactiva el paradigma operativo del sujeto que actúa y se apropia del mundo a través de la acción con fines. Al igual que en *Medios sin fin* (Agamben, 2001b, p. 13), el autor define, en *El uso de los cuerpos*, la forma-de-vida en términos de “una vida en la cual nunca es posible aislar y mantener desunida algo así como una vida desnuda” (Agamben, 2017a, p. 371). Según Agamben (2017a), la forma-de-vida es “una vida para la cual, en su modo de vivir, se trata del vivir mismo y, en su vivir, se trata ante todo de su modo de vivir” (p. 378).

6.2. Lo anterior quiere decir que la vida es inseparable de sus modos; es en su acto de vivir donde tiene lugar una zona de uso, también llamada medial, porque en ella se vuelven indistinguibles el agente y el paciente, el objeto y el sujeto, la potencia y el acto. En esta zona la vida recibe una modificación de su propia acción: al usar el mundo, el cuerpo se usa así mismo; su acción es también una modificación interna, como en los verbos de diátesis media, en los que el sujeto y el objeto son lo mismo *en medio* del proceso denotado (dormirse, nacer, morir, etc.) (Agamben, 2017a, pp. 68-69). En este sentido, una forma-de-vida es usar el cuerpo (*somátos chrésthai*) que, para Agamben (2017a), significa “la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un cuerpo o con cuerpos” (pp. 70-71). En este contexto, la afección indica la zona medial de la vida. La forma coincide con la vida como el uso coincide con el propio cuerpo que usa, por lo que ya no hay escisiones que la sujeten; forma y uso son inmanentes a la vida y al cuerpo.

Por esta vía, entrevemos una *desubjetivación afirmativa* que desactiva los dispositivos biopolíticos. En lugar de la relación que unifica los cuerpos en torno a un lazo biopolítico soberano, que prohíbe la disolución del vínculo mediante una inclusión excluyente, aparece una zona de contacto irrepresentable (Agamben, 2017a, pp. 424-425, 492), donde no se puede separar la vida de la forma, pues se da como hábito o práctica cultural inacabada, en medio de su propia potencia sensible, es decir, en el saber inmanente de la vida: su autoafección viviente.

Agamben (2017a) insiste en lo siguiente: “La forma-de-vida es ... no un ser que tiene esta o aquella propiedad o cualidad, sino un ser que es su modo de ser, que es su surgir y es continuamente generado por su manera de ser” (p. 402). Por ejemplo, un estilo (una forma-de-vida singular) expresa una manera de ser en la que es inseparable *bíos* de *zoé*; al borrarse la separación, se desactiva el poder soberano. También la dieta (*díaita*), al ser un régimen de vida que busca una armonía entre alimento, trabajo y buena salud, hace coincidir el buen vivir (*bíos*) con el vivir (*zoé*) y, por tanto, borra la partición soberana que incluye por exclusión (vida política y no-política). La dieta es una forma-de-vida, como lo es nuestra manera de caminar o el gusto. En el caso de los gustos también se desactiva la división biopolítica entre *bíos* y *zoé*, pues el viviente se pierde en su cuerpo en el modo de la afección que reclaman idiosincráticamente sus gustos (Agamben, 2017a, p. 414).

El gesto es otro interesante ejemplo que también desactiva la división entre *zoé* y *bíos*; al desactivarla, supera la relación medios-fin y la atribución acción-sujeto, sobre las que se apoya el poder soberano en su más elemental expresión jurídica: el crimen y la culpa (Agamben, 2018a). El gesto —como el del bailarín al danzar, el mimo al actuar o el del intonso con su barba— desactiva la relación entre medios y fin (o atribución y sujeto) en el espacio medial de lo involuntario y lo inapropiable. La acción, en el gesto, recae sobre sí misma, formando un uso del cuerpo y del mundo sin apropiárselos. Agamben (2018a) escribe: “Y así como, en su falta de intención la danza es la exhibición perfecta de la pura potencia del cuerpo humano, podría decirse que cada miembro en el gesto, una vez se libera de su relación funcional a un fin (orgánico o social), puede explorar, ahondar y mostrar por primera vez todas las posibilidades de las que es capaz, sin agotarlas nunca” (pp. 156-157). En pocas palabras, los gestos son injuzgables —“en su falta de intención”—, por lo que desactivan la norma, exponen el sujeto a la desobjetivación afirmativa (lo inapropiable) y, al mismo tiempo, neutralizan la partición *zoé* y *bíos*; por eso los gestos entran en contacto con lo medial, como el cuerpo y su expresión (forma) danzarina. Estos y otros ejemplos<sup>25</sup>, como

---

<sup>25</sup> En el bello libro *Autorretrato en el estudio*, Giorgio Agamben (2018b) integra una reconstrucción de su vida, especialmente vinculada con sus amigos, los encuentros, lecturas e inquietudes (estéticas, filosóficas y políticas) al lado de una serie de conceptos ontológicos (entre ellos la forma-de-vida, lo inapropiable, el hábito, el uso, etc.) que terminan dibujando el mapa ético de su *forma-de-vida*. En lector fácilmente se detendría en un fragmento como el siguiente: “Querría, no obstante, que una cosa surgiese con claridad: que soy un *epígono*

el juego, la experiencia erótica, la vida monacal a la que ya hicimos referencia, la intimidad, el pensamiento y el arte, rompen con las divisiones impuestas por el poder soberano (antropogénesis occidental) y abren una desubjetivación afirmativa que estaba apresada en los dispositivos biopolíticos<sup>26</sup>.

6.3. El problema del uso, junto con su aparición en *Altísima pobreza* (Agamben, 2013) y su desarrollo central en *El uso de los cuerpos* (Agamben, 2017a), recibe un tratamiento claro en uno de los sugerentes ensayos que integran *Desnudez* (Agamben, 2011b), donde se presenta el cuerpo glorioso, en la teología medieval, como un paradigma que ayuda a pensar los nuevos usos posibles del cuerpo. La estrategia argumentativa del autor busca demostrar que, al estar suspendidas las funciones orgánicas (al volverlas *inoperosas*), los órganos que componen el cuerpo glorioso son la ostensión de un nuevo uso posible liberado de su privación y restituido a lo común, por lo que la potencia emerge liberada de su reducción metafísica al acto (acción con fin). Suspender el carácter operativo del cuerpo y de los objetos abre la posibilidad de un nuevo uso, que se encontraba implícito y reprimido debajo de las funciones y acciones preestablecidas (Agamben, 2011b, pp. 150-151).

Abrir un nuevo uso es siempre romper con su apropiación y, de esta manera, también es liberar un uso común. Liberado de las cesuras y de la reducción de ciertos saberes y acciones sobre el cuerpo, el viviente que usa su cuerpo accede a una “*inapropiable zona de no-conocimiento*” (Agamben, 2017a, p. 425); esta zona inapropiable (la vida autoafectándose) estaba encubierta por las finalidades y mecanismos que restringían y orientaban su afectabilidad. El cuerpo liberado de sus reducciones sustanciales y operativas (órgano,

---

en el sentido literal de la palabra, un ser que se genera sólo a partir de otros y nunca reniega de esa dependencia, vive en una continua y feliz epigénesis” (p. 35). Al inicio del libro, escribe Agamben lo siguiente en relación con el estudio (el lugar de creación), la forma-de-vida y la potencia: “Una forma de vida que se mantiene en relación con una práctica poética, cualquiera que sea, está siempre en el estudio, está siempre en su estudio”(p. 13). Sobre el concepto forma-de-vida y su relación con la vida, el pensamiento y una política sustraída de los aparatos biopolíticos que administran, controlan y eliminan la vida, véase Kishik (2012), especialmente el cuarto capítulo “¿Cómo imaginar una forma de vida?”.

<sup>26</sup> En una perspectiva similar, Roberto Esposito (2006a, pp. 308-312, 2009, pp. 151-216) propone una biopolítica afirmativa y una filosofía de lo impersonal que, liberada de las categorizaciones personalistas y tantopolíticas, le apuesta a una vida que se define por su potencia de metamorfosis deseante. Esto quiere decir que frente a la identificación inmunitaria y personalista (y sus segmentaciones: no-persona, semi-persona, anti-persona, en los que se sitúa el adulto respecto al niño, al viejo, al enfermo y al loco) la vida forma una zona de lo impersonal donde el contacto —con el animal, lo ajeno, la alteridad, el acontecimiento y el deseo— neutraliza el sujeto y el objeto, tanto como la *zoé* y el *bíos*, bajo los que opera la identidad excluyente de la persona.

función y fin; sujeto, acción, *télos*) deviene una experiencia compartida porque usar es liberar y exhibir la potencia; usar y usarse forman un espacio sensible y gozoso compartido (Agamben, 2011b, p. 151).

En el plano comunitario, la forma-de-vida es un singular que no se deja generalizar en una identidad (por ejemplo la forma trascendente del Estado) porque su pertenencia es inmanente a su forma concreta y “cualsea” (sin género ni individuo, el singular concreto expresa la potencia que cada vez tiene lugar). Comunidad, entonces, de un ser *tal cual es*: inclasificable, que se muestra a sí mismo como *manera* e irreparable, un “*ser-así*” (Agamben, 1996, pp. 9, 13-14, 22-23, 60-61). El singular *cualsea* es la comunicabilidad de la potencia: comunidad del uso del pensamiento, del lenguaje y del cuerpo; comunidad sin posesión, comunidad del uso que crea hábitos (formas-de-vida) y desactiva las apropiaciones biopolíticas. Según esto, solo hay comunidad por la potencia que compartimos; “donde hay potencia [escribe Agamben], allí somos siempre muchos” (Agamben, 2017a, p. 378).

6.4. La línea transversal de los anteriores conceptos converge en el uso y también, como lo veremos, en lo inoperoso: un tipo de acción indisociable de la profanación. Sobre esta, escribe Agamben (2005b): “Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación [impuesta por el poder] o, sobre todo, hace de ella un uso particular” (p. 99). Profanar es abrir nuevos usos mediante lo inoperoso. Por eso la negligencia del juego es una acción que rehabilita el uso y desactiva las separaciones privativas y sagradas que impone el poder. La negligencia del juego vuelve inoperoso aquello que había sido atrapado o sacralizado por las relaciones de poder. En la segunda parte de *Infancia e historia*, Agamben (2007a) dice que el juego y el juguete restituyen el acontecimiento: “El juguete, fragmentando y tergiversando el pasado o bien miniaturizando el presente ... presentifica y vuelve tangible la temporalidad humana en sí misma, la pura distancia diferencial entre el ‘una vez’ y el ‘ya no más’” (p. 103). Acontecer quiere decir modo de ser, singularidad, exigencia de posibilidad inmanente. Nuevamente esto nos remite a una desubjetivación afirmativa e inoperosa. En el régimen ontológico, el niño juguetón camina de la mano de lo posible en el reino de lo aparentemente necesario.

## 7. La desubjetivación inoperosa y lo inapropiable. Excurso fenomenológico

Debido a este vínculo entre lo inoperoso y el uso, Agamben (2017a) sostiene que la principal cuestión ontológico-política es la inoperosidad, es decir, “no la búsqueda afanosa e incesante de una nueva operatividad, sino la exhibición del vacío incesante que la máquina de la cultura occidental custodia en su centro” (p. 474). En el capítulo titulado “Lo inapropiable” de *El uso de los cuerpos*, que se sustenta en comentarios fenomenológicos, el autor reconoce en el uso la renuncia tanto a la propiedad del derecho como a la operatividad del sujeto que puede poseer. El paradigma del uso es, según esto, “*la relación con un inapropiable*” (p. 162): ni el cuerpo, ni la lengua, ni el paisaje son apropiables; se trata de tres inapropiables paradigmáticos que el autor presenta de la siguiente manera.

Aunque el cuerpo viviente (objeto de investigación privilegiado de la fenomenología) se identifica inmediatamente con mi propiedad, al mismo tiempo es inapropiable, pues en su esfera de propiedad fenomenológica (este cuerpo viviente que soy, con su flujo de sensaciones y síntesis pasivas) también es intersubjetivo (empático); lo mismo ocurre cuando constato que no puedo separarme de él, de este cuerpo que soy, entonces se vuelve paradójicamente impropio, ajeno: pesa cuando hay dolor, me avergüenzo de su desnudez y me desapropio cuando necesito. No menos radical es la expropiación que impone el lenguaje. Claramente soy yo quien usa una lengua particular, pero su uso fue transmitido; soy el individuo que usa esta lengua y, sin embargo, su consistencia es común: me expropio cuando hablo porque su campo de referencia es común; y aunque yo la use solitariamente, también la lengua es ajena en el *lapsus* y los olvidos, al igual que es inapropiable en la creación poética, que ya no depende más de la voluntad de un autor, sino del juego ambiguo entre la escritura y un irrepresentable<sup>27</sup>. De similar índole es el inapropiable que se constituye con el paisaje. El viviente humano abre la dimensión mundana a su espacio medial cuando, bajo la contemplación, lo que ve ya no remite solo a la suspensión del vínculo inmediato que tiene

---

<sup>27</sup> Por eso, debido a que la obra nunca termina de completarse, expropiada de un fin, ella parece desconsolada y, al mismo tiempo, alojada en el seno del afuera, así como hermosamente Maurice Blanchot (1955/2007, p. 227) retrata lo irrepresentable al evocar la relación entre la escritura y la muerte, por eso la noche y el canto de Orfeo (la poesía) hacen de la obra una existencia expropiada, que se entrega a aparecer en medio de la desaparición de Eurídice y, así, el escritor (y también Eurídice) permanece en el medio, viviendo en el canto, usándolo.

con su entorno, sino a una suspensión mayor, el puro ver: mirada neutra que desactiva lo visto para exhibir el mundo como un inapropiable dedicado al morar.

También la intimidad (piénsese en la desnudez, el erotismo, los gestos, la defecación, etc.) delimita la esfera del uso de sí mismo del cuerpo en relación con un inapropiable o “zona de no conocimiento” (Agamben, 2017a, pp. 130-131). En síntesis, lo inapropiable nombra el vacío medial y afectivo de la vida. Esto quiere decir que la vida se siente a sí misma en su espacio medial, en su gozo sensible (que las relaciones de poder buscan apropiarse)<sup>28</sup>. Es precisamente la afectabilidad de la vida, su inmanencia sensible, la que marca el carácter plenamente fenomenológico del uso y lo inapropiable. Además de los comentarios del mismo Agamben (2017a, pp. 162-168) sobre Husserl (en relación con la apercepción del otro como un *alter ego* en mi cuerpo), y especialmente sobre Levinas (en lo que respecta a su analítica del peso de ser de la existencia), resulta justificado vincular ese espacio medial de la vida con la fenomenología de Michel Henry, que se retira del horizonte extático de la representación para tomar por zona ontológica la experiencia de la autoafección de la carne y de la vida. Sobre esta experiencia, Henry (2007) se pregunta: “¿Cómo podría vivir si mi propia vida no me es dada a mí mismo, si yo no soy mi propia vida?” (p. 111).

La vida y su manifestación en la carne, según Henry (2001, 2007, 2015), rompe la discontinuidad ontológica entre lo exterior y lo interior, así como el uso rompe la del sujeto y el objeto, afirmando una inmanencia absoluta como condición fenomenológica en la que el mundo emerge. Proponer un vínculo entre la forma-de-vida y la carne autoafectiva nos parece una manera directa de encarar el problema de las relaciones con la fenomenología. La vida es a la vez una potencia y una inoperosidad, es decir, una experiencia inmanente de sí que es tanto potencia como pasividad afectiva. Es en este sentido que la vida es una “auto-revelación, el originario y puro ‘experimentarse a-sí mismo’ donde el que experimenta y lo experimentado son uno” (Henry, 2001, p. 159).

---

<sup>28</sup> En nuestro último capítulo, bajo un registro estrictamente fenomenológico, estudiaremos cómo la violencia extrema se apropia de este espacio medial y afectivo de la vida a través de una perturbación y destrucción de la vulnerabilidad. La ontología de la vida de Agamben, directamente vinculada con el cuerpo, nos muestra cuál es el objeto de la relación biopolítica: se trata de esta vida inmanente, medial y autoafectiva que se define por su potencia de vivir y de afectabilidad.

Es en ese sentido que el agente y el paciente se indeterminan en el bello ejemplo verbal, extraído por Agamben (2017a, pp. 69-70 y 301-302) de Spinoza, para hablar de una zona medial: en el “pasear-se” o “constituirse visitante”, el sujeto es también el paciente de la acción, quien pasea también es el paseado. De esta manera, el agente y el paciente coinciden del mismo modo que, en la manifestación autoafectiva de la vida, quien experimenta también es lo experimentado. Por eso el agente se modifica, padece su propia acción, así como el sujeto también es el objeto; se trata, entonces, de una inmanencia, de una zona de autoafección perfectamente reconocible en la fenomenología de lo sensible. En este sentido, agreguemos que las descripciones fenomenológicas de Husserl (2005, pp. 184-185) sobre las sensaciones localizas —las ubiestesias— muestran que, cuando una mano toca a la otra, *tocante* y *tocada* se intercambian localizándose mutuamente y, así, forman un entrelazamiento sensible en el que *agente* y *paciente* coinciden y se modifican. Agamben (2017a) escribe que “el ser usa de sí, es decir, se constituye, expresa y ama a sí mismo en la afección que recibe de sus propias modificaciones” (p. 302). En ambas interpretaciones se llama la atención sobre la autoafección del vivir.

Es importante, además, señalar que este carácter afectivo de la vida para Agamben está en relación con la potencia. El filósofo italiano lo plantea explícitamente: “La vida, que contempla en la obra la (propia) potencia de obrar o de hacer, se vuelve inoperosa en todas sus obras, vive sólo en el uso de sí, vive sólo la (su) vivibilidad” (Agamben, 2017a, p. 129). La vivibilidad es el espacio medial o proceso autoafectivo en cuyo seno ocurre una subjetivación y desubjetivación afirmativas. Este espacio medial se corresponde con el saber de la vida que, después de saldar cuentas con el sujeto, también aparece bajo el título de la sensibilidad, de la autoafección y del cuerpo vivido. No sin aludir a esta relación, Agamben (2017a) sostiene que, frente a las formas de producción, es necesaria “*una fenomenología de las formas de vida y de inoperosidad que procediera de igual manera a un análisis de las correspondientes formas de producción*” (p. 183). Debido a la insondable alegría medial que habita la vida en las formas que se da a sí misma viviendo, el espacio difuso (misterioso y creativo) que ella encarna también es el objeto sobre el que la máquina biopolítica y violenta opera. En pocas palabras, el carácter inapropiable del cuerpo es la vivibilidad de lo sensible:

las formas que la vida se da a sí misma fuera de la operatividad soberana y violenta. *Lo inoperoso es la vivibilidad de la vida.*

Y es que la *argía* o inoperosidad se encuentra en el corazón de la forma-de-vida y del uso; pues lo que está en cuestión es una potencia no reducida al acto. Sin obra, el ser viviente no tiene un destino asignado: es potencia que rechaza la identidad y no se agota en la acción (Agamben, 2007c, p. 467). Al no agotarse, la vida es indisociable de su forma. Esta potencia, según enfatiza Agamben (2017a), es un uso habitual (el tener y ser una *héxis*, un hábito) que se caracteriza por no agotarse en el acto. El uso habitual de una forma-de-vida es la versión ética y política de la inoperosidad ontológica y de la materia fenomenológica de lo sensible. Agreguemos que la potencia-de-no es un concepto que Agamben (2007b, 2007c) formula a partir de una lectura crítica sobre Aristóteles —también lo formula a partir de Heidegger y la suspensión de posibilidades que trae consigo el aburrimiento (Agamben, 2006, pp. 123-126)—. El autor rescata la crítica que Aristóteles dirige a los megáricos en el Libro IX (*Theta*) de la *Metafísica*, para quienes la potencia se reduce al acto. Al tomar nota de esta crítica, Agamben (2007b, pp. 361-362) propone que la privación (lo no dado en acto) o la impotencia es inmanente a la potencia humana, que puede ser en acto o puede no ser. Según esto, la contingencia (o la posibilidad de no ser) es inseparable de la potencia. Potencia de no pasar al acto, de ser y no ser, de hacer y no hacer, “de pensar y de no pensar, como una tablilla encerada en la que no hay nada escrito” (Agamben, 2009, p. 98). Al no pasar al acto, el uso de la potencia es inmanente y constituye un espacio medial donde el viviente se contempla en el carácter pasible y fenomenológico del vivir (gozo, uso y hábito).

En este sentido, hay *una recuperación del espacio autoafectivo y medial de la vida* que se siente sin aprisionarse en el acto, como ocurre cuando el poeta, el artesano, el bailarín o el pianista que, al disponer de una facultad (hábito), también pueden no ejercerla y así sienten su propio pulso vital al no hacer nada. Reencontramos, entonces, la desubjetivación de la vida que se usa y goza de la cualidad sensible de vivir (su autoafección). Por eso, abrir un nuevo uso posible del cuerpo es desactivar un modelo gubernamental y ontológico que se sustenta en la apropiación, la acción operativa, el sujeto y el fin. Sin un sujeto dado (subyacente; *sub-iectum*), la forma-de-vida es el “ser de la potencia”, la vivibilidad de la vida



que está cifrada en la “potencia de-no” o “poder-no” (Agamben, 2007b, p. 362) en tanto que afectabilidad del vivir.

Por esta razón, el poder-no del viviente humano coincide, del lado del mundo, con la impersonal relación que se establece entre la contingencia y la necesidad, la posibilidad y la imposibilidad. Lo sensible está atravesado por estos pares modales. Si el acto no agota la potencia, si hay una potencia de no ser, de no hacer, entonces la potencia debe ponerse en relación con aquello que no puede no ser (la necesidad) y que no puede ser (imposibilidad) (Agamben, 2005a, p. 154). ¿En qué consiste una forma-de-vida, su vivibilidad, en términos ontológicos? Ciertamente, consiste en una desubjetivación afirmativa que recompone las modalidades ontológicas.

#### **8. La ontología modal (registro ontológico de la desubjetivación afirmativa)**

Según esta perspectiva, en la forma-de-vida el modo y la existencia coinciden hasta borrar la separación biopolítica entre lo general (*zoé*) y lo cualificado (*bíos*). Un *modo* —posible y contingente— es la expresión del *vivir* mismo a partir de su vivibilidad: su forma, su individuación<sup>29</sup>. Para Agamben (2017a), se trata de una ontología modal, entrevista en la historia de la filosofía, y que se interesa ya no en el qué sino en el cómo.

Entre las diferentes reconstrucciones que apuntan a esta ontología, el filósofo italiano se vale del concepto leibniziano de exigencia, que modifica la posibilidad (poder ser) y la contingencia (poder no ser), pues la existencia es —y esto es importante subrayarlo— “sólo una exigencia contenida en la esencia” (Agamben, 2017a, p. 307, 2017b, p. 50). Un brevísimo texto (de 1677) de Leibniz, al que tiene en consideración especial Agamben, se llama *Todo posible exige existir*. En este texto, Leibniz (1982a, pp. 151-152) afirma que la combinación de posibilidades —según las incompatibilidades en cuestión— genera el mayor número de

---

<sup>29</sup> El concepto de individuación, corrientemente atribuido a la filosofía de la técnica de Gilbert Simondon, es utilizado acá porque permite descentrar la posición fuerte del sujeto y remitirla a un campo pre-individual y procesual donde ocurre continuamente una individuación a través de una relación transductiva. El vínculo entre Simondon y forma-de-vida, asociada con el concepto de profanación (desactivación y borramiento de las particiones gubernamentales), es sugerido por Zartaloudis (2011, pp. 133-134). Es conocida la importancia que tiene Simondon en la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze, por lo demás, muy cercana a la ontología de Agamben. Para revisión crítica del pensamiento de Simondon, y especialmente sobre la individuación y la relación transductiva en Deleuze y Guattari, véase Nadaud (2017, pp. 100-125).

existencias que satisfacen la exigencia de posibilidad (lo más perfecto), y a continuación remite, tanto la compatibilidad como la posibilidad de existir, a una exigencia de esencia (pues lo perfecto trae consigo más esencia), con la que filósofo explica, bajo el ideal metafísico de la perfección, un cumplimiento efectivo de derechos de existencia sobre otras cosas menos perfectas y más incompatibles.

Es así como se reproduce la división entre esencia y existencia, pero al mismo tiempo la exigencia se destaca porque esboza una manera de comprender la existencia y lo posible, y esto a pesar de que Leibniz (1982a) concibe la posibilidad como “un grado de esencia” (p. 152). La clave para la reformulación ontológica de las categorías modales está en recuperar la ambigüedad que el filósofo asume cuando sostiene que “en la posibilidad misma o esencia hay cierta exigencia”, para después afirmar que la exigencia es inseparable de lo posible y de la existencia, pues ella es una “pretensión de existencia” (Leibniz, 1982b, p. 474). La exigencia es la inmanencia entre esencia y existencia a partir de lo posible.

Por esta razón, Giorgio Agamben (2017a) enfatiza en que esta exigencia no se encuentra prefabricada en la esencia, pues no se trata de una implicación lógica y eidética que vincule inmediatamente el viviente y el lenguaje; antes bien, ella se dispone según una problemática articulación: el *experimentum* que acontece en el vacío que hay en medio de la *phoné* y del *lógos*, es decir, en la relación no dada de antemano entre lo endosomático y lo exosomático, entre el viviente y el hablante (Agamben, 2007a, p. 221, 2017b, pp. 38-43; Zartaloudis, 2011, p. 139). En esta zona umbrosa ocurre el devenir humano; en ella la exigencia es posibilidad. De esta manera, se recupera el dinamismo del ser, su carácter histórico y acontecimental (contingente) que comparece en medio de la no articulación sustancial entre el lenguaje, el viviente y el mundo.

En medio de la fisión del ser, a la que corresponde un espacio entre la vida y el uso del lenguaje, se encuentra el ámbito de la posibilidad (otro devenir cultural). En este contexto se invierten los valores: lo histórico es trascendental, y lo abierto es lo absoluto; si no fuera así, ¿cómo podríamos pensar la creación, las culturas y las formas-de-vida? David Kishik (2012) escribe que “filosóficamente hablando ... la forma es la condición trascendental de toda vida” (p. 103); en la misma página, el autor agrega que “una forma de vida no es una entidad teórica o abstracta; es simplemente lo que hacemos, nuestra situación actual, la praxis humana como

tal”. Esto quiere decir que incluso toda institución es “una forma de vida fosilizada” o “más o menos los cascarones vacíos de potencialidades muertas” (Kishik, 2012, p. 104). Ontológicamente hablando, la exigencia es el lazo entre ser y modos, entre vida y formas, según un espacio inmanente que es potencia:

El ser no preexiste a los modos [como el *subiectum* en la predicación], sino que se constituye a sí mismo modificándose, no es otra cosa que sus modificaciones ... Si la exigencia y no la sustancia es el concepto central de la ontología, podrá decirse por consiguiente que el ser es una exigencia de los modos, así como los modos son una exigencia del ser, a condición de precisar que la exigencia no es aquí ni una implicación lógica ni un imperativo moral. (Agamben, 2017a, pp. 310-311).

8.1. En este sentido, la ontología de Agamben es muy cercana a la de Gilles Deleuze, especialmente a la luz del concepto inmanencia (la exigencia deleuziana). Definida por sus modos, la inmanencia es la potencia según una regresión infinita de contactos horizontales; como en el espacio medial y autoafectivo, en ella no hay un sujeto ni un objeto, ni actividad ni pasividad, pues el ser se afecta en sus modificaciones compartidas. Escribe Deleuze (1995/2003a) en una glosa spinozista: “La inmanencia no está en la sustancia, sino que la sustancia y sus modos están en la inmanencia” (p. 360). Por su parte, refiriéndose al concepto deleuziano, escribe Agamben (2007d): “El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan el uno en el otro” (p. 509). En efecto, para Deleuze (1968/2011) el ser es una diferenciación continua de encuentros heterogéneos, por eso escribe: “El Ser unívoco es al mismo tiempo nómada y anarquía coronada” (p. 55). En este sentido, Deleuze y Agamben instauran su pensamiento en la inmanencia; ambos filósofos “ven la ontología modal como la mejor manera de pensar una vida que no es la expresión de formas *a priori* y esencias, sino la expresión —cada vez y en cada ser singular— de aquello que la vida (una vida) es esencialmente” (Colebrook, 2017, p. 136).

8.2. De acuerdo con la idea general de este capítulo, conceptos como uso, forma-de-vida, potencia, profanación, entre otros, se encuentran en estrecho vínculo con un desplazamiento del sujeto a una zona de desubjetivación afirmativa. El viviente humano falta a su ser, y esta fisura ontológica se prueba cada vez al transformar las modalidades ontológicas —es decir, la imposibilidad y la necesidad, la posibilidad y la contingencia (Agamben, 2005a, pp. 153-154)— en el juego de la subjetivación y la desubjetivación. Así está la fisura en el hombre: entre la contingencia y la posibilidad que lo subjetivan al mismo tiempo que tal subjetivación se deshace y falta a sí misma con la imposibilidad y la necesidad.

Agamben (2005a) lo expresa claramente: “El sujeto es más bien el campo de fuerzas atravesado desde siempre por las corrientes incandescentes e históricas determinadas de la potencia y la impotencia, del poder no ser y del no poder no ser” (p. 154). La expresión “el sujeto es el campo de fuerzas” quiere decir que cada vez este se actualiza sin llenar nunca el faltarse a sí mismo. El modelo gubernamental, con sus cesuras biopolíticas, busca colmar el carácter indefinido de la desubjetivación afirmativa imponiendo un vínculo violento (el poder soberano) sobre la vida.

¿Qué ocurre, entonces, cuando la muerte violenta (lo imposible en la posibilidad) se impone como un no poder no ser, es decir, como necesidad? Considérese que la necesidad, la contingencia, la posibilidad y la imposibilidad son categorías modales que funcionan como “operadores ontológicos” (Agamben, 2005a, p. 153), pues deciden sobre la potencia del sujeto y su destrucción. Refiriéndose a la violencia de los campos de concentración, Agamben (2005a) escribe: “Es la existencia de lo imposible, la negación más radical de la contingencia; la necesidad, pues, más absoluta. El musulmán [un muerto entre los vivos], es la catástrofe del sujeto, su anulación como lugar de la contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible” (pp. 154-155).

La violencia modifica las categorías modales: ni la posibilidad ni el poder no ser (contingencia) representan modos del sujeto, de su desubjetivación afirmativa; en el ejercicio violento que subtiende las relaciones de poder, la imposibilidad y la necesidad cierran su campo subjetivo y destruyen su ser sensible. Cuando lo imposible (la muerte) se vuelve necesidad (violencia), se “desarticula al sujeto hasta el punto límite” (Agamben, 2005a, p. 155). Por esta vía, se esboza una particular figura de la subjetividad en el límite de su

disolución. Agamben no prosigue en esta dirección, pues le interesa la subjetivación en la desubjetivación: el testigo que habla por el no-hombre (el musulmán). Sin embargo, la desarticulación límite del sujeto en la violencia, en contraste con la potencia y la desubjetivación afirmativa, indica claramente otro problema correlativo: los efectos subjetivos de su desarticulación.

### ***9. La violencia y el sujeto. La desubjetivación denegatoria***

Esta breve reconstrucción de algunos problemas recurrentes en la obra de Giorgio Agamben, en el contexto de una declinación del sujeto, debe ser considerada como una delimitación y un encuadre para proseguir en una dirección clara. Este doble movimiento precisa que la vida es objeto de una serie de escisiones que la controlan y la suprimen mediante un dispositivo biopolítico (el poder soberano), y también señala una desubjetivación afirmativa que restituye la vida a su vivibilidad. En medio de este doble movimiento, aparece por contraste y resonancia, otro problema: la objetivación de la vida en los presupuestos que la controlan y suprimen debería ser correlativa de una desubjetivación especial, en contraste con la desubjetivación afirmativa. Según esto, la doble declinación del sujeto (una que lo remite al poder soberano, y otra que lo remite a la vida que se da su propia forma y uso) nos permite encuadrar el problema que será tratado en los siguientes capítulos.

No solo las explícitas referencias a la fenomenología elaboradas por Giorgio Agamben (especialmente en lo referente al cuerpo y a lo inapropiable), sino además la convergencia temática, que gira en torno a la vida, entreven un espacio de intercambios que ayuda a delimitar, bajo una óptica contrastiva, los efectos subjetivos de la violencia. Nuestra orientación investigativa no busca “*una fenomenología de las formas de vida y de inoperosidad*”, que tiene en mente Giorgio Agamben (2017a, p. 183); más bien pretendemos precisar, al lado de las escisiones que controlan y suprimen la vida, las condiciones que permiten comprender los efectos subjetivos de la violencia desde una interpretación fenomenológica. ¿Cómo podríamos saber de los efectos de la violencia si no reconocemos que aquello que se nos arrebató no es solamente la acción, el sujeto de la acción, sino la potencia de la vida, su saber sensible, que reviste tantas maneras de ser inmanentes a sí misma

sin que ninguna medida externa, política cultural o estatal, pueda adecuarse a ella? ¿Y cómo sabríamos de esta potencia sin admitir la declinación del sujeto?

9.1. Hemos sostenido que el pensamiento contemporáneo medita sobre esta nueva figura de la subjetividad más allá de la suposición. Según nuestra interpretación, el declive del sujeto también exige repensar radicalmente los efectos de la violencia. No basta con pasar, entonces, de un sujeto a un anti-sujeto, como hace M. Wiewiorka (2012) al reconocer, por un lado, un sujeto creador y autónomo, y, por otro lado, una desubjetivación calcada binariamente del sujeto moderno, al considerarla como “las formas descompuestas e inversas del sujeto, hacia el anti-sujeto [anti-sujet] o el no-sujeto [non-sujet], y, más allá, eventualmente, hacia conductas de destrucción y auto-destrucción” (p. 6). En su obra *La violencia*, M. Wiewiorka (2009) estima necesaria una aproximación que no olvide el rol de la subjetividad de los actores de la violencia y, especialmente, “el proceso de pérdida de sentido” (p. 3). Ambas cuestiones (el rol del sujeto y la pérdida del sentido) están vinculadas con el declive de las instituciones y su incapacidad para garantizar el vínculo social, a causa del neoliberalismo y sus efectos. Se trata, supuestamente, de una pérdida del sentido afincada en el ascenso del individualismo que hace, según las palabras del autor, “más difícil la construcción de sí mismo como un sujeto” (p. 41) y, por tanto, que alimenta el surgimiento de la violencia, ya sea como una reacción individual (el delincuente), causada por el declive de las instituciones, o bien como una reacción comunitaria, reafirmada en identidades fijas que renuevan la exclusión. Es remarcable en este libro una lectura de la víctima como una negación del sujeto, y de la violencia como “una destrucción de los *puntos subjetivos de referencia* que permiten a la víctima encontrar sus *soportes*” (p. 62; cursivas personales). De esta manera, la destrucción violenta termina en “una negación de la subjetividad”, también llamada por el autor “desubjetivación” [desubjectivation]”, es decir, una desintegración de la persona que imanta el concepto de reparación al definirla como “llegar a ser otra vez un sujeto” (p. 62).

¿Qué significa llegar a ser otra vez sujeto? Esta es la cuestión principal. Mientras no se reconozca la desubjetivación fuera del calco del sujeto, y mientras no deje de reducirse a los efectos destructivos de la violencia que ciertamente desubjetivan —se desintegra la personalidad, se corta la historia de vida, como señala M. Wiewiorka (2009, p. 62)—, no se

entenderán las perturbaciones de la violencia y, mucho menos, se abrirá la esfera de las modificaciones experienciales subjetivas, en las cuales se realiza el efecto objetivo del poder y de la violencia. Ciertamente, en la violencia la personalidad y la historia de vida se desintegran, pero tales daños no pueden hacernos presuponer un sujeto unificado que es destruido por la violencia. Los efectos, bajo esta perspectiva, no serán percibidos en su rigor sensible porque no es el sujeto presupuesto —soporte, integrado, unificado— el que destruye la violencia, sino la subjetivación que depende de la desubjetivación afirmativa: este cuerpo, este aparecer sensible que usa modificándose sensiblemente, esta vida en *medio* de la cual se vive con otros en el uso del lenguaje y creando cultura (hábitos, formas-de-vida, vivibilidad de la vida).

Por eso, bajo la metafísica del sujeto, la víctima permanece sin un lugar de comprensión. ¿Por qué permanece impensada la víctima? O más específicamente, ¿por qué permanecen impensados los efectos subjetivos que experimenta la víctima? El calificativo “impensados” quiere decir que los efectos subjetivos parecen no adscribibles al sujeto debido a la supresión de la voluntad y al sufrimiento que define su condición; también son impensados porque, en la interpretación de Wieviorka, la víctima es una desubjetivación que depende enteramente de un calco del sujeto. De esta manera, los efectos subjetivos impresos sobre el cuerpo —sensible y moral— de la víctima no pueden inscribirse más que en una relación de comparación con un supuesto sujeto.

En la segunda parte del libro en cuestión, M. Wieviorka (2009) se enfoca en las transformaciones subjetivas que experimentan los protagonistas de la violencia, dándole suma importancia al actor, también llamado el anti-sujeto (el victimario). Al preguntarse por la subjetividad, la violencia aparece como el efecto de una pérdida de sentido que es colmada por una plétora de sentidos: justificaciones e identificaciones personales, ideológicas, religiosas y hasta autodestructivas. Según esta operación compensatoria, se produce una “hipersubjetivación” (p. 113) (piénsese en los comunitarismos y los nacionalismos) que allana la vía para el anti-sujeto y su amenaza de destrucción, pues este se comporta como agente de prácticas crueles deshumanizantes. Precisemos, además, que también hay un “no-sujeto” al que su capacidad de juicio le falta autonomía: depende de la obediencia a la autoridad. En ambos casos, hay una negación de la subjetividad. En síntesis, esto quiere decir

que el sujeto para Wieviorka es un concepto presupuesto a partir del cual es posible comprender la violencia. ¿Qué es el sujeto para Wieviorka? Ante todo, el sujeto no puede reducirse a un producto de la sociedad:

El sujeto existe antes de que cualquier relación sea establecida y antes de que cualquier acción tenga lugar; el sujeto es una demanda, o la posibilidad de producir su propia existencia ... La noción de sujeto se refiere a la posibilidad de construirse a sí mismo como un individuo, como un ser singular capaz de formular decisiones, y por tanto de resistir lógicas dominantes ... El sujeto es, en otras palabras, sentido potencial que puede plantear su propia existencia y trayectoria. (M. Wieviorka, 2009, p. 146).

M. Wieviorka (2009, 2012) está pensando en un individuo autónomo, que puede crearse conforme a su acción, y que reconoce el criterio de la responsabilidad y la democracia como una implicación espontánea de la autonomía subjetiva. En efecto, se trata de un sujeto ajustado a valores configurados históricamente y tomados, sin dudar de ellos, como supuestos reinantes de la modernidad: el sujeto existe antes de cualquier acción y relación, y la operatividad que realiza su voluntad se identifica inmediatamente con la realización de su esencia. A lo largo de su argumentación, terminamos frente al supuesto sujeto moderno, portador de los valores de la ilustración y del humanismo: un sujeto autónomo, consciente, actuante y soberano, es decir, un sujeto que se presupone a sí mismo en la voluntad y la decisión. Por esta razón, en Wieviorka la desubjetivación de la violencia está calcada por una oposición básica que reproduce, en el fondo, lo que trata de estudiar: un sujeto que trae consigo el trasfondo gubernamental de la presuposición, de la operatividad (medios-fin), de la apropiación de aquello que produce como objeto y también de la escisión marcante que incluye o excluye conforme a los atributos que le pertenecen (no todos los vivientes humanos son autónomos, voluntariosos y operativos); en suma, en su interpretación se presupone irónicamente un sujeto que participa de los presupuestos que violentan. Por eso M. Wieviorka (2009) puede escribir que “la noción de sujeto incluye, o al menos implica, su opuesto o aquello que llamamos anti-sujeto: el lado oscuro que altera las categorías del sujeto” (p. 147). Pero la filosofía contemporánea nos ha enseñado que el sujeto deviene en un proceso de



subjetivación y desubjetivación. Sobre este viraje interpretativo, la desubjetivación de la violencia aparece de otro modo y exige otras condiciones de inteligibilidad.

9.2. En resumen, la subjetivaciones producidas por la violencia, según Wieviorka (2009), se recogen en cinco figuras: el sujeto flotante, que no encuentra un marco de sentido para su acción, pues experimenta injusticia que lo hace inclinable a la violencia; el hiper-sujeto, que colma su subjetividad a través de identificaciones totalitarias, como ocurre con el exceso de sentido que emana de los nacionalismos y las identificaciones ideológicas; el no-sujeto, cuya subjetividad ha sido sustituida por la obediencia al poder; el anti-sujeto, paradigma de la destrucción del sujeto, pues su acción consiste en deshumanizar al otro a través de prácticas crueles y violentas que le generan placer; y, finalmente, el sujeto sobreviviente, conceptualizado a partir de las reacciones violentas y agresivas que expresan, por un parte, la precariedad de sus situaciones y, por otra parte, la violencia —racial, familiar, social— a la que se expone. En esta clasificación, la víctima aparece siempre asociada con los efectos operados por el anti-sujeto, reducida por este a la animalidad y objetualidad (M. Wieviorka, 2009, p. 154). Según esto, la víctima es el lugar de una negación absoluta, de una desubjetivación entendida como negación del sujeto; sin embargo, ¿la reducción negadora de la violencia reproduce en negativo el sujeto?, ¿o tal vez expresa una desubjetivación particular, independiente del calco binario, y que, por tanto, suprime el carácter no sustantivado del viviente: su potencia sensible, su desubjetivación afirmativa? El paradigma del sujeto es incapaz de enunciar los efectos que sufre el cuerpo de la víctima sin implícitamente valerse de un contraste por privación (desintegrado, despersonalizado, etc.) con el sujeto supuesto (personalizado, autónomo, creador, responsable, etc.).

Por su parte, aquellas investigaciones que han concebido los efectos de la violencia dejan muy claro una destrucción de la subjetividad y del sentido (Sofsky, 1998; Card, 2002; Nahoum-Grappe, 2002; Scarry, 1985; véase la introducción de esta investigación, numeral 2). Ciertamente, nuestra tesis se delimita en el horizonte temático de estas investigaciones que representan apenas una pequeña muestra; sin embargo, la orientación que asumimos busca las condiciones *en medio* de las cuales se producen tanto la relación violenta como los efectos de la violencia para comprender su inteligibilidad ontológica (las maneras de ser de lo sensible en la violencia extrema). El sentido profundo de las perturbaciones de la violencia

adquiere su peso real cuando se asume que el sujeto es un efecto tensionado por la desobjetivación, esta vez no calcada negativamente a partir del supuesto sujeto. Por eso la subjetivación sujeta mediante cesuras y operaciones de captura se corresponde con una violencia que es apropiación y destrucción sensible de una desobjetivación afirmativa (la vivibilidad de la vida). En este orden de ideas, y más acá del punto de vista del poder (de los presupuestos que sujetan y capturan la vida), es decir, a partir de sus efectos subjetivos, ¿cómo es esta desobjetivación en la que se lesiona y se destruye la vivibilidad de la vida?, ¿cómo es la subjetivación, desde su experiencia sensible, de aquellos vivientes que padecen la relación violenta ya entrevista en esas cesuras estudiadas por Agamben, en las que se sujeta y suprime la vida (subjetivación sujeta)?

El argumento general se sostiene: la declinación de una metafísica del sujeto nos orienta hacia los efectos subjetivos de la violencia extrema sobre los cuerpos vivientes: efectos que modifican y vampirizan ópticamente la vida (esta vida que compartimos). Si el pensamiento contemporáneo nos ha enseñado que no hay tal sujeto, entonces es posible que la víctima haya sido falsamente comparada y, por tanto, que su elementalidad negativa (el daño) permanezca desapercibida. Es insuficiente sostener que la víctima es una desobjetivación, como sugiere M. Wieviorka (2009, 2012), sin advertir y valorar críticamente la suposición en la que se basa el calco. Se exige, entonces, una reconceptualización.

9.3. Consentimos hablar, entonces, de una desobjetivación de la violencia si no se presupone el sujeto. Al plantear este criterio, nuestra atención se dirige a la expropiación ejercida por la violencia, ya no de un sujeto —creador, voluntarioso, portador de su acción— sino de la subjetivación entendida como un proceso que implica inscripciones en un control o dispositivo y, al mismo tiempo, también excripciones<sup>30</sup>, es decir, un juego entre subjetivaciones y resubjetivaciones, que representan el movimiento general de subjetivación y desobjetivación. El mayor terror que produce la violencia no es arrebatarnos la seguridad

---

<sup>30</sup> La *excripción* es un afuera (cuerpo) de la escritura y del sentido que comparece en la misma escritura, pues, según demuestra Nancy (2000), toda escritura toca con lo incorporal del sentido y todo cuerpo es escritura. En el testimonio hay una *ex-cripción*: un movimiento de comparecencia del afuera (el cuerpo lesionado, la vida, lo irrepresentable) en la palabra, que arranca al sobreviviente de la lógica de incorporación o de inscripción de la relación violenta y lo hace exudar afuera en medio del límite (la experiencia del daño, lo irrepresentable) que comunica el testimonio.

de un sujeto, sino expropiarnos de la plasticidad y de la inmanencia de la vida: la vida está acá, inmersa en su propia surgimiento sensible y vivible. Una prueba adicional consiste en que esta expropiación de la violencia, por un gesto sincopado, no puede suprimir la vida sin dejar un resto a contrapunto: una subjetivación mediante la desubjetivación. En la violencia extrema (v. gr. la violencia concentracionaria), la experiencia del daño y de la muerte forma, en medio de la posibilidad de decir y lo imposible de decir (la muerte del otro), una subjetivación en medio de una desubjetivación: el testigo (Agamben, 2005a).

Esto es así porque, tanto en el testimonio como en los efectos de la violencia, la estructura de la subjetividad es correlativa de una desubjetivación. En *Lo que queda de Auschwitz*, Agamben (2005a) desarrolla en el capítulo “La vergüenza, o del sujeto” un movimiento paradójico que busca reflexionar sobre “una nueva materia ética”, donde la vergüenza, despojada de la culpa, es un fenómeno que surge por “la absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación, entre un perderse y un poseerse, entre una servidumbre y una soberanía” (p. 112). Esta definición de la vergüenza es ilustrada por el autor en diferentes fenómenos<sup>31</sup> (también en *El uso de los cuerpos* es recogida en el capítulo “Lo inapropiable”, al que ya hemos aludido), y recibe en el testimonio una expresión singular. Según este contexto, la vergüenza, que aparece en algunos testimonios de sobrevivientes vinculada a la culpa, en tanto que experiencia de impotencia o desubjetivación, es la “estructura oculta de toda subjetividad y de toda conciencia” (p. 135).

Solamente a partir de esta estructura paradójica puede comprenderse el testimonio: en el momento en que el viviente se apropia del lenguaje es expropiado por él; el viviente se subjetiva a la vez que se desubjetiva al hablar por el otro, el no-hombre (el musulmán).

---

<sup>31</sup> Por ejemplo, en fenomenología, el estar clavado a sí mismo es una experiencia de subjetivación —hay un yo— y, al mismo tiempo, una desubjetivación —un no poder escapar a sí mismo, el ser—, según la fenomenología existencial de Levinas (2000b). Así mismo, la relación entre pasividad y actividad en la autoafección es interpretada por Agamben (2005a) como un movimiento de subjetivación y desubjetivación (estar afectado por sí mismo, ser activo en la pasividad) donde la subjetivación es señalada por el prefijo auto y la desubjetivación por la palabra afección. O bien en el lenguaje, la subjetivación a través de los pronombres es al mismo tiempo una desubjetivación, pues en el advenimiento del “yo” hay una función relacional del discurso, espacio de desubjetivación, que se actualiza cada que vez que alguien lo usa, según la interpretación elaborada por Benveniste (1997, cap. XV) de los *shifters* y su relación con la subjetividad. Según Agamben (2005a) este proceso de desubjetivación también lo experimenta el poeta en la glosolalia o alienación creativa que pasa por la musa, los heterónimos, la desorganización de la lengua y las experiencias límites (la muerte, el azar y lo divino).

Agamben (2005a) formula en este contexto una sugerente paradoja: “La paradoja, en este punto, es que si el que testimonia verdaderamente de lo humano es aquel cuya humanidad ha sido destruida, eso significa que la identidad entre hombre y no-hombre [el musulmán] no es nunca perfecta, que no es posible destruir íntegramente lo humano, que siempre resta algo. El testigo es ese resto” (p. 141). Según esto, lo humano es lo indestructible porque en su interior yace una escisión: la articulación no determinada de antemano entre el viviente y el hablante, a través de la cual se filtra su potencia, es decir, el movimiento paradójico de la subjetivación-desubjetivación: el sobreviviente que testimonia por aquel que ha perdido su humanidad debido a los efectos de la violencia extrema. Por esta razón, Agamben (2005a) escribe: “El hombre es el ser que se falta a sí mismo y consiste sólo en este faltarse y en la errancia que con ello se abre” (pp. 141-142). Faltarse significa: potencia, devenir humano, antropogénesis inacabada que, incluso allí donde la violencia clausura lo sensible, vuelve a abrirse, esta vez como testimonio.

En este sentido, si continuásemos pensando la violencia sin procesos de desubjetivación, no solo resulta incomprensible una figura como el testigo —y de fondo, lo “Ingobernable” (la potencia de lo sensible que resubjetiva en la desubjetivación), al que Agamben (2014) define como “el inicio y, a su vez, el punto de fuga de toda política” (p. 34)—, además se perdería de vista un inquietante problema. Este problema consiste en que la expresión de los efectos de la violencia —el testimonio— no solo es una desubjetivación en la que lo humano sobrevive a la destrucción de la violencia, también el testimonio indica la esfera subjetiva de un proceso que destruye lo humano y, por tanto, una desubjetivación especial que es contemporánea al intento mismo de testimoniar lo imposible de testimoniar (el daño y la muerte). Llamamos *desubjetivación denegatoria* a los efectos subjetivos que produce la violencia en la víctima. Con esta precisión, buscamos distinguir una desubjetivación que expresa afirmativamente la potencia, incluso allí donde hay destrucción como ocurre en el testimonio, de una desubjetivación que tiene lugar en la imposición de la muerte y la destrucción de lo sensible, que también se reconoce en el testimonio, y a la que se refieren los estudios sobre la violencia extrema cuando hablan de exceso de crueldad y sinsentido. El testimonio también expresa esta desubjetivación, la denegatoria (el daño).

Esta estructura paradójica del sobreviviente expresa, entonces, un efecto provocado por la violencia que coincide también con su faltarse a sí mismo. Por esta razón, el movimiento estructural del superviviente no solamente es una desubjetivación creada por la articulación indeterminada entre su palabra y la “experiencia” de muerte del no sobreviviente, también encarna una desubjetivación ligada a *la muerte que creció en su cuerpo como sufrimiento y destrucción del cuerpo sensible* (y que no debería separarse de la muerte del otro).

De cierta manera, la paradoja del testigo persiste: el que testimonia no murió, pero la desubjetivación denegatoria producida por los efectos de la violencia modificó de una manera especial la subjetividad. Ya podremos determinar cómo comprender esta modificación, lo cierto es que el daño en el cuerpo modifica negativamente la relación con el espacio, con el tiempo y con los otros; la vida cotidiana y los contenidos vivenciales devienen, en la víctima, una emoción bruta y sin sentido: el terror (Sofsky, 1998). Los sobrevivientes también pueden hablar, en primera persona, de esa zona borrosa en la que lo sensible pasaba hacia la negación de lo sensible.

Al finalizar *Lo que queda de Auschwitz*, Agamben (2005a) concluye el libro dándole la voz a quienes hablan del musulmán que fueron: hablan de sí mismos como si hablaran de otro. Los testimonios provienen del libro *En la frontera entre la vida y la muerte* (Ryn y Klodzinski, 2013), específicamente del capítulo “Yo fui un musulmán”. Agamben (2005a) propone que el relato de quien fue un musulmán no contradice la paradoja de un testigo que testimonia lo imposible (el no-hombre, el musulmán); todo lo opuesto, según sus palabras, “no sólo no contradice la paradoja, sino que, incluso, la verifica puntualmente” (p. 177). Esta sutil paradoja se debe a que los relatos de las víctimas están animados por la escisión que llevan en sí mismos, al reconocer en su experiencia un daño. El testimonio expresa una desubjetivación denegatoria marcada por la negación de la experiencia sensible.

9.4. Precisemos que el adjetivo “denegatoria” con el que acompañamos la palabra “desubjetivación” alude al rechazo o exceso negativo que experimenta la víctima. Piénsese en el sufrimiento que contrae la piel y se hace inasumible; el daño interrumpe la relación sensorial con el mundo y torna insoportable la relación consigo mismo. En este caso, se trata de un exceso que no puede integrarse en su ser sin denegarse, sin contorsionarse en una resistencia que busca huir de aquello que experimenta —el grito responde

fenomenológicamente a este exceso—; así se rechaza lo que se experimenta. El daño (los efectos de la violencia) es denegatorio: aquello que se experimenta va en contra de la experiencia misma, la disminuye. Marion (1997/2005), al referirse a una intuición excesiva que declina el sujeto, precisa que lo sensible (nuestra carne y existencia), en una situación como aquella que padecieron los supervivientes de los campos de exterminio, se manifiesta en términos de “una denegación que bloquea la fenomenización de lo dado” (p. 435), y enseguida agrega que esta denegación depende de que “ellos fueron afectados en su carne (biológica, y, por tanto, fenomenológica) por un sufrimiento tanto intenso, tan durable y global (físico, psicológico y espiritual) que podemos calificarlo de absoluto”. La denegación es un rechazo ante lo que se da, una imposibilidad de fenomenizar lo dado y, sin embargo, dado inexorablemente. Por eso la víctima rechaza lo que vive o, más precisamente, su denegación es un experimentar, a pesar suyo, lo que no es vivible y destruye lo sensible (el daño y la muerte), imponiéndole una desubjetivación denegatoria.

### ***10. Apertura: el dispositivo y la desubjetivación***

Llegamos, después de este periplo, al punto crucial de nuestra argumentación: si en el testimonio no solamente comparece la desubjetivación denegatoria del otro (aquel que murió como un no-hombre, despojado de su ser sensible); si también se expresa una desubjetivación denegatoria en la esfera de vivencias del superviviente (de la que la muerte del otro también hace parte), es decir, las modificaciones experienciales y el sufrimiento impuestos por la violencia, entonces se abre un campo de cuestiones relevantes que constituyen el problema de esta investigación.

El declive del sujeto nos permitió descubrir otra manera de ver los efectos de la violencia. Que el sujeto sea el punto de ejercicio de una serie de procesos externos e históricos que lo sujetan, así como una serie de modos y contactos en los que vive inmanentemente, conduce a una discriminación importante: por un lado, el declive del sujeto se corresponde con un proceso de subjetivación que depende de una subjetivación que sujeta, y de la que son subsidiarios soterradamente el supuesto sujeto (o dispositivo ontológico) y las diferentes instancias —o dispositivos— que segmentan y capturan lo sensible como vida desnuda; y,

por otro lado, también el declive del sujeto se refiere a una desubjetivación afirmativa, paralela y fugitiva de la anterior, donde acontecen los procesos vitales, ingobernables e inmanentes del vivir. Estos dos sentidos aparecen en la obra de Giorgio Agamben. Un tercer sentido surge cuando el tránsito del supuesto sujeto (idéntico, autónomo, creador, voluntarioso), y las figuras subjetivas de la violencia calcadas a su imagen (no-sujeto, anti-sujeto, hiper-sujeto y desintegración de la persona), apunta hacia la desubjetivación denegatoria o denegación de la vida sensible (la dimensión subjetiva de la vida desnuda sujeta por el poder soberano). Así aparecen dos cuestiones centrales:

i) ¿Cuál es la particularidad de la instancia o dispositivo que segmenta, sujeta y elimina lo sensible —en la violencia extrema— y, de esta manera, produce una desubjetivación denegatoria? Al llegar a esta cuestión, sea dicho de paso, constatamos inversamente la afirmación “*una teoría del sujeto solo es posible ahora como teoría de los dispositivos*” (Tiqun, 2009, p. 120), pues la declinación del sujeto y su remisión a los efectos de la violencia nos devolvió a la instancia correlativa de esa particular desubjetivación.

ii) ¿Cómo comprender y en qué consiste esa figura que hemos delimitado bajo el concepto desubjetivación denegatoria?

Estas dos cuestiones corresponden respectivamente a la relación y al límite interválicos de la violencia extrema.

Sobre la primera pregunta, los estudios biopolíticos (entre estos parcialmente la obra de Giorgio Agamben) se refieren a esa instancia con el nombre de dispositivo en un doble sentido: captura y eliminación de lo sensible y disposición creativa<sup>32</sup>. Por un lado, nuestro problema es identificar ontológicamente la relación interválica entre los cuerpos —o dispositivo— que se corresponde con la violencia extrema: el operador de la desubjetivación denegatoria. En el próximo capítulo iniciaremos el estudio sobre esta instancia que lo produce: el dispositivo necropolítico. Por otro lado, nuestro problema consistirá en retornar a este punto: determinar cómo se produce, también ontológicamente, la desubjetivación denegatoria que le corresponde al dispositivo necropolítico.

---

<sup>32</sup> Desde el punto de vista del declive del sujeto, ambas especificaciones del dispositivo se corresponden, respectivamente, con la desubjetivación que sujeta, captura y elimina, y con la desubjetivación afirmativa.

## CAPÍTULO 2. ENTRE LA ANALÍTICA Y LA ONTOLOGÍA DEL DISPOSITIVO. RECONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL

### *1. Resonancias semánticas*

Desde un ángulo semántico, los vocablos franceses *appareil*, *agencement* y *dispositif*<sup>33</sup> son cercanos; todos conservan un núcleo semántico que, entre denotaciones y sentidos figurados, refieren la disposición de un conjunto de elementos interdependientes, orientados efectivamente a un fin sinérgico. Aunque *appareil* significa un conjunto orgánico de elementos con una función determinada, presenta un rasgo característico que permite, a diferencia de *agencement* y *dispositif*, acentuar el aspecto manifiesto, suntuoso de su disposición, por lo que su uso es más cercano a lo institucional: “Appareil de guerre. Appareil de fête” [Aparato de guerra. Aparato de fiesta] (Littré, 1873, p. 165). Pero *agencement*, que viene de *agencer*, acentúa específicamente la disposición y su efectividad (“agencez tout cela le mieux possible” [arregla todo lo mejor posible]); ya sea en un sentido administrativo o técnico-estético como en la pintura.

Por su parte, *dispositif*, que viene de *disposer*, muy cercano por deriva etimológica común al español disponer, ya desde el siglo XIV tiene una acepción estructural en el francés — como adjetivo— en medicina, pues significa aquello que prepara o dispone: “Des causes [des ulcères] les unes sont materiaulz [sic] [matérielles], les autres dispositives” [Algunas de las causas de las úlceras son materiales y otras estructurales —disposicionales—]” (Littré, 1874, p. 1186). Como sustantivo, una primera acepción se circunscribe al campo del derecho. Según esta acepción, *dispositif* se refiere a las disposiciones de una ley o a la parte del juicio que contiene la decisión. De esta manera, ordenamiento y organización implican un efecto de prescripción que acentúa su transitividad, pues dispone en el sentido en que determina algo, así como la parte del juicio que contiene la decisión final dispone del “destino” judicial y penal del acusado. En este sentido, *dispositif* en su relación con *disposer* retiene el sentido de prescribir, dictar y estipular. Por otro lado, su segunda acepción, es típicamente técnica,

---

<sup>33</sup> La comparación de estos tres términos tomó en cuenta el *Dictionnaire de la langue française* de É. Littré y el *Dictionnaire de l'Académie française*, novena edición, en su versión informática por ATILF que se puede consultar en la dirección <http://atilf.atilf.fr/academie9.htm>



pues se refiere al plano a partir del cual se hace algo: la disposición de diferentes piezas de un mecanismo, o el mecanismo mismo. Finalmente, *dispositif*, según la *Académie française*, tiene otra acepción, esta vez en el campo militar, que se ajusta al significado de un conjunto de medios dispuestos para una misión o maniobra y, por analogía, al conjunto de medios puestos en obra para una intervención precisa.

Ostentación, disposición productiva, disposición prescriptiva y táctica son rasgos que especifican, respectivamente, las diferencias de *appareil*, *agencement* y *dispositif* en medio de su afinidad semántica. Semejante entrelazamiento semántico recubre un campo de convergencias y diferencias entre los autores que exploraremos en esta primera parte de la investigación: algunos acentúan la dimensión técnica y gubernamental del dispositivo y otros consideran, además, una dimensión creativa.

En este capítulo exploraremos los principales usos conceptuales que tienen importancia notable en su primer contexto de emergencia: de manera detallada en la obra de Michel Foucault, en algunos estudios de las ciencias humanas y, preliminarmente, en autores como Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Gilles Deleuze. Nuestras próximas tareas son las siguientes: i) establecer el uso analítico y metodológico del concepto dispositivo, asociado con el modelo productivo del poder en la obra de Michel Foucault y en algunos estudios de las ciencias humanas que tienen valor probatorio sobre su des-ontologización; ii) demostrar un uso conceptual de tono ontológico que, finalmente, se libera y se potencia a partir de la convergencia entre la obra de Gilles Deleuze y su interpretación de la obra de Michel Foucault; iii) vincular a este uso ontológico del concepto dispositivo tanto el sentido de captura y eliminación de la vida como el de creación y transformación: en ambos casos el ser es inmanente a los modos, a sus disposiciones.

Estas tres tareas resumen el siguiente objetivo general de la investigación, parcialmente desarrollado en este capítulo: proponer, a partir de una reconstrucción conceptual, una ontología del dispositivo que nos permita aclarar los elementos que, en su conceptualización ontológica, justifiquen una *interpretación de la violencia extrema como un dispositivo necropolítico*. En este sentido, la tesis principal de los próximos capítulos busca demostrar la siguiente definición, apenas perfilada en este capítulo: el dispositivo es una disposición

estratégica (virtualidad) y material (sensible y discursiva) que se instaura (actualiza) en lo no discursivo y discursivo para controlar, gestionar, eliminar y liberar lo sensible.

## ***2. Del enunciado a las relaciones de poder (el sentido y lo sensible)***

Nos situamos, entonces, en la obra de Michel Foucault, y reconocemos en ella un contexto de emergencia teórica que responde a las exigencias ambientadas en la arqueología del saber. El concepto dispositivo juega un papel reflectante que termina absorbiendo esas exigencias hasta incorporarlas en un problema lindante: las relaciones de poder. La principal exigencia que absorbe el concepto dispositivo tiene que ver con lo siguiente: la arqueología del saber, que buscaba establecer un dominio filosófico-histórico de investigación sobre las prácticas discursivas (específicamente sobre las regularidades en la formación histórica de los enunciados y sus objetos<sup>34</sup>), adolece de una ambigüedad relacionada con el lugar del enunciado y su carácter pragmático y regular<sup>35</sup>, pues el enunciado no es ni meramente lingüístico ni tampoco un objeto material. Sobre esto, Foucault (2002a) da un ejemplo muy preciso y conocido: “El teclado de una máquina de escribir no es un enunciado; pero esta serie de letras, Q, W, E, R, T [el teclado español], enumeradas en un manual de mecanografía, es un enunciado del orden alfabético adoptado en las máquinas” (p. 143). El enunciado es — continúa más adelante el autor— “una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos” (p. 145). Como función de existencia, el enunciado no pertenece a una estructura lingüística (ni gramática, ni sintáctica, ni del tipo signifiante y significado), sino a las reglas de uso singular y contextual; por eso el enunciado es irreconocible en las reglas formales del lenguaje (interioridad sistémica). El carácter extensivo y existencial del signo (el discurso como una práctica históricamente localizada) abre, por las condiciones teóricas que implica la arqueología del saber, un campo de problemas que terminará desembocando en la aparición del concepto dispositivo.

---

<sup>34</sup> Por ejemplo, las regularidades en la formación de una teoría del lenguaje, de la taxonomía y del análisis de la riqueza en la época clásica remiten a la representación y al orden; o bien, las regularidades remiten a sus efectos: la formación de nuevos objetos discursivos como el loco, el perverso y el criminal.

<sup>35</sup> Pragmático porque el enunciado se forma en unas reglas de uso configuradas socialmente y regular porque la arqueología pretende establecer regularidades en la formación discursiva para comprender constantes históricas en diferentes saberes y sus respectivos objetos de investigación (objetos discursivos).

Esto es así porque los acontecimientos, las modificaciones (las interpretaciones y traducciones) y las reiteraciones (la copia, el comentario), en medio de relaciones interpretativas y regulares del discurso (el uso de la lengua), es el punto crítico tanto de la formación histórica de determinados saberes, de sus condiciones de posibilidad históricas, como de la comprensión de las relaciones entre el saber y el poder. Ciertamente, el uso del discurso demuestra el carácter acontecimental del enunciado y la formación discursiva por él adquirida al constituir objetos discursivos con sus respectivas empiricidades (positividades): por ejemplo, el loco es una empiricidad clínica inescindible de una construcción discursiva, pues se encuentra suspendido en las relaciones enunciativas (de la medicina, la psiquiatría, la psicología y hasta del derecho) que deciden su espesor epistémico y valor social y político.

Según esto, el enunciado no es una proposición, ni una expresión, aunque también participe de funciones lingüísticas y encuentre afinidades con los *speech acts* y, en general, con la inclusión del contexto práctico, existencial e institucional que se pone en juego al hablar (Dreyfus y Rabinow, 1983, pp. 34-35)<sup>36</sup>. Émile Benveniste (1997), al delimitar un nivel formal y semiótico (pues depende del signo), reconoce subsecuentemente aquel otro nivel espontáneo y viviente, que comparte lugar con el enunciado, como la *disposición* dinámica de las palabras en la frase; sobre este nivel semántico, el lingüista escribe: “La frase, creación indefinida, variedad sin límite, es la vida misma del lenguaje en acción” (p. 128). En medio de los hombres y de la experiencia del mundo tiene lugar lo semántico y el enunciado. En otro lugar, Benveniste (1999) sostiene que “el funcionamiento semántico de la lengua permite la integración de la sociedad y la adecuación al mundo; por consiguiente la regulación del pensamiento y el desenvolvimiento de la consciencia” (p. 226). Según esta caracterización, podemos afirmar que el enunciado no se reduce al sistema de una lengua, sino al acontecimiento de su uso. ¿Qué función encarna el acontecimiento de su uso? Es una

---

<sup>36</sup> Los actos de habla cotidiana, en los que el contexto de su producción gobierna su sentido (y en los que lo que se dice es también una acción, pues se hace lo que se dice), están estrechamente vinculados con el contexto social, pero eventualmente pueden transformarse en “actos de habla serios”: “Cualquier acto de habla puede ser serio si dispone de los procedimientos de validación necesaria, comunidad de expertos, entre otros. Por ejemplo, ‘va a llover’ es normalmente un acto de habla cotidiana con una única significación local, pero también puede ser un acto de habla serio [*serious speech act*] si es pronunciado por el portavoz del Servicio Nacional del Clima como consecuencia de una teoría meteorológica general” (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 48).

función de existencia que, sin corresponder tampoco exclusivamente con lo semántico, sumerge los saberes constituidos en los enunciados dentro de unas prácticas contextuales e históricas, con ciertas regularidades y orientaciones. Por eso en el enunciado también comparece un campo de fuerzas: los usos y las regularidades indican un espacio extralingüístico, cuyo estudio reclamará el concepto dispositivo.

Por lo demás, es pertinente recordar que la diferencia que el filósofo francés (el arqueólogo del saber) presenta con el estructuralismo consiste, desde la perspectiva de su método arqueológico (Foucault, 2002a, pp. 26-28; Dreyfus y Rabinow, 1983, pp. 54-55; Gutting, 1989, p. 228; Castro, 1995, p. 183; Vallejo, 2011, pp. 175-176)<sup>37</sup>, en que las reglas de formación discursiva operantes en los enunciados, al producir un objeto en particular (v. gr. los objetos discursivos, clínicos y jurídicos “loco”, “perverso”, “complejo de Edipo”, “criminal”, etc.), no buscan un momento originario o meta-estructura (un código) que explique formalmente la relación entre experiencia y concepto. Por el contrario, las reglas de formación discursiva tienen un carácter pragmático, acontecimental y correlativo no solo a unas reglas localizables históricamente y desplegadas en el espacio discursivo, sino también a un “*campo de prácticas no discursivas*” (Foucault, 2002a, p. 111).

Este último aspecto es central porque sugiere que ciertos dominios del saber se forman en un juego de tácticas y relaciones de poder inmanentes a las prácticas sociales (Foucault, 1974/1994f, p. 552, 1977/1994g, p. 145). Según esto, todo enunciado (y las reglas a las que responde) tiene efectos de sentido que se desprenden de —y modifican— las relaciones entre la palabra y la cosa, formando entre ambas una zona que configura el orden de la experiencia y del pensamiento, por lo que también hace parte de las relaciones entre poder y saber.

La construcción de un objeto discursivo es inseparable de nuevas empiricidades o positivities (construcciones discursivas indisociables de la experiencia) que, por su parte,

---

<sup>37</sup> En *La verdad y las formas jurídicas*, un conjunto de conferencias en la Universidad Pontificia Católica de Río de Janeiro que conecta la producción de ciertas verdades (o enunciados de saber, en este caso, jurídicos y penales) con las prácticas sociales, Michel Foucault (1974/1994f) escribe: “Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto ‘estructuralistas’... Diría, jugando con las palabras griegas δύναμις δυναστεία, que buscamos hacer aparecer aquello que, en la historia de nuestra cultura, ha permanecido hasta ahora como lo más escondido, oculto y profundamente investido de nuestra cultura: las relaciones de poder” (p. 554).

se comportan a través de reglas de formación, dirigidas a la producción y transformación de un objeto discursivo. Reglas, por ejemplo, como las siguientes<sup>38</sup>:

i) Las diferencias específicas referidas a un comportamiento perverso, una enfermedad, un comportamiento criminal, aparecen en los lugares de emergencia específicos (“superficie de emergencias”): en medios institucionalizados como la familia, la escuela o el lugar de trabajo.

ii) La diferenciación por estamentos sociales (“instancias de delimitación” o autoridades) implica un uso exclusivo de la autoridad institucional (la medicina, la psiquiatría, el derecho, etc.) para nombrar e instituir un nuevo objeto discursivo (el anormal, el loco, el criminal, etc.).

iii) Hay mecanismos de especificación que permiten diferenciar, agrupar y derivar los objetos discursivos, por ejemplo bajo el sistema que forma la relación entre el alma y el cuerpo, lo moral y lo somático, lo psicoanalítico y lo farmacéutico.

iv) Las positivities producidas se encuentran apropiadas por las características del hablante, lo que significa control discursivo: en el caso de la enfermedad, la instancia productora está restringida al médico y al psiquiatra. Otras modalidades que afectan la producción de nuevos objetos discursivos (empiricidades) son los espacios institucionales en los que ocurre la práctica discursiva (el hospital, la escuela, el asilo). Además, la regularidad de un enunciado ya no depende de la permanencia de ciertos conceptos conforme a una coherencia deductiva, sino de un campo de dispersión que se configura mediante los siguientes procedimientos de aparición, circulación y modificación de los enunciados: “formas de sucesión” de los enunciados (inferencia, demostración, deducción, dependencias lógicas y materiales, esquemas de composición); “formas de coexistencia” (presencia,

---

<sup>38</sup> Para una explicación de los elementos de la arqueología, a la que debemos el resumen en listado, consúltese los capítulos “Historicidad y discursividad” de Edgardo Castro (1995, cap. 6), “Arqueología del saber” de Gutting (1989, cap. 6) y “Hacia una teoría de la práctica discursiva” de Dreyfus y Rabinow (1983, cap. 3). Una profundización de estos temas remite a los capítulos “Las regularidades discursivas” y “El enunciado y el archivo” de *La arqueología del saber* (Foucault, 2002a), y al texto “Respuesta a una cuestión (Foucault, 1968/1994h). En estos textos, la reflexión metodológica sobre el campo de investigación de la arqueología acentúa la individualización de los discursos (su formación, transformación y correlación), la discontinuidad (cambios internos y externos que afectan las formaciones discursivas, sus desplazamientos, jerarquías y modificaciones extra-discursivas) y el concepto de archivo (un conjunto de reglas que rigen, para una época, los límites de lo que puede decirse, permanecer, reactivarse y apropiarse discursivamente).

préstamo y afiliación de enunciados que pertenecen a diferentes dominios de saber, así como coexisten por la verificación experimental, la fuerza lógica, cierta tradición o analogía); y “procedimientos de intervención” como la traducción, la extrapolación, la sistematización, etc.

v) Finalmente, una positividad discursiva o *episteme*<sup>39</sup>, en tanto condición histórica inmanente a la formación de objetos discursivos, es inseparable de unas estrategias que describen la equivalencia, la incompatibilidad y los encadenamientos de los enunciados (“puntos de difracción”), así como de las posibilidades de combinación o “constelación discursiva” y, especialmente, de la relación funcional entre los discursos, las prácticas no discursivas (prácticas políticas, pedagógicas, etc.) y el deseo.

2.1. Por esta razón, la relativa ambigüedad entre el discurso y la dimensión material y corporal (muy presente en la sección “Formación de las estrategias” de *La arqueología del saber*, cuando Foucault habla del rol constituyente del deseo, y luego cuando se refiere a la exterioridad del enunciado), se completa con el estudio genealógico de las relaciones de poder, al que está íntimamente vinculado el concepto dispositivo. El discurso contiene una remisión a lo no discursivo que constituye una pragmática de la verdad en un campo de relaciones de fuerzas: por ejemplo, si hay un saber sobre lo anormal y lo normal que configura en el siglo XIX nuevos objetos discursivos, esta emergencia es inseparable de unas prácticas sociales disciplinarias (vigilancia y control).

En su lección inaugural en el *Collège de France*, aunque aún conservaba un modelo del poder afincado en la prohibición, Foucault (1971) ya hablaba de procedimientos internos y externos del discurso, que se constituyen en el dominio de las prácticas al excluir, prohibir y controlar un discurso mediante el comentario, las prácticas disciplinarias y la autoridad, con miras a ordenar la circulación y apropiación de los saberes. Por su parte, en *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 1974/1994f), la correlación entre verdad (juegos estratégicos del saber) y las relaciones de poder se caracteriza abiertamente: las prácticas penales, inseparables de la indagación y el examen, se prolongan y retroalimentan con la producción del saber en las ciencias humanas. De esta manera, tienen lugar ciertos saberes no solo con

---

<sup>39</sup> Foucault (1968/1994h) escribe que “la *episteme* no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de *dispersión*, es un *campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones*” (p. 676).

interés penal y jurídico, sino también para el control social, económico y político. Por eso, en *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault (1974/1994f) escribe: “La indagación y el examen son precisamente las *formas de saber-poder* que vienen a funcionar en el nivel de la apropiación de los bienes en la sociedad feudal, y en el nivel de la producción y de la constitución del excedente de ganancia [*sur-profit*] capitalista” (p. 623; cursivas personales)<sup>40</sup>. En esas conferencias, la remisión a Nietzsche por parte de Michel Foucault es explícitamente metodológica, porque su método genealógico le permite caracterizar la investigación histórica como un análisis sobre la génesis del sujeto del saber y de las relaciones de poder. Se abandona, como ya lo hemos comentado, la presuposición del sujeto en las formaciones históricas del saber y de las prácticas sociales, y, más bien, se lo instaura en un campo de fuerzas e invenciones.

Es así como el método genealógico de Nietzsche le permite a Foucault desconsiderar la *Ursprung* (origen), que suponía una unidad lineal y racional de la historia, en favor tanto de la *Herkunft*, que se refiere a una procedencia, a un inscripción sin origen o “conjunto de pliegues, de fisuras, [y] de capas heterogéneas” (Foucault, 1971/1994i, p. 141), como, por supuesto, en favor de la *Entstehung*. Esta última significa el advenimiento acontecimental, por lo que ya no cuenta solo la procedencia que afecta o marca el cuerpo, “superficie de inscripción de los acontecimientos” (p. 143), sino también la emergencia dominante (piénsese en el surgimiento de una clase social, de una reforma religiosa o política), es decir, la irrupción que distribuye los enfrentamientos de poder en un “estado de fuerzas” inherente a la invención (*Erfindung*). De esta manera, se enfocan filosóficamente las relaciones (desplazamiento, tensiones, sustituciones) que ocurren en el cuerpo, en las prácticas sociales y en los saberes.

Ciertamente, desde 1971, Michel Foucault asumió el método genealógico como un umbral, desde la investigación arqueológica, hacia el espacio fronterizo entre los cuerpos y

---

<sup>40</sup> En este contexto, Foucault (1974/1994f, p. 621) es muy claro al afirmar que el control, la vigilancia y la corrección se articulan con ciertas formas de saber aplicadas allí mismo donde se ejerce el poder: la observación, el registro, el examen, la entrevista, etc., generan un saber que optimiza la racionalidad técnica del poder económico, político y social. Así se genera un saber productivo, pedagógico, psiquiátrico, criminológico, etc., que retroalimenta las relaciones de poder de las que proviene. Los enunciados son indisolubles de prácticas sociales de poder.

los enunciados, entre sus acontecimientos (formas concretas y singulares de acontecer) y la constitución existencial del decir (lo dicho con efectos de disposición entre los cuerpos). En *Nietzsche, la genealogía y la historia*, específicamente considerando la discontinuidad y el acontecimiento en Nietzsche, Foucault (1971/1994i, p. 143) reconoce en la genealogía el estudio de las relaciones entre la fuerza, el cuerpo y la historia que, a diferencia de una historia tradicional lineal y teleológica, caracteriza la historia efectiva (*wirkliche Historie*) como un campo de fuerzas azaroso y en pugna. En resumen, el método genealógico se dirige a la zona acontecimental de procedencias y emergencias, pues —escribe Foucault— “el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos sin puntos de referencias, ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos” (p. 149).

Sin un sujeto ni una racionalidad predados, el genealogista busca diagnosticar las configuraciones históricas de las prácticas sociales: las estrategias, los efectos del poder y sus objetivos que conciernen a nuestro presente, es decir, un diagnóstico crítico sobre “las relaciones entre poder, saber y cuerpo en nuestra sociedad moderna” (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 105). Correlativamente, este enfoque desplaza el sujeto del conocimiento hacia los procesos de subjetivación bajo los regímenes de verdad y las tecnologías de poder. La mirada genealógica se abstiene de la supuesta profundidad de los sentidos ocultos; ella busca, más bien, el entramado de relaciones que liberan y ocultan sentidos, por lo que, liberada de la neutralidad (también lo neutral es una posición, un efecto de fuerza), la verdad que persigue el enfoque genealógico asume la forma y el contenido de un efecto de las relaciones de poder. Esto quiere decir que la verdad es un ejercicio del poder que afecta los cuerpos en la práctica discursiva, en las instituciones y en las subjetivaciones. El tránsito del uso discursivo y la función existencial del enunciado hacia las relaciones de fuerzas, conduce a Foucault a una “pragmática, es decir, a una teoría de la acción humana como fundamento de la verdad y de la objetividad, del objeto y del sujeto” (Castro, 1995, p. 234); por eso la arqueología está en función de la genealogía (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. xxv).

Entre los comentaristas de las investigaciones de Michel Foucault, es pertinente recordar que Dreyfus y Rabinow (1983, p. xxvi) fueron los primeros en hablar de una pragmática (prácticas discursivas y del poder) dirigida a la comprensión histórica de nuestro presente; en efecto, los autores formulan una importante interpretación al sostener que “en síntesis,



Foucault está buscando construir un modelo de análisis de las prácticas culturales en nuestra cultura que han sido instrumentos para formar al individuo moderno tanto como objeto y sujeto” (p. 120). En este sentido, el orden de los enunciados también es un dispositivo que, en la arqueología del saber, se limita al orden del discurso, en tanto que este, a diferencia de las relaciones invariantes y formales que forman una estructura lingüística, se configura implicando su uso (la relación entre lo decible y lo *efectivamente* dicho).

Por esta razón, el dispositivo es un espacio de intervenciones estratégicas que desequilibran la formalización de la estructura hacia las prácticas sociales que subjetivan de la siguiente manera: i) subjetivación en las prácticas discursivas y sus discontinuidades en la historia del pensamiento, que rechaza “la actividad sintética del sujeto” (Foucault, 2002a, p. 23) y cualquier referencia a su soberanía (Foucault, 1974/1994f, p. 539, 1977/1994g, p. 147); ii) subjetivación en las técnicas políticas o racionalidad gubernamental, en cuyo espacio analítico aparece el concepto dispositivo; y, finalmente, iii) subjetivación en las técnicas de sí, que son correlativas de las anteriores en la forma de una sujeción (como la técnica de confesión) o de un juego estratégico, donde opera tanto la relación de poder como las prácticas de resistencia (hasta cierto punto reconocibles en las técnicas de sí greco-romanas), siempre y cuando este juego estratégico sea entendido bajo una distinción: las relaciones de poder no son un estado o hecho de dominación, pues en estos se ha bloqueado el componente estratégico a causa de una reducción radical de la libertad (el esclavo encadenado, el obrero explotado, el cuerpo reducido por la violencia, etc.) (Foucault, 1982/1994b, p. 241-243, 1984/1994e, pp. 710-711). Por eso, sea dicho de paso, el dispositivo no se reduce a un espacio estratégico unilateral que captura lo sensible; su dimensión estratégica también es inmanente a un espacio procesual y negociante con la resistencia.

### ***3. El dispositivo entre la analítica y la ontología***

Si en los sesenta, positividad y *episteme* remitían, en la arqueología de Foucault, a una composición histórica de las relaciones discursivas del saber que es condición del enunciado (lo enunciable), por su parte, en los años setenta el uso del concepto dispositivo, que apareció en los cursos del *Collège de France*, indicó un sentido específico dirigido a las relaciones de

poder y sus prácticas sociales. Por eso él mismo rechazaba su adscripción al estructuralismo e insistía en algunas de sus entrevistas, antes de sus estudios sobre las técnicas de sí, en que el problema de su trabajo —incluso en *Las palabras y las cosas*— no podía ser otro que los mecanismos de poder en las formaciones de saber (Foucault, 1973/1994j, p. 410, 1977/1994k, p. 402). Al hablar sobre sus trabajos, Foucault redistribuye los acentos temáticos de su investigación. En los setenta afirmaba que su investigación estuvo indirecta o indirectamente ligada a las relaciones de poder, y en los ochenta indicaba un inicio y una transición: el inicio de la analítica del poder, orientada por el estudio sobre la gubernamentalidad, y la transición hacia las técnicas de sí, donde nuevamente se pronuncia, y dice que su investigación siempre ha tenido que ver con los procesos históricos de subjetivación (Foucault, 1982/1994b). En los grandes temas así delimitados (el saber, el poder y el sujeto), el dispositivo es un concepto de intercambios, resonancias y desplazamientos.

La importancia que asume el término dispositivo está contenida precisamente en el desplazamiento que termina enfocándose en las relaciones de poder disciplinarias y biopolíticas. Nuestra revisión de los usos que tiene el concepto en este desplazamiento demuestra que, aunque los diferentes usos que asume se relacionan con una analítica del poder, la pregunta genealógica (el “cómo” de las relaciones de poder) contiene también implícitamente una ontología del dispositivo, porque las formas de ser del campo social se identifican con el dispositivo mismo (técnicas de poder, funciones de poder —prohibir, disciplinar, vigilar, higienizar, etc. —, juegos de verdad y subjetivaciones). Por ejemplo, si se sostiene, como lo hace Foucault, que el poder no es una instancia unificada y vertical, reducida a la violencia física y a la prohibición, sino una red de relaciones que implican discursos, prácticas sociales y técnicas de subjetivación diseminadas en la sociedad, entonces es claro que esta manera de entender el poder especifica un *modo de ser* reticular, microfísico y productivo. Si la analítica del poder suprime una esencia del poder, al mismo tiempo reconoce una manera de ser, precisamente la del dispositivo: un modo histórico-gubernamental de ser.

Por lo demás, es cierto que hay una ontología foucaultiana, rigurosamente una ontología histórica que inscribe los efectos de verdad y de poder (modalidades del ser social) en campos

históricos de subjetivación (E. Díaz, 1993). Bajo un tono kantiano, Foucault (1981/1994) articuló un filosofema (“la ontología histórica”) que ha hecho historia en la filosofía postmetafísica: “La ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder una serie abierta de preguntas: ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?; ¿cómo nos hemos constituidos como sujetos que ejercen o padecen las relaciones de poder?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?” (p. 576). Por un lado, la exigencia contemporánea de la ontología histórica reconoce que los modos de ser (las subjetividades) se gestan en un nivel histórico-práctico, y, por otro lado, propone que las posibles respuestas invocan un *ethos* filosófico orientado a franquear los límites (o las subjetivaciones) a través de un trabajo sobre nosotros mismos. Ambos casos muestran maneras de ser configuradas históricamente y abiertas a nuevas subjetivaciones.

3.1 En el curso de 1973-1974, *El poder psiquiátrico*, Foucault (2003) utiliza el concepto dispositivo en el contexto de una investigación que quiere analizar el mecanismo disciplinario sobre el que operaba la “mirada médica” al hacer uso de la vigilancia, el control y la correlativa producción de un objeto-sujeto en un campo de enfrentamientos de fuerzas (médicos, vigilantes, sirvientes contra la fuerza de la locura de los enfermos: su manía y comportamientos violentos). El anormal en el siglo XIX era tanto un cuerpo en un espacio aislado como un nuevo objeto discursivo del poder psiquiátrico que prolongaba sus efectos en la construcción e identificación del anormal y del criminal. Así aparece, en este curso, el uso del concepto dispositivo con un sentido específico: “El dispositivo de poder [en este caso disciplinario] como instancia productora de las prácticas discursiva” (p. 14).

Este problema que terminará en el poder disciplinario remite inmediatamente al curso anterior, *La sociedad punitiva* (Foucault, 2013): curso en el que no aparece el uso del concepto dispositivo, pero sí otros conceptos afines semánticamente como aparato (*appareil*) en relación específica con el Estado (“*appareil judiciaire*”, “*appariel policier*”, “*appareil d’État*”, “*l’appareil de séquestration*”, etc.). También aparecen términos como mecanismo, procedimiento y técnica que señalan el carácter funcional y estratégico del poder. En este curso, Foucault (2013, p. 242) analiza las operaciones mediante las cuales se producen ciertas tácticas punitivas —por ejemplo la función de encerrar y normalizar, y su relación con la prisión y la sociedad del poder disciplinario—. Las tácticas del poder punitivo eran

analizadas en su ejercicio constitutivo, deslocalizado y desideologizado, pero también en tensión con la lucha que crece en el ejercicio del poder: la guerra civil como matriz de todas las luchas de poder.

El dispositivo aparece, sin duda, como un concepto importante en *El poder psiquiátrico*, pues se refiere a la estrategia del poder, aunque intercambiable por conceptos del curso anterior: técnica, aparato, mecanismo; en todo caso, a partir de entonces hay un uso sistemático que remite las prácticas discursivas a las relaciones de poder.

En el curso siguiente, de los años 1974-1975, *Los anormales*, Foucault (2000) utiliza el término “dispositivo” (p. 56) para referirse a una técnica disciplinaria general de gobierno. Un rasgo notable de esa investigación señala los efectos de normalización y combinación de discursos institucionales que recorren los cuerpos (el curso en cuestión está explícitamente inspirado por *Lo normal y lo patológico* de Canguilhem). Así se explica que el delincuente deje de ser un sujeto exclusivo del discurso jurídico y sufra una nueva objetivación como “elemento correlativo de una técnica de normalización” (p. 37); de esta manera, el discurso psiquiátrico se instala, se combina y se prolonga en el jurídico. Según esto, el criminal es objetivado mediante la tecnología del poder médico y disciplinario. Es elemental comprender que la objetivación ocurre al mismo tiempo que la mirada médica determina lo anormal (el monstruo, el perverso, el individuo a corregir, el niño masturbador) y establece un régimen de normalización con sus respectivos efectos de diagnóstico, control, juicio y medicalización en la sociedad moderna. En este contexto, el concepto dispositivo es intercambiable por “tecnología de poder”, “mecanismos”, “técnica general de gobierno” y “aparatos disciplinarios” (pp. 55-56).

El campo semántico del concepto dispositivo adquiere, entonces, específicamente un uso referido al dominio especial de las tecnologías de poder que se diferencia tanto del modelo soberano del poder (el poder de la prohibición, negativo) como de la reducción marxista; notemos de paso que esta diferencia no impide que el carácter excluyente y negativo, con el que se identifica el poder soberano, sea también llamado tecnología de poder, específicamente “tecnología de poder que expulsa, excluye, margina y prohíbe” (Foucault, 2000, p. 55). Finalmente, con *Vigilar y castigar*, la tecnología de poder que cifra el panoptismo (entendido como dispositivo disciplinario por excelencia) adquiere una

profundidad conceptual decisiva cuando se asocia con el concepto diagrama (Foucault, 1975, p. 207). La nueva asociación conceptual contiene una innovación que será determinante para comprender el espesor ontológico del concepto dispositivo (Deleuze, 1986/2004, 2014).

Después de 1975, el concepto recibe una consolidación metodológica y filosófica en *La voluntad de saber*. En este libro, Foucault (1976) utiliza la expresión “dispositivo de la sexualidad”, y le dedica una buena parte de la obra. Desde entonces, el concepto toma un uso reiterado en alusión a una genealogía de las relaciones de poder que, después de haber reconocido la anatomopolítica (el poder disciplinario individualizante en *Vigilar y castigar*), adquiere una nueva relación con la biopolítica (gobierno de los seres vivos a partir de un nuevo objeto discursivo y un nuevo sujeto político: la población). En los cursos de los años siguientes el biopoder será acompañado por el concepto dispositivo.

Es así como el dispositivo termina por adquirir un protagonismo metodológico y ontológico (que todavía no probamos pero advertimos anunciado), cuya formulación conceptual por el propio autor aparece en la entrevista “El juego de Michel Foucault” (Foucault, 1977/1994a), sobre la que volveremos más adelante. Es claro que durante estos años se genera no solo un desplazamiento respecto a la arqueología del saber, sino también un acercamiento directo a complejos de poder y de saber que reflejan tanto las relaciones de poder en términos relacionales (con un acento del que carecían sus anteriores investigaciones arqueológicas) como la verdad correlativa y efectuada en esos campos relaciones del poder. Ya en el curso de 1972-1973, *La sociedad punitiva*, Foucault (2013, pp. 13-14) hablaba de las operaciones —tácticas— penales del poder (vigilar, encerrar, construir el criminal como enemigo social, corregir), y proponía que son “*analizadores*” (*analyseurs*), y no reveladores ideológicos, de cómo funciona efectivamente el poder.

En síntesis, el concepto dispositivo es indisociable, en la obra de Foucault, de una nueva interpretación sobre el poder que analiza (identifica, describe y explica) las operaciones mediante las cuales se ejerce estratégica y reticularmente un campo de fuerzas que atraviesa lo discursivo y lo no discursivo, con efectos de control pero también de resistencia. A esta nueva interpretación le debemos una serie de descartes metafísicos con sus respectivas deslocalizaciones del poder. Estos descartes metafísicos también son afirmaciones ontológicas indirectas sobre el ser remitido a sus maneras y contactos sensibles. Ya veremos

que estas afirmaciones ontológicas se esclarecen en el encuentro entre la filosofía de Deleuze y las investigaciones de Foucault, especialmente en todo lo relativo al tenor ontológico que recibe el concepto dispositivo en el empirismo trascendental. Pero no es así el destino que ha encontrado el concepto en otros campos, sobre todo en las ciencias humanas, que han absorbido de él su valor exclusivamente metodológico.

3.2. Dreyfus y Rabinow (1983) fueron tal vez quienes primero señalaron la importancia del concepto dispositivo y sus imprecisiones en la investigación histórica de Foucault; ambos se preguntaron de qué manera determinar la complejidad del dispositivo, los elementos que deben tomarse en cuenta y sus límites analíticos. Absteniéndose de usar el término inglés *apparatus* para traducirlo y diferenciarlo del concepto *episteme* (puesto que *dispositif* también incluye lo no discursivo), los autores se permiten proponer un concepto que, en la línea de una historia del presente de las prácticas culturales, retoma el sentido del concepto dispositivo como criterio articulador de las prácticas coherentes que organizan la realidad social en un nivel metodológico (una herramienta de análisis); explícitamente los autores escriben: “Este dispositivo es, por supuesto, una red de análisis construida por el historiador” (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 121). Más adelante Dreyfus y Rabinow (1983) prefieren llamar al método de Foucault “*interpretative analytics*” (p. 122): un método que entienden como interpretación genealógica de las prácticas que construyen la realidad social.

En este contexto, una analítica estudia las condiciones de posibilidad históricas y ya no trascendentales, por lo que su carácter interpretativo alude a una interpretación que se hunde en el espesor de una red de elementos coexistentes en el presente y que no tiene un solo sentido; esta interpretación no remite más que a sí misma, no hay nada oculto. Sin embargo, al conservarse el sentido de interpretación, sale a flote un problema: toda interpretación pone un juego un orden de sentido. Por esta razón, Sverre Raffnsøe (2008) señala el uso limitado del dispositivo en la famosa introducción inglesa de Dreyfus y Rabinow. El autor no destaca el carácter de método interpretativo, por eso ya no se trata de interpretación sino que lo esencial es, escribe Raffnsøe (2008), “el contexto transversal o ‘re-ajustamiento’ de diferentes componentes (discurso, ley e intención, instituciones, etc.) sin que se establezca, por tanto, una jerarquía entre el objeto, el concepto y la interpretación” (p. 63).

Limitado a su condición de método, no parece que pudiese hablarse ontológicamente sobre el dispositivo, aunque Dreyfus y Rabinow (1983) toman la interpretación en un sentido nietzscheano y enfatizan en el sentido anti-metafísico del análisis de Foucault. Tampoco Raffnsøe (2008) lo despoja de su connotación analítica, pues presenta el dispositivo como una abstracción ideal y “un aparato categorial del poder” (p. 62). Sin embargo, el autor después escribe en glosa deleuziana que, con el dispositivo, “se trata de hacer una cartografía de configuraciones que disponen estas prácticas” (p. 62). También los autores ingleses consideran este aspecto, y no por ello se motiva un discurso sobre los modos del ser a partir del campo conceptual y metodológico del dispositivo.

Basta con considerar algunos trabajos para reconocer el acento analítico y metodológico que asume el concepto dispositivo. Por ejemplo, J. Carbon (2007) recupera su carácter metodológico en su aplicación semiológica a la arquitectura; al respecto escribe: “Cada categoría, sin importar que sea texto, acción u objeto, puede ser leída como un signo que, de hecho, únicamente existe cuando la integridad de los componentes del significante y del significado es reconocida y obtenida en un contexto específico, en lugar de separar el sentido de su objeto” (p. 118). En síntesis, el dispositivo facilita comprender que lo discursivo y no discursivo se afectan recíprocamente en el sentido, por lo que se trata de un juego estratégico entre el texto (ciertos discursos técnicos, sociales, estéticos y políticos), el objeto (arquitectónico) y las acciones (habitar, circular, etc.).

Otros autores se limitan a una aplicación metodológica y biopolítica dirigida a campos del saber como la teoría de la organización (Raffnsøe, Gudmand-Høyer y Thaning, 2014) y los estudios urbanos (Pløger, 2008). El protagonismo —no ontológico— del concepto dispositivo es tan importante que, dado su uso extendido a partir de la década de los noventa, también es el objeto de una historia de su inclusión en el vocabulario de las ciencias humanas (Beuscart y Peerbaye, 2006). Parecida es la razón que resalta, al provenir de un campo técnico, una consideración sobre el dispositivo que lo vincula a los fenómenos sociales, a partir de “una racionalidad instrumental renovada” (Peeters y Charlier, 1999, p. 18). Esta última referencia proviene del número 25 de la revista *Hermès*, dedicada temáticamente al concepto dispositivo, que para los coordinadores del número “permite aprehender, en toda su complejidad, las relaciones entre la técnica y lo simbólico, entre el sujeto y el objeto,

poniendo a la vez en evidencia las lógicas de usos y el posicionamiento ideológico ambiguo del dispositivo entre *la libertad y el determinismo*” (Jacquinot-Delaunay y Monnoyer, 1999, p. 12; cursivas personales).

Siguiendo un modelo interpretativo similar, Mazabraud (2010) sostiene que el dispositivo es el ejercicio mismo del poder, y enfatiza que no hay ejercicio del poder que no pase por la noción de dispositivo; así lo explica: “La relación de poder solo existe en un dispositivo histórico que articula tanto los saberes, en los cuales ese poder se codifica y descodifica, como los aparatos mediante los cuales circula, se apoya y toca los cuerpos” (p. 132). Ciertamente, Foucault rechaza una teoría sobre el poder y, a la vez, afirma su carácter productivo. Así aparece una dimensión ontológica en el dispositivo: se trata de relaciones de fuerzas que se ejercen a través de operaciones de naturaleza bicéfala (poder-saber) que recaen sobre una materia sensible: el cuerpo. Pero Mazabraud (2010) se contenta con decir: “Parece que Foucault ha defendido una ocurrencia cuasi-ontológica del poder, este último ejerciéndose siempre sobre los cuerpos” (p. 131).

Las operaciones de poder, las materias vivientes, la inmanencia y la singularidad de esas operaciones, al igual que las diferencias de fuerza que se desatan y se desactivan, constituyen una lista conceptual que no solo rechaza los universales (el sujeto, la verdad, la totalidad, el poder, la Historia), también libera una línea crítica contra el control, la gestión y la eliminación de la vida que ejercen los dispositivos.

La especificidad del concepto en cuestión ha tenido una atención importante que, a pesar de su reducción metodológica, goza de recuperaciones explícitamente ontológicas, aunque estas recuperaciones se formen de manera oblicua a través de un comentario filosófico-filológico sobre la inconveniencia de traducir *dispositif* al inglés como *apparatus*. Esto es precisamente lo que propone Bussolini (2010) a partir de una comparación conceptual entre la obra de Foucault y la recepción del concepto en Gilles Deleuze y Giorgio Agamben. Por un lado, Bussolini señala patentemente esa diferencia a través de una conceptualización del término *dispositif* bajo una dimensión ontológica y metodológica: el dispositivo pone en juego una distribución heterogénea de elementos-fuerza con valor profundamente estratégico y relativo al modelo de guerra (un campo de fuerza agónico que atraviesa las instituciones y los discursos). El dispositivo se refiere, en un sentido ontológico, a la condición



históricamente formada por una disposición estratégica, es decir, una “función dinámica” (p. 96). Por otro lado, después de seguir la deriva etimológica desde las palabras latinas *apparatus* (*apparo*, preparación para algo, equipamiento) y *dispositio* (del verbo *dispono* que viene de la raíz *pono*, asociada con disposición, puesta en orden), el autor sostiene que el concepto *apparatus/apparato/appareil* remite a una aplicación concreta subtendida por el *dispositivo*. Según esto, *apparatus* es un sub-dispositivo orientado a una preparación real de cosas: el aparato es un instrumento en el sentido de *implement* o *equipement*.

Pero también Bussolini (2010) señala otro sentido, ya no solo etimológico sino también filosófico, que temple el concepto *apparatus/appareil* con un “performative meaning” (p. 97). Este sentido concierne, siguiendo la lectura de la obra *El Reino y la Gloria* de Agamben (2008a), al elemento pomposo y litúrgico que recae en la demostración del poder. En cambio, el concepto *dispositivo/dispositif* remite, a través de su anclaje etimológico en *dispositio*, al término griego *oikonomía* que implica directamente el gobierno y la administración. El sentido performativo de *appareil* puede encontrarse también en *Vigilar y castigar*, cuando Foucault (1975) analiza el valor ostensivo que revestía el suplicio al presentarse como ritual que expresaba, en la forma venganza, el poder del soberano sobre el criminal. En este contexto, *appareil* conserva un sentido que remite al poder institucional. Ante este valor ostentoso, Foucault determina, según el segundo capítulo de *Vigilar y Castigar*, que los dispositivos disciplinarios (de espacialización, temporalización y visualización) constituyen una nueva tecnología de poder a partir del panoptismo (nivel estratégico y diagramático del poder). Por esta razón, la especificidad del concepto *dispositivo* es diferente al concepto *apparatus/appareil* y exige, para conservar su acento metodológico y ontológico, una estricta conexión con el concepto francés *dispositif*: así en inglés *dispositive*, en italiano *dispositivo* y en español *dispositivo*.

Se entrevé claramente que el uso del concepto *dispositivo* reviste una ambigüedad metodológica y ontológica, que se encuentra tanto en los textos de Michel Foucault como en los usos que recibe en otros contextos interpretativos. La relativa indeterminación o tensión entre un uso analítico y otro ontológico prepara y justifica una lectura ontológica.

#### ***4. La disposición estratégica (el diagrama) y los dispositivos concretos***

Hay una serie de textos fundamentales y precisos sobre el dispositivo. Dos de ellos de Foucault, que se ubican en *La voluntad del saber* y en una entrevista de 1977, a la que ya hemos aludido, “El juego con Michel Foucault” (Foucault, 1977/1994a); los otros son de Deleuze (1989/2003c), “¿Qué es un dispositivo?”, y de Agamben (2014), titulado de la misma manera (estos últimos, junto con la entrevista de Foucault, son textos suficientemente conocidos). Recordemos que *La voluntad de saber* (primer volumen de *La historia de la sexualidad*) se plantea como un libro programático que termina orientándose hacia las técnicas de sí. Desde el segundo volumen de *La historia de la sexualidad*, *El uso los placeres*, y en los cursos y conferencias relacionados con las tecnologías del sí, Foucault abandona el concepto dispositivo. También es pertinente recordar que, entre el primer y el segundo volumen de *La historia de la sexualidad*, Dreyfus y Rabinow (1983) habían dedicado un libro a Foucault y también habían tenido con él algunas sesiones de trabajo en Berkeley. En este libro, como ya hemos señalado, se formula una crítica al concepto dispositivo que muestra su poca precisión metodológica.

Las razones por las que Foucault deja de usar el término en el segundo volumen pueden asociarse con esa crítica que él mismo hizo explícita cuando, en la introducción a *El uso de los placeres* (Foucault, 1986), reconoce que Dreyfus y Rabinow, con sus preguntas y críticas, le permitieron una reformulación teórica y metodológica. No será Foucault quien integre este nuevo análisis sobre las técnicas de sí en la conceptualización del dispositivo, sino Gilles Deleuze (1986/2004, 1989/2003c).

4.1. Ciertamente, el concepto dispositivo se consolida en *La voluntad de saber*, donde Foucault (1976) reconfigura la hipótesis represiva sobre el sexo y muestra cómo desde finales del siglo XVIII se produjo una proliferación de discursos inscritos en la exigencia misma del poder —incitación institucional a hablar sobre el sexo— que finalmente hizo de la sexualidad en el siglo XIX un problema biopolítico: una cuestión de “interés público” (p. 33). Este interés se inscribió en una racionalidad administrativa dirigida a un nuevo objeto discursivo y sujeto político: la población.

Al mismo tiempo que el autor muestra la exigencia gubernamental que representa la población para el capitalismo, también reconoce una nueva economía del discurso que hizo efectiva la técnica confesional (Foucault, 1976, p. 78). Los saberes sobre la sexualidad fueron gradualmente contruidos con la interrogación sobre el loco, el desviado, el pervertido, el sodomita y el homosexual; sujetos producidos a la vez que los saberes los constituían en objetos discursivos mediante técnicas genealógicamente relativas a la confesión.

En síntesis, para Foucault (1976) la sexualidad es una nueva empiricidad clínica que se produjo en el cruce entre la técnica de confesión y el discurso científico, con reajustes epistémicos como “[la] técnica de escucha, [el] postulado de causalidad, [el] principio de latencia”, [la] regla de interpretación, [y el] imperativo de medicalización” (p. 91). De esta manera se penetró el placer y el sexo hasta producir un objeto discursivo y clínico invadido por procesos patológicos con sus respectivas terapias y normalizaciones. La analítica del poder examina estos discursos y prácticas sociales en torno al sexo, consolidados como *scientia sexualis*, y en los que se configuró un dispositivo de la sexualidad.

Puntualmente, la analítica del poder se desarrolla en el capítulo “El dispositivo de la sexualidad”. Este capítulo es una muestra valiosa de cómo la investigación foucaultiana se aparta de la concepción macrofísica y jurídica, a la vez que estudia y precisa su función represiva mediante la identificación de los siguientes mecanismos: i) una “*relación negativa*” (rechazo, exclusión, límite); ii) una “*instancia de la regla*”, que entiende el poder como instancia que dicta su ley al deseo bajo lo permitido y prohibido; iii) un “*ciclo de lo prohibido*” o aplicación de una prohibición que impone dos inexistencias: renuncia o supresión del placer a través de la amenaza de un castigo; iv) una “*lógica de la censura*”, que está presupuesta en lo que no está permitido, en lo que impide que sea dicho y niega que exista—; y vi) una “*unidad del dispositivo*” que concibe un ejercicio homogéneo y masivo en diferentes instancias del poder que va de lo alto a lo bajo, del Estado a la familia, de la ley al cuerpo social, del derecho al sujeto obediente mediante la prohibición y el castigo (Foucault, 1976, pp. 110-112).

En este contexto teórico, Foucault (1976) a veces utiliza la palabra dispositivo para referirse a los procedimientos de la ley, otras veces escribe artefacto y mecanismo para señalar un ejercicio del poder que se distancia de la dimensión jurídico-política, aunque en

este uso corrientemente discrimina aparato (*appareil*) para el Estado. Frente a la concepción jurídico-política del poder, Foucault insiste en la aparición de nuevos poderes que incluyeron el cuerpo viviente como centro de su ejercicio, a la vez que el orden jurídico-político continuaba funcionando bajo sus efectos negativos (la prohibición). También por esta razón, el estudio sobre la gubernamentalidad, donde la relevancia mayúscula recae por un tiempo sobre la racionalidad estatal y la población, deja a un lado el “institucionalocentrismo” (la institucionalidad de la institución, la función institucional y el objeto de la institución) (Foucault, 2004a, pp. 120-122), y en su lugar determina los circuitos estratégicos de las instituciones (medicalizar, disciplinar, intervenir la higiene pública) para demostrar cómo ciertas técnicas de poder y saber producen sujetos-objetos (el loco, el criminal, el enfermo).

Por supuesto, implícitamente la analítica también sugiere que el poder soberano es una tecnología de poder, siendo uno de sus principales mecanismos la atribución del poder a una instancia trascendente (el soberano y el Estado) que gobierna mediante la unidad soberana de la ley y la violencia. Sin embargo, con la aparición de nuevas tecnologías de poder ya no se trata de la ley sino de la normalización; la cuestión principal no es el derecho, sino la técnica; tampoco es el castigo, sino la docilidad y la gestión de un control disperso, exterior a las instituciones y que, sin embargo, converge gubernamentalmente en el Estado: una racionalidad esparcida en el campo social bajo dos nuevas realidades políticas, el cuerpo individual y el cuerpo poblacional.

Se consolidan, así, dos sentidos precisos del concepto dispositivo: i) un sentido en el que dispositivo remite a procedimientos y técnicas concretas (examen, entrevistas, disposición espacial, celular, ordenación temporal, etc.), y ii) una disposición relacional e inmanente del campo social, es decir, una tecnología del poder que dispone los cuerpos, los espacios, las técnicas concretas y los sentidos discursivos (en *La voluntad de saber*, la investigación se refiere a un dispositivo de la sexualidad constituido por discursos científicos y ciertas técnicas asociadas: el examen, la entrevista y las narrativas en primera persona). Los dos usos están contaminándose e intercambiándose.

Para ilustrar lo anterior es oportuno citar el curso *Seguridad, territorio y población*, en el que Foucault (2004a) habla de un dispositivo de la ley, de la disciplina y de la seguridad, cada uno caracterizado por una dominante tecnológica —o economía— de poder. El

desplazamiento de cada una de las economías de poder no es lineal; la retrogradación y el re-encadenamiento entre los tres demuestran que el funcionamiento es estratégico. El dispositivo de la ley, como se sabe, dispone estratégicamente conforme al espacio binario prohibido-permitido; el dispositivo disciplinario dispone lo sensible, ordenando espacial y temporalmente la multiplicidad de los cuerpos individuales con efectos de utilidad y docilidad; y el dispositivo de seguridad, que tiene por objetivo una gestión de la población, dispone a través de una operación temporal reguladora, es decir, una libertad estratégica (inseparable del liberalismo) que introduce la realidad efectiva en una serie de acontecimientos probables. Lo anterior quiere decir que la tecnología de seguridad opera mediante “la racionalización del azar y de las probabilidades” (Foucault, 2004a, p. 61). Interesa resaltar que el efecto estratégico o tecnología de poder, al que se refiere uno de los sentidos del concepto dispositivo, aparece asociado con el sentido, usualmente en plural, de dispositivos concretos: por ejemplo, el dispositivo espacial que permite la circulación y la polifuncionalidad de la circulación, o bien la estadística y el uso de datos materiales para futuras intervenciones. Los anteriores dispositivos son inmanentes a una estrategia general de poder (la seguridad biopolítica) que, al disponer en series de probabilidades, incorpora el futuro en el presente y gestiona la población con efectos de prevención y productividad.

Cuando Foucault (1976) escribe “pensar a la vez el sexo sin ley, y el poder sin el rey” (p. 120), la cuestión fundamental —una vez más—, que se profundiza en cursos como *Seguridad, territorio y población* y en *Defender a la sociedad*, es sustraer la comprensión del poder de la instancia macropolítica y jurídica, y así enfatizar en un nuevo enfoque, inseparable del uso conceptual del dispositivo, sobre el estudio de las relaciones y efectos de fuerzas irrigadas y deslocalizadas que rodean y atraviesan lo sensible<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Por ejemplo, en el caso del dispositivo sexual, Foucault (1976, pp. 137-139) enumera la siguiente serie: la “histerización de la mujer” con su integración a la mirada médica y al cuerpo social de acuerdo con una fecundidad limitada, también la “pedagogización del sexo” del niño que combatía al onanismo con la “socialización de técnicas procreadoras” y la “psiquiatrización del placer perverso” que implicó el análisis de anomalías y el uso de una tecnología correctiva. Cada una de estas funciones: histerización, pedagogización, socialización y psiquiatrización deben entenderse como estrategias ramificadas que suponen relaciones de fuerzas engendradas por los discursos y actualizadas en los discursos, siendo de especial relevancia el psicoanálisis en el que se reactualiza la técnica de confesión y se opera una instancia de normalización de la sexualidad.

De la analítica del poder también se desprende una nueva manera de entender la resistencia: ocurre allí donde se ejercen las relaciones de poder. Según esto, la resistencia es una serie de puntos móviles, formada por el pulso de una exterioridad (sin duda relacionada con el deseo y la vida) que recorre el cuerpo social (Foucault, 1976, p. 127). Todos estos sentidos están asociados al concepto dispositivo y su consistencia estratégica. Por eso la resistencia surge de los mismos puntos de ejercicio gubernamental, así lo ilustra el caso de la aparición social y política del homosexual como afirmación de lo desviado, o bien, en el caso de las mujeres, la reivindicación de derechos que derivan de la posición en los discursos sobre la sexualidad (Foucault, 1977/1994a, pp. 321-322).

Sin anclarse en un supuesto sujeto, la investigación foucaultiana constituye un amplio análisis empírico y filosófico sobre las maneras sociales y subjetivas en las que se producen sentidos de verdad (sus juegos), efectos de poder y de subjetivación. Si las maneras de ser en una determinada sociedad históricamente localizada expresan que no hay una sustancia sino una disposición (o mediación) en la que lo sensible (el sentido y el cuerpo) es controlado, gestionado y liberado (ya veremos que también lo sensible es suprimido), entonces estamos frente a una ontología social de lo sensible: al estudiar los modos de ser sociales, ya sea en sus regímenes discursivos, tecnologías de poder y técnicas de sí (a las que apenas hemos aludido), se afirma correlativamente que el ser es inmanente a su existencia (la inmanencia responde al cómo y ya no a un qué); una existencia, por lo demás, cuya una posición es la manera de lo sensible (el cuerpo). Foucault (1976) en *La voluntad de poder* reconoce ciertas reglas que parecen reforzar la interpretación analítica del dispositivo (dilucidar cómo operan las relaciones de poder), pues son prescripciones que rechazan la causalidad linealidad, la generalización, la trascendencia de algún modelo y un origen (Foucault, 1976, pp. 131-134); sin embargo, estas reglas buscan una inteligibilidad inmanente al campo social y responden a una manera contextual de comprenderlo.

4.2. En este sentido, la inteligibilidad de una estrategia o tecnología de poder constituida históricamente y actualizada en diferentes mecanismos, ya tenía una ilustración de alcance sintético en *Vigilar y castigar*. Foucault (1975) formula a partir del panóptico de Bentham una tecnología de poder, el panoptismo, que se multiplica y se deslocaliza por el campo social. Se trata de una función diagramática disciplinaria que nombra “modalidad panóptica

del poder” (p. 223). Precisamente esta función diagramática es una inteligibilidad inmanente al campo social. En este contexto, Foucault también utiliza el concepto dispositivo de manera intercambiable por técnica y procedimiento; otras veces adquiere un sentido estratégico porque se refiere a una modalidad de las relaciones de poder. Al escribir “dispositivo panóptico”, el autor francés ya no se refiere al panóptico espacial (el edificio panóptico de Bentham) sino a la disposición de relaciones de poder que engendra el panóptico. Por esta razón, el panóptico es entendido como “una *manera* de hacer funcionar relaciones de poder en una función, y una función de relaciones de poder” (Foucault, 1975, p. 208; cursivas personales). Este intercambio de funciones y de relaciones de poder es la expansión social del diagrama panóptico en la integración e intensificación de funciones sociales como educar (pedagogía), sanar (medicina) y producir (economía).

Sin embargo, el uso del concepto dispositivo con esta significación es relativamente limitado; en su lugar, se reserva su uso especialmente para hablar de dispositivos concretos, por ejemplo para referirse a un dispositivo serial que temporaliza linealmente los cuerpos, o para describir un dispositivo celular que reparte los cuerpos en un “cuadro” (Foucault, 1975, p. 163); también se utiliza para hablar de dispositivo de detección que localiza y selecciona (el hospital marítimo), llamado por Foucault (1975) “emplazamientos funcionales” (p. 145). Y como ocurre en otros textos de los años setenta, los dispositivos concretos cumplen una función que materializa una modalidad de relaciones de poder (disciplinaria o biopolítica): en este caso, presuponen una economía o tecnología del poder cuyo efecto de conjunto es el panoptismo. Por esta razón, la clave interpretativa recae sobre el concepto tecnología. En el seminario realizado en la Universidad de Vermont a propósito de las tecnologías de sí, Foucault (1988b) reconoce cuatro tecnologías que se distinguen por su respectiva razón práctica:

- i) Tecnologías de producción que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; ii) tecnologías de sistemas sígnicos que nos permiten usar signos, sentidos, símbolos o significación; iii) tecnologías de poder que determinan la conducta de los individuos y los somete a determinados fines o dominación, una objetivación del sujeto; iii) tecnologías de sí que permiten a los individuos efectuar por sus propios medios o con la ayuda de otros un

cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos y sus almas, pensamientos, conducta, y maneras de ser, así como transformarse a sí mismos para alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, percepción o inmortalidad. (p. 18).

El uso que hace Foucault de la palabra tecnología encierra el doble sentido del dispositivo: efecto concreto e inteligibilidad estratégica. Por su parte, en *Vigilar y castigar* se aprecia mucho mejor el follaje semántico que Foucault (1975) pone en escena sobre esta anfibología; en la sección titulada “La vigilancia jerárquica”, el autor escribe:

El ejercicio de la disciplina supone un *dispositivo* que coacciona por el juego de la mirada; un *aparato* donde las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder, y donde, a cambio, los medios de coerción vuelven claramente visibles aquellos sobre quienes se aplican... Al lado de la gran *tecnología* de las gafas, de las lentes, de los haces luminosos que forman cuerpo con la fundación de la nueva física y cosmología, ha habido pequeñas *técnicas* de vigilancias múltiples y entrecruzadas, unas miradas que deben ver sin ser vistas; un *arte* obscuro de la luz y de lo visible ha preparado silenciosamente un saber nuevo sobre el hombre, mediante técnicas para sujetarlo [l’assujettir] y procedimientos para utilizarlo. (p. 173; cursivas personales).

En el anterior fragmento es evidente el uso ambiguo del término dispositivo. Por un lado, se refiere a una disposición que subtiende, y, por otro lado, adquiere una carga semántica indisociable de los vocablos aparato, técnica y procedimiento. Su ambigüedad se esclarece si se discrimina una inteligibilidad dominante de las relaciones de poder (su consistencia tecnológica), en este caso el panoptismo y las técnicas que actualizan inmanentemente la disposición estratégica. Al referirse al panóptico, escribe Foucault (1975) que “es el diagrama de un mecanismo de poder llevado a su *forma ideal*; su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, resistencia o fricción, puede muy bien ser representado como un *puro sistema* arquitectónico y óptico: es en efecto una figura de tecnología política que se puede y que se debe desatar de todo uso específico” (p. 207; cursivas personales). Esto quiere decir que el diagrama disciplinario es una estrategia o disposición relacional.



Sobre el panoptismo y su diagrama, escribe Agamben (2010): “Funciona, en resumen, como un paradigma en sentido propio: un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (p. 22). La interpretación agambeniana es una indicación sobre la pertinencia de extraer un sentido ontológico del concepto dispositivo. “La inteligibilidad [precisa más adelante Agamben] que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al *ser*” (p. 42, cursiva personal).

4.3. En la famosa entrevista en la que le preguntan qué entiende por dispositivo, Foucault (1977/1994a) contesta que es un conjunto heterogéneo, integrado, *v. gr.*, por los discursos, las decisiones, las instalaciones arquitectónicas, las leyes, las proposiciones filosóficas, y agrega un etcétera poco claro al sostener que los elementos del dispositivo recubren “lo dicho y así como también lo no-dicho” (p. 299). Por ejemplo, corresponden al concepto dispositivo los emplazamientos funcionales en la fábrica y las distribuciones celulares en la escuela, pero también la entrevista y el interrogatorio, que funcionan como operadores de saber en las relaciones de poder disciplinarias. La definición en cuestión supone la regla de inmanencia entre poder y saber.

En segundo lugar, Foucault (1977/1994a) dice que entre estos elementos “hay como un juego de cambios de posición, de modificaciones de funciones, que pueden también ser muy diferentes” (p. 299). Al llamar la atención sobre “la naturaleza del lazo” que une los elementos heterogéneos, Foucault recupera otra de las reglas sobre el estudio del poder: la regla de las variaciones continuas. De esta manera, la función carcelaria del panóptico se intercambia con la función pedagógica; por su parte, esta se entrelaza con la función del dispositivo de la sexualidad para controlar el placer infantil (esto apunta a una sobre-determinación funcional).

En tercer lugar, el autor francés sostiene lo siguiente: “Por dispositivo entiendo una especie, digamos, de formación que, en un momento histórico dado, ha tenido por función principal responder a una urgencia. El dispositivo tiene una función estratégica dominante” (p. 299). Así, por ejemplo, las relaciones disciplinarias del poder se inscriben en una exigencia epocal que es inmanente a una razón gubernamental, valiéndose de técnicas y una

tecnología de gobierno que busca incorporar al individuo como un elemento útil y significativo en el Estado y el sistema económico. Por eso también la *policía*, entendida como un conjunto de técnicas y de medidas regulativas sobre la vida de los individuos (en lo que respecta al comercio, la propiedad, la pobreza, la delincuencia, la producción, la educación, la circulación y el orden públicos, etc.) asociaba lo disciplinario, es decir, una intervención en el comportamiento de los individuos para el buen orden estatal, con la regulación, el cuidado y el bienestar de la vida misma (su plano contingente), en estricto vínculo con su riqueza numérica, necesidades, salud, productividad y sociabilidad (Foucault, 1981/1988b, pp. 157-159, 2004a, pp. 330-335). Se explica, entonces, que fenómenos como la hambruna exigieran —por ejemplo en Francia— una regulación disciplinaria de la policía bajo una razón económica y biopolítica (gubernamentalidad de los economistas y del liberalismo: *laissez-faire*) que progresivamente integraría otros saberes en función de la realidad empírica, económica, biológica y racional de la administración gubernamental (Foucault, 2004a, 2004b).

Según esto, para Foucault (1977/1994a) el dispositivo tiene una determinación múltiple y un relleno funcionales, que se articula con las exigencias concretas, a la vez que reajusta los elementos heterogéneos, pues extrae de ellos una conexión eficiente: por ejemplo, del medio delictivo que produjo la prisión (un espacio legal) se extrajeron nuevos efectos económicos y políticos. En este caso, se genera un encadenamiento entre racionalidad legal (para la cual la corrección de los cuerpos es docilidad y utilidad) y economía ilegal, porque las cárceles ciertamente no corrigen, antes bien, producen delincuentes mediante la operación de aislamiento<sup>42</sup> que termina inscribiéndolos en un espacio heterotópico para cumplir una supuesta función útil. En el célebre capítulo sobre la prisión, Foucault (1975) afirma: “La delincuencia, ilegalismo controlado, es un agente para el ilegalismo de los grupos dominantes” (p. 284).

Además, en el diálogo con Grosrichard, Foucault (1977/1994a) precisa la relación entre dispositivo y *episteme*: en tanto dispositivo discursivo, la *episteme* es un régimen de saber instanciado en determinadas relaciones de poder. Finalmente, el autor sostiene que las

---

<sup>42</sup> Las formas de la verdad jurídica construyen el objeto-sujeto delincuente y, debido a las circunstancias materiales y estructurales, la prisión los condena a la reincidencia.

relaciones de resistencia y liberación son inmanentes —como ya brevemente indicamos— al mismo dispositivo.

En síntesis, el dispositivo se define, desde el punto de vista de su composición, por elementos heterogéneos tanto discursivos como no discursivos: el sentido (discursivos y técnicas discursivas) y lo sensible (la materialidad corporal viviente, física y técnica); desde el punto de su disposición, el dispositivo se define por un juego de relaciones diferenciadas (posiciones y funciones), con determinaciones múltiples y relleno funcional (encadenamientos de elementos heterogéneos); y, positivamente, a partir de sus efectos prácticos, el dispositivo se define por responder a una urgencia histórica que recorre los elementos de su composición ya sea en un sentido dominante o minoritario (resistencia).

### ***5. El dispositivo y la biopolítica***

Las anteriores características que desarrollan el sentido estratégico del concepto dispositivo no agotan el uso que del término se hace en *La voluntad de saber* (Foucault, 1976), al que está dedicada la entrevista *El juego de Michel de Foucault* (Foucault, 1977/1994a). En efecto, Foucault (1976) explica el paso de una tecnología pastoral de la carne a una tecnología del sexo, entre los siglos XVIII y XIX, y señala cuidadosamente que fue un desplazamiento impulsado por la burguesía para cuidar de su cuerpo individual, cuyos efectos de normalización inmanentes se trasladaron a los cuerpos no burgueses. Esa es la razón general que subtiende el florecimiento de la medicina, la psiquiatría, la pedagogía, la demografía e ideologías como la eugenesia. De esta manera se consolidó una política sobre la vida que primero tomó la forma de las disciplinas centradas sobre el cuerpo individual (Foucault, 1975, p. 169), con fines de utilidad y docilidad, llamada “anatomopolítica” (Foucault, 1976, p. 183)<sup>43</sup>. Después la configuración directa de una política sobre la vida adquirió una nueva tecnología de poder que apareció entre los siglos XVIII y XIX, dirigida

---

<sup>43</sup> Esta política individualizante sobre los cuerpos fue imprescindible en la producción de nuevos objetos discursivos en las ciencias humanas. Sobre este último aspecto, al final del capítulo titulado “El panoptismo”, Foucault (1975) demuestra la connivencia de la disciplina con la producción de nuevas objetividades-sujetos (el criminal, el loco, el anormal, el perverso). Por otra parte, ya en *El poder psiquiátrico*, Foucault (2003, p. 270) había sostenido que el dispositivo disciplinario en los asilos era una modalidad del poder sobre la que, a través del espacio celular, la vigilancia, el reglamento y el uso de ciertas drogas, se constituyó la mirada psiquiátrica.

ya no al cuerpo individual sino al cuerpo poblacional. En este contexto, el concepto dispositivo incorpora un objeto de designación clave: la vida.

Esta política sobre la vida es una nueva racionalidad gubernamental que ha desplazado el acento de la estrategia de los controles disciplinarios hacia controles reguladores sobre la natalidad, la higiene, la longevidad, etc.; en resumen, la nueva racionalidad gubernamental es una biopolítica de la población. La relación específica entre política y poder, que ya no tiene la función dominante del poder soberano, “*hacer morir y dejar vivir*” (Foucault, 1976, p. 178), asume una nueva elementalidad política: en adelante es la vida (su espesor biológico y su condición especista: la especie humana) el objeto político por excelencia de nuevas formas de racionalidad estatal y económica que responde a un contexto histórico delimitado por el capitalismo. Esto se debe a que el capitalismo ha operado sobre la gestión de la vida, pues, en todo caso, la vida es la materia principal para el aparato productivo y los fenómenos económicos (en el cuarto capítulo se reseñará brevemente el reverso de este ligamen biopolítico: el capitalismo también es una gestión sobre la muerte). En este contexto, los términos biopolítica y biopoder —que a menudo se intercambian, aunque en *La voluntad de poder* este último incluya tanto el poder disciplinario como la política sobre la población— aparecen con un desarrollo relativamente detallado.

El biopoder busca la “administración sobre los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” (Foucault, 1976, p. 184). Recordemos que en el curso de los años 1977-1978, Foucault (2004a) define el biopoder como “un conjunto de mecanismos por los cuales aquello que en la especie humana constituye sus trazos biológicos fundamentales podrá entrar en el interior de una política, de una estrategia política, de una estrategia general de poder” (p. 3). Por su parte, en el curso *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault (2004b) sostiene que la comprensión de la biopolítica es inmanente al régimen gubernamental del liberalismo. Si la definición de la biopolítica se reviste —estrictamente— de un sentido gubernamental (la razón gubernamental o gubernamentalidad), es oportuno también reconocer, además de la dimensión biológica y corporal en el gobierno de la economía, los procesos de subjetivación política y moral que conciernen, dentro de la racionalidad gubernamental, a esa dimensión somática. En este caso, se trata de una realidad de transición: una suerte de intervalo entre el

gobierno y los gobernados, que pone en juego la libertad de los individuos y al mismo tiempo la necesidad de un gobierno sobre las poblaciones y la economía.

En ese punto medio se encuentra la sociedad civil, no solo como la convergencia del sujeto jurídico y el sujeto económico para el liberalismo (Foucault, 2004b, p. 299), sino también encarnando la solución al impasse conflictivo entre la iniciativa individual y el cálculo social. Ambos polos, subjetivación<sup>44</sup> liberal y su racionalidad gubernamental, constituyen la gubernamentalidad liberal, pues en el liberalismo, según Foucault (2004b), la racionalidad gubernamental se refiere a “cómo regular el gobierno, el arte de gobernar, cómo [fundar] [sic] el principio de racionalización del arte de gobernar sobre el comportamiento racional de los gobernados” (p. 316).

En este régimen liberal emerge, entonces, un arte de gobierno cuya intervención se constituye sobre la base de la economía política y de una intervención autorreguladora del mercado, es decir, sobre los presupuestos de la libre circulación y de la autorregulación que expresa la ley y la realidad empírica de los estados de cosas (una razón económica de Estado). En suma, una gubernamentalidad, fuertemente descentrada del orden impuesto por el antiguo soberano (leyes divinas y morales), que ahora deberá comportarse frente a la realidad de las cosas “como un geómetra frente a las realidades geométricas” (Foucault, 2004b, p. 297). Por lo demás, los conceptos “libertad” y “autorregulación” son inseparables de la biología (Lemke, 2011, pp. 46-48); un hecho que acentúa el lazo biopolítico entre régimen liberal, racionalidad científica, gobierno de la vida y economía. Ciertamente, los problemas relativos a la población son inseparables del liberalismo y de los mecanismos de seguridad (Foucault,

---

<sup>44</sup> Foucault (2002b) plantea la relación entre gubernamentalidad y subjetivación en *La hermenéutica del sujeto* en los siguientes términos: “Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: ... si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo ... Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética” (pp. 246-247). El asunto que se plantea es aquella relación entre los problemas que, en la década anterior, Foucault ordenaba en torno al dispositivo y sus nuevas investigaciones sobre la subjetivación (ya sea como relación de poder trascendente que atraviesa los cuerpos y las subjetividades o bien como relación experimental del sí mismo que modifica las relaciones de poder).

2004b, p. 67). Compartiendo la misma realidad, en los mecanismos de seguridad se encuadra el nacimiento de la biopolítica porque en ellos convergen los saberes científicos (como la economía, la medicina y las ciencias naturales y humanas), la economía y el gobierno.

Así es como se traza una razón gubernamental dirigida a los fenómenos y asuntos relativos a los vivientes (se trata de asuntos relacionados con la salud, la higiene, la configuración territorial, el mercado, la producción, la educación, la seguridad, la migración, etc.), enmarcados en una nueva categoría: la población. Aparece, como estrategia dominante, una penetrabilidad racional sobre la vida que opera mediante saberes técnicos y políticas concretas. Por esta razón, la biopolítica “no remite sólo, o predominantemente, al modo en que, desde siempre, la política es tomada —limitada, comprimida, determinada— por la vida, sino también, y sobre todo, al modo en que la vida es aferrada, desafiada, penetrada por la política” (Esposito, 2006a, p. 51).

5.1. Es pertinente considerar que el uso del concepto dispositivo debe incorporarse a una *episteme* que podríamos llamar biopolítica, pues su conceptualización no forma un término discreto con esta; antes bien, la relación gubernamental entre poder y vida, que la filosofía política contemporánea se ha encargado de demostrar a través de estudios histórico-filosóficos, redundante en casos donde los saberes técnicos regulan y orientan lo sensible, según ya hemos ilustrado a propósito del dispositivo de la sexualidad. No hay la menor duda de que, por su parte, el término biopolítica ha sufrido una riquísima usura conceptual que ha terminado por inflarlo y volverlo difuso desde que se introdujo a partir de la obra de Michel Foucault. Esta usura ambigua constata cómo la vida se refleja y se inscribe en la política de una manera tensa; por eso su inscripción también oscila, por ejemplo, entre definir la inclusión de la vida biológica en la administración del Estado y señalar la dimensión política que la cualifica al hacer de la vida un objeto de luchas políticas (derechos humanos) (Foucault, 1976, p. 191).

Además, la inflación conceptual del término biopolítica ya se encontraba en su misma historia conceptual<sup>45</sup> mucho antes del uso dado por Foucault en célebres cursos como

---

<sup>45</sup> Para una revisión resumida de estos usos, véase el capítulo “Biopoder: disciplinas y biopolítica” de Mauricio Benento (2018), en el que, siguiendo las reconstrucciones de Lemke (2011, pp. 9- 32) y Esposito (2006a, pp. 23-41), provee un vistazo al amplio uso del término que va desde teorías organicistas y racistas, para las cuales “la vida está en la base de la política” (Lemke, 2011, p. 9) (los procesos biológicos que sustentan

*Defender la sociedad, Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*, así como también en el libro *La voluntad de saber* y, por supuesto, en la conocida conferencia “El nacimiento de la medicina social”. En esta última, Foucault (1977/1994m) sostiene que la medicina, desde el siglo XVIII, incluyó los comportamientos y el cuerpo en un espacio social de medicalización para mejorar la salud y el desarrollo económico y productivo del capitalismo. En este contexto, expresiones como “tecnología social del cuerpo” (p. 209) y “estrategia biopolítica” (p. 210), que estudian cómo “el cuerpo es una realidad biopolítica” (p. 210), dejan muy claro que el autor se refiere a la inclusión e intervención de la dimensión corporal y biológica en los asuntos políticos y económicos del Estado y sus prácticas de gobierno.

Tanto en los cursos recién citados, como en *La voluntad de poder*, aparecen yuxtapuestos e intercambiables los términos biopoder y biopolítica, aunque este último concepto acentúa el gobierno sobre la vida en su dimensión poblacional (natalidad, longevidad, salud, migración, etc.), y el primero, el biopoder, parece recoger tanto el poder disciplinario —o anatomopolítica que atraviesa el cuerpo humano individual— como la biopolítica, en la medida en que, en ambos casos, se trata de un poder —racional, regulador, normativo y normalizante— que se hace cargo de la vida mediante saberes y técnicas (Foucault, 1976, pp. 183-184, 1997, pp. 225-226). El carácter técnico que reciben los términos biopolítica y biopoder exige, entonces, plantear una asociación directa con el concepto dispositivo (así lo demuestra el dispositivo de la sexualidad) en la medida en que este retiene una disposición técnica y estratégica que tiene efectos políticos sobre la vida (cuerpo individual y poblacional).

En el curso *Nacimiento de la biopolítica* (Foucault, 2004b), como en el del año anterior, mecanismo y dispositivo tienen el mismo sentido. Foucault (2004b) a veces dice “mecanismo de seguridad”, otras veces “dispositivos liberógenos” (dispositifs libérogènes), y, en otras ocasiones, dice “dispositivo general”, “dispositivo saber-poder” y “dispositivo de

---

la política) hasta las teorías contemporáneas en las que, con una orientación política diferente (pues nacieron en el contexto de crisis ecológicas, crecimiento demográfico, desigualdad socio-económica y efectos de las tecnologías en el medio ambiente y la vida), se definen por tomar “la vida como objeto de la política” (p. 23); esta última orientación recibe en la obra de Michel Foucault un acento determinante y crítico. Véase también la revisión conceptual de Bazzicalupo (2016, cap. 1).

gubernamentalidad”. La usura que reviste el concepto mantiene una doble contextura, según ya hemos identificado también en diferentes textos: el sentido que se refiere a prácticas concretas y el sentido que recoge una inteligibilidad general de esas prácticas. Entre estos usos contaminados, es indudable que el dispositivo adquiere el sentido de captura y gestión de la vida a través de una disposición sobre lo sensible que pliega lo capturado y gestionado en la misma disposición. Esto quiere decir que el cuerpo individual y el cuerpo poblacional son producidos por los mismos dispositivos que los controlan y gestionan.

### ***6. El dispositivo y la técnica. Entre la captura y la creación***

Los usos que el concepto dispositivo ha recibido en otros autores destacables en los estudios biopolíticos exhiben una dimensión técnica y gubernamental del dispositivo en términos de captura. Esto se debe especialmente al enfoque temático: el dispositivo ha sido estudiado en estricta relación con la violencia biopolítica y ontológica, por lo que el campo relacional del poder es reinstaurado en una violencia estratégica que lo subtiende, es decir, una exclusión asimilatoria que depende de un vínculo asociativo soberano.

Este trasfondo técnico (práctico) del concepto dispositivo no es tampoco gratuito en el marco de la interpretación contemporánea. Giorgio Agamben (2014), al sostener que el dispositivo “ nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una pura actividad de gobierno sin ningún fundamento en el ser” (p. 16), lo vincula, a través de su versión latina *dispositio*, con la *oikonomía* teológica romana (desarrollado en detalle en *El Reino y la Gloria* como una práctica de gobierno providencial), sin dejar desapercibida una posible asociación con el concepto heideggeriano *Ge-stell*; una asociación, por lo demás, a la que presta cuidado porque sigue hasta cierto punto la deconstrucción onto-histórica del olvido del ser, de sus economías epocales, elaborada en clave política por Schürmann (2017) a partir del actuar y sus fundamentaciones metafísicas en esas economías de la presencia. Así es como el autor italiano destaca del término *Ge-stell*, en referencia a la técnica y al dispositivo, la característica de lo ordenable y disponible de las cosas en el mundo (Agamben, 2008a, pp. 439-440): la gubernamentalidad. Este carácter disponible y ordenable se sustenta en un actuar sin fundamentos, pero esta vez no fuera del poder —como sugiere Schürmann con el



oxímoron “principio de anarquía”—, sino en su propio paradigma soberano, en el curso de la historia onto-teológica occidental y sus efectos violentos. Considerando este carácter, Agamben (2014) insiste en esta relación:

Cuando en *Die Technik und die Kehre (La técnica y la vuelta)*, Heidegger escribe que *Ge-Stell* significa comúnmente ‘aparato’ (*Gerät*), pero con este término él entiende ‘el recogimiento de aquel (dis)poner (*Stellen*) que (dis)pone del hombre, es decir, exige de él el develamiento de lo real según el modo del ordenar (*Bestellen*)’, la proximidad de este término con la *dispositio* de los teólogos y con los dispositivos de Foucault se evidente. Lo común a todos estos términos es la referencia a una *oikonomía*, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres. (pp. 16-17).

Es patente que el espacio conceptual compartido por estos términos se refiere a una praxis, o pragmática sin fundamento sustancial en el ser, que busca controlar, gestionar, segmentar y eliminar la vida en contextos históricamente localizables. Antes de esta referencia, Agamben (2014) presenta un esbozo arqueológico del concepto dispositivo que advierte sobre la cercanía conceptual con la noción positividad, retomada por Foucault del estudio sobre el joven Hegel de Jean Hippolyte (su *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*), y en la que —según él— el filósofo francés asume “la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico [en este contexto, una imposición externa, trascendente], entendiendo con este término el conjunto de instituciones, de procesos de subjetivación y de reglas en que se concretan las relaciones de poder” (p. 15). Sin embargo, Agamben precisa que para Foucault la cuestión central no es conciliar estas determinaciones con la razón y la vida concreta, sino estudiar las positividades históricas —discursivas y gubernamentales— donde se ponen en juego las relaciones de poder. Más adelante, el autor italiano propone que la dimensión técnica y gubernamental del concepto dispositivo recoge no solo la dimensión histórica y coercitiva de positividad hegeliana, sino que, por la vía del *Ge-stell* heideggeriano, justifica un vínculo onto-teológico en la historia occidental con la

*oikonomía* teológica, pues a esta se debe la escisión, propia de una economía de la presencia, entre ser y acción al vincular el gobierno divino sobre el terrenal (Agamben, 2008a).

Es así como el dispositivo es un operador biopolítico, proveniente de una tradición onto-teológica, que se refiere tanto a lo material como a lo discursivo, en el espacio sensible constituido y capturado por las relaciones de poder: el plano de las determinaciones de la acción, donde los cuerpos (y su *presencia* biopolítica) son gobernados bajo una lógica de exclusión incluyente.

6.1. Por su parte, también Roberto Esposito (2015, pp. 16-22) advierte sobre la conexión entre el *Gestell* heideggeriano —integrado por el prefijo *Ge-*, que se refiere a lo compuesto, y *Stell*, de *stellen*, que remite a posicionar, emplazar, disponer— y el dispositivo foucaultiano. Según el autor, la crítica heideggeriana demuestra, por un lado, que el vocablo *Gestell* acerca su sentido al concepto dispositivo como al concepto maquinación (*Machenschaft*). Por otro lado, el autor acentúa que *Gestell*, al indicar la esencia de la tecnología, expresa la relativa apertura y amenaza de clausura frente a la verdad del ser, pues esta se ve reducida al carácter de lo manipulable, útil, almacenable y explotable en una economía de la presencia.

Se dibuja, entonces, una significación acentuada (que por cierto puede matizarse en los mismos textos de Heidegger) del concepto dispositivo: imposición, disposición, aprehensión y exclusión asimiladora, unificante. Sobre esta última, que tiene un valor crucial, insiste Esposito (2015): “En lugar de ser producido por la integración de sus partes, el todo [the One] es creado a través de la separación de sus partes. La máquina [el dispositivo] trabaja mediante una selección excluyente de aquello que absorbe” (p. 20). De esta manera, los entes devienen instrumentalizados y sustituibles conforme a la jerarquía del todo (soberanía) y la parte (gobernado); en el espacio operativo de la máquina el hombre es un punto del engranaje. Y como posicionar (asumir una posición en la unidad) también es excluir, entonces, se trata de una exclusión incluyente: algo permanece como un resto, utilizable y desechable.

Esposito (2015) destaca que la maquinación penetra silenciosamente y captura nuestra experiencia al escindir la vida en dos esferas. Estas dos esferas, lo soberano y lo gobernado, son inseparables de la unidad opositiva y onto-teológica que se define por una dialéctica gubernamental propia de una máquina político-teológica: separar lo que se intenta reunir y

juntar aquello que pretende separar; se trata de una lógica soberana, de exclusión e inclusión, idéntica a la que Giorgio Agamben (1998, 2004, 2006, 2017a, 2017c) reconoce en el poder soberano. El punto de efectuación de esta lógica es el dispositivo de la persona, con su herencia teológica y jurídica (Esposito, 2006a, 2009, 2011, 2017). Por un lado, en la persona confluye la definición de lo humano y la atribución jurídica, con sus respectivos ecos onto-teológicos, pues ella es un sujeto espiritual, universal y soberano, con voluntad y raciocinio, en estricta oposición a lo corporal y animal; y, por otro lado, su trasfondo metafísico y trascendente desprende un efecto gubernamental y violento sobre los vivientes, según las divisiones excluyentes: no-persona, semi-persona y anti-persona (el esclavo, el infante, el anciano, el discapacitado mental y el enemigo político, así como las otras formas de vida dispuestas, ordenables y sustituibles). El dispositivo de la persona es una máquina político-teológica y, como tal, impone, dispone, aprehende, excluye y también violenta según una lógica inmunitaria.

6.2. Sin embargo, es posible extraer una definición del dispositivo, en calidad de disposición o de agenciamiento, que pueda revestir usos ontológicos y políticos imprevistos, más allá de su carácter de ordenación e instrumentalización gubernamental, sobre los cuales es necesario reseñar su fuerza transformadora (Deleuze, 1986/2004, 1989/2003c; Berten, 1999; Cadahia, 2014, 2016, 2020). Con esta precisión, que solo podremos detallar en el próximo capítulo cuando el término dispositivo alcance un contenido ontológico en la filosofía de Gilles Deleuze, se entrevé una construcción filosófica: el ser es inmanente a los dispositivos, a sus modos (mediaciones), aunque algunos operen por sujeción, indirecta o directa, y otros apunten a transformaciones. Esa afirmación ontológica se reviste de una dimensión trascendental (un condicional paradójicamente relativo, histórico y social) a la vez que es inescindible de lo sensible.

Este desarrollo ontológico y deleuziano sugiere una conexión diferente a la propuesta por Luciana Cadahia (2012, 2016, 2020)<sup>46</sup>, quien no solo advierte sobre el acento gubernamental y negativo que asume el concepto dispositivo en Agamben y Esposito, resultante de sus

---

<sup>46</sup> Infortunadamente no pudimos consultar su libro *Mediaciones de lo sensible: hacia una nueva crítica de los dispositivos*. En su lugar, consultamos algunos artículos y su tesis doctoral *Hegel y Foucault. Vida, historia y política*.

presupuestos heideggerianos, sino que —enfáticamente— también se apoya en el contexto hegeliano y schilleriano para proporcionar otra lectura, en la que la positividad y la dialéctica (específicamente en el momento de la *Aufhebung*, entendida como un movimiento sin un fin de subsunción que conserva y niega), no solo determinan sino que también abren una disposición estética y creativa. De esta manera, la autora recupera el trasfondo genealógico del concepto dispositivo en la modernidad, que proporciona otra lectura de Michel Foucault (una suerte de dialéctica del amo y el esclavo bajo una lente biopolítica), y así destaca su dimensión creadora en un gesto que desemboca en una mirada latinoamericana sobre los dispositivos estéticos y la resistencia.

Por otro lado, tampoco seguimos la interpretación de Villalobos-Ruminott (2018) que, después de una interesa y clara exposición de varios lugares importantes y comunes en la conceptualización del dispositivo, intenta descartar una definición del dispositivo —algo que, en todo caso, está obligado a hacer, y lo hace—, y, a cambio, “habitar en sus vacilaciones porque ahí se juega, creemos, una relación con la temporalidad que intenta no remitirla a ningún juego trascendental” (p. 93). Sin embargo, las “vacilaciones” también encarnan una distinción que, contra las habituales interpretaciones, corresponden a otra versión de lo trascendental (así ocurre en la filosofía deleuziana), en la que se lo instancia en campos de experimentación en perpetuo cambio (lo sensible y lo histórico).

En ambos casos, la interpretación sobre el dispositivo pierde de vista el empirismo trascendental y, de esta manera, también otra genealogía y rigor del concepto dispositivo. Por esta razón, una formulación ontológica —y trascendental— sobre el dispositivo, que parte de la experimentación y del acontecimiento (las “variaciones”), permitirá la convergencia con la historicidad y el campo social, al mismo tiempo que ayuda a crear un terreno común, donde podrá medirse hasta qué punto la dimensión creativa del dispositivo se ajusta a otras propuestas filosóficas y políticas.

Por su parte, el rescate que hace Cadahia (2014, 2016) del pensamiento moderno, en clave latinoamericana, para mostrar un trasfondo histórico-filosófico y afirmativo del dispositivo, no solo lo libera de su aparente estricta reducción al poder, además —esto es importantísimo— potencia su conceptualización filosófica al ver en él una “mediación sensible” que tiene efectos emancipatorios. Por ejemplo, siguiendo a Martín-Barbero, la

autora sostiene que los medios de comunicación son un dispositivo que permite, más allá de su racionalidad instrumental, una apropiación alternativa por parte de sectores dominados y silenciados que resignifican el entramado de las mediaciones sensibles (la fotografía, el cine, la música, la televisión, etc. en cuanto disposiciones técnicas que afectan lo sensible) frente al orden abstracto y esclerótico del Estado que, de esta manera, puede seguir viviendo. En este sentido, el dispositivo es una disposición estética de resistencia popular, de considerable importancia en Latinoamérica.

Al destacar de esta dimensión, Cadahia (2016, p. 273) apenas menciona a Gilles Deleuze aunque resalta su importancia, y pierde de vista que, tras la apretada conceptualización en *¿Qué es un dispositivo?*, Deleuze (1989/2003c) reúne no solo un homenaje a Michel Foucault, sino también diferentes vasos comunicantes con su propuesta ontológica: el empirismo trascendental. En el seno de la filosofía deleuziana se gestan no solo las nupcias entre lo histórico y lo trascendental, sino también una filosofía del dispositivo que, contra toda reducción gubernamental, abraza una política vitalista o, más específicamente, una política por venir retomada explícitamente por Giorgio Agamben (2007d, 2017, p. 130), frente al poder soberano, y por Roberto Esposito (2006a, pp. 307-312; 2009, pp. 204-216), en su filosofía de lo impersonal, frente al dispositivo de la persona.

Desde este ángulo, estos autores no “clausuran” el concepto dispositivo, como escribe Cadahia (2020, p. 238); antes bien, respiran en su espacio, pues aunque tiendan a asociar su aparición significativa —la palabra dispositivo— al espacio gubernamental y técnico en cierto sentido heideggeriano, parcialmente a causa del contexto foucaultiano e indudablemente también porque ellos estudian los efectos violentos de los dispositivos (el estado de excepción, la comunidad inmunitaria y la tanatopolítica), no dejan de remitirse a los campos de experimentación y subjetivación<sup>47</sup>. ¿Cómo es posible que ambos autores, Agamben y Esposito, asuman la dimensión de captura y segmentación del dispositivo, al mismo tiempo

---

<sup>47</sup> No está demás sugerir que, tal vez, la autora pierde de vista esta confluencia entre el concepto dispositivo y el empirismo trascendental a causa del supuesto antihegelianismo de Gilles Deleuze (Cadahia, 2012, pp. 322-325). Subsecuentemente, este supuesto difícilmente podría corresponderse, aunque pueda encontrarse una relación soterrada entre Hegel y Deleuze, con su intento —muy hegeliano— de continuar pensado políticamente en el espacio del Estado y del derecho. El anarquismo de Gilles Deleuze, Roberto Esposito y Giorgio Agamben parece inconciliable con una inclinación moderna.

que retoman el vitalismo deleuziano (que reaparece también en su interpretación sobre la filosofía de los dispositivos de Michel Foucault)? A nuestro juicio, se trata de una cuestión terminológica y una delimitación temática; no hay, en profundidad, una disonancia estructural. Por esta razón, ambos sentidos —la determinación gubernamental como captura, y su dimensión afirmativa— pertenecen a una filosofía del dispositivo: el ser es inmanente a sus modos, a sus disposiciones. La cuestión consistirá en saber si son inmanentes o trascendentes: si nacen o resuenan con las prácticas vitales, las formas-de-vida, o si las disposiciones son trascendentes, con sus efectos de control y de violencia. Esta es la cuestión en torno a la que se mueve, en otros términos, la interpretación de Cadahia que, a nuestro juicio, se acerca mucho más a los pensadores que critica, de los que supuestamente se aleja al recurrir novedosamente a Hegel y Schiller, para afirmar la promesa del Estado democrático y del sujeto modernos; así se abre un diálogo subterráneo en el límite superficial. Por lo demás, parece, más bien, que la posición del rol del Estado y del sujeto es lo inconciliable entre una genealogía moderna y otra contemporánea del dispositivo (esta última remitida a Deleuze).

En *Profanaciones*, escribe Agamben (2005b) que “la historia de los hombres no es quizá otra cosa que el incesante cuerpo a cuerpo con los dispositivos que ellos mismos han producido: antes que ninguno, el lenguaje” (pp. 93-94). Vivimos en medio, con y a pesar de los dispositivos. En cuanto a la resistencia, la afirmación anterior se conserva porque, según comenta Agamben, “la subjetividad se muestra y resiste con más fuerza en el punto en que los dispositivos la capturan y la ponen en juego” (p. 94). También Esposito (2009), en el uso del concepto dispositivo, comparte la inclinación entre un espacio trascendente y divisor, configurado por la persona como un dispositivo que segmenta y jerarquiza los vivientes y una dimensión ontológica en “las relaciones de resistencia” (p. 27) que lo desactiva, llamada por él lo impersonal o tercera persona<sup>48</sup>. Lo impersonal, al ser irreductible a una instancia de personalización, ejerce una desactivación del dispositivo al mismo tiempo que se reintegra en una definición amplia de vida anónima (lo extraño, lo Otro, lo neutro, el animal, el acontecimiento, etc.).

---

<sup>48</sup> La filosofía de lo impersonal desactiva lo personal de manera análoga a la desactivación del sujeto que lleva acabo la desubjetivación afirmativa.

En un artículo desapercibido de finales de los noventa, André Berten (1999) —profesor de la *Université Catholique de Louvain*, quien en 1981 le realizó una de las entrevistas televisivas más famosas de Michel Foucault— ya había demostrado que los dispositivos no son exclusivamente medios de racionalización (instrumentalidad y operatividad), también en “ellos se establece una *mediación* afectiva y corporal entre sí mismo y el mundo, entre sí mismo y el otro, y finalmente entre uno y sí mismo” (p. 39; cursivas personales). Si el dispositivo es una mediación<sup>49</sup> corporal y afectiva, entonces por él pasan índices de poder y de creación.

Es cierto que el dispositivo en la obra de Agamben —como en la de Esposito— se sitúa del lado del poder, sin embargo, sus planteamientos no se emplazan en una oposición al dispositivo, sino en una *suspensión* o desactivación, tal como lo mostramos en el primer capítulo al hablar sobre su ontología de la vida. De cierta manera, esta perspectiva es vinculable, como sugiere Acosta López (2020, p. 235-236), con la *Aufhebung* y, por esta vía, también con una dialéctica sin soberanía —¿aún necesitamos llamarla dialéctica?—: la vida inoperosa. Por otra parte, esta posible vía también se encuentra en otros autores, por ejemplo en Maurice Blanchot (1955/2007, 1983) y Nancy (1986/1999) con el *désœuvrement* —o la interrupción en la obra— y el afuera que, en sus comportamientos ambiguos, rompen con la unidad de la representación y de la comunidad sustancial (como veremos, Deleuze enfatiza en el afuera para hablar de la dimensión creativa del dispositivo); así mismo, se llega hasta George Bataille y su política de lo imposible (Besnier, 1988, p. 124), donde se cultiva una resistencia sin proyecto (vinculada con la negatividad sin empleo) y una política de lo imprevisible.

¿Semejante interpretación conduce a una incompatibilidad entre política y praxis? La respuesta dependerá de la inclusión de lo irrepresentable en la política y del lugar, en ella, de un Ingobernable (Agamben, 2014, 2017a) (¿los dispositivos estéticos y emancipatorios, de

---

<sup>49</sup> Comentemos de paso que el concepto mediación, asociado al de dispositivo, indica una vez más la relación entre Hegel y Foucault, sobre la que Cadahia (2012) llama la atención al mostrar que la biopolítica es un campo relacional del tipo amo-esclavo. Sin embargo, la discontinuidad, la desconfianza en los sistemas, y la presuposición del sujeto también sugieren un punto de contraste, que el mismo Foucault (1971, pp.74-75) considera cuando habla de Jean Hippolyte y sus enseñanzas sobre Hegel: un manera de huida del pensamiento de Hegel que, tal vez, lo reencuentre, porque pensar contra él es también aproximársele. En todo caso, hay una inquietud no resuelta por la huida del vórtice hegeliano.

los que habla Cadahia son incompatibles con la posibilidad teórica y política de un Ingovernable?, ¿no es más estratégico sostener diferentes posibilidades políticas y teóricas, adentro y fuera del espacio nómico e institucional?).

En este punto, nos preguntamos: ¿Será posible percibir en la desactivación del dispositivo también la formación de un dispositivo? Si se nos permite, estaríamos frente a dispositivos que desactivan los dispositivos, así como también se habla de una obra que se desobra, de una potencia que es impotente, de una pasividad que es pasión, de una subjetivación que es desubjetivación. Es una cuestión relevante, que apenas problematizamos, porque carga un acento relativo para nuestros propósitos. Con este desvío mínimamente se justifica, por un lado, la importancia de considerar la dimensión creativa del dispositivo y, por otro lado, su relativa articulación con un espacio de captura, control y eliminación de la vida. Ambos aspectos serán compatibles desde una conceptualización ontológica.

### ***7. Filosofía de los dispositivos y de la diferencia***

Gilles Deleuze (1989/2003c) propuso, en un encuentro internacional sobre Michel Foucault, que la filosofía de su admirado amigo “se presenta a menudo como un análisis de dispositivos concretos” (p. 316). La presentación que Deleuze hace de la obra de Michel Foucault contiene el gesto filosófico de prolongar el pensamiento de su amigo en su propia obra. Se forma, de esta manera, una zona de intercambios fascinantes que, desde hacía aproximadamente un lustro, había tenido lugar públicamente en los cursos dedicados por Gilles Deleuze, en la Universidad de Vincennes, al pensamiento foucaultiano, y que, en 1986, se publican en la obra *Foucault*, una de las más creativas interpretaciones. Estos movimientos de re-encadenamiento interpretativo proporcionan explícitos usos conceptuales que, más allá del prurito del comentarista, contaminan potencialmente la definición del concepto dispositivo con el empirismo trascendental.

En el encuentro internacional dedicado a Michel Foucault (su última intervención pública), Deleuze (1989/2003c) afirma que un dispositivo es un conjunto conformado por diferentes líneas que siguen direcciones que trazan procesos en desequilibrio, con variaciones y derivaciones en los contornos del saber, del poder y de la subjetividad. El filósofo francés



también afirma que desenmarañar estas líneas es cartografiar el dispositivo. Estas dos indicaciones, “análisis de dispositivos concretos” y “conjunto multilineal”, intercambian dos sentidos del concepto dispositivo que hemos identificado: i) dispositivos en su efecto concreto (actualización de unas relaciones de fuerzas) y ii) dispositivo en tanto conjunto multi-lineal, que es inmanente a una distribución estratégica, pues enhebra las diferentes líneas según las relaciones estratégicas de fuerzas. El resultado es un campo sensible formado por los dispositivos (incluso el sentido, aun en su configuración discursiva, se dirige hacia los cuerpos). El dispositivo, entonces, es la mediación material y estratégica que constituye históricamente campos sensibles. Recordemos: si la cárcel es un dispositivo concreto, entonces el panoptismo (nivel estratégico o virtual) es un conjunto de diferentes líneas, algunas de visibilidad (el espacio celular, los emplazamientos funcionales), otras de enunciación (el discurso jurídico sobre la delincuencia y la corrección), de fuerza (la ordenación de la multiplicidad de los cuerpos con efectos de utilidad y docilidad) y de subjetivación (el criminal, el prisionero, el pervertido, etc.).

¿Qué son esas líneas y este cadejo de relaciones? Las líneas de visibilidad, como las de enunciación, no dejan de referirse a un contacto actualizable (un visible, un enunciable), que se caracteriza por un régimen de luz que baña la mirada y dispone el espacio y los cuerpos. Por su parte, las líneas de enunciación dibujan un régimen de enunciación que hace decible y pensable cierto orden de experiencia; piénsese este régimen de enunciación en términos, por ejemplo, de la semejanza, de la representación o de la historicidad, según la arqueología de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2005). También hay líneas de fuerzas que recorren las demás líneas; son líneas virtuales, deslocalizadas y estratégicas que surgen en las demás líneas como actualizables. Las líneas de fuerzas del poder son el espacio relacional del dispositivo que forma un *diagrama*: un mapa de las relaciones de fuerzas, por ejemplo, de la disciplina, de la seguridad, de la tanatopolítica, del poder soberano y la *exceptio*, etc.

Finalmente, hay líneas de subjetivación que se definen como “un proceso de individuación que tiene por objeto grupos o personas, y que se sustrae de las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos: una especie de plusvalía” (Deleuze, 1989/2003c, pp. 318-319). Las líneas de subjetivación (pliegues) preparan las líneas de fractura de los dispositivos; ellas se escapan y contienen la apertura de un nuevo dispositivo que,

inmanentemente, se reviste de otras experiencias (la resistencia, por ejemplo). De cierta manera, estas líneas de subjetivación coinciden parcialmente con el pliegue inaugurado por las técnicas de sí greco-romanas, y especialmente expresan cierto índice de indeterminación histórica que implica experimentar sobre sí mismo. Recuérdese que, frente al dispositivo de la sexualidad, Foucault (1984/1994n) por ejemplo habla de la sexualidad como “la posibilidad de acceder a una vida creativa” (p. 735), y también de “la posibilidad de utilizar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multitud de placeres” (p. 738). También esta línea de experimentación retuerce el pensamiento y el concepto más allá del *cogito* y la intencionalidad; así la vida, dispuesta en una relativa errancia, excede sus moldes biopolíticos. También por esta razón, Foucault (1985/1994q) puede escribir, en un homenaje a Canguilhem, que “formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; es una manera de vivir en la movilidad relativa y no en una tentativa para inmovilizar la vida” (p. 774).

En su exposición sobre la obra de Foucault, Deleuze (1989/2003c) también se refiere a una “filosofía de los dispositivos” (p. 320), y resume las implicaciones de esta filosofía de la siguiente manera. En primer lugar, una filosofía del dispositivo implica un gesto de rechazo que consiste en descartar los universales (el Todo, el Sujeto, la Verdad, la Historia y el Origen). En lugar de universales, tenemos procesos singulares de unificación, verificación y subjetivación que ejercen sus funciones en estricta relación con los dispositivos gubernamentales. Según esto, el dispositivo es una distribución de multiplicidades en las que operan esos procesos que se estratifican como universales. Por esta razón, el dispositivo es un concepto ontológico que, revelándose como el presupuesto en el que tienen lugar los universales, denuncia el pensamiento de la representación, en el que se engendran jerarquías y presupuestos de la identidad (estos presupuestos —la identidad, la analogía, la deducción, etc. — son inseparables de un dispositivo del pensamiento). El dispositivo, entonces, es estrictamente pensable en una ontología de la inmanencia, para la cual “el pensamiento de la univocidad del Ser será este pensamiento sin eminencia, centralidad o jerarquía entre esferas del viviente” (Bergen, 2001, p. 378). Pensar, en este sentido, no es formar universales; constituir universales es, más bien, un dispositivo del pensamiento que se presupone. Por su parte, el pensamiento sobre el dispositivo, al auto-referenciarse como también un dispositivo,

realiza un pensamiento que no coincide con la representación ni la identidad; así lleva consigo su propia crítica inmanente que evita, en una suerte de rodeo, presuponerse en su operatividad: ni causalidad, ni jerarquía.

En segundo lugar, esta filosofía de los dispositivos se distancia de lo originario y lo eterno. Una filosofía del dispositivo se caracteriza por trazar las discontinuidades y “la creatividad variable” (Deleuze, 1989/2003c, p. 321): procesos dispersos que corresponden, exactamente, con los acontecimientos y la afección de los cuerpos. Finalmente, desde este ángulo, lo actual no es el presente sino la espera de un tiempo por venir a menudo relacionada con una interpretación vitalista: lo Abierto, el Afuera, la Vida.

### **8. Orientación ontológica**

En resumen, los descartes metafísicos que trae consigo el concepto dispositivo son subsidiarios de una ontología que abraza una filosofía de la diferencia, en la medida en que esta considera el ser inseparable de la diferencia, o más estrictamente, el ser es inmanente a la diferencia. Esta interpretación es atractiva y propositiva, toda vez que la diferencia y el acontecimiento sean considerados como una instancia de génesis de lo sensible y del pensamiento. En este caso se trata de una diferencia no contradictoria, antihumanista, afirmativa, múltiple e instaurada en un campo de fuerzas con consecuencias políticas, y que precede —tanto por su carácter de diferencia sin concepto, como por su configuración historizante y no *a priori* de lo dado— a la metafísica del sujeto, de la representación (consciencia), de la voluntad, de lo visible y de la presencia (Descombes, 1979, pp. 160-195; Ferry y Renault, 1988, cap. 1; Dastur, 2004, pp. 90-115; Bisset y Farrán, 2011, pp. 17- 41).

Bajo los desarrollos de este capítulo, es válido sostener que el ser se dispersa y se configura en los dispositivos concretos y estratégicos (diagrama); el ser es inmanente a los *modos* en los que ocurre, a los dispositivos que configuran históricamente el ver, el decir y el crear. El dispositivo es inmanente a lo sensible; se trata de una *manera* de ser. Si los dispositivos se encuentran en medio de los cuerpos, encarnando un índice histórico y antropogénico (un devenir humano), nuestra pregunta consiste en saber cómo funciona ese dispositivo que produce violencia, y no cualquiera, sino aquella que es extrema. Al conceptualizar

ontológicamente el dispositivo, es posible reconocer un modo de ser de lo sensible, una disposición (un diagrama o estrategia) que captura, segmenta y elimina la vida. En el próximo capítulo indagaremos, a partir del empirismo trascendental de Gilles Deleuze, una manera de consolidar la conversión filosófica del análisis foucaultiano de los dispositivos en una perspectiva ontológica compatible con lo sensible. De esta manera, se abrirá, en un segundo momento (capítulos 4 y 5), una lectura ontológica sobre la violencia, específicamente con el estudio biopolítico sobre la lógica soberana como un paradigma para comprender el dispositivo —la disposición necropolítica— que destruye lo sensible.

### **CAPÍTULO 3. EL EMPISIMO TRASCENDENTAL: UNA ONTOLOGÍA DEL DISPOSITIVO**

#### ***1. Dispositivo y ser***

Para una filosofía dispositivo es imprescindible una ontología que precise la relación entre dispositivo y ser. En los anteriores capítulos se sostuvo hasta cierto punto que el dispositivo es una disposición —estratégica y material— sobre lo sensible que tiene efectos de captura, control, gestión y resistencia. La distinción de sus aspectos discretos identificados consiente instaurar, en el uso terminológico del dispositivo, límites conceptuales entre su aspecto estratégico y concreto, así como entre lo discursivo y no discursivo, y entre los efectos relacionales del poder y sus efectos de subjetivación. Consideramos que cada una de estas unidades discretas que bañan su uso conceptual son susceptibles de un cifrado deleuziano. Entre los momentos poéticos del pensamiento de Gilles Deleuze, conceptos como lo virtual y lo actual, el diagrama y el agenciamiento, el pliegue y el caosmos, etc., moran en el extraño —y a veces marginado— paisaje ontológico que constituye su propuesta filosófica: el empirismo trascendental. El espacio en el que estos y otros conceptos conviven es abierto y generoso; en ellos, y también entre ellos, existe un *pick-up* o *patch-work* (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 25, 69) donde el contacto liminal con las unidades discretas del concepto dispositivo delatan una orientación ontológica.

Este capítulo continúa la línea de interrogación planteada en el anterior. Un acento, en esta continuidad, cobra relevancia: el carácter creativo del dispositivo. Es posible sostener que el espacio interválico entre los cuerpos (donde circulan técnicas, enunciados, acciones directas e indirectas) libera cambios e inventa dispositivos inmanentes al ser sensible. La interpretación deleuziana incluye en el dispositivo una relación no determinada de antemano que inscribe en su interior agitaciones vitalistas.

A lo largo de este capítulo levantaremos la siguiente tesis: el empirismo trascendental de Gilles Deleuze y su interpretación de la obra de Michel Foucault convergen en una ontología del dispositivo que integra tanto la disposición estratégica y gubernamental como la acontecimental y creativa. Para llevar a buen término este desarrollo, en primer lugar

explicaremos en qué consiste el empirismo trascendental de Gilles Deleuze, y después señalaremos preliminarmente las conexiones explícitas con las unidades discretas que en el anterior capítulo se identificaron alrededor del uso del concepto dispositivo (numerales 2, 3, 4 y 5). En segundo momento, aproximando el registro ontológico y árido hacia el campo social, reconoceremos mínimamente los planteamientos del empirismo trascendental y las variaciones significativas del concepto dispositivo en la obra escrita con Félix Guattari hasta donde sea posible el vínculo (numerales 6 y 7). Finalmente, en un tercer momento, este capítulo dispondrá las anteriores convergencias conceptuales en torno a la interpretación que el mismo Gilles Deleuze hace de la obra de su amigo Michel Foucault (numerales 8, 9 y 10). El resultado de esta operación de entrecruzamiento, siguiendo una “evolución a-paralela”, es un juego de resonancias que desembocan en una ontología del dispositivo que orientará la siguiente parte de la investigación dedicada al dispositivo necropolítico (capítulos 4 y 5) y su desubjetivación denegatoria (capítulo 6).

## ***2. El empirismo trascendental. Sus componentes y la relación “y”***

La manera más concreta de resumir la propuesta filosófica de Gilles Deleuze es conceptualizar los elementos integrantes de la extraña expresión (una especie de oxímoron filosófico) “empirismo trascendental”, que aparece en *Diferencia y repetición* (Deleuze, 1968/2011, p. 79) y al que se alude con el concepto “campo trascendental impersonal” en *Lógica del sentido* (Deleuze, 1969, p. 120). La expresión “empirismo trascendental” es una contravención de la tradición filosófica que recurrentemente opone lo sensible y lo trascendental. Si queremos una primera definición, podemos decir que el empirismo trascendental significa, por un lado, que lo trascendental no está copiado según la presuposición de lo condicionado en la condición o según un *a priori* contenido en un sujeto unificado. Por otro lado, en una glosa humeana, el empirismo trascendental significa que la experiencia no está condicionada ni degrada fuera de su propia afección; no hay ideas que no sean experiencias individuadas. Por esta razón, el sujeto no está antes de sus impresiones (atomismo-colección) ni de las relaciones que se establecen entre ellas (asociacionismo-

imaginación); es en estas donde se constituye su contenido subjetivo. La subjetivación ocurre en medio de la pasión y la vida práctica (Deleuze, 1953/1993a, p. 137).

En este sentido, lo sensible (la experiencia pre-subjetiva donde tendrá lugar una individuación o subjetivación) también es inseparable de las singularidades que forman un campo trascendental de síntesis inmanentes. Entre estas, las principales son las síntesis heterogéneas (actualización por divergencia) porque, expresando y actualizando la inmanencia y sus virtualidades, no están determinadas de antemano, antes bien, surgen en la multiplicidad impersonal del caos y de la vida (Deleuze, 1968/2011, p. 80, 1969, pp. 121-122, 1995/2003a, p. 361). Pero esta definición es abstracta. ¿Cómo es un campo trascendental inmanente? ¿Cómo es una singularidad? ¿Cómo es lo sensible? ¿Cuáles son las síntesis heterogéneas? ¿Cómo y cuándo ocurre la actualización? ¿Cómo es una virtualidad?

Estas complejas preguntas conciernen a dos parejas de conceptos que desarrollaremos a continuación: la virtualidad y la actualización, y lo pensable y lo sensible; ambas parejas corresponden respectivamente a la síntesis ideal de la diferencia y a la síntesis asimétrica de lo sensible. Además, es importante precisar un tercer elemento, completamente ajeno a las determinaciones conceptuales de la representación: el caos. En el límite de su conceptualización, el caos es un problema propiamente filosófico porque —así se aprecia en *Diferencia y repetición*— la diferencia es un impulso irradiado por “el desorden creador” (Deleuze, 1968/2011, p. 77). En otro lugar, Gilles Deleuze (1968/2011) utiliza la expresión “caosmos [chaosmos]” (p. 80) para referirse a la inmanencia entre caos y cosmos en el sentido de retorno incesante de la diferencia, una suerte de repetición de lo inacabado. Sobre este concepto, Deleuze también escribe: “La ontología es un golpe de dados, chaosmos de donde sale el cosmos” (p. 257). Es así como la diferencia de los encuentros sensibles y de las relaciones ideales (virtualidad y pensamiento) son desplazamientos divergentes que irradian el caos. El caos es el afuera del pensamiento y de lo sensible que permite la creación en el pensamiento y en lo sensible. Se trata, entonces, de una serie ontológica que no admite separación: caos, virtualidad y actualización; esta serie constituye el corazón ontológico del empirismo trascendental. Por su parte, semejante distribución ontológica también la reencontraremos en la filosofía del dispositivo, pues el afuera (la diferencia) de los dispositivos provoca sus transformaciones.

2. 1. Es importante insistir en que el empirismo trascendental invierte la primacía de lo trascendental; el sujeto trascendental retorna a lo sensible, y lo sensible, liberado de la representación (de la semejanza entre percepción e imagen), se constituye también en lo trascendental. Esto quiere decir que la materialidad y la idealidad, lo sensible y el pensamiento, se tornan indistinguibles ontológicamente. En otras palabras, esta propuesta filosófica es una inversión del modelo trascendente sobre lo sensible y lo pensable que deriva, mediante un calco y un recorte, del sujeto psicológico que se proyecta en el mundo como representación (Deleuze, 1968/2011, p. 186). En el empirismo trascendental, el ontólogo de la diferencia aplasta la trascendencia y su verticalidad para posicionar y declinar, en la inmanencia y su radical horizontalidad, el sujeto y las condiciones formales que, de esta manera, abandonan el lugar de fundamentación —tal como se encuentran, por ejemplo, en la filosofía crítica de Kant—. Ya no se trata de una fundamentación, como ocurre con la representación, sino de un constructivismo; así lo afirma Gilles Deleuze (1953/1993a) a propósito del empirismo humeano: “La filosofía debe constituirse como una teoría de lo que hacemos, no como teoría de lo que es” (p. 152). Es pertinente precisar que la representación se distingue por poner en juego lo idéntico bajo lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo opuesto; subsidiariamente este juego se corresponde con un sujeto, cuya unidad proporciona la identidad conceptual porque “da al concepto sus concomitantes subjetivos, memoria, reconocimiento, conciencia de sí” (Deleuze, 1968/2011, p. 341).

Si la representación opera a través de la identidad del concepto (individuo, especie y género, conforme a un orden de diferencias orientadas por la identidad), según el condicionamiento del sujeto pensante que constituye su caleidoscopio (la reflexión), completamente distinta es la situación ontológica del empirismo trascendental: se afirma la diferencia sin identidad y la desubjetivación sin sujeto. Esto quiere decir, una vez más, que el sujeto y su predominio gnoseológico (síntesis de apercepción trascendental) y psicológico (yo personal), calcado de lo empírico y desdoblado trascendentalmente para presuponer lo sensible en lo inteligible, es declinado en favor de un campo o plano de inmanencia. La inmanencia es un plano a-subjetivo de fuerzas y de contactos, donde la diferencia asume la posición de una génesis y de un campo trasformativo de la materia y de la vida impersonal en medio del caos y la consistencia —o creación— (Deleuze, 1995/2003a, pp. 359-361,



Nadaud, 2017, p. 126). En pocas palabras, para Deleuze (1968/2011) la diferencia es la razón suficiente de lo dado y su diversidad: “Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias: diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*” (p. 286).

Como mínimo, entonces, en el empirismo trascendental tenemos dos componentes filosóficos en los que la diferencia (la irradiación del caos) se afirma en términos trascendentales, es decir, como una condición sin fundamento (una génesis trascendental a partir de la diferencia): el pensamiento (la Idea) y lo sensible (la intensidad). Por su parte, la afirmación de la diferencia acontece estrictamente en relaciones y encuentros diferenciales. Esto significa que ya no se trata de la esencia, ni de los sustantivos (ideas y cosas), sino de las relaciones, es decir, de la “y” como intervalo relacional de la multiplicidad, tanto en lo sensible como en el pensamiento:

La Y no es ni siquiera una relación o conjunción particulares, es aquello que subtiende todas las relaciones, la ruta de todas las relaciones que las hace huir fuera de sus términos, fuera del conjunto de sus términos, y fuera de todo aquello que podría ser determinado como Ser, Uno o Todo. La Y como extra-ser, inter-ser... Pensar *con* Y, en lugar de pensar ES, de pensar *para* ES: el empirismo no ha tenido otro secreto. Experimentenlo, este es un pensamiento completamente extraordinario, y es, sin embargo, la vida. (Deleuze y Parnet, 1997, p. 71).

De cierta manera, la Y es una partícula gramatical a través de la cual la diferencia y el caos resuena en todas partes produciendo simulacros. Deleuze (1968/2011) se refiere al simulacro (y a la relación que esconde) en los siguientes términos. “El simulacro es la instancia que comprende una diferencia en sí, como (al menos) dos series divergentes sobre las cuales él juega, abolida toda semejanza, sin que pueda desde entonces indicarse la existencia de un original y de una copia” (p. 95). La “Y” multiplica el ser en un hormigueo de simulaciones (maneras, modos, imágenes) que lo modifican y constituyen. La inmanencia, entonces, es el medio, el intervalo, o el “entre” donde tienen lugar las síntesis no determinadas de antemano (las diferencias). Por eso, como escribe Mengue (2008), “el problema del principio es un falso problema, ya que no comenzamos, en el pensamiento o en

otro lugar, más que por el **medio** de todas las cosas [como en un rizoma], trazando en [sic] comienzo en aquello que, no teniendo ni comienzo ni fin, es **inmanencia** pura” (pp. 69-70).

En síntesis, el corazón de la inmanencia es un medio (la “y”) de contactos que resuena en todo, como lo retrata esa bella imagen bergsoniana, en la que la materia está disuelta “en innumerables estremecimientos, todos ligados en una continuidad ininterrumpida [inmanencia], todos solidarios entre ellos, y que corren en todos los sentidos como escalofríos” (Bergson, 1896/1990, p. 234). La inmanencia es una síntesis de elementos heterogéneos, es decir, un rizoma que “está siempre tiene un medio, por el que crece y se desborda” (Deleuze y Guattari, 2012, p. 25; ver también Deleuze y Parnet, 1997, p. 31). El empirismo trascendental marca la “Y” como operador ontológico. Si el árbol es la representación (siendo la raíz la percepción, la cima el concepto, y el tallo la semejanza), entonces el empirismo trascendental y el campo impersonal (otro nombre para inmanencia), donde ocurren las diferencias, es un espacio rizomático, “un entrecruzamiento de líneas, puntos de encuentro en un medio” (Deleuze y Parnet, 1997, p. 36).

### ***3. La Idea y la actualización o lo virtual y el método de dramatización***

El empirismo trascendental quiere decir “ciencia de lo sensible” (Deleuze, 1968/2011, p. 79) porque lo opuesto a la trascendencia y a la representación es el “ser mismo *de lo sensible*” (p. 80) en medio de sus diferencias de intensidad. Lo sensible forma un campo de fuerzas que afecta la experiencia y el pensamiento. Esta interpretación ontológica, de inspiración nietzscheana, considera el cuerpo como “un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas” (Deleuze, 1964/1983, p. 45). Si lo sensible forma un campo de fuerzas, en medio de los contactos que engendran signos o valores de una potencia, entonces una imagen, un pensamiento o un concepto son inseparables de las intensidades que se encuentran en ellos. Por esta razón lo sensible no es algo mecánico sino problemático (trama de relaciones diferenciales). Por ejemplo, en una tormenta oceánica hay intensidades inseparables de las relaciones diferenciales (o campo de fuerzas) que se actualizan en el fenómeno llamado naufragio. En este caso, el navío y las rutas son la representación, y la

tormenta con sus intensidades y relaciones diferenciales son el campo de fuerzas actualizado en el naufragio que desubjetiva —individúa— al náufrago.

Esta misma interpretación sobre lo sensible se conserva en la versión deleuziana sobre Spinoza: un filósofo calificado como el “príncipe de los filósofos”, y del que depende su formulación del plano de inmanencia, al que, específicamente, “los conceptos de sustancia y modo se refieren como a su presupuesto” (Deleuze y Guattari, 1991/2005, p. 50). Frente a la representación y su modelo trascendente (cosa y representación, naturaleza y divinidad, sensibilidad e inteligibilidad), la restitución que lleva a cabo el pensamiento de Spinoza de la potencia de afección y de afectar, a partir de la expansión o la contracción afectivas de los cuerpos, propone un espacio inmanente y sensible, en el que la trascendencia (lo divino y el pensamiento) se derrite en la naturaleza y su causalidad (espacio problemático entre la substancia y sus modos). En el contexto de su *Ética*, la inmanencia (el espacio de contactos sensibles e infinitos que hace de la substancia sus modos interactuantes), supera la división pre-dada o trascendente entre bien y mal, depone la conciencia en favor del afecto, restituye la felicidad a la experiencia corporal y recupera la imagen (lo sensible) en una estricta expresión inmanente porque “las imágenes son las afecciones corporales mismas (*affectio*), las huellas de un cuerpo exterior en el nuestro” (Deleuze, 2009, p. 95).

Por esta vía, Deleuze (1968/2011) también afirma: “El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón y lo sensible su ser, es precisamente el objeto de un empirismo superior. Este empirismo nos enseña una extraña ‘razón’, lo múltiple y el *caos* de la diferencia (las distribuciones nómadas, las anarquías coronadas)” (p. 80; cursivas personales). Deleuze alude, en esta cita, al empirismo trascendental con una precisión ilustrativa: la diferencia exige recomenzar cualquier estabilidad o dato trascendente (identidad) en un campo sensible que es inmanente a una “lógica *de lo múltiple*” (Mengue, 2008, p. 44). Por eso el empirismo trascendental, al mismo tiempo que remite al campo de contactos sensibles que encarna y libera intensidades, también concierne al pensamiento, a las relaciones ideales (un problema, una Idea o virtualidad del ser). Las dos síntesis principales que se desarrollan en *Diferencia y repetición*, “la síntesis ideal de la diferencia” y “la síntesis asimétrica de lo sensible” resumen bien esta doble vía del empirismo trascendental, que recupera la diferencia en el terreno de lo ideal y de lo sensible.

A la pregunta sobre el ser de lo sensible, entonces Deleuze (1968/2011) responde que la intensidad es lo dispar, lo asimétrico, o la diferencia en sí misma que no se divide sin cambiar de naturaleza, por lo que lo sensible es metaestable (incesantemente a punto de una inestabilidad que deviene otro estado), tal como ocurre, por ejemplo, en la temperatura: cada grado de temperatura ya es, en sí misma, una diferencia; los grados de la temperatura constituyen “una serie de términos heterogéneos” (p. 306). Así, pues, cada efecto sobre el cuerpo genera un afecto que disminuye o potencia sus intensidades. Cada contacto es una singularidad intensiva (un presentimiento, una alegría, un dolor; pero también una imagen, un pensamiento) donde tiene lugar una individuación.

3.1. En directa relación con lo anterior, Deleuze (1962/1983, 1967/2002b, 1968/2011) habla de una dramatización de la Idea o, más específicamente, de un método de dramatización que es un campo de encuentros donde surgen individuaciones (subjetivaciones, apariciones ópticas y fenomenológicas sin sujeto fundador). Una Idea (término que hace un guiño a la tradición idealista y que, sin embargo, no se entiende sin su relación con la intensidad y lo sensible) es un sistema de relaciones ideales que puede determinarse por la relación de ciertos puntos singulares: un fonema, un matiz de color, el punto de ebullición o de congelamiento, el acontecimiento ideal que expresa un devenir en los cuerpos (el verdear de una planta), etc. Por su parte, la dramatización es un proceso de actualización de la Idea y sus singularidades (de cierta forma una singularidad ya es parte de ese proceso sin dejar de ser ideal).

Para desarrollar el método de dramatización, el autor francés habla, en diferentes textos, sobre lo virtual (la Idea) y lo actual como un circuito (Deleuze, 1985, pp. 75, 95-111; Deleuze y Parnet, 1997, pp. 179, 185). Lo actual señala el estado de cosas presente, con sus cualidades y extensión; por su parte, la virtualidad, respecto a la cual lo actual es un correlato sensible, está constituida por relaciones diferenciales y singularidades, expresables (realizables) en las actualizaciones. Ya con anterioridad a los usos ontológicos y estéticos, Deleuze (1956/2002d, p. 62) había utilizado los conceptos virtualidad y actualización para referirse, en calidad de profesor de filosofía, al circuito entre la percepción presente y el recuerdo puro en la filosofía de Bergson. Entre lo virtual o recuerdo puro y lo actual o estado de cosas, la diferenciación

es la actualización del recuerdo puro en la materia<sup>50</sup>: a veces son imágenes de recuerdo o hábitos. El presente, donde suceden la percepción, la acción y la afección, es un pasado contraído que, como una cascada, junta estos dos chorros temporales (el pasado puro o virtual y el presente o su actualización) de tal manera que el futuro y la creación también se están produciendo en ese drama espacio-temporal de la vida y la memoria (Bergson, 1896/1990). Sea dicho de paso, lo virtual y lo actual trazan una temporalización emergente, es decir, una temporalidad del devenir y del acontecimiento<sup>51</sup> (historicidad e individuación).

El paso de lo virtual a lo actual ocurre en una dramatización de diferencias ideales y sensibles. Hay, pues, entre lo virtual y lo actual un mediador: la intensidad, a la vez ideal y sensible, como el balbuceo del niño que virtualmente despliega las diferenciaciones singulares (los fonemas de las lenguas) y al mismo tiempo es una materia sonora. Es así como se forma un campo pre-individual de singularidades e intensidades (una *haecceidad* o acontecimiento ideal: el crecer de la flor, el morir de la luz, cierto grado de calor, la mueca del bebé, etc.), donde se encarna el acontecimiento de un individuo (esta flor que apenas recibe la luz del sol, la adquisición infantil de los fonemas p/, /b/, /t/, la herida que se abre cuando un objeto penetra el cuerpo, etc.).

3.2. Según esto, la individuación<sup>52</sup> es un proceso de devenir en medio de un campo de singularidades pre-individuales y diferentes (cierta temperatura del sol, determinada

---

<sup>50</sup> Para Bergson (1896/1990, p. 11) el espíritu (la memoria) y la materia forman un entramado de relaciones determinables. En un sentido específico, la relación entre materia (cuerpo) y memoria (espíritu) ocurre en la percepción concreta. Esta relación es asumida bajo el título de “tensión” o “síntesis viviente” (p. 278) entre el “estado virtual” (p. 269), entendido como “memoria pura donde el espíritu conserva el cuadro de nuestra vida transcurrida” (p. 272), y lo actual, el plano de acción del cuerpo que actualiza la memoria pura.

<sup>51</sup> Para una revisión detallada, cronológica y crítica, que precise el aspecto temporal, véase la entrada de Sauvagnargues, “actual/virtual”, en *El vocabulario de Gilles Deleuze* (Sasso y Vallini, 2003, pp. 22-29), así como la explicación que la autora realiza en el libro *Empirismo trascendental* (Sauvagnargues, 2009, pp.104-115). También es importante el capítulo “Los cristales del tiempo”, de *Cine 2. La imagen-tiempo*, porque allí Deleuze (1985, pp. 92-128) sintetiza las tesis sobre el tiempo de Bergson, destacando que lo virtual y lo actual constituyen un circuito de la imagen que, más allá de la representación psicológica (memoria personal del recuerdo), permiten comprender una imagen directa del tiempo en el cine contemporáneo: la imagen cristal que permite ver, en su visibilidad, el invisible del tiempo, su virtualidad. Escribe Deleuze (1985): “El presente es la imagen actual, y su pasado contemporáneo, es la imagen virtual, la imagen en espejo” (p. 106). Por ejemplo, el germen virtual “Rosebud” con el que se abre *Citizen Kane*, de Wells, envuelve toda la película, y se actualizará remitiendo las capas del pasado a algún punto del presente de la vida de Kane. El tiempo no está en nuestra interioridad, nosotros habitamos en él.

<sup>52</sup> La individuación es, como el mismo Deleuze lo dice explícitamente, un concepto que, junto con “campo pre-individual”, le debe a Gilbert Simondon, especialmente a su libro *El individuo y su génesis psico-biológica*.

humedad de la sombra, cierta velocidad del aire, cierta intensidad sonora que se reitera y otras singularidades —por ejemplo provenientes del medio humano— que rodean a esa planta o este bebé y los individuán). Se trata de un campo de contactos heterogéneos también llamado “campo trascendental impersonal” (en referencia al campo pre-reflexivo y espontáneo de las contingencias del que hablaba el joven Sartre en 1936), en medio del cual se produce una dramatización de la diferencia, una individuación (Deleuze, 1964/1983, 1967/2002b, 1968/2011, 1969). Esto implica que la prioridad del sujeto se pierde y, sin ella, recobra su valor lo problemático e inmanente, al que Deleuze (1969) se refiere cuando concibe “una singularidad libre, anónima y nómada, que recorre por igual a los hombres, a las plantas y a los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad” (p. 131). En síntesis, la individuación articula tanto lo ideal (la estructura o la virtualidad) como lo intensivo “gracias a las relaciones de fuerza en tensión que actualizan las singularidades virtuales, sin que se pudiese predecir cuál configuración empírica predominará” (Bergen, 2001, p. 588).

3.3. Cuando en la ontología de Gilles Deleuze se habla de Idea, el problema no son las esencias, ni lo general, ni la contradicción, sino los contactos, lo in-esencial y lo dispar. Refiriéndose a este asunto, Deleuze (1967/2002b, p. 133, 1968/2011, pp. 66, 245, 248) desarrolla el concepto vice-dicción [vice-diction] para explicar una operación o método que instaaura la multiplicidad en lo accidental y devuelve lo esencial a lo in-esencial o dispar. Se

---

En *Diferencia y repetición*, se establece una conexión entre la intensidad, la actualización y la individuación, para mostrar que la dramatización es un proceso de intensificación en la que, a través del contacto de elementos heterogéneos, tiene lugar la cualificación y la composición. Apropiándose del pensamiento de Simondon, Gilles Deleuze (1968/2011) se refiere a la actualización en términos de una individuación que ocurre en un estado metaestable, donde la individuación se produce por una “disparation” (p. 317). Este concepto sugiere la unión entre disparidad y aparición, es decir, una creación que ocurre entre realidades heterogéneas donde se reparte y se actualizan los potenciales de diferencia relativos. Escribe Deleuze (1966/2002c): “La individuación surge como el acto de solución un tal problema, o, lo que viene a ser lo mismo, como la actualización del potencial y de la puesta en comunicación de disparidades [disparates]”. La “disparation” es la diferencia en un sistema que le permite transformarse, por eso también es “un estado asimétrico” o “estructura heterogénea” (p. 121) que provoca el proceso de individuación. La resonancia entre diferentes elementos constituye un campo pre-individual donde la individuación encarna una solución al problema configurado por las series heterogéneas y las relaciones ideales que están implicadas: por ejemplo, entre la organización interna de un viviente y los estímulos externos que configuran su superficie como un campo de diferencias potenciales. Deleuze (1969) escribe que “la piel dispone de una energía potencial vital propiamente superficial” (p. 126). Sobre la individuación en estricta relación con el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari véase Nadaud (2017, pp. 100-118).

trata de un pluralismo, pues “la esencia está determinada por las fuerzas” (Deleuze, 1962/1983, p. 87). Según esto, la verdad está dramatizada por cierta voluntad de poder (relaciones de fuerzas). El procedimiento en cuestión —un método trágico, diferencial y genealógico, que Deleuze (1962/1983, pp. 88-90) también reconoce en Nietzsche— abandona la pregunta ¿qué es?; en su lugar, propone nuevas coordenadas orientadas por las preguntas ¿cuándo?, ¿quién?, ¿cómo?, ¿en qué caso?, ¿cuánto? “Estas preguntas [escribe Deleuze] son aquellas del accidente, del acontecimiento, de la multiplicidad —de la diferencia—, contra aquella [¿qué es?] de la esencia, del Uno, de lo contrario y lo contradictorio” (1968/2011b, p. 244). En este sentido, la dramatización resuena bastante con la investigación foucaultiana; comparte el mismo lugar —relacional y conflictivo— que los enunciados y los dispositivos.

Es preciso decir que la multiplicidad de la Idea se encarna en una dramatización, de acuerdo con un doble proceso, que hace inmanente la virtualidad y la actualidad, llamado por el autor francés *diféren-t/c-iation*. Este concepto quiere decir que “la Idea está completamente diferenciada [“*différentiée*”] en sí misma [es decir, en su virtualidad] antes de diferenciarse [“*se différencier*”] en lo actual” (Deleuze, 1967/2002b, p. 132, véase también 1968/2011, p. 358, 1972/2002a, p. 251). Agreguemos que la compleja articulación entre *t/c* corresponde al precursor sombrío<sup>53</sup> (el diferencial que pone en juego la virtualidad al entrar en contacto las series heterogéneas), en tanto que se da una presuposición entre *différen(t)ier* (las relaciones ideales de la virtualidad) y *différen(c)ier* (las actualizaciones de la virtualidad donde esta se diferencia, se especifica y se compone). Entre los ejemplos que el autor proporciona, el siguiente es interesante porque permite reconocer claramente la relación entre lo virtual y la actualización, entre lo ideal y lo sensible, entre lo trascendental y lo empírico:

La Idea de color es como la luz blanca que perplica [implica de manera múltiple y perpleja] en sí los elementos y relaciones genéticas de todos los colores, pero que se actualiza en los

---

<sup>53</sup> Escribe Deleuze (1968/2011) sobre el precursor sombrío: “Llamamos dispar al precursor sombrío, esta diferencia en sí, de segundo grado, que pone en relación las series heterogéneas o inconexas por sí mismas” (p. 157). En un registro estético, esto quiere decir que lo dispar, como condición inmanente en el encuentro entre series heterogéneas, puede reconocerse en las palabras valijas y en las palabras esotéricas (palabra siempre por formar que dice el sentido de lo que dice) (Deleuze, 1969).

diversos colores y sus espacios específicos; o la Idea de sonido, como el ruido blanco. Hay así mismo una sociedad blanca, un lenguaje blanco (aquel que contienen en su virtualidad todos los fenómenos y relaciones destinados a actualizarse en las diversas lenguas y en las partes remarcables de una misma lengua). Llamamos diferenciación [différentiation] la determinación del contenido virtual de la Idea; llamamos diferenciación [différenciation] la actualización de esta virtualidad en las especies y en las partes diferenciadas. (Deleuze, 1968/2011, pp. 266-267).

En esta distinción que acabamos de citar, los dinamismos espacio-temporales son los accidentes que acontecen entre los elementos sensibles o intensidades (cierta saturación del color, determinado timbre del sonido, etc.), en la medida en que participan de la actualización de una multiplicidad virtual (la Idea de color, de sonido, etc.). Refiriéndose a la virtualidad social, el autor escribe:

La Idea social es el elemento de cuantitabilidad [determinabilidad], de cualitabilidad [determinación recíproca], de potencialidad de las sociedades [determinación total]. Ella expresa un sistema de relaciones múltiples ideales, o de relaciones diferenciales entre elementos: relaciones de producción y de propiedad que se establecen, no entre hombres concretos, sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo [singularidades] o representantes de la propiedad. (Deleuze, 1968/2011, p. 240).

Según esto, las relaciones diferenciales de valor (ideales), como las que se determinan por la tasa de plusvalía entre cuerpos portadores de fuerza de trabajo y la apropiación capitalista, son inseparables de situaciones concretas, localizadas histórica y culturalmente en ciertos cuerpos que se individualizan, al encarnar, por un lado, una variación de las relaciones ideales de lo social (el capitalismo) y, por otro lado, la intensidad en el modo de explotación: el gasto de energía y la deformación corporal.

En otro lugar, escribe Deleuze (1972/2002a): “No hay sociedad total, antes bien, cada forma social encarna ciertos elementos, relaciones y valores de producción (por ejemplo el ‘capitalismo’). Debemos pues distinguir la estructura total de un dominio como conjunto de coexistencia virtual, y las sub-estructuras que corresponden a las diversas actualizaciones en



el dominio” (p. 251). Respecto a la actualización de la Idea social, leemos en la misma página que esta se refiere, por un lado, a “los modos sociales de producción específicamente definidos” (esclavismo, feudalismo, capitalismo), y, por otro lado, a “las partes organizadas correspondientes a cada uno de sus modos” (esclavo y amo, señor feudal y siervo, obrero y capitalista, etc.). Este proceso de especificación y composición es un drama que actualiza las relaciones virtuales de lo social.

3.4. Lo anterior apunta a que la Idea se corresponde bien con el concepto de estructura, siempre y cuando esté purgado de toda oposición y negatividad y se entienda en términos de “una multiplicidad interna, es decir, un sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales, que se encarna en relaciones reales y términos actuales” (Deleuze, 1968/2011, p. 237). La virtualidad, entonces, es la relación no dada de antemano que se establece en un espacio relacional; no solo es diferente del estado de cosas (el presente), además la virtualidad, al sobrevenir en la cualificación y composición (la actualización donde acontecen los dinamismos contingentes de diferenciación), también indica su génesis. Mengue (2008) aclara este aspecto al sostener que la filosofía de Gilles Deleuze es una heterogénesis, es decir, “un modo de desarrollo que opera sin que haya división de una unidad anterior” (p. 70). Sin unidad anterior, lo virtual y lo actual dependen del acercamiento; incluso los conceptos que la filosofía crea son “una heterogénesis, es decir, una ordenación de sus componentes [internos y externos] por zonas de vecindad” (Deleuze y Guattari, 1991/2005, p. 26). Esta vecindad es intensificación de variaciones que retornan como un ritornelo: así, por ejemplo, en esta investigación, el concepto dispositivo es una zona de vecindades (usos, ambigüedades, opacidades) donde sobrevuela una posibilidad: una conceptualización ontológica orientada a comprender la violencia que ocurre entre los cuerpos. Al igual que lo virtual, el concepto —el sentido— es incorpóreo y se efectúa entre los cuerpos por zonas de vecindad (considerando otro ejemplo, verdear es un acontecimiento ideal que ocurre en el árbol en medio de intensidades como la luz, la humedad, los nutrientes del suelo, etc.). Lo inteligible y lo sensible son indiscernibles.

En estos niveles heterogéneos (lo material y el pensamiento), el empirismo trascendental delimita una instancia de génesis, donde lo creado es inmanente a zonas de vecindad que definen un mapa (un virtual) de relaciones que se efectúa (la actualización) cada vez que hay

contactos. Por esta razón, Deleuze (1967/2002b, p. 141) habla de divergencia y diferenciación. Si en lo virtual hay relaciones y puntos diferenciales, en lo actual hay cualidades y extensión, especificación y composición, que provienen de un drama, de una actualización ígnea. La virtualidad solo puede actualizarse en los contactos heterogéneos, en el drama agónico entre las intensidades —materiales y eidéticas— que liberan sus diferencias y sus potenciales.

En este sentido, considérese también el medio de los cuerpos como una zona de contactos donde puede acontecer, contra lo sensible, la violencia en una serie de singularidades —efectos que deforman los cuerpos— que son inmanentes a una relación virtual. Así, pues, es relevante que el lector considere lo que acabamos de exponer preguntándose: ¿Es posible reconocer una relación virtual que proporcione inteligibilidad al fenómeno de la violencia extrema?, ¿qué campo de intensidades son inmanentes a este virtual, si acaso es conceptualizable? Los conceptos “dispositivo necropolítico” y “desubjetivación denegatoria” —ambos indisociables— constituyen una respuesta filosófica que hacemos emerger mediante nuestra propia heterogénesis conceptual (por eso buscamos vecindades conceptuales entre textos y tradiciones filosóficas disímiles).

#### ***4. La Idea, la actualización y la perplicación. Ejemplos***

Es importante tomar nota que los diferentes dominios de las Ideas, entre otros aspectos, expresan “*variedades ordinales*”, pues algunas son matemáticas, otras biológicas, otras lingüísticas, etc. Lo interesante es que entre las variedades de las Ideas hay una implicación recíproca, de tal manera que los campos ónticos (lo social, lo físico, lo económico, lo biótico, etc.) resuenan entre sí. A esta implicación recíproca el autor la llama “perplicación” (*perplication*), y se refiere al “estado distintivo y coexistente de la Idea” (Deleuze, 1968/2011, p. 242). Las Ideas implican perplejidad porque los accidentes, las contingencias y las afecciones que recorren sus variedades o campos ónticos son inseparables de multiplicidades virtuales. Se trata de un platonismo invertido, pues al mismo tiempo que se contraviene lo universal, mediante las variaciones accidentales (el simulacro) que constituyen las intensidades, no se abandona lo ideal. También por esta razón, sea dicho de

paso, el aparente neoplatonismo que Alain Badiou (1997, p. 23) atribuye a Gilles Deleuze bajo el manto de una “metafísica de lo Uno” es cuestionable. Deleuze (1968/2011) afirma que “el Ser se dice en un mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, *pero* aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma” (p. 53; cursivas personales). La ampliación adversativa del anterior fragmento (“pero aquello de lo cual se dice difiere...”) es decisiva sobre esta cuestión. Por cierto, Foucault (1970/1994ñ) habla de un “paraplatonismo”, a propósito de la inversión deleuziana del platonismo<sup>54</sup>, para referirse al gesto de descenso hacia el detalle: “este cabello, esta mugre debajo la uña que no merece el honor de la idea” (p. 78). La unidad totalizante se desmorona en este descenso.

4.1. Supóngase un elemento informe: el flujo sonoro sin articulación (materia sonora, intensidad caótica y pre-lingüística); luego piénsese en las múltiples variaciones que idealmente se organizan en torno a singularidades fonéticas. Estas singularidades son las respectivas relaciones, desplegadas en las combinaciones fonéticas de las lenguas, que adquieren diferencias compuestas por ciertos rasgos distintivos (consonántico o no consonántico, nasal u oral, vocálico o no vocálico, etc., que también son intensidades sonoras). Estos rasgos constituyen singularidades de articulación (un fonema, /a/, /j/, /n/, /e/, /x/, etc.). Desde el punto de vista virtual, en una lengua tenemos los rasgos distintivos (un espacio virtual que también es intensidad sonora) y las combinaciones en fonemas (relaciones ideales y puntos singulares respectivamente) que, a través de una especificación y composición, y en medio de las individuaciones sonoras (con sus respectivas intensificaciones), adquieren una diferenciación que es la encarnación de las relaciones ideales en determinada articulación fonética, en la composición de morfemas y de palabras

---

<sup>54</sup> En *Diferencia y repetición*, Deleuze (1968/2011) no deja de repetir que “la tarea de la filosofía es invertir el platonismo”, porque este reduce la diferencia a “lo Uno, lo Análogo, lo Semejante y lo Negativo” (pp. 82-83). En uno de los apéndices de *Lógica del sentido*, titulado “Platón y el simulacro”, Deleuze (1969) resume en qué consiste la inversión del platonismo: “Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias. El problema ya no tiene que ver con la Esencia-Apariencia, o Modelo-Copia. Esta distinción opera completamente en el mundo de la representación; se trata de llevar la subversión en este mundo, ‘crepúsculo de los ídolos’. El simulacro no es una copia degradada, contiene una potencia positiva que niega: *y el origen y la cosa, y el mundo y la reproducción*. De dos series divergentes, al menos, interiorizadas en el simulacro, ninguna puede ser asignada como original ni como copia” (pp. 302-303). Para una lectura imprescindible sobre el simulacro como el eterno retorno de lo dispar, importante para Deleuze (1968/2011, 1969) y su inversión del platonismo, véase el *Nietzsche y el círculo vicioso* de Klossowski (1978).

(Jakobson, 1973, pp. 14-15). Formando otra serie, esta composición también se prolonga en frases y discursos.

Sobre la multiplicidad lingüística (la Idea lingüística), Deleuze (1968/2011) escribe que es “un sistema virtual de vínculos ideales entre ‘fonemas’ [los puntos singulares], que se encarna en las relaciones y términos de las diferentes lenguas” (p. 250). Una explicación similar aparece en *Lógica del sentido*, cuando el filósofo escribe que “las relaciones diferenciales entre fonemas asignan singularidades en una lengua, en cuya ‘vecindad’ se constituyen sonoridades y significaciones características de la lengua” (Deleuze, 1969, p.65). Según esto, si los rasgos distintivos<sup>55</sup> de todas las lenguas constituyen un espacio virtual que se diferencia en singularidades (por ejemplo los fonemas del español, del francés, etc.), por otro lado, la articulación efectiva de una cadena sonora, ya sea con o sin significación (sílabas, morfemas, palabras, frases, discurso), constituye la actualización.

¿Cómo es la actualización? Como ya hemos sugerido, la actualización ocurre como un proceso de solución (inmanente a su propio problema, esta vez lingüístico) que tiene lugar en medio de los elementos diferenciales (rasgos distintivos que forman singularidades, fonemas) y resonantes, de tal modo que nacen las articulaciones fonéticas y, con ellas, la formación de significantes y unidades discursivas con sus respectivas reglas. Pero la actualización no es unívoca, en ella también hay perplejidad: cuando el fonema es articulado (los rasgos distintivos y sus intensidades forman una síntesis), entonces la sílaba, el significante, la frase y el discurso usado por un viviente (otra serie heterogénea) entran en una propagación de implicaciones que multiplican la actualización en otras series de actualizaciones relativas a otras Ideas. Entre estas implicaciones, perfectamente definibles como su dramatización, se forma una niebla de conjuntos de relaciones que se materializan en un sistema lingüístico, en las respectivas prácticas discursivas (los enunciados) y en las

---

<sup>55</sup> Recordemos, en este contexto, lo que dice Jakobson (1973) sobre los rasgos distintivos: “Los rasgos distintivos se agrupan en haces simultáneos llamados fonemas; los fonemas se encadenan en secuencias; el esquema elemental en torno al cual se constituye todo agrupamiento de fonemas es la sílaba” (p. 41). Si aplicamos la distinción deleuziana, entonces los rasgos distintivos (un haz o intensidad sonora) son los elementos en los que habita las relaciones ideales, estas relaciones ideales se combinan y forman singularidades (un fonema). Por su parte, la actualización encarna estas relaciones ideales y estos puntos singulares en campos circunstanciales (los dramas), en los que ocurre una diferenciación (la cualidad y la extensión) en la articulación fonética, por ejemplo en la sílaba, luego en la palabra, después (formando una serie semántica), frases, enunciados y discursos.

relaciones de poder y saber que establecen, entre los cuerpos y los signos, efectos de sentido, de fuerzas y de subjetivación.

Es pertinente agregar que la actualización es la solución al problema constituido por la multiplicidad en cuestión. Nótese enfáticamente que en este ejemplo la Idea lingüística se combina (se perpluca) con otras Ideas: sociales, históricas, epistémicas, etc. Según esto, la virtualidad es una potencia, y la actualización es su encarnación en circunstancias históricamente localizables que terminan especificándose y componiéndose en el sentido y en los cuerpos. Aunque distintas, la virtualidad es inmanente a su actualización; la bruma virtual (la Idea) y la solución del problema en la actualización es una multiplicidad heterogénea y comunicante (Deleuze, 1968/2011, p. 238).

### ***5. Las paradojas y la imagen dogmática del pensamiento***

Según este orden de ideas, una definición útil, que precisa mejor cómo funciona el pensamiento en el empirismo trascendental, es inseparable de los conceptos diferencia y relación. En este sentido, sostiene Deleuze (1968/2011): “La Idea está constituida por elementos estructurales que no tienen sentido por sí mismos, pues ella constituye el sentido de todo aquello que produce (estructura y génesis)” (p. 201). Por eso el autor, tomando las palabras de Proust, se refiere a lo virtual y a la estructura, en los siguientes términos: “*es real sin ser actual, y es ideal sin ser abstracta* (Deleuze, 1972/2002a, p. 250, 1968/2011, p. 269); estamos frente a relaciones interdependientes que se especifican y se componen. Esto explica también la importancia de la paradoja. En *Lógica del sentido*, Deleuze (1969) muestra cómo las paradojas revierten la representación hacia una instancia virtual y problemática: el diferenciante de la Idea<sup>56</sup>, que no puede reconocerse en una identidad, sino en un espacio relacional y diferencial.

---

<sup>56</sup> El diferenciante es la casilla vacía, que puede ser, de acuerdo con algunos ejemplos creados por el mismo Deleuze, la carta robada de Poe, el lugar del rey en Velásquez (tal como aparecen interpretadas “Las meninas” en *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault), o bien el objeto= x, el Snark de Carroll, el falo en psicoanálisis, el shifter en el lenguaje o el fonema cero de Jakobson, etc. Estos y otros ejemplos de una casilla vacía se refieren a “un orden simbólico” compuesto de posiciones y relaciones, un “*spatium*” de articulaciones y vecindades, donde las singularidades se diferencian y se actualizan, por eso el sentido es un efecto de posición (Deleuze, 1972/2002a, p. 244).

La paradoja es central en el empirismo trascendental por dos razones: i) permite contravenir la representación, y ii) constituye un fenómeno privilegiado para el análisis de las multiplicidades, tanto de la virtualidad (la Idea) como de las intensidades, estas últimas relacionadas con el deseo —así ocurre, por ejemplo, en la literatura de Artaud: a-sintáctica y esquizofrénica, cuya fuente es una “pulsación anónima” de “las afecciones de los cuerpos” (Deleuze, 1969, p. 151)—.

Por el camino de la paradoja, el empirismo trascendental contraviene la representación, también llamada por Deleuze (1968/2011) “imagen dogmática u ortodoxa” del pensamiento (p. 176). La potencia de la paradoja, expresada negativamente, consiste en la inversión, como mínimo, de dos componentes centrales de la representación: el sentido común y el buen sentido. Para Deleuze (1968/ 2011, p. 291, 1969, p. 93), el buen sentido es la síntesis que unifica y organiza desde lo más diferenciado (singular) a lo menos diferenciado (lo regular); así se distribuye una orientación temporal que, en relación con el presente, localiza el pasado, y con respecto al futuro ejerce una función de previsión. Y por sentido común, el filósofo francés entiende una facultad de reconocimiento de lo Mismo, que permite establecer una síntesis de identidad del “Yo” y del “Objeto” (Deleuze, 1969, p. 96, 1968/2011, p. 291). A través de esta síntesis de identificación, se puede organizar lo diverso en objetivo y subjetivo, bajo la identidad conceptual e intuitiva “ese objeto es el mismo” (objetividad) y el sujeto es “yo”. Si el buen sentido prevé, el sentido común identifica (prever e identificar son operaciones de captura). La paradoja invierte ambas funciones y hace de lo impensable el *pathos* de la filosofía (Deleuze, 1968/2011, p. 293).

Deleuze (1969) afirma explícitamente que “la paradoja es la inversión simultánea del buen sentido y el sentido común: aparece por una parte como los dos sentidos a la vez del devenir-loco, imprevisible; por otra parte, como el no-sentido [non-sens] de la identidad perdida, irreconocible” (p. 96). Además, la paradoja permite precisar que la representación y la pregunta ¿qué es? fueron de antemano determinadas por el sujeto (Deleuze, 1968/2011, p. 247); la representación no es, entonces, más que una de las variaciones del pensamiento, por lo demás construido *a posteriori*, con efectos concretos de control sobre lo sensible y el pensamiento mediante esas dos operaciones de la representación: el buen sentido y el sentido común. También por esta razón, la paradoja recupera positivamente el espacio problemático

de lo sensible y del pensamiento, es decir, una “superficie metafísica (*campo trascendental*)” (Deleuze, 1969, p. 150) donde la paradoja recoge en su seno la Idea (lo diferencial virtual) y la intensidad (lo diferencial sensible), por lo que resulta un punto concluyente en la comprensión de la filosofía deleuziana.

Por otra parte, también los desarrollos conceptuales del empirismo trascendental de Deleuze se extienden en los trabajos escritos con Félix Guattari. Para estrechar, con relativo detalle, el vínculo entre el empirismo trascendental y el dispositivo, es conveniente seguir esta variación conceptual, vinculada con el campo social y ciertos conceptos que levantan un puente: agenciamiento, máquina abstracta y diagrama. Estos conceptos tienen desarrollos asociados con una crítica del psicoanálisis y del capitalismo: crítica de la representación *limitante* del deseo en el primero, y crítica de la formación acumulativa y *predatoria* en el segundo (Sibertin-Blanc, 2017). La complejidad y extensión de su trabajo conjunto nos obliga a una delimitación estrecha que justifique, al final, una mínima articulación con la ontología deleuziana y el concepto dispositivo.

## **6. El agenciamiento de enunciación y el agenciamiento maquínico**

Al final de “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, Deleuze (1972/2002a) escribe que las estructuras mutan sus relaciones diferenciales y sus singularidades cuando una praxis (política y terapéutica) “tiene el poder para hacer variar las relaciones y redistribuir las singularidades, lanzando de nuevo los dados” (p. 269). Este texto, profundamente ligado a *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, sitúa la experimentación de lo sensible y del pensamiento como elemento diferenciante en la estructura; a nuestro modo de ver, esta praxis reaparecerá en el concepto agenciamiento.

Sobre el concepto agenciamiento nos interesa demostrar dos cosas: i) la pareja ontológica virtual/actualización reaparece en estricta relación con su funcionamiento; ii) su actualización se intercambia con el concepto dispositivo en una ontología social. Entendemos por ontología social un discurso sobre el ser social que considera la existencia de la sociedad a partir de la exterioridad de las relaciones, con sus respectivos componentes expresivos (discurso, formas arquitectónicas, paisajes, leyes, etc.) y materiales (territorio, recursos

naturales, cuerpos, materia organizada técnicamente, etc.), en medio de los cuales se crean subjetivaciones y realidades sociales (desde vínculos comunitarios hasta fenómenos violentos) que integran y desintegran los bordes de un conjunto social. Refiriéndose a lo que acabamos de explicar, DeLanda (2006) en el texto titulado “La ontología social deleuziana y la teoría de conjuntos”, afirma que la ontología en cuestión no asume los conjuntos sociales a partir de una totalidad o esencia, sino mediante “un proceso de emergencia” (p. 264). ¿Cómo ocurre esta emergencia?

6.1. En *El Anti-Edipo* (Deleuze y Guattari, 1972/1973), hay una primera aparición, aunque periférica, del término agenciamiento, en estricta relación con el esquizoanálisis. Precisemos que el esquizoanálisis, en oposición al teatro de la representación del deseo en el psicoanálisis, se refiere al maquinismo del deseo, más específicamente, al carácter productivo del deseo que atraviesa la naturaleza, los cuerpos individuales y el campo social. Escriben los autores: “La tesis del esquizoanálisis es simple: el deseo es máquina, síntesis de máquinas, agenciamiento maquínico —máquinas deseantes—. El deseo es del orden de la producción, toda producción es, al mismo tiempo, deseante y social” (Deleuze y Guattari, 1972/1973, p. 352). Sin forzar la comparación, la crítica que se acaba de citar (la producción del deseo frente al teatro edípico, la representación del psicoanálisis) es análoga al papel que juega la diferencia respecto a la identidad del concepto y del sujeto.

El uso del concepto agenciamiento es mucho más notable en el estudio sobre Kafka, donde hay un capítulo titulado ¿“Qué es un agenciamiento?” (Deleuze y Guattari, 1975). Además de su carácter deseante, el término agenciamiento está íntimamente ligado no solo al estudio de Kafka sino también al de Proust, Carroll y Sacher-Masoch, pues en ellos se trata del régimen de signos (Deleuze y Parnet, 1996, p. 142). Es recomendable entender por régimen de signos la pragmática que establece intercambios entre lo corporal y la expresión, entre forma de contenido y forma de expresión, según una presuposición recíproca. Para Gilles Deleuze y Guattari (2012) la forma de contenido tiene su formalización en el polo mano-utensilios (la mezcla corporal) y la forma de expresión en el polo rostro-lenguaje (la expresión de transformaciones incorporales). No es difícil, entonces, notar que lo incorporal corresponde a lo ideal, y lo corporal se corresponde con lo actual; y así mismo como lo ideal y lo actual son diferentes, también la forma de expresión y la forma de contenido se



presuponen en su diferencia. Los autores afirman que los atributos incorporales “son el expresado [sic] en los enunciados, pero se *atribuye* a los cuerpos” (Deleuze y Guattari, 2012, p. 91).

La “forma de contenido”, la “forma de expresión” y su “presuposición recíproca” son conceptos tomados por Deleuze y Guattari (1975, 2012) de la obra del estructuralista Louis Hjelmslev (1971). Al concebir la lengua como una “estructura autosuficiente” (en términos de Deleuze, esta estructura corresponde a una virtualidad), que depende enteramente de sus relaciones, el lingüista danés insiste en que esta se rige por una “relación recíproca” (Hjelmslev, 1971, p. 42): piénsese, por ejemplo, en la relación del sustantivo y del adjetivo, o en la relación entre la consonante y la vocal. En este sentido, tampoco el signo es el sustituto de algo; más bien el signo se define por la función de solidaridad que “presupone” la conexión entre la expresión y el contenido. Es imposible una expresión sin contenido y un contenido sin expresión. Por eso Hjelmslev (1971) escribe: “Una expresión sólo es expresión en virtud de que es expresión de un contenido, y un contenido sólo es expresión en virtud de que es contenido de una expresión”(p. 75). Según esto, la presuposición del contenido y la expresión pasa necesariamente por la forma que permite al contenido y a la expresión ser lingüísticos.

En resumen, Hjelmslev (1971) distingue, por un lado, un contenido y una expresión, que son lingüísticos por las relaciones que la forma impone (la estructura o virtualidad lingüística), y, por otro lado, una sustancia en la que se actualizan (sonido con sentido y pensamiento con conceptos)<sup>57</sup>. Aunque Gilles Deleuze y Félix Guattari (2012) se apoyan creativamente en las distinciones conceptuales de Hjelmslev, hay diferencias: por forma de expresión, Deleuze y Guattari entienden la forma *sígnica*, pero esta para Hjelmslev abarca tanto la forma de expresión como la forma de contenido; y por forma de contenido, los

---

<sup>57</sup> Jean-Marie Klinkenberg (2006) aclara esta distinción partiendo del concepto de materia. Por materia se entiende un flujo amorfo —la luz o el sonido, por ejemplo— que al pasar por una forma se transforma en sustancia: “Del lado del universo verbal, el universo sonoro, concebido idealmente como indiferenciado, sería la materia...; el fonema /a/, en tanto que abstracción es la forma que se atribuye a esta materia; la sustancia es el conjunto de actualizaciones sonoras del fonema: las actualizaciones de estos fonemas pueden estimular el oído y jugar un rol semiótico (p. 116). También la forma de contenido es del orden semiótico e implica una materia, una forma y una sustancia: “En efecto esta materia sería el conjunto del mundo conceptual antes de toda estructuración... La forma es el juego de las oposiciones y de las estructuras determinadas por el sistema de contenido. Y la sustancia es el conjunto de conceptos en tanto que están organizados por una forma dada” (p. 117).

autores franceses entienden una materia extralingüística, los cuerpos, que Hjelmslev concibe como inaccesible si no está conformada lingüísticamente.

Los regímenes de signos, configurados por agenciamientos, establecen diferentes relaciones entre los cuerpos y los signos, de tal manera que forman agrupamientos semióticos (escrituras) según cierto grado de territorialización y desterritorialización (una pragmática). La territorialización, en este contexto, está asociada a los cuerpos atrapados por un significante (formación de un territorio delimitado, controlable y representable), y la desterritorialización (fuga nómada que abre la circulación de lo sensible) se vincula con las intensidades del cuerpo que se liberan del significante; esta es, por ejemplo, la función que revisten el grito y el sufrimiento en la literatura de Artaud: una especie de “*lenguaje sin articulación*” (Deleuze, 1969, p. 109) o de “*legua extranjera*” donde el lenguaje “revela su afuera, más allá de toda sintaxis” (Deleuze, 1993b, pp. 15-17). Un régimen de signos puede ser despótico y paranoico como el de la ley, también puede ser nómada; los regímenes sígnicos son innumerables (Deleuze y Guattari, 1975, p. 135). En cualquier caso, un régimen de signos es inseparable de los agenciamientos que, según Deleuze y Guattari (1975, p. 145), se componen de un agenciamiento colectivo de enunciación (una forma de expresión) y de un agenciamiento maquínico del deseo (una forma de contenido). Ambas dimensiones son una pragmática.

Si hay una pragmática, entonces es forzosa la asociación que esta conceptualización genera desde el punto de vista del concepto dispositivo. Un dispositivo es siempre una pragmática: una disposición con efectos prácticos que condiciona la subjetividad sensible o discursiva. Pero también los dispositivos discursivos, bajo el concepto de agenciamiento, se refieren a procesos corporales del deseo. El agenciamiento maquínico, que aparece plisado en los agenciamientos de enunciación, es una operación incesante del deseo (inconsciente productivo): un re-encadenamiento de elementos heterogéneos.

Semejante carácter heterogéneo, se pone de manifiesto en ciertas tecnologías, ya sean máquinas tecnológicas con sus respectivas conexiones (un *smartphone* y la pornografía, nuestro pulgar y lo global, la red y el control bioestadístico, etc.), o bien ya sea propiamente nuestras tecnologías sociales de poder (lo disciplinario, biopolítico, tanatopolítico, lo soberano). En ambos casos, la tecnología elabora engranajes que producen cambios en el

comportamiento biológico y en el deseo (Elliot, 2012, pp. 59-60). ¿No es este re-encadenamiento de elementos heterogéneos una disposición similar a la definición que da Michel Foucault (1977/1994a, p. 299) cuando sostiene que el dispositivo está constituido por lo dicho y no dicho? ¿No es por el carácter productivo y sus efectos eficientes que el dispositivo constituye un concepto para comprender el funcionamiento del poder? En los diálogos con Parnet, Deleuze (1996) formula la siguiente definición de agenciamiento, que recibe su distinción por engranar elementos heterogéneos: “¿Qué es un agenciamiento? Es una multiplicidad que encierra diferentes términos heterogéneos, y que establece lazos, relaciones entre ellos, a través de las edades, de los sexos, de los reinos, de naturalezas diferentes” (p. 84). Al igual que el dispositivo, el agenciamiento produce efectos mediante una disposición de sus elementos, por lo que el carácter afirmativo que tiene este concepto en la filosofía deleuzo-guattariana se reconoce también en el dispositivo cuando se considera su carácter creativo (Deleuze, 1989/2003c).

Es pertinente precisar que el análisis desarrollado por Deleuze y Guattari (1975, pp. 145-146, 2012, pp. 514-515) busca en cada agenciamiento un enunciado y una máquina, es decir, un “sistema semiótico”, su expresión —el qué se dice— y un “sistema pragmático”, su contenido —el qué se hace—: un componente discursivo y un componente pragmático que, por su parte, dependen de una máquina abstracta que baña el campo social (una especie de diagrama que los agenciamientos actualizan). Entre lo discursivo y lo no discursivo, a primera vista, aparece una resonancia con la arqueología del saber y la genealogía del poder de Michel Foucault. En ambos casos se trata de los efectos del decir y de las prácticas que afectan y condicionan históricamente los cuerpos y el campo social.

### ***7. Sobre la máquina abstracta, el agenciamiento y el dispositivo***

En estricta conexión con el agenciamiento, Deleuze y Guattari (1975) escriben: “La máquina abstracta es el campo social ilimitado, pero también es el cuerpo del deseo” (p. 155). Según esta definición, la máquina abstracta es un campo —o diagrama— de relaciones virtuales y heterogéneas que integra los agenciamientos concretos y el campo social (contenidos pragmáticos y semióticos: dialectos, argots, desorganizaciones sensibles, etc.).

Guardando las proporciones, una máquina abstracta se corresponde con las tecnologías de poder, de las que hablábamos en el segundo capítulo, pues señala un campo de inteligibilidad social. Por su parte, un agenciamiento concreto coincide con el sentido de dispositivo concreto: prisión, colegio, hospital, taller (Deleuze y Guattari, 2012, p. 72).

A lo largo de *Mil mesetas*, los autores discriminan dos procedimientos de relación entre los cuerpos: una segmentariedad flexible, también llamada molecular, y una segmentariedad dura o molar; ambas segmentariedades actualizan dos máquinas abstractas diferentes, según desterritorialice y descodifique o territorialice y sobre-codifique. En este sentido, hay como mínimo dos máquinas abstractas en el campo social. Por un lado, una máquina abstracta directamente relacionada con el aparato del Estado, en un sentido macropolítico y micropolítico de estratificación y captura —también las líneas moleculares o micropolíticas pueden resonar con el poder, como ocurre con el fascismo y las micropolíticas suicidas que se agencian por una “*pasión de abolición*” (Deleuze y Guattari, 2012, p. 232)—. Y por otra parte, una máquina abstracta que descodifica y desterritorializa porque, según Deleuze y Guattari (2012, p. 227), produce líneas de fuga y nuevos agenciamientos a partir de una máquina de guerra nómada y desterritorializada. La máquina de guerra genera una exoviolencia (desapropiación) frente a la archiviencia del Estado (apropiación) (Sibertin-Blanc, 2017).

Es claro que estos conceptos apuntan a un estudio del campo social, donde el objeto de estudio son “esas líneas [líneas morales y líneas moleculares], en los grupos o en los individuos” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 153; ver también Deleuze, 1990, p. 50). En las líneas se forman agenciamientos (líneas macropolíticas, micropolíticas y de fuga). Recordemos que Gilles Deleuze (1989/2003c) también habla del dispositivo en términos de líneas: líneas de enunciación, de visibilidad, de subjetividad y de fuerzas.

En un mismo contexto interpretativo, Gilles Deleuze (1996), en *Diálogos* con Parnet, utiliza el concepto dispositivo en un sentido exclusivamente asociado con el poder, y dice que los segmentos duros o molares implican “dispositivos de poder” (p. 156) que establecen un código y un territorio. A continuación, el autor alude a Foucault e insiste que sus análisis jamás los reducen al aparato del Estado. Es importante recordar que también en *Mil mesetas*, a la pregunta ¿qué es un centro de poder?, los autores responden que a todo centro de poder

(iglesia, ejército, escuela), al estar envuelto por una línea de sobre-codificación que lo incluye en el aparato de Estado, también le corresponde un tejido molecular, disperso y constantemente desplazado. Deleuze y Guattari (2012) lo dicen claramente: “El análisis de las ‘disciplinas’ o micro-poderes según Foucault (escuela, policía, fábrica, hospital, etc.) da cuenta de esos ‘núcleos de inestabilidad’ en los que se enfrentan reagrupamientos y acumulaciones, pero también escapadas y fugas, y en los que se producen inversiones” (p. 228). En resumen, la ontología social que se desprende de estos análisis se acerca a los usos conceptuales del dispositivo. Esto es así, entre otras razones, porque muchos de los textos que estamos comentando aparecieron en la década de los setenta, y Michel Foucault en esos años le dio un valor central al concepto dispositivo en su investigación sobre las relaciones de poder.

En este sentido, la máquina abstracta y el agenciamiento apuntan, por un lado, a lo virtual y a lo actual, y, por otro lado, a la misma dirección en la que luego Deleuze interpretará el diagrama y el dispositivo en la obra de Michel Foucault. Sobre la relación entre lo virtual y lo actual, agreguemos que los autores explican lo siguiente: la máquina abstracta ignora las formas y las materias, pues ella está constituida por “*materias no formadas*” y por “*funciones no formales*” (Deleuze y Guattari, 2012, p. 519). La máquina abstracta se compone de lo virtual (una función diagramática) y de la intensidad (materia no formada o diagramática que participa de lo ideal y de lo sensible en tanto que cualidad tensada, dinámica).

A la pregunta ¿qué es un diagrama?, se afirma que “es el mapa de relaciones de fuerzas (o de poder), y este mapa es una máquina abstracta (diagrama informal) que no se efectúa sin actualizar en máquinas concretas, bicéfalas (los agenciamientos) y sus formas de contenido y de expresión” (Krtolica, 2009, p. 107); o bien se sostiene que “el diagrama es la fórmula abstracta de conexiones en un dispositivo y produce una espacialización que permite la actualización de agenciamientos concretos” (David-Ménard, 2008, p. 52). El diagrama es inmanente a un campo social donde se actualiza, en agenciamientos o dispositivos concretos, ciertas relaciones de fuerzas ya sean de captura o de fuga (resistencia). En este punto de articulación, la interpretación ontológica sobre el dispositivo se consolida con la interpretación directa de Deleuze sobre Foucault.

## 8. *La interpretación deleuziana sobre Michel Foucault*

Tres problemas recorren los cursos y el libro sobre Foucault<sup>58</sup> de Gilles Deleuze (1986/2004, 2013, 2014, 2015): el saber, constituido por lo visible y lo enunciable (los estratos actualizables y lo actual); el poder, es decir, la exterioridad estratégica (lo virtual y sus singularidades en un orden regular: por ejemplo determinada tecnología de poder o cierta regularidad discursiva<sup>59</sup>); y, finalmente, la subjetividad, entendida como un pliegue del sí mismo donde tiene lugar la subjetivación (individuación abierta) y también la sujeción. La anterior serie encaja, respectivamente, con las líneas que definen el dispositivo: líneas de enunciación y visibilidad, líneas de fuerzas y líneas de subjetivación (Deleuze, 1989/2003c). Si en los trabajos con Guattari se percibe el eco del empirismo trascendental y la alusión indirecta —en el uso del concepto agenciamiento— al concepto dispositivo, en los años ochenta las líneas terminan por combinarse y exudar una misma conceptualización ontológica.

Según la anterior distribución temática, Deleuze (1986/2004) primero traza un recorrido sobre la arqueología del saber, y describe el enunciado en una triple oposición: el enunciado se opone a la proposición, al sujeto y a los elementos asignables de la estructura lingüística (el significante en general). En su lugar, las expresiones “se habla” y “murmullo anónimo” (p. 62) se refieren a una de virtualidad de lo decible, actualizada en los enunciados con sus

---

<sup>58</sup> Antes de los cursos sobre Michel Foucault, impartidos entre 1985 y 1986 en la Universidad de Vincennes, Gilles Deleuze (1984/2003b) había escrito el texto “Sobre los principales conceptos de Michel Foucault”. Los conceptos explicados en el texto giran en torno al saber, al poder y a la subjetividad; una distribución de problemas que se conservará tanto en los cursos (Deleuze, 2013, 2014, 2015) como en el libro intitulado *Foucault* (Deleuze, 1986/2004).

<sup>59</sup> Deleuze (2013) en el curso dedicado a la arqueología del saber detalla cómo un enunciado constituye una regularidad no lingüística que ordena una emisión de singularidades (el acontecimiento, lo virtual encarnado en determinados sucesos). Dice, entonces, tomando un ejemplo conocido de *La arqueología del saber*, lo siguiente: “A-Z-E-R-T [teclado francés] sobre el teclado de la máquina no es de ningún modo lo que designa el enunciado. A-Z-E-R-T sobre el teclado de la máquina son las singularidades que el enunciado va a encarnar, es la emisión de singularidades [los acontecimientos]” (p. 236). Y más adelante precisa que estas singularidades “son los factores tiempo, relaciones entre las dos manos, de la separación de los dedos, relaciones de frecuencia entre letras propias a una lengua, relaciones de atracción de las letras. Concédanme que pueda llamar a este conjunto relaciones de fuerza entre letras y manos” (p. 242). En este ejemplo, que también aparece en el libro sobre Foucault, Deleuze utiliza el método de dramatización para comprender qué es un enunciado. El enunciado es una actualización reguladora de una virtualidad con sus singularidades: las relaciones de fuerzas y acontecimientos extralingüísticos en lo aparentemente lingüístico.

respectivos efectos (una sentencia, un manual, una explicación psiquiátrica, etc.). Para Deleuze, Foucault se niega a comenzar el lenguaje por un sujeto, un significante y una experiencia originaria (la fenomenología). En este análisis, es de especial importancia que Deleuze introduzca una relación no simétrica entre lo enunciable (la forma de expresión, los enunciados) y lo visible<sup>60</sup> (los cuerpos, la materia, el contenido) que remite al diagrama y su disposición virtual.

9.1. En medio de lo enunciable y lo visible, la cuestión sobre el poder vendría a resolver sus relaciones. Según esta nueva perspectiva, el saber es entendido como “una integración de relaciones de fuerzas, en el sentido más general que exista: relaciones de fuerzas entre cosas, entre personas, entre letras, entre luces, entre sombra y luz” (Deleuze, 2013, p. 243); por eso en Foucault, según Deleuze (2013), hay “una ontología política” (p. 243). En el espacio que configuran las relaciones de poder (relaciones de fuerzas) se produce el encuentro no simétrico entre lo visible y lo enunciable. Esto significa que las relaciones de saber son actualizaciones de determinadas relaciones de fuerzas (una virtualidad).

En este orden de ideas, para Gilles Deleuze (1986/2004), el progreso teórico y metodológico de *Vigilar y castigar* consiste en una articulación de la formación de un medio, lo no discursivo, que también llama forma de contenido (v. gr. la arquitectura y los cuerpos: la prisión y los cuerpos desviados o criminales), con lo discursivo, que nombra forma de expresión (v. gr. el derecho, los reglamentos y enunciados científicos): entre ambos ocurre

---

<sup>60</sup> El lector de *Las palabras y las cosas* entiende rápidamente la interpretación deleuziana al reconocer, por ejemplo, que en el saber de la semejanza (una *episteme* específica o *a priori* histórico del pensamiento europeo), dominante hasta el Renacimiento, el lenguaje se extendía mezclándose con las figuras del mundo (Foucault, 2005, p. 43). La indistinción entre lo que se ve (las cosas) y lo que se lee (las firmas en las cosas) entrecruzaba, para ese momento histórico del pensamiento occidental, la mirada (lo visible) y el lenguaje (lo enunciable). Pero las relaciones entre ambos son históricas; lo visible y lo enunciable se sedimentan y también mutan. Por eso a partir del siglo XVII ocurre una reorganización: se redujo la disposición ternaria del lenguaje (signo, firma y significado de la semejanza) a una forma binaria (significante-significado), entonces la continuidad entre lo visto y lo leído se fracturó. Para Foucault (2005) la *episteme* de la representación preformó lo decible y lo visible a través del orden alcanzado con la nueva disposición binaria del lenguaje: las descripciones eran formales, extensivas y no cualitativas. Así el nuevo espacio discursivo descartó lo sensorial y produjo una distribución de la luz en grises, es decir, “una visibilidad liberada de cualquier otra carga sensible” (p. 133). Después ocurre otra distribución, que hizo presente un invisible a través de la reorganización configurada por la historicidad. De esta manera, lo visible se transforma en dato superficial y deviene más bien “punta visible de una organización compleja y jerarquizada” (p. 224), como si todo visible —por ejemplo los órganos superficiales, la palabra y el trabajo— se hundiera en un invisible: los órganos secretos y sus analogías funcionales, las analogías formales entre las lenguas y las relaciones de producción históricamente formadas.

una síntesis heterogénea de relativa independencia (una heautonomía), pues aunque son autónomos se encuentran subtendidos y comunicantes por relaciones de fuerzas. Según esto, el derecho enuncia al crimen en defensa de la sociedad, y la prisión actúa sobre el cuerpo (tanto lo enunciable como lo visible actualizan determinadas las relaciones de fuerza) mediante “un agenciamiento visual y un medio luminoso donde el vigilante puede ver sin ser visto, los detenidos ser vistos a cada instante sin ver ellos mismos (torre central y células periféricas)” (Deleuze, 1986/2004, p. 40).

La interpretación deleuziana asume que la genealogía del poder en la obra de Michel Foucault, a diferencia de la relación entre lo visible y lo enunciable en *Las palabras y las cosas* (donde lo visible estaba función de una *episteme*), se centró en las relaciones de fuerzas de lo visible (lo no discursivo). Según esto, la relación de fuerzas o virtualidad es la presuposición recíproca entre lo visible y lo enunciable. Escribe Deleuze (1986/2004):

Las dos formas [de expresión y de contenido] no cesan de entrar en contacto, de insinuarse una en la otra, de extraer cada una un segmento de la otra: el derecho penal no cesa de acompañar la prisión, y de alimentar prisioneros, mientras que la prisión no cesa de reproducir la delincuencia, de volverla un objeto, y de realizar los objetivos que el derecho concebía de otro modo (defensa de la sociedad, transformación del condenado, modulación de la pena, individuación). Hay presuposición recíproca entre las dos formas. (pp. 40-41).

Deleuze (1986/2004), tal como queda demostrado en la anterior cita, toma un ejemplo muy claro de *Vigilar y castigar*, específicamente sobre la prisión y su efecto correlativo de producción de delincuencia y administración del ilegalismo. Sobre esto, escribe Foucault (1975): “El sistema carcelario reúne en una misma figura discursos y arquitecturas, reglamentos coercitivos y proposiciones científicas, efectos sociales reales y utopías invisibles, programas para corregir los delincuentes y mecanismos que refuerzan la delincuencia” (p. 316). Lo enunciable y visible se presuponen, en este caso, bajo una relación que integra y administra los ilegalismos con efectos de utilidad, en un espacio de relaciones del poder disciplinario, donde la criminalización y patologización del cuerpo individual es una forma de control de la sociedad.



Por su parte, recordemos que los dispositivos para Deleuze (1989/2003c, p. 318) están subtendidos por líneas de visibilidad y enunciación que se corresponden con fuerzas indecibles e invisibles: líneas de fuerzas que se actualizan en enunciados y visibles —por ejemplo, en el espacio en forma de prisión (un visible), y en el derecho en forma de sentencia (decible), así como en el circuito entre lo legal y lo ilegal (presuposición e integración)—. El diagrama es una máquina abstracta, una matriz composicional de líneas molares (macropolíticas) y moleculares (micropolíticas) que constituye un real actualizable en la historia, pues ella está “en todos los momentos donde la historia constituye puntos de creación o de potencialidad” (Deleuze y Guattari, 2012, p. 144). Así mismo se define la dimensión estratégica del dispositivo (el diagrama): un conjunto de relaciones sobre lo sensible que, al ser un campo de fuerzas, acontece históricamente. En general, conceptos como lo enunciable, lo visible, el diagrama, entre otros que aparecen en el libro *Foucault*, resuenan y se avecinan ontológicamente, por un lado, con el empirismo trascendental de Gilles Deleuze, y, por otro lado, con la ontología social elaborada junto a Félix Guattari.

### ***9. Lo virtual y la dramatización en el dispositivo***

En *Foucault*, Deleuze (1986/2004) también escribe, en un contexto contiguo al uso del concepto dispositivo, que la máquina abstracta es “causa inmanente no unificante, co-extensiva a todo el campo social: la máquina abstracta es como la causa de los agenciamientos concretos que efectúan en ella las relaciones; y esas relaciones de fuerzas pasan ‘no por encima’ sino en el tejido mismo de los agenciamientos que producen” (p. 44). El diagrama, entonces, es la cartografía de las relaciones de fuerza, porque precisamente lo que define al poder es una relación de fuerzas (Deleuze, 1986/2004, p. 77, 2014, p. 65). Específicamente, las relaciones de fuerzas se definen por los efectos de una fuerza contra otra fuerza, de una acción que, sin reducirse a la deformación sensible de la violencia<sup>61</sup>, afecta

---

<sup>61</sup> En los próximos capítulos sostendremos lo opuesto: la acción violenta sobre el cuerpo también es una disposición de lo sensible, y no una cualquiera, sino aquella que permite reconocer un inteligible (un virtual) de la violencia extrema, cuyas modificaciones sensibles configuran una individuación particular, susceptible de leerse fenomenológicamente: una desubjetivación denegatoria.

indirectamente a los cuerpos (otras fuerzas) con determinados fines: utilidad, docilidad, administración, ordenamiento, etc.

La formulación llanamente ontológica se reconoce cuando Deleuze (1986/2004, p. 78-79, 2014, pp. 73-74) asume que las relaciones virtuales o de fuerza (el diagrama) se componen, en síntesis, de un afectar (función sin forma) o espontaneidad y un ser afectado (materia sin forma) o receptividad. El poder de afectar y de ser afectado —continúa explicando Deleuze— constituye dos tipos de afectos: un afecto activo porque afecta a otra fuerza y un afecto reactivo porque es una fuerza afectada. Por esta razón, toda relación de fuerza es diferencial; la fuerza afecta y es afectada (por ejemplo, mandar y obedecer). Se trata de una concepción reconocible, en términos nietzscheanos, cuando Deleuze escribe (1962/1983): “Toda fuerza está en relación con otras fuerzas, sea para obedecer, sea para dominar” (p. 45). Este doble movimiento de afección se actualiza en lo decible y visible (en el sentido y en los cuerpos sensibles y en la materia).

En medio de la relación diferencial que hay entre las fuerzas se forman puntos singulares (al mismo tiempo ideales e intensivos): incitar, inducir, ordenar, hacer vivir, pero también —según nuestra interpretación— hacer morir, abandonar, excluir, etc. De esta manera, el poder de afectar y ser afectado se actualiza, y así adquiere finalidades, composiciones y cualidades específicas en funciones (enseñar, producir, sanar, juzgar, etc.) y en materias concretas (la escuela, el colegio, la cárcel, etc., pero también el cuerpo individual o poblacional). La Idea en cuestión (la virtualidad del poder) se presenta como una disposición de fuerzas compuesta, de una parte, por una materia no formada, es decir, lo sensible virtual que afecta la relación de poder: por ejemplo —conforme a conceptualizaciones ya desarrolladas— el cuerpo individual, el cuerpo poblacional y la vida desnuda. Por otra parte, la Idea (diagrama o virtual social) se compone de un poder de afectar como función no formalizada pero virtualmente diferenciada: ordenar una multiplicidad para lo disciplinario, distribuir el azar en series de probabilidades que afectan la población para la biopolítica moderna, pero también incluir ciertos cuerpos a partir de su exclusión y eliminarlos según un vínculo soberano (este último ejemplo lo introducimos nosotros).

Además, como un tercer elemento, también hallamos la actualización de la forma (o actualización de relaciones virtuales que tiene el poder de afectar) en un visible o sustancia

políticamente formada (Deleuze, 1986/2004, p. 79, 2014, p. 75): un cuerpo que es un prisionero, un criminal, un obrero, un terrorista, un espacio que se transforma en panóptico, una ciudad que es cosmopolita, pero también un cuerpo excluido del espacio soberano. Esta actualización en ciertos cuerpos es una individuación o subjetivación de una relación de fuerzas que se encarna en ciertas singularidades (intensificaciones).

9.1. Supongamos que tenemos, por una parte, una función sin forma: ordenar multiplicidades en el poder disciplinario —“*imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera*” (Deleuze, 1986/2004, p. 41)—, y, por otra parte, una materia no formada, es decir, una multiplicidad sensible que se identifica en una fórmula general “el cuerpo individual” o el “espacio divisible”. Ambos elementos constituyen el diagrama disciplinario con determinadas singularidades que se aprecian mucho mejor en su actualización. De manera que, a través de su actualización (una dramatización de acontecimientos que crea individuaciones), aparecen, por un lado, unas sustancias formadas o subjetivadas: el prisionero, el niño, el loco, el trabajador, etc., en tanto que puntos singulares actualizados de un sensible que ha ordenado su multiplicidad con efectos de utilidad y docilidad (disciplina); y, por otro lado, una actualización que adquiere funciones formalizadas (en el saber y el enunciado): encarcelar, educar, aislar, medicalizar, trabajar, etc., en la medida en que estas operaciones están atravesadas por una relación virtual. En este caso, la función no formalizada correspondiente al poder disciplinario es la ordenación de una multiplicidad (panóptico o diagrama disciplinario) que también puede concebirse como imponer una tarea a una multiplicidad (materia sensible cualquiera, no formada). Es así como lo visible se corresponde también con sustancias formadas o subjetivadas (el prisionero, el niño, el loco, el trabajador) y lo enunciable con las funciones formalizadas (cierto discurso jurídico, económico, pedagógico, científico) en determinados contextos históricos.

Por eso Deleuze (1986/2004) escribe que un diagrama es “una distribución, una emisión de singularidades” (p. 80). Según las vecindades de los puntos singulares, es decir, de los acontecimientos ideales e intensivos de lo sensible, se configura una estrategia de poder. Por ejemplo, producir, incitar y circular son verbos biopolíticos que podríamos precisar como operaciones biopolíticas modernas, que caen bajo el común denominador de lo que podría llamarse “singularidades de lo sensible” o “categorías afectivas de poder” (Deleuze,

1986/2004, p. 84, 2014, p. 70); pero obligar, excluir y eliminar son verbos del poder soberano, lo que, por otra parte, no excluye funcionamientos recíprocos con la biopolítica moderna. Lo cierto es que las vecindades de los puntos singulares actualizan una estrategia o relación virtual: así, por ejemplo, el cuerpo que es visto (singularidad o afecto) y el cuerpo que ve virtualmente pueden acercarse en un espacio segmentado y elevado (singularidad), de tal manera que se produzca —se actualice— una relación virtual perfectamente diferenciada (*différentielle*): el panoptismo, es decir, un ver sin ser visto, una función de fuerza que ordena la multiplicidad con efectos de utilidad y docilidad. También esta relación virtual puede actualizarse y llevar las categorías afectivas del poder (vigilar, ordenar, producir, etc.) a las “categorías formales de saber” históricamente formadas: educar, fabricar, cuidar, etc. (Deleuze, 1986/2004, p. 84).

En términos del empirismo trascendental, el proceso histórico es la actualización de las relaciones de fuerzas en una dramatización que corresponde a un espacio, a un tiempo, y también a una conciencia —o subjetivación— (Deleuze, 1968/2011, p. 284). Por esta razón, Deleuze (1968/2011) puede decir que “las Ideas, como los Problemas, no solo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual” (p. 246). Las relaciones de fuerzas (sus relaciones virtuales) son llanamente objetivas y ocurren en nuestros cuerpos, en la visibilidad y también en el sentido (enunciados).

Pero la emisión de singularidades también puede variar, encadenarse en otras relaciones, producir inestabilidades, crear otras integraciones y diferenciaciones que prolongan su actualización. Por ejemplo: la estrategia disciplinaria (o multiplicidad de fuerzas de la disciplina) se disemina por la sociedad y se encadena con las formaciones discursivas y las técnicas de las ciencias humanas (interrogatorio, entrevista, observación) (Foucault, 1975, p. 226-227). De esta manera se acercan ciertas singularidades para nuevas actualizaciones en el campo social: en el poder disciplinario, por ejemplo la representación (función del saber disciplinario) es disposición cuadrangular —el cuadro es “técnica de poder y procedimiento de saber”— para ordenar (clasificar), segmentar, emplazar y volver funcional los cuerpos (Foucault, 1975, pp. 150, 205, 2005, pp. 80-81).

Según esto, el diagrama “ordenar la multiplicidad” (y las categorías de poder que le corresponden como sus singularidades: encerrar, emplazar, vigilar, serializar, etc.) se articula

con el saber (lo enunciable en el orden, la clasificación y representación) y se actualiza en lo visible (cuerpos encerrados, serializados, divididos, etc.). Más específicamente, las formas materiales efectúan el diagrama disciplinario (el panoptismo) en un régimen de visibilidad que organiza el espacio como una repartición analítica, serial y funcional (compone fuerzas) de la disciplina (Foucault, 1975, pp. 145, 166-167); también el diagrama disciplinario se actualiza —se diferencia— en el tiempo mediante segmentaciones, objetivos, posiciones y sucesión de los actos que, en términos de Foucault (1975), son “una especie de esquema anatomocronológico del comportamiento” (pp. 153-154).

El diagrama, entonces, es una “forma ideal”, “una figura de tecnología política que se puede y debe liberarse de todo uso específico” (Foucault, 1975, p. 207). Este diagrama, como el paradigma que suspende el uso específico (Agamben, 2010, p. 31), no es otra cosa que las relaciones analógicas inmanentes entre diferentes elementos, y a través de las cuales, en el campo social, se hace inteligible una estrategia o disposición dominante de relaciones de fuerzas. Descifrar esa virtualidad significa trazar las relaciones de fuerza que se han establecido históricamente en una sociedad y sus actualizaciones respectivas en determinados afectos o cuerpos afectados, según categorías del poder como serializar, emplazar, vigilar, excluir, etc., que también se prolongan en el saber: ordenar, clasificar, prever, marcar, representar, etc. En síntesis, el diagrama se actualiza en los dispositivos concretos por *integración* (por ejemplo lo ilegal en lo legal o lo disciplinario en lo escolar, en el hospital o lo local en lo molar<sup>62</sup> a través de instituciones como la policía); pero también la virtualidad se actualiza en el dispositivo por una constante *diferenciación*, por ejemplo el diferencial que la multiplicidad de las relaciones de fuerza compone en las formas divergentes: pequeñas o grandes dualidades (delincuente-ciudadano, gobernante-gobernados, capitalista-obrero), lo discursivo y lo no discursivo (Deleuze, 1986/2004, p. 45).

---

<sup>62</sup> Debido a que las relaciones de poder son moleculares, microfísicas, y las instituciones las organizan —actualizan, diferencian e integran— en función de una instancia molar, es preciso también hablar de una integración comprendida como una concentración o territorialización: “‘El’ Soberano, o ‘la’ ley, para el Estado, el Padre para la familia, el Dinero, el Oro o ‘el’ Dólar para el mercado, ‘el’ Dios para la religión, ‘el’ Sexo para la institución sexual” (Deleuze, 1986/2004, p. 83). La instancia molar es un movimiento de integración general que aparece asociado con el Estado.

Por esta razón, el diagrama también es una contravención de los postulados tradicionales sobre el poder que reposan en la semejanza y el sujeto sustantivado (sujetivación sustancial): en el poder no hay propiedad, sino relación; no hay centralidad o localización (el aparato estatal), sino dispersión en el campo social (se encuentra en las instituciones, en el espacio, en los cuerpos, en los discursos, etc.); tampoco hay una determinación unilateral de una estructura económica, pues las relaciones de poder hacen posible la infraestructura económica (vigilar, planear, corregir, ordenar, etc.); no hay una esencia del poder atribuida a los dominadores sobre los dominados, sino funcionalidad, operatividad; ni tampoco hay algo así como la alternativa violencia o engaño (ideología), sino relaciones de fuerzas productivas: incitar, gestionar, normalizar (ordenar, multiplicar, programar); en el diagrama hay estrategia, distribución de un punto a otro formando funciones y materias según su disposición anónima, que el saber y el ver presuponen (Deleuze, 1986/2004, pp. 34-36, 2014, pp. 37-64).

Escribe Deleuze (1986/2004) una definición estrictamente ontológica: “Se podrá entonces definir el diagrama de diferentes maneras que se encadenan: es la presentación de relaciones de fuerzas propias a una formación; es la repartición de poderes de afectar y de poderes de ser afectado; es la mezcla de puras funciones no-formalizadas y de puras materias no-formadas” (p. 79). Para Deleuze hay tantos diagramas (pastoral, feudal, griego, soberano, disciplinario, biopolítico, etc.) como categorías afectivas que constituyen puntos singulares (afectos diferenciales que contraen, controlan o bien que pueden expandir los cuerpos; potencialidades del poder); lo más importante consiste —escribe el autor más adelante— en que “*hay un devenir de las fuerzas que desdobra la historia, o más bien que la envuelve, siguiendo una concepción nietzscheana*” (p. 91).

Se trata, entonces, de operaciones ontológicas que actualizan determinadas relaciones en contextos históricos; ellas son su causa inmanente (es decir, el *a priori* histórico y la tecnología de poder). Los conceptos “*a priori* histórico”, “*episteme*” o “tecnologías de poder”, constituyen, entonces, una disposición inteligible y concreta, en contextos históricos determinados, que posibilitan comprender ciertas formaciones de sentido, pues “recorta en la experiencia un campo de saber posible” (Deleuze, 1986/2004, p. 171), o bien, desde un punto de vista no discursivo, que buscan comprender determinadas relaciones que afectan

los cuerpos porque “las relaciones de poder pueden pasar materialmente en el espesor de los cuerpos sin tener que estar filtradas por la representación de los sujetos” (Foucault, 1977/1994o, p. 231). Lo anterior se corresponde con el concepto dispositivo y también coincide con el método de dramatización del empirismo trascendental, pues en él la cuestión predominante no es un origen o una identidad dada de antemano, sino un campo de encuentros que actualizan una virtualidad (una causa inmanente) en un espacio sensible, histórico y social. Al actualizarse esta virtualidad, el investigador reconstruye la inteligibilidad del conjunto y establece reglas de formación discursiva, positivities históricas del saber), tecnologías de poder (disciplinarias, soberanas, biopolíticas, tanatopolíticas, etc.) y técnicas de sí.

9.2. Finalmente, es necesario agregar otro elemento: toda virtualidad está a punto de hacerse o deshacerse; ella está diferenciada (*différentiée*) virtualmente (lo disciplinario no es lo mismo que lo soberano), pero su diferenciación se hace respecto a un Afuera del pensamiento (esta idea a menudo es presentada en un registro blanchotiano que encaja perfectamente con el caos que considera el empirismo trascendental). En una glosa blanchotiana, el Afuera [Dehors] que comparece en todo pensamiento es lo impensable: “afuera informal” (Deleuze, 1986/2004, p. 129) o “fuerza informal” (Deleuze, 2015, p. 9). Se trata de fuerzas a partir de las cuales se desprende cualquier subjetivación, sea sujeta (el dispositivo es una mediación que subjetiva objetivando o subjetiva a través prácticas aplicadas a sí mismo) o inmediata en la mediación, impelida por lo impensable o la “no-relación” (Deleuze, 1986/2004, p. 103, 2015, p. 12). El Afuera es el fondo amorfo de donde las virtualidades (diagramas) se diferencian y extraen su potencia hasta actualizarse formando una interioridad (subjetivación) y una estratificación.

Por esta razón, el Afuera de toda relación de poder y de saber se corresponde con una formulación ontológica (y ciertamente especulativa) que debe entenderse como una fuerza que precede a toda formación estratégica del poder: “La fuerza, en este sentido, dispone de un potencial por relación al diagrama en el cual ella es tomada, o de un tercer poder que se presenta como capacidad de ‘resistencia’” (Deleuze, 1986/2004, p. 95). En estricta relación con el Afuera, además de los estratos (archivos) del saber y de los diagramas (poder), Deleuze (1986/2004, 2014) propone la noción de *pliege* para señalar una tercera etapa en el

pensamiento de Foucault, que concierne directamente a la línea de subjetivación que se articula en el saber y el poder, pero también que se desarticula en una línea de resistencia que consiste en el pliegue del Afuera (adentro o subjetivación); en esta línea parecen orientarse las técnicas de sí greco-romanas. Sin embargo, el pliegue no puede reducirse a esta forma histórica de sí mismo. Es posible que “las relaciones reversibles” del poder que aparecen en “la relación de sí consigo” (Foucault, 2002b, p. 247) de la gubernamentalidad se vean trastocadas en su opuesto: en trascendencia o norma universal debido a una codificación de la moral. En su última entrevista (para los editores de *Dichos y escritos* “un discreto gesto de amistad” hacia Gilles Deleuze), Michel Foucault (1984/1994p) responde —en un tono extraño que cifra la prudencia del filósofo— que no encontraba ni admirable ni ejemplar el estilo de existencia de los griegos porque:

Ellos tropezaron enseguida contra aquello que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra parte, el esfuerzo de volverla común a todos, estilo que aproximaron sin duda más o menos oscuramente con Séneca y Epicteto, pero que no encontró la posibilidad de investirse más que en un estilo religioso. Toda la Antigüedad me parece haber sido un ‘profundo error’. (p. 698).

Es relevante señalar que Deleuze (1986/2004) tampoco ve en las técnicas de sí greco-romanas la repuesta unilateral a las relaciones de poder; más bien, entiende que en ellas apareció la fuerza que se afecta a sí misma, es decir, un pliegue que libera micro-agitaciones de las relaciones de fuerza: una subjetivación medida por una continua transformación de la relación de sí consigo (una desubjetivación afirmativa). Se trata, como explica Frédéric Gross (2002, pp. 501-503), de una ética de la inmanencia cínica desligada del dispositivo jurídico y de la norma universal. El pliegue deleuziano se parece, hasta cierto punto, a lo que veíamos en el primer capítulo en la ontología agambeniana como la zona medial del uso, reconocible en la voz media del verbo *chrésthai*, en la que agente y paciente coinciden de tal manera que este —el verbo *chrésthai*— “expresa la relación que se tiene consigo, la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un determinado ente” (Agamben, 2017a, p. 70).



En la subjetivación se transparentan, entonces, desplazamientos y oportunidades para nuevos dispositivos, siendo la forma en que se dé el pliegue también uno de ellos; así surgen nuevos puntos singulares de lo sensible (liberar, crear, usar, imaginar, etc.). Para Deleuze (1986/2004, 2015) estas líneas de resistencia son primeras en el diagrama, lo que quiere decir dos cosas: por un lado, que todo diagrama, en tanto exterioridad de los dispositivos concretos, no se confunde con ningún diagrama aunque le sea indisoluble; y, por otro lado, que las relaciones de fuerzas se mantienen agitadas, bajo una reserva de potencial, ejerciéndose allí donde están en un continuo desfallecimiento. No hay un concepto en los estudios biopolíticos más interesante para explicar el Afuera que vida<sup>63</sup>. Escribe Deleuze (1986/2004): “La fuerza que viene del afuera ¿no es una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo donde culmina el pensamiento de Foucault?” (p. 98); y al final agrega, refiriéndose a una subjetivación incesante, que “lo más lejano deviene interior, a través de una conversión a lo más cercano: *la vida en los pliegues*” (p. 130).

Finalmente, en el apéndice de *Foucault*, Deleuze (1986/2004) recupera el concepto de *pliegue*, pero esta vez como *Sobrepliegue (Superplis)* para diferenciarlo del pliegue de la analítica de la finitud que considera Foucault (2005, pp. 303-309, 324). Es interesante resaltar que el *Sobrepliegue* se refiere a una relación con la fuerza completamente ajena al “hombre”. En este sentido, el *Sobrepliegue* es el *superhombre* nietzscheano: un especie de subjetivación virtual, no trazada por la medida de Dios, ni por la forma del Hombre; el *Sobrepliegue* es la subjetivación en un “finito-infinito” (Deleuze, 1986/2004, p. 140).

El libro de Gilles Deleuze sobre Foucault (así también ocurre en los cursos) termina en una metafísica, una hermosa metafísica de lo finito-ilimitado: un caosmos que, según ya hemos comentado, compenetra caos y cosmos (Deleuze, 1968/2011, 1969).

En resumidas cuentas, la obra de Foucault está atravesada por “tres ontologías” que son históricas: ser-saber, ser-poder y ser-sí (*être-soi*) (Deleuze, 1986/2004, pp. 121-122). Tres ontologías que corresponden, exactamente, a las líneas de visibilidad y enunciación, líneas de fuerzas y líneas de subjetivación que definen el dispositivo (Deleuze, 1989/2003c).

---

<sup>63</sup> Ciertamente el Afuera también es la muerte, como queda reiteradamente expuesto en el pensamiento de Blanchot, al que acuden tanto Deleuze como Foucault, pero quién sabe, a “ciencia cierta”, ¿dónde termina la vida y dónde empieza la muerte?

## ***10. Los principales rasgos conceptuales de una filosofía del dispositivo***

De esta manera, el recorrido por la interpretación de la obra de Michel Foucault se reencuentra directamente con la filosofía deleuziana. No hay, por un lado, una propuesta ontológica de tal alcance metafísico y, por otro lado, una obra con tal magnitud empírica y documental, que pudieran resonar tanto como el empirismo trascendental de Gilles Deleuze y las investigaciones arqueológicas y genealógicas de Michel Foucault. Por esta razón, nos parece inevitable que la interpretación deleuziana sobre el dispositivo se impregne de un valor ontológico sin renunciar al carácter histórico y acontecimental. No es raro entonces que ese amigo de Gilles Deleuze, quien se llegó a definir como un “empirista ciego” (Foucault, 1977/1994k, p. 404), pudiera decir que aquellos dos libros deleuzianos, donde están esbozadas las principales tesis del empirismo trascendental (*Repetición y diferencia* y *Lógica del sentido*), componen la ontología más importante del siglo XX (Foucault, 1970/1994ñ).

A la serie de conceptos encabalgados, que estudiamos a lo largo de esta primera parte de la investigación, consentimos llamarlos una filosofía del dispositivo. En esta filosofía se produce el viraje de un campo sectorial y conceptual del término dispositivo hacia una noción con un espesor ontológico, que se sumerge en las distinciones conceptuales del empirismo trascendental. Si resumimos los contornos trazados y avvicinados, sobresalen las siguientes distinciones conceptuales:

i) Los dispositivos, en términos de una actualización, constituyen las estratificaciones formadas, sean discursivas (lo enunciable), no discursivas (lo visible) o subjetivas (individuación). Este sentido se corresponde con el dispositivo desde el punto de sus efectos concretos: línea de visibilidad, de enunciación y de subjetivación. Por esta razón, los dispositivos concretos son la encarnación (diferenciación, diversificación, integración y pliegue) de las relaciones de fuerza (un virtual y también un afuera).

ii) El diagrama o mapa de relaciones de fuerza (una Idea o virtual) es el poder de afectar y ser afectado según los siguientes elementos: a) sus respectivas singularidades (las categorías afectivas del poder y sus relaciones diferenciales repartidas entre un afecto activo y otro reactivo: incitar, producir, prever, hacer vivir, hacer morir, etc.); b) su materia pura (multiplicidad cualquiera del tipo: cuerpo individual, cuerpo biopolítico, vida desnuda); y c)

su función no formalizada (lo soberano, lo disciplinario, la seguridad, etc.), que corresponde al uso conceptual asociado con la disposición estratégica de las relaciones de poder o tecnologías de poder: soberanía, disciplina, biopolítica, necropolítica, etc. Para diferenciar este sentido, utilizaremos contextualmente el término diagrama.

iii) La relación entre ambos usos del dispositivo (entre diagrama y dispositivos concretos) se produce por un proceso de actualización que depende de una diferenciación e integración (una dramatización violenta, acontecimental, donde tienen lugar individuaciones históricas: ciertas técnicas de gobierno, determinados enunciados, ciertas subjetivaciones —prisionero, loco, criminal, sano, *homo sacer*—, etc.).

iv) El Afuera, un concepto especulativo y también ontológico (al menos en el empirismo trascendental), permite considerar, en perfecta coherencia con el carácter histórico y contingente de determinados dispositivos, la transformación no solo de las exigencias históricas (que han llevado al surgimiento de nuevas tecnologías de poder con sus respectivas subjetivaciones) sino también de las nuevas praxis posibles que crean mediaciones (otros dispositivos) y desubjetivaciones (una desubjetivación afirmativa).

v) Los descartes metafísicos convergen en un descabezamiento del sujeto, de la función significativa (no hay un solo sentido sino regímenes de signos, así como hay *epistemes*, positivities), de la experiencia originaria y de la representación (comparables con el buen sentido y el sentido común en términos deleuzianos); en lugar de estos, aparecen disposiciones históricas de lo sensible y del sentido. Por esta razón, el ser debe entenderse como “un campo de tensiones esencialmente históricas” (Agamben, 2010, p. 150).

10.1. La arqueología conceptual que desplegamos sobre el concepto dispositivo justifica una interpretación ontológica. En efecto, la cantidad de resonancias que se pudieron rastrear, distribuyendo analogías en diferentes obras, con sus correspondientes acentos interpretativos, tiene un valor autónomo de aclaración. Una filosofía del dispositivo es, a su vez, un dispositivo del pensamiento, una estrategia del pensamiento inseparable de lo pensado. Explicitar presupuestos exige no presuponer el medio (el discurso, el *lógos*) que permite hacerlos explícitos, por eso es un pensamiento estratégico. De esta manera, la estrategia que une la filosofía del dispositivo con la filosofía de la diferencia quiere decir: “*la fuerza de resistir a la presión del Lógos*” (Descombes, 1979, p. 165). En este sentido, una filosofía del

dispositivo también es una ontología política, pues “se trata de pensar el cómo de la multiplicidad de lo dado sin remitir a algo más allá de ello” (Biset y Barrán, 2011, p. 5).

La filosofía del dispositivo asume la afirmación que se desprende de los anteriores análisis: no hay ser ni sentido sin dispositivos. Por eso, en el mismo acto en que la filosofía reconstruye el funcionamiento de los dispositivos tiene lugar una reserva de ser (en el sentido y en lo sensible) relativo a la crítica de los universales. Gana, entonces, la diferencia. Por esta razón, el dispositivo discursivo que, en este caso, es la misma filosofía del dispositivo, aunque vale autónomamente como discurso, constituye también una estrategia de pensamiento, no solo de la diferencia (un pensamiento que no termina de saldar cuentas consigo mismo porque reconoce que el estudio de los dispositivos también es un dispositivo discursivo) sino de la misma interrogación filosófica. La filosofía del dispositivo es un discurso con una aspiración ontológica y política que afirma el carácter inescindible entre lo sensible, el pensamiento y los dispositivos. El ser es disposición, sea en lo sensible o en el pensamiento. A partir de esta tesis ontológica y política se cristaliza una disposición o manera de pensar.

Si el dispositivo es una disposición del ser y del sentido, una manera en la que el ser se dice en sus modos, y no al revés, nos preguntamos si también es una categoría con potencia analítica para comprender la violencia extrema y sus efectos subjetivos. Como se trata de una disposición de elementos que nos ayudan a organizar un problema, una interpretación de este tipo, que aplica la filosofía del dispositivo a la violencia, abre nuevos diálogos y, como todo dispositivo, permite establecer otras relaciones teóricas al mismo tiempo que profundiza y amplía el trabajo filosófico. Se diversifica, así, el dispositivo discursivo. Es posible que, de esta manera, haya nuevos saberes o que, al menos, aparezcan ciertos aspectos no considerados que esclarecen filosóficamente la violencia. Si esto es posible, entonces podremos demostrar en los siguientes capítulos que existe un dispositivo necropolítico y una desubjetivación denegatoria que le es correlativa. Con el presente capítulo se cierra una parte de las exigencias teóricas, que en el primer capítulo se habían descubierto, y se abre la segunda y última parte de esta investigación.

**SEGUNDA PARTE: EN BUSCA DE UNA ONTOLOGÍA DE  
LA VIOLENCIA EXTREMA**

## CAPÍTULO 4. EL DISPOSITIVO NECROPOLÍTICO: EL DIAGRAMA Y LA VULNERABILIDAD SENSIBLE

### *1. El ser sensible y la violencia*

Preparada por los mínimos conceptuales anteriormente establecidos, esta segunda parte de la investigación desarrolla la principal tesis de este trabajo. La formulación de esta tesis puede expresarse de la siguiente manera. La violencia extrema es un dispositivo necropolítico que opera virtualmente mediante dos dimensiones, expresables o actualizables en diferentes registros empíricos: por un lado, en una relación de excepción y su correlativa producción de una vida desnuda (el poder soberano), y, por otro lado, en una desobjetivación denegatoria o efecto subjetivo donde se cumple su operatividad objetiva. Esto quiere decir que en la violencia hay una relación diagramática entre los cuerpos —una relación interválica de lo sensible— que opera mediante una captura y destrucción de la vulnerabilidad sensible. Aclarar esta relación diagramática significa pensar la manera en la que la violencia dispone lo sensible: cómo opera externa y relacionalmente sobre el ser sensible y también cómo lo modifica fenoménicamente. Es justificable, entonces, que este discurso apunte a una ontología de la violencia, a su esqueleto eidético si acaso hablar así no es excesivamente paródico cuando se trata de la violencia y del cuerpo. Por otra parte, estaríamos alejados de una filosofía del dispositivo si esta dimensión diagramática no fuera reconocible en un registro empírico y teórico donde se actualiza la relación diagramática. Por esta razón, hay toda una serie de actualizaciones —o dispositivos concretos— del diagrama necropolítico que exponen su dramatización histórica y sensible.

En el presente capítulo demostraremos que el dispositivo —el diagrama— necropolítico es una disposición —o relación virtual— sobre lo sensible con una función y una materia diagramáticas (es decir, sin una forma o estrato específicos), respectivamente reconocibles, por un lado, en la *exceptio* (la excepción soberana) y, por otro lado, en la vida desnuda (una intensificación sensible que niega lo sensible, pues la vida desnuda es objeto de una supresión ilimitada). Esta doble composición se corresponde con la biopolítica del poder soberano. Si esto es así, entonces el poder soberano también es un paradigma para comprender la violencia

extrema y, en general, la violencia. En primer lugar, mostraremos la doble conexión entre biopolítica, necropolítica (o tanatopolítica) y poder soberano, al mismo tiempo que se sugiere una continuidad entre dispositivo y violencia (numerales 2, 3). En segundo lugar, señalaremos, con unas mínimas referencias, la inmanencia entre la ley y la violencia para delimitar la zona estratégica que, confundiendo con el poder soberano, constituye un paradigma para comprender la violencia extrema (numeral 4). En tercer lugar, para profundizar esta delimitación sostendremos, a partir de la obra de Giorgio Agamben, la siguiente idea rectora: el poder soberano es un dispositivo biopolítico que produce una vida no-política (una vida desnuda) a través de una topología de la excepción y de la relación de bando (o exclusión incluyente), cuyo efecto principal es una apropiación política de la vulnerabilidad sensible (numerales, 5, 6 y 7). Esta composición es su diagrama diferenciado.

## ***2. El anverso biopolítico: la necropolítica y la tanatopolítica***

El concepto necropolítica (que adjetivamos en el concepto dispositivo necropolítico) lo hemos tomado de Achille Mbembe (2003), quien lo usa, junto con expresiones como necropoder, política y poder de muerte, para referirse al valor central que ha asumido la muerte en la política moderna y contemporánea, a través de una práctica sistemática de la lógica de excepción y del derecho de muerte del antiguo poder soberano, tal como en el colonialismo y las guerras contemporáneas queda demostrado: ya no se trata de una política que gestiona la vida poblacional sino de un poder que depende de la administración y producción de muertes masivas.

Por su parte, el término tanatopolítica, que se empareja conceptualmente con el anterior, fue introducido (desde un enfoque contemporáneo) mucho más antes que el de Achille Mbembe por Michel Foucault en el marco de sus estudios biopolíticos. Si, por una parte, la biopolítica es un conjunto de técnicas y saberes gubernamentales que, a través de la policía y otras instituciones, toma como nuevo objeto político a la vida, su gestión y su cuidado, por su parte, la “tanatopolítica” es el poder que tiene el Estado de masacrar la vida, según su cálculo político (Foucault, 1981/1988a, p. 160). Se trata de la función tanatopolítica que reviste el derecho soberano de muerte en el racismo, a la que se refiere el autor como “el

medio de introducir finalmente un corte en el dominio de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir” (Foucault, 1997, p. 227). Una explicación similar se conserva en el último capítulo de *La voluntad de saber*. Si bien, en sentido estricto, no es el derecho de muerte del antiguo poder soberano el que interviene la vida —pues no es en su nombre que se mata, sino en nombre de la vida—, lo cierto es que hay ecos fuertes entre el poder soberano de dar muerte y la biopolítica cuando se justifica el genocidio, como ocurrió en el nazismo, en nombre de una sangre pura, a la vez linaje soberano y objeto eugenésico y biopolítico. De esta manera, el poder de dar muerte de la soberanía coincide con la política biologizada (la salud, la familia, la planeación del espacio público, etc.). En este caso, las diferentes violencias extremas del genocidio (tortura, campos de concentración, violaciones, asesinatos masivos) coinciden con la biopolítica (Foucault, 1976, pp. 196-197).

2.1. Por otro lado, el concepto tanatopolítica, en una perspectiva que profundiza parcialmente el trabajo de Michel Foucault, asume en *Homo sacer I. El poder soberano*, de Giorgio Agamben (1998), un valor de considerable relevancia porque se refiere a la actualización, en nuestro mundo contemporáneo, de la “vigencia sin contenido” del poder soberano. En este contexto interpretativo, la continuidad entre poder soberano y biopolítica no solamente queda demostrada con los campos de concentración, sino que, además, la estructura del poder soberano que captura la vida, mediante el estado de excepción (y la violencia ilimitada que trae consigo la decisión soberana de suspender el orden jurídico para protegerse), permite sostener una continuidad entre control, gestión y eliminación de la vida. La tanatopolítica es el anverso de la biopolítica. La mejor forma de percibir este nudo es identificar la politización de la muerte y la vida. Bajo una configuración similar a la que impone el poder soberano, los contenidos de la vida y de la muerte dependen de una decisión política, jurídica y científica que determina, según contextos históricos, qué es la muerte y qué es la vida<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Por ejemplo, la definición de muerte es diferente después de la tecnología de trasplante de órganos, así como la vida, desde el momento en que es una realidad biológica —por eso la relevancia de la signatura población— también es objeto de decisiones y politizaciones (Agamben, 1998).



En el fondo, la cuestión es la misma: las cesuras sobre lo sensible que incluyen y excluyen ciertas vidas mediante una continuidad implícita entre el derecho y el hecho, la ley y la vida, el poder y la muerte, lo político y lo no-político (aquellas vidas excluidas). En medio de esta confusión, las cesuras se actualizan en conformidad con las situaciones históricas, reduciendo ciertas vidas a su eliminación fáctica o virtual. Por esta razón, Agamben (1998) escribe:

Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en *tanatopolítica*, esta línea no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movедiza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote. (pp. 155-156; cursiva personal).

2.2. Ciertamente, el término tanatopolítica no es un concepto de recurrencia en la obra de Michel Foucault y Giorgio Agamben, aunque este último haya demostrado la estructura biopolítica arcaica de Occidente, la *exceptio* (el estado de excepción): una operación que produce una vida excluida de la comunidad y del derecho, abandonada a la muerte. No ocurre así en Roberto Esposito (2006a, 2009, 2011, 2015), donde el concepto tanatopolítica recibe una aparición recurrente tanto en los estudios sobre los dispositivos de inmunización biopolítica como en aquellos dedicados al dispositivo de la persona. Estos estudios demuestran que la política de la vida es una tanatopolítica inmunitaria inseparable de las violencias contemporáneas (violencias raciales, xenofóbicas, etnocidas, colonialistas y extremas).

Para el autor italiano, la razón por la cual la política de la vida se prolonga en una política de la muerte se encuentra en un paradigma inmunitario y tanatopolítico. A partir de la modernidad y bajo determinadas categorías políticas como el individuo y la conservación de la vida, la correspondencia entre la protección de la vida y los totalitarismos que la politizan hasta inmunizar la comunidad —tal como ocurrió con el nazismo— se sustenta en un cuerpo infectado, degenerado y parasitado que necesita defenderse y curarse a través del exterminio del intruso patógeno (Esposito, 2006a, pp. 185-187). Este pliegue inmunitario opera, según

una tesis que el autor sostiene en diferentes lugares, “conforme a una dialéctica tanatopolítica destinada a condicionar la potenciación de la vida a la consumación cada vez más extendida de la muerte” (Esposito, 2006a, p. 18, ver también 2009, pp. 86-90). En el régimen de esta dialéctica, incluso operadores jurídicos y morales como el de la persona (que intentaron responder a la reducción biologicista de la vida), terminaron por reproducir una tanatopolítica en el momento en que se puso en marcha una segmentación de la vida que decide cuál vida merece vivir (la cualificada como persona) y cuál no (Esposito, 2015, p. 134).

Semejante dialéctica, transversal a la inmunización política y al dispositivo de la persona (una supuesta respuesta), depende del pliegue que hay entre biopolítica y tanatopolítica: la potenciación de la vida, su protección, coincide con su segmentación, exclusión y eliminación. En el fondo de esta aparente contradicción se esconde una política inmunitaria que redobla la negación o, más bien, que “niega la negación” pues hace del veneno la cura, de la muerte la vida (la nuestra, la inmunizada) y del intruso patógeno un “algo que se relaciona con la vida desde el fondo de su reverso” (Esposito, 2005, p. 181). A diferencia de Agamben, Esposito (2005, p. 197) no concibe el lazo biopolítico como inseparable del poder soberano y su lógica de una exclusión incluyente (la estructura de la excepción); pues, según él, la soberanía transfiere su función a un paradigma inmunitario que asegura la inscripción de la vida en la política. No obstante, la lógica de excepción que sustenta el poder soberano se basa —como mostraremos más adelante— en una relación que pone en bando, es decir, en una no-relación o en un abandono, por lo que también opera inmunitariamente: sostiene un vínculo de rechazo con aquello que niega incorporándolo, como peligroso (un afuera), en el mismo vínculo.

### ***3. Entre la disposición y la fuerza***

En el intervalo que separa y une los cuerpos, el dispositivo es una disposición de lo sensible que efectúa y vuelve eficiente la relación de poder. A partir de una filosofía del dispositivo, es fácil sostener que las relaciones de poder no se reducen a una acción directa sobre los cuerpos; el poder no se identifica automáticamente con la violencia porque esta opera a través de una acción directa. Según esto, estamos frente a una “microfísica” —o

molecularidad— compuesta por disposiciones estratégicas (flujos) que recorren el cuerpo individual y social para extraer de su espesor sensible efectos —entre otros— de docilidad, utilidad y productividad, sin ejercer directamente una acción violenta (Foucault, 1975, pp. 30-31; Deleuze y Guattari, 2012, pp. 221-222). Por esta razón, Gilles Deleuze (1986/2004, 2014) propone que hay una relación virtual del poder sobre lo sensible, formada por puntos singulares que constituyen afectos activos y reactivos<sup>65</sup>; relación virtual instaurada entre los cuerpos como diagrama —o dispositivo estratégico— que forma una zona de afecciones ubicable histórica y socialmente.

No cabe duda de que la violencia es un efecto directo sobre los cuerpos, y aunque en las relaciones de poder y sus diferentes efectos (utilidad, docilidad, previsión, control, seguridad, etc.) la fuerza de estos actúe sobre otras fuerzas a través de mediaciones (dispositivos), no por ello los dispositivos concretos, ni las tecnologías de poder modernas —dirigidas al cuerpo individual y poblacional— dejan de estar subtendidas por una disposición biopolítica sustentada en la violencia. Ni exclusión de la violencia, que impone pasividad y eliminación de la vida (una especie de estado de dominación absoluto donde la relación no puede producir nada), ni exclusión de la filosofía del dispositivo, según la cual el poder actúa sobre los comportamientos corporales a través de técnicas y estrategias; ambas inclusiones orientan el problema.

Si es cierto que no hay una sustancia del poder sino relaciones —“el poder está en todas partes” (p. 122), escribe Foucault (1976), y agrega que él viene de todas partes—, entonces ¿será posible sostener la existencia de un dispositivo necropolítico? Es claro que los análisis de Foucault (1975, 1976, 1997) descartan el modelo jurídico por impedir comprender el poder a partir de sus relaciones; con este descarte, aparentemente pierde relevancia la relación sobre la vida que opera en el poder soberano. Sin embargo, es precisamente la lógica de la soberanía —como demuestra la investigación de Agamben— la primera disposición biopolítica que no deja de reaparecer en la política que interviene la vida.

---

<sup>65</sup> Por ejemplo, ordenar una multiplicidad es una función no formalizada (no formada), y ser dócil, estar emplazado, ser útil, etc., forman afectos en los cuerpos disciplinados: singularidades encarnadas del diagrama disciplinario.

En el curso *Defender la sociedad*, la hipótesis sobre las relaciones de poder aventura una célebre definición, a través de la cual Foucault (1997) termina por sostener —invirtiendo el aforismo de Clausewitz— que el poder es la guerra proseguida por medios diferentes. Según Foucault, se trata del “enfrentamiento belicoso de las fuerzas” (p. 17), donde la sociedad crea y se defiende de sus “enemigos” dentro de un modelo cuasi-bélico de dominación. Nótese que en la guerra hay tácticas, estrategias y relaciones de fuerza; cada uno de estos conceptos viven conceptualmente en el dispositivo. El dispositivo y las relaciones de fuerza se emparejan, de esta manera, con la violencia a través del modelo racionalizado de la guerra. Semejante racionalización estratégica, no obstante, conlleva a una diferencia de fondo con la violencia, que años después es planteada por el autor:

En efecto, aquello que define una relación de poder, es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre su acción propia. Una acción sobre la acción, sobre las acciones eventuales, o actuales, futuras o presentes. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre las cosas; fuerza, pliega, quiebra, destruye: cierra todas las posibilidades; no tiene, entonces, desde arriba, otro polo que aquel de la pasividad; y si encuentra una resistencia, no tiene otra opción que intentar someterla. Una relación de poder, por el contrario, se articula sobre dos elementos que le son indispensables para ser exactamente una relación de poder: que el ‘otro’ (aquel sobre el cual se ejerce) sea reconocido y conservado hasta el final como un sujeto de acción; y que se abra, ante la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles. (Foucault, 1982/1994a, p. 236).

Esto quiere decir que las relaciones de poder no son la violencia, pero eventualmente — como el mismo Foucault aclara— la relación de poder puede ejercerse con violencia. Con la supresión del cuerpo, la relación de poder desaparece y, en su lugar, se produce una dominación absoluta (un estado o hecho de dominación, según la conceptualización del autor) que ya no puede suscitar efectos útiles. Sin embargo, a partir de sus mismos análisis se desprende que toda relación de poder está apoyada, en el fondo, por la relación de una fuerza directa sobre lo sensible, y no por ello es menos relacional y estratégica.

En el curso *El poder psiquiátrico*, el uso del concepto “dispositivo de poder” localiza un nivel de producción del discurso, que le permite a Foucault (2003) identificar no solo roles, tácticas, disposiciones espaciales, temporales y enunciados (reglamento y prescripciones médicas), sino también diferencias de potencial de fuerza que enfrentan los vigilantes y los vigilados. En este contexto de discriminaciones, la noción de violencia es sustituida por la de “microfísica de poder” (p. 18) y, sin embargo, el ejercicio del poder es correlativo del uso de la fuerza física desequilibrada, aunque no agote su operatividad. En efecto, el poder solo existe en tanto que relaciones estratégicas en medio de los cuerpos.

En este orden de ideas, si hay un dispositivo necropolítico, entonces este debería conciliar el espacio relacional y la acción directa sobre los cuerpos (disposición y acción sobre lo sensible).

Sabemos que, en disonancia con el modelo jurídico de la unidad soberana, el modelo agonista del campo social planteado por Foucault (1997), que reconoce en el historicismo político y sobre el que quiere “hacer a la vez la historia y el elegio” (p. 96), es trazado bajo la siguiente hipótesis, por lo demás subsidiaria del lazo matricial entre poder y guerra, y explícitamente suscrita al historicismo político —por ejemplo de Boulainvilliers— y a la genealogía de Nietzsche<sup>66</sup>: en la historia hay fuerzas en lucha, una especie de guerra perpetua en el campo social que se dispersa de manera diferencial (multiplicidad de fuerzas periféricas). Sin embargo, el agonismo del campo social puede intensificarse hasta el punto en que retorna la acción directa de la fuerza, esta vez configurada estratégicamente e intrincada en las técnicas gubernamentales modernas. Por esta razón, Foucault (1997) nota la convergencia entre el poder soberano (“hacer morir y dejar vivir”) y la biopolítica (“hacer vivir y dejar morir”) en las cesuras que, a partir del estado de excepción y el discurso eugenésico del nazismo, distinguen una vida que no merece morir de la que debe morir. Sobre esto, Foucault sostiene que la sociedad nazi “es una sociedad que ha generalizado absolutamente el bio-poder, pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de

---

<sup>66</sup> Sobre la inusual relación que se establece entre el historicismo político (especialmente la del aristócrata precursor del racismo moderno, Boulainvilliers), la filosofía de Nietzsche y la metodología de Foucault, específicamente la genealogía y la filosofía acontecimental que se desprende de esta, véase el comentario de Beatrice Hanssen (2000, pp. 130-137), que establece vínculos y calibra interpretaciones entre la teoría crítica y el postestructuralismo.

muerte” (p. 232). La distinción foucaultiana conduce, por su propia fuerza analítica, a un vínculo entre el campo agonista y el modelo jurídico (el poder soberano y el estado de excepción) que plantea resonancias con la teoría política schmittiana, siempre y cuando la conexión resalte el carácter agónico de lo político y no tanto la distribución binaria que constituye la pareja amigo-enemigo (Hanssen, 2000, pp. 145-146).

En este sentido, la gubernamentalidad significa “*la línea de fuerza* que, en todo Occidente, no cesa de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el ‘gobierno’ sobre los otros: soberanía, disciplina, y que trajo, por una parte, un desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno [y por otra parte] (sic), el desarrollo de toda una serie de saberes” (Foucault, 2004a, pp. 111-112; cursivas personales).

Foucault, al distanciarse del modelo jurídico para estudiar el poder, no fue enfático en mostrar lo que es una consecuencia de su propio análisis: la sustancialización del sujeto jurídico y la prohibición con sus efectos coercitivos (una fuerza que acompaña la representación institucional del Estado) también constituyen un campo de relaciones de poder bajo un virtual decisivo, el *arcanum imperii*. El poder soberano no fue —como él afirma en el curso de 1975-1976— una ideología de derecho, sino un dispositivo biopolítico decisivo para la captura de la vida. La vacilación conceptual se entrevé cuando, un año después, Michel Foucault (2004a) distingue la racionalidad gubernamental de la soberanía y, al mismo tiempo, afirma que “el problema de la soberanía no es eliminado; por el contrario, se vuelve más agudo que nunca” (p. 110).

3.1. La cuestión, entonces, se resume en demostrar que el poder soberano encierra una relación violenta (encarnada en su antiguo derecho de muerte) que ordena el espacio social, haciendo uso de una particular relación o disposición sobre lo sensible, que en la filosofía occidental se ha llamado relación de bando y relación de excepción (*exceptio*), y a la que se le atribuye una violencia suprema (Schmitt, 2005; Benjamin, 2007; Agamben, 1998, 2001c, 2004, 2016b, 2017c). Esto significa que la *exceptio*, en términos de una filosofía del dispositivo, encierra un espacio estratégico y relacional —una virtualidad— en el campo social que distribuye lo sensible entre el adentro y al afuera bajo las categorías afectivas de

la aprehensión (control, segmentación, exclusión y eliminación) y las categorías afectivas de la pasividad (el sufrimiento, lo insoportable, la denegación de lo sensible).

Si el dispositivo ha recibido una connotación referida a la captura y control de la vida (Agamben, 2014), esto se debe exclusivamente a la permanencia de la relación de fuerza soberana sobre los cuerpos que acompaña a otras disposiciones biopolíticas. A las preguntas ¿qué es el poder soberano?, ¿qué es la *exceptio*?, la primera respuesta debe ser la particular relación entre derecho y fuerza, entre ley y violencia. Si la violencia extrema es un fenómeno que pone en crisis la política contemporánea, parece que su consistencia se sitúa fuera del Estado y, al mismo tiempo, en su interior. Por eso es importante comprender el lazo — estratégico y biopolítico— entre soberanía y técnicas de gobierno, entre orden jurídico, violencia y gobierno sobre la vida. Como veremos, este lazo asume la relación violenta y sacrificial de la excepción soberana como marca distintiva de su estructura que se encuentra institucionalizada en nuestras democracias y estados soberanos (Agamben, 1998, 2001d, 2004, 2016b, 2017c; Kahn, 2008; Lechte y Newman, 2013; Farrel, 2013). Por eso, aun en un aparente estado liberal y democrático, la captura de la vida que subyace al poder soberano conecta la violencia sin límites, la guerra, la excepción y el espacio nómico. Al establecer este vínculo entre ley y violencia delimitamos una operación biopolítica para comprender la violencia extrema. Un nexo de este tipo se puede identificar, a modo de ilustración preliminar, en autores de distintas tradiciones filosóficas y políticas.

#### ***4. La violencia, la fuerza y la ley se presuponen recíprocamente***

Sorel (2013), en una obra aparecida en 1908 (cuyo destino encontrado la vuelve un índice histórico de su tiempo), enuncia una fina consideración sobre la violencia que, en el contexto del sindicalismo revolucionario (para entonces anti-militar) y el socialismo parlamentario, resuena con las ideas recién comentadas: “El ejército [escribe Sorel refiriéndose a las intenciones de los sindicalistas anti-militares] es la manifestación más clara, más tangible y la más sólidamente atada con los orígenes que se pudiese tener del Estado” (p. 92). Claramente el acento genealógico de la anterior afirmación sostiene como inseparables el espacio nómico del Estado y la manifestación militar y violenta de su fuerza.

Por su parte, Walter Benjamin (2007), quien también había leído a Sorel, sostiene que la crítica de la violencia (*Gewalt*) “es la exposición de la relación de la violencia con el derecho y la justicia” (p. 183). En un contexto escéptico a la democracia parlamentaria y liberal, y marcado por la primera guerra mundial, resulta esclarecedor que Benjamin entienda la violencia como un medio, cuya crítica se dispone según lo justo o injusto de los fines conseguidos. Para el autor, el asunto principal consiste, a partir de la filosofía de la historia (pues es la historia la que permite decidir y diferenciar las violencias y su relación con la justicia), en demostrar que el derecho a la violencia deja traslucir la violencia del derecho, es decir, que la violencia instaure y conserve el derecho:

Pues la función de la violencia en la instauración del derecho siempre es doble: la instauración del derecho, ciertamente, aspira como fin (teniendo la violencia como medio) a *aquello que* se instaure precisamente en tanto que derecho; pero, en el instante de la instauración del derecho, no renuncia ya a la violencia, sino que la convierte *stricto sensu*, e inmediatamente, en instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de ‘poder’ un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal, hallándose ligado por lo tanto, justamente, de modo necesario, a dicha violencia. La instauración del derecho es sin duda alguna instauración del poder y, por tanto, es un acto de manifestación inmediata de violencia. Y siendo la justicia el principio de toda instauración divina de un fin, el poder en cambio es el principio propio de toda mítica instauración del derecho. (Benjamin, 2007, p. 201).

La manifestación de la violencia inmediata es inseparable de la violencia jurídica. Esta también es violencia mítica porque instaure derecho; en ella, escribe Benjamin (2007), “la violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida y la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico” (p. 191). Su opuesto es la violencia divina, que no instaure derecho, y ejerce una acción mesiánica de redención fuera del Estado e inmanente a la historia; ella no busca poder ni privilegios porque está cifrada en una justicia sin destrucción física (el mesías). A esta violencia divina le corresponde “la instauración de un real estado de excepción” (Benjamin, 2008, p. 310). Esto significa que la violencia divina es una suspensión del estado de excepción con sus efectos de captura sobre la vida y de sometimiento de los oprimidos (este estado de excepción es la violencia suprema que la decisión soberana inscribe



en el derecho). Si la lógica del soberano decide sobre la vida al suspender la ley para protegerla (Schmitt, 2005) y, así, valiéndose de una zona o vacío jurídico hace coincidir la ley con la violencia (espacio sin límites), entonces se entrevé la justicia mesiánica como suspensión de esta decisión, es decir, como una suspensión de la violencia física y una defensa de la vida (Mate, 2006, p. 149).

No es extraño que ese ensayo de Benjamin termine siendo una interpretación indispensable para los estudios biopolíticos y la filosofía política. El joven autor alemán, que luego entraría en relaciones tensas con el conservador Carl Schmitt, no solo presentó una teología política de orientación mesiánica y judía, explícitamente opuesta a la conservadora y católica de Schmitt, además lúcidamente sentó las bases comprensivas de las violencias del siglo. Escribe Benjamin (2007): “La violencia mítica [manifestación directa de la existencia de una fuerza que domina] es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia” (p. 203). Por esta razón, la “mera vida” (*das bloÙe Leben*) traza un campo de investigación central en la obra de Giorgio Agamben, donde la expresión *das bloÙe Leben* pasa al italiano como *nuda vita* (vida desnuda o nuda vida) en la saga *Homo sacer*<sup>67</sup> para delimitar la producción, en la relación soberana, de una vida no-política expuesta a su eliminación.

El asunto de fondo es, como también sostiene Jacques Derrida (1994) —un filósofo delator de las operaciones que transmiten, condensan e intensifican la violencia en sedimentos metafísicos—, que la ley se reviste de un manto místico donde subsiste la fuerza de la violencia y su injusticia. Por esta razón, el vocablo alemán *Gewalt* significa tanto autoridad como fuerza y violencia. En un tono deconstruccionista, escribe el autor: “Ahora bien, la función que viene a fundar, a inaugurar, a justificar el derecho, a *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia performativa y, por tanto, interpretativa” (Derrida, 1994, pp. 32-33). El efecto performativo de la ley recibe el lugar de anidación de la autoridad en el remanente de la violencia. Esto quiere decir que la violencia, según una

---

<sup>67</sup> *Por una crítica de la violencia* también esboza para el filósofo italiano una política de los medios puros: esa extraña acción mesiánica liberada de la violencia del poder soberano, que no se da fuera del derecho, sino desactivándolo desde su interior, hasta el punto en que su existencia inoperosa para el orden jurídico coincide con una “violencia divina”. A esto se refiere el espacio medial e inoperoso del uso donde la vida, dándose su forma, se afecta a sí misma en su potencia destituyente (Agamben, 2017a).

juntura disimulada y diferida (pues a la vez que se diferencia también difiere temporalmente), traza un vínculo con el derecho: una “*differance*” [sic] o “representatividad diferencial” (p. 112) que sustituye la presencia de la violencia por el suplemento legal. Cabe preguntarse si la trascendencia de la ley y su incesante aparecer retrayéndose, que coincide con la espera interminable del campesino en el relato *Ante la ley* de Kafka (Derrida, 2011, p. 53), se alimenta de esa extraña operación que hace emerger, por sustracción y suplemento (escritura y ley), la violencia en el derecho. En todo caso, la cuestión se decide en el contacto (en el adverbio *ante* la ley) que nunca se da y solamente así puede darse porque, por un lado, la ley es trascendente y se guarda, y, por otro lado, porque también ya ha tenido lugar y está ocurriendo en su efecto performativo.

Comentado en detalle el ensayo *Por una crítica de la violencia*, escribe Derrida (1994): “Lo que teme el Estado, el derecho en su más grande fuerza, no es tanto el crimen o el pillaje, incluso a gran escala, como la mafia y el gran tráfico de droga, a partir del momento en que ellos transgreden la ley con vistas a alcanzar beneficios particulares, tan importantes como sean” (p. 86). Ese fragmento —muy conocido— adquiere llanamente su agudeza cuando el autor enfatiza más adelante: “Lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho, al derecho del derecho, al origen del derecho” (p. 87). Por similares razones, el mismo Derrida sugiere que la policía encarna una ambigüedad terrible que la sitúa en la instancia que produce violencia e instauro derecho implícitamente (así ha ocurrido en las dictaduras y en los estados de excepción).

4.1. Al igual que Benjamin, también Simone Weil, en la Europa de la segunda mitad del siglo XX, vinculó la fuerza no solo con el derecho, sino también con la condición humana. Sobre esta última, escribe Weil (1967): “El alma humana sin cesar aparece modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza que cree disponer, doblegada por la presión de la fuerza que sufre” (p. 13). En otros textos la autora también insiste sobre las relaciones entre opresión social y fuerza, y el papel de esta para comprender los problemas sociales y el poder (Weil, 2014, pp. 34-41)<sup>68</sup>. Pero el texto que tal vez mayor presencia ha

---

<sup>68</sup> Para una revisión sobre la función que tiene la fuerza en la obra de Weil véase la interesante tesis de Takahashi-Romanelli (2009) y sobre una interpretación de tono ontológico sobre el cuerpo véase la interpretación de Irwin (2002) que insiste sobre el acento dado por la autora a la fuerza que disminuye el cuerpo (el hambre) y concibe la fuerza y la disminución sensible como la ocasión para crear una transformación

tenido en los estudios biopolíticos —no solo en un autor como Agamben (2018b, p. 41-43) sino también en la filosofía de lo impersonal de Esposito (2009, 2011, 2017)— es *La persona y lo sagrado*.

De este texto nos interesa retener su crítica a la concepción personalista de los derechos, ya sea porque muestra la supeditación de lo impersonal (lo viviente singular, su cuerpo viviente) a lo general (una noción jurídica), o bien porque, en consonancia con el retoque segmentario que trae consigo la noción jurídica (su realización coincide con el privilegio y el prestigio social), la persona y los derechos que le son correlativos están llanamente atravesado por la fuerza. “El derecho es por naturaleza dependiente de la fuerza”, escribe Weil (1957, p. 24)<sup>69</sup>; más adelante, la filósofa y activista francesa insiste en que tanto los romanos como Hitler comprendieron “que la fuerza no adquiere la plena eficacia más que revestida de algunas ideas, [y] por eso emplearon la noción de derecho”.

4.2. La configuración de una relación de fuerza en el orden jurídico también es conocidísima en defensores conservadores de la soberanía en la modernidad occidental. Un caso revisitado es Hobbes (1980) que supone una “naturaleza humana” de la que se desprende la subsecuente guerra entre los individuos (ya sea por competencia, inseguridad o gloria); por eso, los hombres temen entre sí su poder individual: la muerte que pueden dar. De esta manera, el temor a la muerte conlleva, paradójicamente, a “un poder común al que temer” (p. 226), es decir, un Estado con poder coercitivo que conserva y defiende la vida supuestamente amenazada por el estado natural de guerra. La unidad soberana y comunitaria se funda en este desplazamiento sacrificial y necropolítico: la fuerza soberana depende del sacrificio alienante de los seres concretos y singulares que, sin saber cómo tratar su finitud (o en todo caso, asumiéndola en el modo del temor), la declaran representada en el dominio soberano y su derecho de muerte.

---

espiritual con efectos de resistencia: “Solo quienes tienen hambre —quienes han experimentado la transformación sobre su propia carne a través de la necesidad insatisfecha— están en una posición para reconocer la realidad (el carácter verdadero de un sistema económico, la verdad de la situación humana más generalmente)” (p. 46).

<sup>69</sup> Seguimos la paginación de la edición de 1957 que se registra en la versión electrónica disponible en <http://classiques.uqac.ca/>, dominio de UQAC (*Université du Québec à Chicoutimi*).

En una posición aparentemente distinta, otro autor célebre que hace explícita la relación entre fuerza violenta y soberanía es Joseph de Maistre. Según la interpretación sostenida en su clásico *Estudio sobre la soberanía* (De Maistre, 1884), el monarquista rechaza el contractualismo porque los hombres no devienen sociables, sino que, por naturaleza divina, son sociales. Por esta razón, De Maistre (1884) puede escribir que “la idea de *pueblo* despierta la idea de una agregación en torno de un centro común, y sin la soberanía no puede haber conjunto, ni unidad política” (p. 324); más adelante, el monarquista agrega que el “cuerpo político” depende de un solo hombre —monarca soberano y legislador— que hace germinar el “carácter distintivo” de un pueblo (p. 342). El resultado es el mismo: una unidad soberana que integra y conserva el orden.

En íntima conexión con este presupuesto, Carl Schmitt (2005) define la soberanía por su “concepto límite” (*Grenzbegriff*), es decir, por su secreto revelado en la forma de decisión soberana: una decisión inseparable de la unidad trascendente y del plano contingente de divergencias (la posibilidad del desorden). “Soberano [escribe Schmitt] es aquel que decide sobre la excepción” (p. 5). Esta decisión se corresponde con el corte real de la ley que, eventualmente ante una supuesta amenaza, se suspende —se exceptúa— para conservarse (estado de excepción). De esta manera, excepción y decisión subtienden lo jurídico en el medio fáctico en el que los cuerpos y los acontecimientos pueden amenazar el orden, entonces el soberano estratégicamente se repliega hacia la zona en la que derecho y violencia se emparejan. Sin duda, la instancia que trae a valoración política la decisión soberana es un umbral genético y constitutivo del poder violento; del otro lado del umbral parpadea la fuerza, y no cualquier fuerza, sino la que se reviste de muerte excesiva e ilimitada. Por esta razón no hay una universalidad de la ley fuera de las situaciones; un aspecto que, claramente, lo diferencia de Kelsen (1979, 1991) y su teoría sobre la estructura típica y pura del derecho, aunque —sea dicho de paso— este subraye enfáticamente, en la definición del Estado como comunidad social (unidad poblacional y territorial), que el poder estatal y su eficacia, siempre y cuando corresponda con las normas, depende de “los recursos de fuerza específicos de que disponga el gobierno: en la fortaleza, prisiones, en los cañones y patíbulos, en los hombres

con uniforme de policía o militar” (Kelsen, 1979, p. 294). Es indudable que el recurso a la fuerza, incluso sin una suspensión de la ley, es propio del orden jurídico<sup>70</sup>.

Por esta razón, la coalescencia entre violencia y derecho sugiere una pista para comprender la composición diagramática (virtual, estratégica) del dispositivo necropolítico, toda vez que aparece, en su constancia, algo así como una ley de la excepción (el afuera en el adentro) y no tanto la aparente excepción de la ley: “La ruptura de la relación [jurídica] es aquí la relación [la excepción]” (Derrida, 1994, pp. 95-96). En esta paradójica relación se apresa *virtualmente* la vida, ya sea en el poder soberano o en la violencia extrema; también por esa razón la democracia —esa difícil búsqueda de justicia para la vida— está por venir.

### **5. El poder soberano es un dispositivo biopolítico**

En la filosofía contemporánea, Giorgio Agamben se ha encargado de demostrar la operatividad histórica y contemporánea del poder soberano: su función nómica y biopolítica —ordinal y gubernamental—. Sus análisis insisten en que el *nómos* soberano (ley, orden, pero también violencia y hecho extrajurídico) es indisociable de un vínculo político esencialmente violento. La continuidad biopolítica entre el poder soberano y el mundo contemporáneo conduce a un extraño y paradójico mecanismo: hacer vivir coincide, en su revés, perfectamente con el hacer morir.

Por su parte, Gilles Deleuze (1986/2004), bajo una terminología propia de la filosofía del dispositivo, nos acerca una vez más a nuestro problema, aunque aparentemente sustraiga el poder soberano de la biopolítica:

---

<sup>70</sup> Para una revisión, además de las referencias arriba citadas, consúltese “Los tipos de dominación” (capítulos 1 y 2), de Max Weber (1964), en la tercera parte de *Economía y sociedad*, donde se analizan las formas de poder (y su vínculo con la fuerza y la violencia) en la comunidad política. Para una revisión histórica-jurídica sobre la relación entre derecho y poder véase *El origen y fundamento del poder político*, de N. Bobbio y M. Bovero (1985), especialmente la primera parte. Por supuesto, el clásico texto de Lucien Freund (1968), *La esencia de lo político*, debe ser considerado a propósito de la relación intrínseca entre lo político y la fuerza (cap. X), específicamente en los vínculos del mando-obediencia y del amigo-enemigo. Finalmente, para una perspectiva general sobre las diferentes formas en las que el poder es usado, bajo sus formas operativas y coercitivas, véase el detallado libro de Dennis H. Wrong (2017).

Cuando el diagrama de poder abandona el modelo de soberanía para suministrar un modelo disciplinario, cuando deviene ‘biopoder’, ‘biopolítica’ de las poblaciones, cuidado y gestión de la vida, es la vida que surge como nuevo objeto de poder. Entonces el derecho renuncia cada vez más a lo que constituye el privilegio del soberano, el derecho de hacer morir (pena de muerte), pero permite cada vez más hecatombes y genocidios: no mediante un retorno al viejo derecho de muerte, sino al contrario, en nombre de la raza, del espacio vital, de las condiciones de vida y de la supervivencia de una población que se juzga mejor, y que trata su enemigo ya no más como su enemigo jurídico del antiguo soberano, sino como un agente tóxico o infeccioso, una especie de ‘peligro biológico’. (p. 98).

Su explicación es precisa y expone con claridad la operación violenta que subyace al diagrama biopolítico; en efecto, el nuevo objeto de poder es la vida. Sin embargo, persiste la pregunta sobre la analogía —diagramática— entre el trascendente “soberano” y aquellos trascendentes modernos: “comunidad”, “espacio vital”, “población pura”, etc. Por nuestra cuenta, nos suscribimos a la tesis de Giorgio Agamben (1998, 2004, 2006, 2008a, 2016b, 2017c) que sostiene un diagrama —o paradigma— del poder soberano en el que se configura, en Occidente, la relación de fuerza biopolítica que opera violentamente. Por esta razón, el poder soberano es un modelo para comprender la violencia extrema. Es en su investigación donde, además, confluyen el concepto dispositivo y el poder soberano.

Nos interesa señalar que Agamben (2014, pp. 18-20, 2008a) ubica, a partir de su propia investigación, el uso moderno del término dispositivo en la teología medieval para indicar que la historia del concepto dispositivo en el mundo occidental es un punto de intercambios entre el gobierno sobre la vida (biopolítica) y su captura mediante la exclusión incluyente (cuya expresión extrema es la *exceptio*). En la genealogía de esta signatura (el dispositivo), desarrollada en *El Reino y la Gloria*, hay un diagrama violento en el poder soberano y su carácter gubernamental y económico. ¿En qué consiste, entonces, la relación entre soberanía y gobierno, y entre gobierno y excepción a partir de esta genealogía?

5.1. El tema central de *El Reino y la Gloria* (Agamben, 2008a) se condensa en la interrogación sobre la relación entre gobierno eficaz y majestuosidad litúrgica: “¿Cuál es la relación entre economía y Gloria?” (p. 10). La tesis del autor apunta a que el paradigma teológico-político y secularizado, que supone una pervivencia estratégica de la teología en el

Estado moderno (sobre todo en relación con la soberanía y la Gloria), convive genealógicamente con la *oikonomía*; ese paradigma es en sí mismo económico antes de su secularización.

En pocas palabras, la teología *oikonomica* es una administración de la vida humana y divina bajo la revelación de un misterio onto-teológico (la Trinidad) que adquiere con Clemente de Alejandría<sup>71</sup> un desarrollo conceptual clave para la historia medieval y moderna. Esto es así porque el término *oikonomía* se articuló, a partir de él, en un paradigma teológico-económico mediante el concepto de providencia (*prónoia*) (Agamben, 2008a, pp. 89-90). A través de una extensión analógica de su denotación, que transitó desde la tradición griega hasta la tradición latina, el sentido que se conservó de *oikonomía* para la teología hunde sus raíces en la administración doméstica: una organización funcional y una actividad de gestión que supone la separación entre *polis* y *oikía*. A partir de este núcleo semántico se produjo, según Agamben (2008a), “una progresiva extensión analógica más allá de los límites originales” (pp. 43-45). El resultado enlaza *oikonomía*<sup>72</sup> con providencia, y a providencia con gobierno del mundo; ambas —escribe Agamben— son “máquinas para fundar y explicar el gobierno del mundo” (p. 197).

La introducción del término *oikonomía* permitió, entonces, una justificación teológica con efectos gubernamentales porque fue posible mantener a Dios como Uno, ontológicamente en su esencia, pero escindido en cuanto a su economía, es decir, en el gobierno de los hombres o *pragmateía*, cuyo responsable es Cristo. El análisis detallado en el capítulo “Ser y obra” de *El Reino y la Gloria* (Agamben, 2008a), básicamente consiste en sostener que la *oikonomía* se independiza del ser, se torna anárquica (sin origen) y se confunde con la providencia (el

---

<sup>71</sup> Para mayor claridad, considérese que, entre los siglos II y VI, la palabra griega *oikonomía* representó un papel importante para la Iglesia cristiana y la teología, pues su introducción obedeció a la necesidad de justificar la doctrina de la Trinidad frente al argumento politeísta (Agamben, 2008a, p. 99). La Trinidad no es una teogonía, ni una mitología, sino —precisa Agamben (2008a) en el importante capítulo “Ser y Obrar”— “*oikonomía*, es decir, a la vez, articulación y administración de la vida divina y gobierno de las criaturas” (p. 91).

<sup>72</sup> El juego genealógico entre economía y teología es desarrollado por el autor en el segundo capítulo del libro, y asume dos grandes inflexiones en la tradición teológica latina, apoyada en el estudio de textos donde aparece el concepto *oikonomía* entre los siglos II y III. Estas dos inflexiones son: i) “una economía del misterio”, con Pablo, entendida como una actividad que se desarrollaba para cumplir la voluntad y la palabra de Dios; y ii) “un misterio de la economía”, con Hipólito, Tertuliano y, finalmente, con Gregorio de Nisa, a partir del cual se fundamenta la conciliación entre la unidad divina y la Trinidad, de tal manera que el sentido doméstico adquiere llanamente una significación teológica.

espacio gubernamental), por lo que, en la traducción latina se le reconoce como *dispositio*, y de este reverbera al concepto moderno dispositivo, que lleva “toda la compleja esfera semántica de la *oikonomía* teológica” (Agamben, 2014, p. 16).

¿Cuál es la principal consecuencia teórica que se desprende de este análisis? La genealogía que subyace al concepto dispositivo permite considerar tanto su carácter teológico, directamente asociado con la soberanía, como su dimensión gubernamental, que deriva de la *oikonomía* teológica. Y lo que parece ser un descarte del ser (de la causa primera, Dios y el Reino) también es una ontología gubernamental. En efecto, Agamben (2008a) habla de una “*ontología de los actos de gobierno*” (p. 245) que, a través de un paradigma gubernamental (el de la providencia), une al mismo tiempo que separa el ser y la acción; así se conecta lo trascendente con lo inmanente (de manera semejante a como la Trinidad vincula el Padre con el mundo a través del Hijo), sin que esa conexión supere la extrañeza que hay entre la dominación y la inmanencia dominada (la providencia). Sobre esto último, el filósofo italiano da un ejemplo muy interesante:

*Esta estructura “gnóstica” [un Dios que es extraño al mundo y al mismo tiempo que lo gobierna] que la oikonomía teológica ha transmitido a la gubernamentalidad moderna, alcanza su punto extremo en el paradigma de gobierno del mundo que las grandes potencias occidentales (en particular los Estados Unidos) hoy tratan de realizar a escala tanto local como global. Ya se trate de la disgregación de formas constitucionales preexistentes o de la imposición, a través de la ocupación militar, de modelos constitucionales llamados democráticos a pueblos a los que esos modelos les resultan impracticables, lo esencial en todo caso es que se gobierna un país —y, llevado al límite, la tierra entera— permaneciendo completamente extraños a él. (Agamben, 2008a, pp. 246-247).*

Del divorcio entre el ser y la acción ocurre, según el anterior fragmento, una deriva ontológica, porque la pura actividad de gobierno acentúa los efectos (la acción). Esta racionalidad, como los efectos que se producen, no son incompatibles con la soberanía (el



reino de Dios o la soberanía)<sup>73</sup>, pues, en todo caso, el asunto continúa siendo el de una gestión que busca, similar a las técnicas modernas de gobierno, una política sobre el desorden (situación contingente e inmanente) que asegura el destino de los hombres en la Tierra.

El resultado no fue la superación de una ontología sustancialista, sino su revestimiento y transfiguración gubernamental:

No es tanto que los efectos (el Gobierno) dependan del ser (del Reino), sino que el ser consiste sobre todo en sus efectos: tal es la ontología vicarial y efectiva que define los actos de gobierno. Y cuando el paradigma providencial, al menos en su aspecto trascendente, comienza a declinar, el Estado-providencia y el Estado-destino tienden progresivamente a identificarse en la figura del Estado de Derecho moderno, donde la ley regula la administración y el aparato administrativo aplica y ejecuta la ley. Sin embargo, también aquí el elemento decisivo sigue siendo aquello a lo que la máquina en su conjunto estaba destinada desde el comienzo: la *oikonomía*, es decir, el gobierno de los hombres y de las cosas. La vocación económico-gubernamental de las democracias contemporáneas no es un incidente que se cruzó en su camino, sino parte integrante de la herencia teológica de la cual son depositarias. (Agamben, 2008a, pp. 250-251).

En síntesis, la investigación de Agamben contribuye a demostrar, por esta misma vía, que la máquina gubernamental es solidaria de una lógica de soberanía que no ha dejado de operar, a través de las técnicas gubernamentales, una función de captura y eliminación de la vida. Las instancias trascendentes y soberanas despliegan —en breve lo mostraremos— una relación de excepción y de bando decide sobre la vida mediante la inclusión del afuera (o de su exclusión incluyente) para que coincida con el orden (el medio homogéneo). La búsqueda de esta coincidencia significa el intento de volver homogéneos la ley y lo contingente, la soberanía y los hechos, el adentro y el afuera.

---

<sup>73</sup> Es perfectamente vinculante, en este sentido, una interpretación teológica como la de Alejandro de Afrodisia que, en los acontecimientos providenciales, descubre explicaciones atribuibles (causas y efectos colaterales y particulares conforme a su naturaleza) al reinado divino; así como Plutarco que concibe lo destinal unido a lo condicional y particular (Agamben, 2008a, pp. 208-213).

5.2. En esta obra Agamben (2008a) también estudia el revestimiento pomposo y performativo que encarna la gloria —“la zona incierta en la que se mueven aclamaciones, ceremonias, liturgia e insignias” (p. 331)—, pues en ella se manifiesta el efecto performativo de la soberanía, que también pertenece a su dispositivo: por ejemplo, las aclamaciones o alabanzas al soberano realizan, con carácter performativo, la omnipotencia (a la manera de un *speech act*, pues su pronunciación coincide con su realización o efecto sobre los cuerpos), tal como, siglos después, operaría la consigna nazi *Ein Reich, ein Volk, ein Führer*, que recuerda la *laude* cristiana *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*<sup>74</sup>.

Lo esencial sobre este problema reside en que la glorificación reviste efectos religiosos y políticos, pues, según las palabras de Agamben (2008a), “esta vestimenta [la que subyace al intercambio entre religión y política] es una signatura, que signa política y teológicamente los *cuerpos* y las *sustancias*, y los orienta y desplaza según una economía que apenas empezamos a entrever” (p. 342; cursivas personales). ¿En qué consiste, entonces, el dispositivo de la majestuosidad gloriosa? Ciertamente, la gloria se vincula con el pasado teocrático de la soberanía, pero su carácter de mecanismo, de estrategia, prolonga la disposición soberana en nuestro mundo contemporáneo.

Por esta razón, la inoperosidad, a la que Agamben (2006, pp. 157-168, 2011b, pp. 63-65, 135-151, 2017a, pp. 437-442) en otros textos confiere el acento de sustracción al poder soberano, esta vez es asumida en un sentido muy específico: la inoperosidad es atrapada por la gloria. Recordemos que la inoperosidad de la vida es pertinente entenderla como una potencia sabática, también llamada por el autor “vida mesiánica”, es decir, “la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma predeterminada” (Agamben, 2008a, p. 433). Si en la *oikonomía* teológica la gloria “es lo que queda cuando la máquina de la *oikonomía* divina ha alcanzado su cumplimiento, y las jerarquías y los ministerios angélicos se han vuelto completamente inoperosos” (Agamben, 2008a, p. 418), parece que la majestuosidad, su apaciguamiento, es un efecto performativo de la operatividad gubernamental. La gloria hace pasar, del lado del poder, lo inoperoso; escribe Agamben (2011b) que “la gloria no es más que la separación de la inoperosidad en una esfera especial: el culto o la liturgia” (p. 150).

---

<sup>74</sup> Estos dos ejemplos, explicados en el séptimo capítulo de *El Reino y la Gloria*, son tomados por Agamben (2008a) de Kantorowicz; ambos permiten sugerir la correspondencia entre liturgia teológica y liturgia totalitaria.

En esta perspectiva, el autor italiano asume los análisis que Schmitt plantea en su *Teoría de la constitución* (a propósito de la presencia pública que define el carácter político del pueblo), y propone que la gloria en las democracias contemporáneas<sup>75</sup> aparentemente ha simplificado la doxología (ceremonias, alabanzas y aclamaciones) porque, en lugar de la tradicional función ceremonial, la opinión pública ha venido a ocupar el papel central en la glorificación del poder. La opinión pública, mediada por lo espectacular y los dispositivos de comunicación masiva, ha racionalizado e intensificado la aclamación (la glorificación de las democracias y el poder que se instituye en ellas). Nuevamente la unidad y la separación que traen consigo la soberanía se reafirman al transformar lo espectacular y la esfera pública (la exhibición) en un operador de aclamación. Según esto, la unidad es el adentro del poder soberano que se produce en la gloria a la vez que marca un afuera, es decir, la vida no-política, no aclamada.

La anterior reconstrucción nos conduce a comprender, de modo entrelazado, cómo la captura de la vida se reviste, por un lado, de un paradigma teológico-político, en medio del cual la trascendencia funda el poder soberano, y, por otro lado, de un paradigma teológico-económico, que concierne al plano inmanente de los contactos y acontecimientos terrenales en la providencia. Según esto, la gloria y el reino, la majestuosidad y el modelo gubernamental —la teología *oikonomica*— delimitan una etapa decisiva en la formación de la máquina gubernamental que, tras un proceso de secularización, continúa actuando en la biopolítica contemporánea (la política y la economía contemporáneas tienen resonancias arcaicas con la teología y la *oikonomía* teológica). Por esta razón, gloria y gobierno (economía) comparecen en la biopolítica soberana.

Un elemento transversal, tanto a la gloria como al gobierno, concierne entonces a la unidad (una especie de adentro totalizante) que acciona la máquina gubernamental del poder soberano. Bajo esta unidad la vida es capturada, segmentada y eliminada. Esta operación,

---

<sup>75</sup> Si la genealogía del concepto dispositivo permite reconocer un modelo gubernamental, específicamente encunado en la misma tradición teológica que acompaña al poder soberano, es pertinente recordar que Agamben (2008a, pp. 472-474, 485-497) también sugiere el tránsito entre *oikonomía* teológica, sistemas políticos contractualistas modernos y economía moderna. La voluntad general, el orden y la invisibilidad del mando (la mano invisible) son algunas signaturas que se encuentran tanto en la *oikonomía* teológica como en el contractualismo y la economía política clásica. La resonancia incluso puede rastrearse en la taxonomía de Linneo, que equipara leyes de la naturaleza con disposición divina.

como veremos detalladamente, consiste en una relación de excepción y de bando. En este punto, el dispositivo y sus efectos de captura alcanzan una inteligibilidad muy apropiada para nuestra investigación en torno al dispositivo necropolítico, debido a que, en diferentes niveles —*v. gr.* teológico, *oikónimo* y político, y también ontológico y lingüístico (ver cap. 1, numeral 3)—, se hace presente una lógica de captura y eliminación de lo sensible (un diagrama necropolítico). En las próximas secciones estudiaremos la relación aglutinante de la soberanía considerando las siguientes operaciones (y estrategias): i) la producción de una vida desnuda mediante su inclusión excluyente; ii) la topología de la excepción; y, finalmente, en correlación con las anteriores, iii) la captura de la vulnerabilidad sensible en la relación de bando (en muchos aspectos estas operaciones son indiscernibles). Esta será la formulación diagramática del dispositivo necropolítico (su diagrama).

#### ***6. El poder soberano y la producción política de una vida no-política (vida desnuda)***

En diferentes lugares, Agamben (1998, 2006, 2017a) reconoce una separación presupuesta en el criterio de la comunidad política que muestra cómo en la política occidental, desde la antigua Grecia, se produce una zona de captura o dispositivo biopolítico que distingue entre *bíos* (vida cualificada políticamente) y *zoé* (vida sin cualificar que, en términos modernos, se identifica con la vida biológica), o bien que distingue entre el hombre y el animal, lo humano y lo inhumano, lo político y lo no-político. Según esta partición biopolítica, la captura de la vida —del esclavo, del viviente animalizado, del bárbaro, del indio, del negro, etc.— opera a través de una exclusión inclusiva, pues se la incluye en el orden político como lo que no es político (vida no-política), situándola afuera, a la vez que la remite al fondo (la casa, lo privado, la vida nutritiva, la naturaleza, el trabajo, etc.), para cualificar la vida que se dice política donde se distribuye la soberanía; esa vida no-política —y esto es clave— coincide plenamente con el orden soberano y su relación de excepción y de bando.

El desarrollo de esta operación de captura es el interés central de Agamben (1998) en *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*, y prosigue su desarrollo en varias obras, muchas de ellas de la saga *Homo sacer*. Así, pues, la relación de excepción reaparece en los análisis sobre el musulmán y el campo de concentración en *Lo que queda de Auschwitz*.

*Archivo y testimonio. Homo sacer III* (Agamben, 2005a); también los análisis en *Estado de excepción. Homo sacer II, I* (Agamben, 2004) profundizan en la operación de captura bajo la polémica tesis sobre un estado de excepción que ha devenido en una tecnología gubernamental contemporánea; y, por supuesto, también en el libro *Lo abierto. El hombre y el animal*, Agamben (2006) explora la máquina antropológica que humaniza o deshumaniza a ciertos vivientes mediante una zona también de excepción, idéntica a la del poder soberano. En problema capital, entonces, tiene que ver con la relación de exclusión incluyente, la *exceptio* (excepción), la relación de bando y la vida desnuda, que componen, según nuestra interpretación, el diagrama necropolítico.

6.1. Una primera aproximación a la relación entre poder soberano y biopolítica, en contraste con el planteamiento foucaultiano, es formulada por Agamben (1998) así: “Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana” (p. 15). Para más precisión, considérese que el autor, en su recorrido genealógico y teológico-político, re-encadena atentamente la estructura de la excepción con la ambigüedad que implica la signatura *homo sacer* en el antiguo derecho romano. En esa figura (tomada como un paradigma) del antiguo derecho romano, el autor ve cifrado el valor iniciático de la inscripción de la vida por el poder. El filósofo enfatiza que el *homo sacer* es aquel a quien se le puede dar muerte (*impune occidi*) y, además, es insacrificable (*neque fas est eum immolari*) (Agamben, 1998, pp. 93-94). Según esto, el *homo sacer* es exceptuado del *ius humanum*, pues se le da muerte sin castigo, y también es excluido del *ius divinum*, porque se prohíbe ofrendarlo a lo divino como sacrificio.

En una situación análoga se encontró el *devotus*, que ofrecía su vida —o la de alguno de los ciudadanos romanos— a los dioses a cambio de algún favor que le permitiera proteger su ciudad y vencer a los enemigos. En caso de incumplir su consagración, el *devotus* debe ofrecerse simbólicamente en un ritual funerario mediante un doble cadavérico de su cuerpo para cumplir el voto: un coloso (Agamben, 1998, p. 128). Se cumple así la *sacratio*; en caso contrario, el *devotus* adquiere la misma posición del *homo sacer*: excluido de la ley humana y divina. En ambos casos arcaicos de la historia europea, la operación básica es separar, excluir y expropiar la vida mediante un aislamiento: la vida sagrada.

Es claro que arcaicamente el *homo sacer* romano (como el *Friedlos* germánico, el malhechor excluido de la comunidad, el esclavo o el bárbaro en el mundo griego, el indígena y el negro en los mundos colonizados, entre otros cuerpos) es una vida incluida por una doble exclusión: se le excluye de lo divino y de lo humano, lo que significa una exclusión absoluta. Al dársele muerte sin castigo y sin sacrificio, se actualiza entonces la excepción del poder soberano que suspende (excluye) para aplicarse (incluir la vida desnuda, sin forma política, privada de valor político y social) (Agamben, 1998, pp. 107-108); una suspensión que, como la exclusión del *homo sacer*, libera una violencia sin límites jurídicos: puro abandono a la muerte violenta.

En la primera parte de *El poder soberano*, el autor italiano ya había señalado que el *nómos basileús* (el *nómos* soberano, en referencia a un fragmento de Píndaro, s. VI, a. C) había cristalizado una operación en la que se justifica la violencia o, más bien, donde violencia y derecho se vuelven indiscernibles (Agamben, 1998, pp. 45-47). La exclusión del *homo sacer* resuena con esta indistinción, porque sobre él la violencia absoluta —su eliminación— es la soberanía. Escribe Agamben (1998): “*Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera*” (p. 109). La idea transversal en esta reconstrucción genealógica deja entrever que la violencia legítima es un parpadeo de la excepción gubernamental, de la presencia del afuera en el adentro de ley.

Considérese que, en esta operación violenta, la operación de exclusión se escucha en la carne de la vida capturada cuando, en el manto sagrado del soberano, aparece “el eco de la sacralidad de la vida del *homo sacer*” (Agamben, 1998, p. 133). Por esta razón el poder soberano es inseparable de una vida reducida contra la que rebota y se instituye su poderío. Sin embargo, sea dicho de paso, también allí donde se ejercer el poder (en la producción de una vida desnuda) se encuentra la vida inmanente y beatífica que goza de sí (Agamben, 2007d, pp. 508-522, 2017a, pp. 406-407).

Finalmente, como ya es conocido, el estudio biopolítico de Agamben (1998, 2004, 2005a) termina presentando la lógica de excepción y los campos de concentración nazis como una tecnología de gobierno contemporánea. Por eso, para Agamben (2004, p. 111, 2017a, pp. 374-375), la octava tesis del manuscrito testamentario *Sobre el concepto de historia de*

Benjamin es esclarecedora; en ella escribe Benjamin (2008): “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es sin duda la regla” (p. 309). El ascenso de la excepción como tecnología de gobierno, en medio de la aparente prosperidad del progreso (Mate, 2006, p. 188), no hace más que señalar una guerra entre los cuerpos — legalizada como civil en los regímenes fascistas—, cuyo fin es una captura de la vida mediante una “fuerza-de-ley sin ley” (Agamben, 2004, p. 81), es decir, mediante una ley exceptuada de su orden y, por tanto, operativa en su vigencia. El campo de concentración, en este sentido, es una espacialidad disciplinaria y biopolítica de la excepción sobre lo sensible que, haciendo uso de la lógica del afuera y del adentro (transgresión y ley; no-político y político; enemigos y amigos; lo no-humano y lo humano, etc.), dibuja una zona donde la violencia extrema coincide con la ley, y así forma un orden social dinámico del terror (Diken y Lausten, 2004; Sofsky, 2016).

Los campos de concentración de la Alemania nazi demostraron la intensificación y la producción de “una sustancia biopolítica absoluta que no puede ser fijada y no admite cesuras” (Agamben, 2005a, p. 89): una vida desnuda, un *homo sacer*, el musulmán. Este punto límite que reduce lo sensible (su frondosidad fenomenológica y sensible) a la materialidad elemental del poder fue encarnado por el musulmán tras un proceso de escisiones políticas: el no ario, el deportado y el internado (p. 87). El musulmán es el caso icástico de un cuerpo al que se le ha sustraído, mediante una violencia extrema, progresivamente su sensibilidad hasta tornar indiscernible la frontera entre la vida y la muerte (Ryn y Klodzinski, 2013); el producto de este proceso biopolítico es —precisa Agamben (2005a)— “la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico” (p. 89).

Por esta razón, es comprensible este diagnóstico de Agamben (1998): el campo de concentración es “la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que todavía vivimos” (p. 212). El campo de concentración no se limita, entonces, a su emplazamiento físico; ocurre allí donde se pone en juego la lógica de excepción, que distribuye un afuera y un adentro sobre lo sensible<sup>76</sup>. En este sentido, es posible reconocer preliminarmente la función y

---

<sup>76</sup> Así lo demuestra, por ejemplo, el carácter ambiguo de los derechos humanos y la condición del refugiado. La lógica soberana moderna trae consigo la suspensión de la norma y la inclusión excluyente de la vida a partir del nexo biopolítico entre nacimiento (la elementalidad viviente o su aislamiento biopolítico) y nación (el ciudadano) (Agamben, 1998, p. 162-163, 2001d, p. 26). Este vínculo está en la base de diferentes fenómenos

materia no formadas del diagrama necropolítico: la relación de excepción, que expresa en el límite la exclusión incluyente (vínculo soberano), y la vida desnuda (*homo sacer*).

En definitiva, el estado de excepción como dispositivo biopolítico no es una medida provisional, sino una tecnología gubernamental que ha hecho del orden jurídico y de la seguridad moderna el objeto encubierto de una excepción normalizada. En el mundo contemporáneo, la guerra civil legal, desde el régimen nazi hasta las medidas de seguridad nacional estadounidenses, se instituye como un mecanismo permanente de las democracias contemporáneas (Agamben, 2004, pp. 25, 44, 2016b, p. 27). La caracterización de la excepción como paradigma de gobierno contemporáneo aplica esclarecedoramente para los regímenes militarizados en Latinoamérica, donde efectivamente se impuso la excepción como modelo gubernamental e inmunitario (García, 2000; Calveiro, 2005; Valencia, 2010; Aranguren, 2016).

6.2. En el libro *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II, 2*, Agamben (2017c) demuestra la necesidad de la guerra civil (*stásis*), en el espacio inmanente del poder soberano, como una disposición genealógica en la política griega que subsistente en la política contemporánea. En la guerra civil se pone en juego una lógica de presuposición de aquello que es situado afuera para apropiárselo (se incluye a través de una exclusión), como la *pólis* que presupone el *oikos*, y el *bíos* la *zoé*. Sobre esto, escribe Agamben: “La *stásis* —es esta nuestra hipótesis— no tiene lugar ni en el *oikos* ni en la *pólis*, ni en la familia ni en la ciudad: constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico [la vida no cualificada, excluida] de la familia y el político de la ciudad” (p. 25). A partir de esta afirmación, se concluye que la *stásis* “forma parte de un dispositivo que funciona de manera similar al estado de excepción” (p. 31). En *Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo*, el análisis elaborado por Agamben (2017d) de los textos de Schmitt, dedicados a la relación entre la enemistad y la guerra, lo conducen también a sostener que “la guerra es verdaderamente la suprema ordalía que decide de una vez para siempre las categorías de lo político” (p. 96). En síntesis, lo político y la guerra presuponen la exclusión biopolítica como “producción de una vida que puede ser matada” (p. 100).

---

violentos, no solo del fascismo y el nazismo, sino también del impasse jurídico que representan los refugiados (Agamben, 1998, pp. 166-167, 2001d, p. 27; Lechte y Newman, 2013, cap. 1).



En otro lugar, Agamben (1998) escribe: “En la *zōē*, politizada por las declaraciones de derechos, hay que definir de nuevo las articulaciones y los umbrales que permiten aislar una vida sagrada [desnuda o que puede ser suprimida]” (1998, p. 166). Aunque los contextos históricos son diferentes, se trata del mismo problema: el diagrama de las relaciones de fuerza del poder soberano y la producción biopolítica de una vida desnuda. ¿Cuál es, en detalle, este arcano —o diagrama— que la arqueología filosófica de Agamben recupera críticamente para el pensamiento y la vida contemporánea? Veremos que la topología de la excepción, la relación de bando y la aprehensión de la vulnerabilidad especifican muy bien su espacio relacional.

### ***7. La topología de la relación de excepción***

Frente a las interpretaciones que ubican el estado de excepción en el orden jurídico (y, así, como integrante del derecho positivo) y las que lo ubican afuera, en lo extrajurídico, el autor italiano sostiene que la cuestión sobre la excepción no se trata de un adentro o afuera del ordenamiento jurídico, sino, más bien, de “un umbral, de una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan” (Agamben, 2004, p. 59). De acuerdo con una conceptualización filosófica sobre la relación de fuerza en la excepción, se puede discriminar en este umbral una consistencia virtual y problemática, específicamente paradójica, a través de una “topología” (Agamben, 1998, p. 28, 2004, p. 59). Como es sabido, la decisión del soberano, según Carl Schmitt (2005), delimita la posición de la excepción, pues “aunque permanece fuera del sistema legal vigente, sin embargo, pertenece a él” (p. 7); se trata, entonces, de un no-lugar: sin necesidad de ninguna otra autoridad, el soberano decide y, de esta manera, pertenece y no pertenece al orden jurídico (Bobbio, 2005, p. 499).

¿En qué consiste esta topología inasible que traza el lugar de una zona de indiferenciación? ¿Por qué esta topología paradójica de la excepción es una relación virtual (un diagrama) que proporciona los elementos para reconocer el dispositivo necropolítico? Si esta es su relación virtual, entonces, ¿dónde se encuentran sus actualizaciones? Estas preguntas están orientadas por una filosofía del dispositivo. Si bien, como muestra Agamben (2004, p. 29), “estado de excepción” es un sintagma límite del derecho —su definición distintiva—, la deuda de su

procedencia histórica, reconocida en la tradición revolucionaria (en la Asamblea Nacional Constituyente, de 1791, bajo la forma de un *état de siège*) o rastreada hasta el *iustitium* romano —en el que se le permitía a cualquier ciudadano interrumpir la ley para proteger la República del estado de desorden (*tumultus*) (Agamben, 2004, pp. 85-84)—, demuestra que, en cualquier caso, lo relevante es la disposición —o topología— de una relación de fuerza específica.

Esta “topología” del estado de excepción, como la llama Agamben en diferentes lugares (1998, pp. 30-34, 2004, pp. 58-59, 75), se concentra en instituir un medio homogéneo (el orden jurídico o un conjunto de pertenencia) y situar en él un punto heterogéneo (lo que está fuera, lo anormal) que pertenece y no pertenece al medio homogéneo. Por esta razón, Agamben (2004) escribe que “el estado de excepción no es una dictadura (constitucional o inconstitucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas —y, sobre todo, la distinción misma entre público y privado— son desactivadas” (p. 99). También por esta razón, la excepción es un concepto límite (Schmitt, 2005, p. 5): pertenece y no pertenece al medio homogéneo (la norma). Se trata, como explica Farrell (2013), de “una zona gris” en la que “la misma existencia de la regla predetermina su suspensión, y en suspensión, la exclusión confirma la existencia de la regla” (p. 169).

En síntesis, la excepción es una relación con la realidad bajo el manto de un “laguna ficticia” (remitida a una emergencia imprevista) dentro de la cual la ley se suspende pero sigue vigente (Agamben, 2004, p. 70). Situándose en este intervalo, la excepción es inmanente al problema ontológico, según el cual —anota agudamente Agamben (2004, pp. 83-84)—, no hay entre norma y realidad (como entre *langue* y mundo) ningún nexo intrínseco. La suspensión que trae consigo la excepción borra, entonces, las fronteras entre adentro y afuera, derecho y vida para reinstaurar el vínculo; así adquiere una localización precisa en su ambigüedad. Escribe Agamben (1998):

La excepción es, en este sentido, la locación (*Ortung*) fundamental, que no se limita a distinguir lo que está adentro y lo que está afuera, la situación normal y el caso, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir del cual lo interior y lo

exterior entran en esas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento. (p. 32).

Esto quiere decir que el ordenamiento y la disposición gubernamental incluye lo que está excluido del orden; incluye el desorden en el orden en un movimiento de *éx-tasis*. Si la excepción es un caso de exclusión incluyente, se trata del más radical. Según su etimología, la excepción es “*sacada fuera (ex-capere)*” (Agamben, 1998, p. 30), así forma una relación muy especial sobre la que Agamben (1998) escribe: “Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión” (p. 31). También, debido a esto, la excepción pertenece y no pertenece al medio homogéneo (el orden jurídico); “*la excepción [escribe más adelante Agamben] es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida*” (p. 39). En otra parte, el autor italiano insiste: “*Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer: ésta es la estructura topológica del estado de excepción*” (Agamben, 2004, p. 75). O lo que es lo mismo: la inclusión se excede a sí misma como no pertenencia, incluyendo el afuera que, entonces, ya no es propiamente un afuera, sino un término medio: adentro-afuera. En términos de Gilles Deleuze (1969, pp. 61-62), se trata de una “síntesis disyuntiva”, pues la relación en cuestión no se reduce a sus opuestos, antes bien se ramifica formando la serie: adentro-afuera, afuera-adentro.

Por esta razón, el no-lugar que se forma en la excepción coincide con el de la violencia extrema, caracterizada por ser ilimitada, atroz y masiva; pero también, paradójicamente, ese no-lugar coincide con el de otra política fuera del poder soberano, pues la excepción, a la vez que comprueba la inexistencia de una relación sustancial entre derecho y vida, también deja entrever otra posibilidad política en el vacío jurídico que “corta el vínculo entre derecho y violencia” (Agamben, 2004, p. 156). Esta es la razón por la que, bajo un cortejo benjaminiano, los conceptos uso, forma-de-vida, inoperosidad, profanación y potencia de no, entre otros (Agamben, 2017a), cifran una política por venir.

En medio de la su separación entre vida y norma (*lógos*), la excepción ejerce la fuerza de la ley sin ley (así actúa en su suspensión, se aplica desaplicándose), por lo que, en último término, “una violencia pura sin *logos*” (Agamben, 2004, p. 83) es el nexo presupuesto de la

soberanía. Debido a la separación originaria de los cuerpos, es decir, el exilio ontológico del cuerpo (este cuerpo separado que se siente a sí mismo), el poder soberano instauro el vínculo bajo la prohibición de romperlo (Agamben, 2017a, p. 424). Al tender hacia una normalización, como ocurre en las dictaduras, la relación de excepción pierde su justificación jurídica y, en su lugar —escribe Agamben (2004)—, “no existe más que una zona de anomia, en la cual actúa una violencia sin ropaje jurídico alguno” (p. 113). En adelante, se tendrá que hablar de necropolítica o determinación antropogénica de la acción humana como violencia.

Esta violencia ilimitada (extrema) es el límite y centro oculto que Schmitt (1985) asienta claramente cuando, en caso de desorden interno, la dictadura comisarial le permitiría al presidente del Reich “el derecho sobre la vida y la muerte” (p. 260). Por su parte, esta afirmación jurídico-histórica (y también ontológica), relativa al vínculo violento de la soberanía, no termina de comprenderse sin la relación de captura que consiste en un abandono.

### ***8. El diagrama necropolítico: la relación de bando y la vulnerabilidad sensible***

¿Qué es una relación de bando? De acuerdo con la anterior topología, es una relación —un virtual— que expulsa y abandona. En términos de una filosofía del dispositivo, poner en bando es la relación diferenciada (*différentielle*) de una fuerza que captura lo sensible al abandonar. Claramente es un virtual en las fuerzas que se configura paradójicamente. Que en la excepción la ley se aplique desaplicándose, también significa una inclusión por exclusión o bien que se captura la vida en una retirada que la invisibiliza y abandona.

Estamos frente a una función no formada de las relaciones de fuerzas que invade el campo social. Sin un contenido específico, la relación por abandono es “*vigencia sin significado*” (Agamben, 1998, p. 70) o poder de vigencia porque puede, mediante una relación paradójica, capturar lo sensible en diferentes situaciones concretas. Esta operación violenta se dibuja necropolíticamente cuando su espacio virtual (su relación de fuerza), al acercarse entre los cuerpos, forma singularidades sensibles (penetración y sufrimiento, acción y pasividad, captura y obediencia) tendientes a identificar la no-relación del abandono con la captura integral de la vida. Abandonar es una relación a través de una no-relación; al presuponerse

como lo exceptuado, lo excluido en la no-relación está compareciendo en la forma de una captura mediante el abandono. En la exposición ontológica del contacto, donde ocurre tanto la herida como la compasión, en “la simultaneidad de la distancia y del contacto, es decir, en la constitución más propia del *cum*” (Nancy, 1996b, p. 105), la interdependencia de los cuerpos también es una dis-posición (un entre) que niega la singularidad y la pluralidad del contacto. Es así como en la violencia (y de manera paradigmática en la tortura) la vulnerabilidad de los cuerpos, su exposición, es explotada (Butler, 2009, pp. 55, 61); el medio fenomenológico que atraviesa los cuerpos violentados (así se manifiesta en el torturado) es correlativo de “una intensificación de la vulnerabilidad corporal” (Megearu, 2019, p. 55). En este sentido, la exposición sensible, de la que habla Levinas (1974) cuando escribe que “uno se expone al otro como una piel se expone a aquello que la lesiona” (p. 63), constituye una condición sensible que nos hace social y políticamente precarios (Butler, 2004, cap. 5).

Valiéndose de Jean-Luc Nancy, Agamben (1998) destaca la siguiente definición que recoge la disposición estratégica del poder soberano: “La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden” (pp. 43-44). Cuando Nancy (1983, pp. 141-153), en ese texto retomado por Agamben (1998, pp. 79-80), propone que el abandono es una condición ontológica, según la cual el ser está abandonado y es abundancia (*pollakôs*), parece, por un lado, que el abandono coincide con una vida inseparable de la exposición de los cuerpos y de la finitud, y, por otro lado, que el bando del soberano se identificase con la apropiación de esta exposición (el abandono de lo vulnerable).

Si abandono remite a la expresión *à bandon* (a poner en bando), es preciso señalar que *bandon*, desde el momento en que puede relacionarse con disponer libremente, se emparenta con el dispositivo. Así lo plantea Nancy (1983): “El *bandon* (*bandum*, *band*, *bannen*) es la orden, la prescripción, el decreto, el permiso, y el poder que tiene la libre disposición. *Abandonar* es volver a poner, confiar o entregar a un tal poder soberano, y volver a poner, confiar o entregar a su *ban*, es decir, a su proclamación, a su convocación y a su sentencia” (p. 149). Según esto, la relación de bando se dispone entre los cuerpos allí donde, como escribe Levinas (1974), sus superficies sensibles devienen “lesión y ultraje, [que] marca la

pasividad más pasiva que toda pasividad del efecto” (p. 137). De esta manera se comunican la relación de bando y de excepción en el contenido ontológico y político que representa la vulnerabilidad para la violencia: una vida desnuda, entendida como una materia no formada que se actualiza en distintos cuerpos (vulnerabilidad capturada y abandonada). Por otra parte, *la vulnerabilidad indica el correlato fenomenológico de la topología de la excepción* debido a que su contenido fenoménico se corresponde con lo capturado. En ese *double bind* de la excepción y del abandono, la vulnerabilidad es explotada: capturada, lesionada y suprimida. Pero esta exposición vulnerable (su abandono) ya se encontraba antes de su captura. Esta captura, entonces, es una relación que se retira o desaplica al abandonar y, en ese abandono, se apropia de la exposición (el abandono ontológico de lo sensible). Por eso, la relación paradójica que así se forma es la misma que opera en la violencia extrema: la eliminación del vínculo con el otro (su exclusión y supresión) es inescindible de la relación que abandona. Todo acto de violencia excesiva está dominado por una relación de fuerza soberana que se autoafirma sosteniendo una relación mediante la anulación de esa relación.

Este abandono, que rompe cualquier empatía (correspondencia sensible entre un cuerpo sensible y el otro), es análoga a la producción de un afuera que le ha sido negado la posición ontológica del adentro. Por esta razón, frente al dolor aplastante que padece la víctima, “el torturador experimenta la ausencia de la negación aniquiladora” (Scarry, 1985, p. 36); entre ambos hay, pues, una distancia de exclusión incluyente. En este sentido, la sevicia, la crueldad, la atrocidad y la destrucción material y simbólica del cuerpo, que caracterizan la violencia extrema (Scarry, 1985; Sofsky, 1998; Nahoum-Grappe, 2002; Sémelin, 2002; Card, 2002, 2010), son índices de la excepción en la que el cuerpo dañado (la víctima) sufre la negación del abandono. El cuerpo dañado es un cuerpo exceptuado por la decisión soberana del victimario; su vulnerabilidad —mi vulnerabilidad— es el espacio sensible sobre el que, en el plano inmanente de los contactos corporales, tiene lugar el abandono de la violencia. El espacio ilimitado que trae consigo la topología de la excepción y del abandono aparece en la violencia extrema; en ambos fenómenos se ejerce ilimitadamente una fuerza sobre la vulnerabilidad, cuya negación (daño, lesión, destrucción) es el coeficiente de su transformación en vida desnuda. Esto quiere decir también que el cuerpo subjetivo de la

víctima emerge la relación de bando como un espacio de desubjetivación denegatoria (ver cap. 6 de esta investigación).

En términos de una filosofía del dispositivo, así queda la diferenciación (*différentiation*) de la fuerza necropolítica: la relación paradójica de excepción y de bando constituye un diagrama violento instanciado en los cuerpos al sustentarse en una explotación de su vulnerabilidad que los reduce a vida desnuda. La situación biopolítica del cuerpo que ha sido puesto en bando, aplicándose sobre él la excepción que trae consigo la violencia ilimitada (extrema), precisa una posición diferencial en el ejercicio de poder que se actualiza históricamente, generando diferentes individuaciones: el *homo sacer*, los esclavos, los indígenas colonizados, el musulmán, los refugiados, el terrorista, el torturado, etc. (Agamben, 1998, 2005a; Lechte y Newman, 2013; Mbembe, 2003; Card, 2002; Farrell, 2013).

Es así como la elementalidad sensible, reducida y engullida por la zona estratégica de la excepción, constituye para Agamben (1998) “*el elemento político originario* (p. 114). Mientras continuemos en el espacio soberano y su lógica de excepción y de bando, como en efecto lo estamos, estaremos frente a “una vida que está expuesta como tal a una violencia sin precedentes” (Agamben, 1998, pp. 146-147).

En este orden de ideas, los componentes del poder soberano se presentan como un paradigma para comprender la relación interválica —el diagrama— entre los cuerpos en la violencia extrema, siempre y cuando podamos reencontrarlos en los fenómenos violentos. En nuestro próximo capítulo demostraremos cómo el diagrama necropolítico se actualiza en diferentes fenómenos violentos (dispositivos concretos), siendo la tortura uno de los más ilustrativos.

## CAPÍTULO. 5. ACTUALIZACIONES Y RESONANCIAS DEL DIAGRAMA NECROPOLÍTICO

### *1. La actualización del diagrama necropolítico*

En el intervalo que separa los cuerpos hemos reconocido la formación de un diagrama biopolítico paradigmáticamente violento (el poder soberano). Este diagrama se sustenta en una operación de captura, explotación y eliminación de la vulnerabilidad sensible, y su composición virtual es una relación específica que incluye la vulnerabilidad en el vínculo (adentro) mediante su exclusión (afuera) o expulsión como vida desnuda. Por su parte, esta relación adquiere su expresión más extrema en la *exceptio* política, donde el adentro y el afuera del orden jurídico se indeterminan hasta dejar ver la inclusión del afuera (o exclusión incluyente) mediante una suspensión del adentro (la ley). Por eso esta relación, circunscrita al poder soberano, constituye también un paradigma de la violencia, en la medida en que su composición virtual —dividida en una función no formada, la *exceptio*, y en una materia no formada, la vida desnuda (la vulnerabilidad sensible explotada y eliminada)— se actualiza de distintas maneras en fenómenos violentos y necropolíticos, específicamente, en fenómenos tipificados de violencia extrema.

En este capítulo, valiéndonos de diferentes registros interpretativos, sostendremos que el diagrama necropolítico se actualiza y resuena en una serie de operaciones (inmunitarias, coloniales e intolerantes), de dispositivos u operadores materiales y discursivos (líneas de visibilidad, de enunciación), y de singularidades sensibles (línea de subjetivación). Nos interesa reconocer algunos casos en los que se actualiza o diferencia (*différencie* de acuerdo con la distinción deleuziana) la relación virtual (disposición) de lo sensible que acabamos de identificar con la relación de excepción y de bando.

Según esto, mostraremos que la comunidad inmunitaria (numeral 2), la colonialidad del poder (numeral 3), la matriz de la intolerancia, ciertos dispositivos concretos de la violencia extrema, como la violación (y el paradigma de la atrocidad), el terrorismo, la tortura y las economías afectivas (numerales 4, 5, 6 y 7), al igual que la violencia de los marcos sociales (numeral 8), constituyen resonancias que se refieren a procesos de actualización del diagrama



necropolítico. Entre estos fenómenos de actualización, hubiésemos podido escoger otros fenómenos de la violencia extrema, como el campo de concentración y la masacre, sin embargo, a causa de la extensión del problema, decidimos enfatizar en la tortura en contextos políticos como un fenómeno ejemplar debido tanto a su directa conexión con la excepcionalidad del poder (la *exceptio*) como a su presencia en las masacres y los campos de concentración: la tortura es un fenómeno de integración necropolítica que, al estudiarse particularmente, arroja indirectamente inteligibilidad sobre otros fenómenos de la violencia extrema. En torno a los otros registros interpretativos, justificamos su elección a causa de la ostensible lógica del afuera y el adentro sobre lo sensible que, en varios de sus planteamientos, explica el fenómeno violento. La amplia selección exige que nos detengamos en las fuentes primarias y sea limitada su inserción en nuestra interpretación. Si en la filosofía del dispositivo lo virtual y la actualización forman un circuito (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 181, 184), buscaremos, entonces, demostrar esta articulación para el dispositivo necropolítico como una ontología de la violencia (numeral 9).

## ***2. La comunidad inmunitaria y la lógica de excepción***

En *Los desvíos de un pensamiento viviente*, Calabrò (2012, pp. 13-17) sitúa la emergencia del pensamiento de Roberto Esposito en torno a la revista *Il Centauro* (también aludida por el filósofo al inicio de *Categorías de lo impolítico*), que por los años ochenta reunió un espectro de pensadores de izquierda y filósofos alentados por un aire hegeliano de crisis y tensión, que exigía repensar la categorías políticas (el sujeto, el origen, la representación, la oposición hombre-animal, etc.) para comprender el movimiento fractal del mundo contemporáneo. En este contexto, Roberto Esposito insta —por así decirlo— su pensamiento en lo impolítico y lo biopolítico, donde se redefine lo político bajo las tensiones de fuerzas —irrepresentables y contradictorias para la tradición filosófico-política— que atraviesan la vida.

Lo impolítico no es una negación de lo político (una antipolítica que, por oposición, continúa en el ámbito de la política tradicional), sino su anverso afirmativo: rechaza tanto el fin de lo política como la escatología y la teología política (Esposito, 2006b, pp. 15-16).

Ocupando el hilo conductor de su obra (Zagari, 2009, p. 21), lo impolítico para Esposito es el vacío presupuesto, un *retrait* de político o “vaciamiento entrópico” (Esposito, 2000, p. 49) que derrite la representación y valoración políticas.

En resumidas cuentas, lo impolítico —reconocido en autores como Maquiavelo, Kafka, Benjamin, Weil, Bataille, Arendt y Canetti— se refiere a distintas comparecencias o límites internos de lo político (su sombra y paradoja): por ejemplo la comparecencia del conflicto en la política y la filosofía, el anverso de la muerte —la finitud— en la soberanía, la conservación paradójica del mito en la razón ilustrada (una desmitificación que es mitificación), la multiplicidad del pluralismo en el Estado, o bien la comparecencia de la potencia de lo pasivo en la actividad (“rechazo impolítico de la acción”, que recuerda bastante a la potencia de no agambeniana) o de una “actividad pasiva” (v. gr. la espera), así como de la comparecencia impolítica de la fuerza en el derecho bajo la noción de persona, o, por ejemplo, siendo una de las más extremas, la comparecencia de la falta originaria (la muerte o “ausencia de ser”) en la comunidad como *partage* de lo imposible (Esposito, 1996, pp. 21-23, 81-82, 96-100, 2006b, pp. 36, 201-208, 219-225, 247, 315-317)<sup>77</sup>. Por lo demás, sobre estas últimas categoría impolíticas (la comunidad y la muerte), el filósofo italiano dirá una década después —en un movimiento ultra-político que recuerda bastante a la *Comunidad desobrada* de Jean-Luc Nancy (1986/1999), y también al “*re-trazo* [retirada, re-trait] *de lo político*” (Nancy y Lacoue-Labarthe, 2012, p. 57)— que se trata de una comunidad reunida, bajo el signo de una superación política (aunque incumplida), en torno a una experiencia del no-saber en la cual la muerte y el animal abolen el sujeto, por lo que, en lugar de la atribución e identificación (donde se asegura la comunidad inmunizada hobbesiana), esa experiencia configura un contacto articulado, en un sentido batailliano, “por breves instantes —la risa, el sexo, la sangre— en los que la vida toca su ápice y su precipicio” (Esposito, 2003, p. 197).

En esta obra, dedicada a la cuestión de la comunidad (su origen y destino), Roberto Esposito (2003), en un primer momento, delimita la noción fuerte de comunidad cuando escribe que “es común lo que une en una única identidad a la propiedad —étnica, territorial, espiritual— de cada uno de sus miembros” (p. 25); después, en un movimiento sincopado, el

---

<sup>77</sup> Las páginas que hemos referenciado le permiten al lector localizar, respecto a la serie enumerada de elementos impolíticos, diferentes explicaciones donde se hace más comprensible la posición del autor.

recurso etimológico al que el autor apela —el *munus*, don o presente que obliga, del que deriva *communis*— demuestra que lo común no es lo propio, todo lo contrario: se asocia con lo público, espacio donde tiene lugar una lógica del deber y el don. Por esta esta razón — explica más adelante— “una vez que alguien ha aceptado el *munus* [el don], está obligado (onus) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*)” (p. 27). El deber compartido e inapropiable (su lazo carencial con el otro) es aquello, entonces, que reúne lo común; por eso también es lo que se pierde en la inflexión entre la lógica soberana y lo inmunitario, donde lo impolítico (la nada, la muerte) y lo biopolítico se confunden.

2.1. En este contexto interpretativo, la modernidad se caracteriza por una inversión comunitaria de aquel vínculo asociativo de la obligación. A partir del contractualismo de Thomas Hobbes, esta inversión —en la que aún vivimos— es la inmunización. Refiriéndose a la soberanía y al régimen biopolítico, Esposito (2006a) sostiene que es “la primera y más influyente figura inmunitaria que este último adopta” (p. 92). En esta frase no solo se identifican el régimen biopolítico y el poder soberano, además, el carácter inmunitario localiza un punto de transición entre ambos. “La soberanía [escribe más adelante el autor] es el no ser en común de los individuos, la forma política de su desocialización” (p. 98). La lógica inmunitaria reactiva la lógica de la soberanía; lo que, en términos de lo impolítico, significa conservar la vida en común mediante el retraimiento amenazante de la muerte.

¿En qué consiste la lógica inmunitaria y cómo se relación con la topología de la excepción soberana? Es conocidísimo —a pesar de su aversión a la expresión metafórica— que Hobbes (1980) presenta el Leviatán como un “cuerpo político” (p. 118), en el que “[la] *concordia*, [es] *salud*; [la] *sedición*, *enfermedad*, y la *guerra civil*, *muerte*” (p. 118). De esta manera, el registro político y somático se tocan en el punto inmunitario: el cuerpo político se defiende de la muerte (la enfermedad) a través del contrato que tiene el poder de prohibición y muerte. En síntesis, el rompimiento con el vínculo originario (*munus*) es subsidiario de una “inversión especula, o cura homeopática: si la relación entre los hombres es de por sí destructiva [miedo a la muerte que el otro puede ejercer], la única salida de este insostenible estado de cosas es la destrucción de la relación misma” (Esposito, 2003, p. 64). De esta manera, la lógica de la

soberanía y la lógica inmunitaria guardan una relación diagramática: una distribución del afuera y el adentro en la comunidad que produce muerte violenta (tanatopolítica).

Según esto, la circularidad inmunitaria (la reproducción calculada de la muerte que se busca suprimir) es un dispositivo sacrificial porque la inmunización captura la vida al insertar, en el vínculo asociativo (espacio homogéneo), un elemento excluido y amenazante que paradójicamente sostiene la inclusión asociativa. Cuando Esposito (2005) pregunta “¿qué es la exclusión de algo exterior sino su inclusión?” (pp. 46-47), su estrategia argumentativa apela a la lógica de soberanía. La recurrente asociación aparece explícitamente cuando el autor afirma: “La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante inclusión” (p. 18). En síntesis, la inmunización es una protección negativa cuyo “mecanismo lógico-operativo” (Esposito, 2009, p. 104), como cualquier trazo diagramático necropolítico, pertenece a una inclusión por exclusión. La vida así dispuesta queda negada, “volviéndola ‘sólo vida’, ‘pura vida’, ‘vida desnuda’” (Esposito, 2005, pp. 25-26). No solamente encontramos la función no formada del poder soberano, a la que consentimos llamar *exceptio*, sino también la materia no formada: la vida desnuda. Ambos aspectos trazan el diagrama necropolítico.

2.2. Como mínimo, son cinco los mecanismos a través de cuales se controla la vida en el dispositivo inmunitario: i) la polarización (lo propio e impropio); ii) la desviación (separación en su interior); iii) la diferenciación (diferenciarse del afuera para identificarse); iv) la incorporación (introducir lo negativo para curarse); y, finalmente, v) la compensación (restaurar la falta). Cada una de estas características se corresponde con una relación diferencial de las fuerzas: oponer, desviar, identificarse e incorporar son operaciones que distribuyen un adentro y un afuera en el campo social. Refiriéndose a la compensación, el autor escribe que “queriendo reparar en sentido negativo lo negativo de la comunidad [la amenaza, la muerte, lo instintivo], ella corre el riesgo de entregarla a la nada de la cual pretende salvarla” (Esposito, 2003, p. 123). Por esta razón, la enfermedad comunitaria (los conflictos sociales, las sediciones, las invasiones, el enemigo interno, el terrorista, etc.) no es un estado improductivo políticamente, sino la fuente misma del vínculo inmunitario. Según esto, la inclusión excluyente es al *homo sacer* lo que la comunidad inmunizada es al enemigo

patógeno. Inmunización y relación de excepción comparten el mismo *locus*: unir y capturar mediante la operación sacrificial que representa el derecho de muerte del poder soberano.

Por su parte, este *locus* tanatopolítico cifra el destino de la comunidad inmunitaria cuando se consolida la convergencia entre saberes biológicos, humanistas y teoría política (Esposito, 2005, 2006a, 2009). Dispuesto por la recurrencia que alcanzó la distinción entre vida vegetativa y vida animal en las investigaciones de Xavier Bichat (Esposito, 2009, p. 35-96), el ingreso de la vida en el saber y la política modernos corrió direcciones que, como ya lo habían sugerido Michel Foucault (1997) y Giorgio Agamben (1998), compusieron, tal como se manifestó en el nazismo, el encuentro entre el derecho soberano de muerte y una biopolítica de exterminio. Esposito (2006a, p. 176) precisa que el antiguo derecho de muerte se esparció, con el nazismo, por el cuerpo social hasta producir una normalización inmunitaria donde técnicas y saberes biomédicos formaron un proyecto político que se explicita cada vez que “los políticos adoptan los procesos biológicos como criterio rector de sus acciones” (p. 179).

Estas políticas, consolidadas con el nazismo, estuvieron profundamente ligadas a teorías sobre la degeneración, la herencia y la eugenesia, así como a biopolíticas higienistas, asilares y normativas. En el caso del nazismo, se trató de un exceso de conservación inmunitario en medio de saberes biológicos y antropológicos que dispusieron divisiones y jerarquías entre los humanos a partir de umbrales de diferenciación excluyentes (proximidades y lejanías con el animal y la planta). El resultado fue una política eugenésica que, dirigida hacia una vida desvalorizada (vida desnuda, “mera carne”), osciló entre la esterilización y el exterminio. La serie de dispositivos eficientes que materializaron la política inmunitaria se caracterizó por las siguientes operaciones (Esposito, 2006a, pp. 222-234): i) normativizar la vida, lo que supuso una biologización de la política y una juridización de lo biológico; ii) incorporar lo propio —moral y étnicamente— en el cuerpo y en la inmersión sustancial de la raza (la comunidad inmunizada); iii) eliminar anticipadamente el nacimiento a través del exterminio y esterilización de la población, especialmente de las mujeres.

Estas tres operaciones —o dispositivos— actualizaron una lógica inmunitaria que, como la relación de excepción, instauró en el campo social una disposición sobre lo sensible que negó lo sensible al proteger por negación (incluir por exclusión). Por esto, tras la línea

inmunitaria apareció un viviente humano excluido de la condición humana, signado en categorías que van desde el alcohólico hasta el judío en su condición de musulmán, pasando por el obrero, el comunista, el homosexual, el sifilítico y la prostituta; “sólo el asesinato [escribe Esposito] de la mayor cantidad posible de personas permitiría restablecer la salud de quienes representaban la verdadera Alemania” (2006a, p. 184). En el nazismo, la coincidencia entre cuerpo biológico y cuerpo social llegó hasta el punto inimaginable y paradójico donde las condiciones de encierro, tortura, trabajo forzado y desnutrición materializaron y produjeron aquello que la política nazi trataba de extirpar y curar con su discurso eugenésico e higienista: sus cuerpos precarizados se volvieron enfermos, contagiosos y moribundos. En la lógica inmunitaria, la protección de la vida, su especificidad biopolítica, se confunde con su negación, así como la lógica de soberanía incluye mediante la exclusión.

Al igual que la topología de la excepción, la comunidad inmunitaria incorpora un afuera en su interior que sustenta el rechazo y su unidad; al volverse indiscernibles el adentro y el afuera, como una cita de Möbius, la negación del afuera es ejercicio puro de la violencia que, al mismo tiempo que opera, produce su opuesto relacionado por la no-relación (la exclusión que incluye, el abandono). La cuestión fundamental consiste en el lugar que obtiene el otro en el espacio abierto y cerrado entre los cuerpos: su lugar es paradójico, pues está incluido por su exclusión, relacionado por su no-relación, protegido por su negación. Por esta razón, lo inmunitario es una expresión de la topología de la excepción: constituye su corte comunitario. Veremos que este diagrama necropolítico, soberano e inmunitario, se ajusta muy bien a diferentes fenómenos de violencia extrema.

### ***3. La relación de excepción y la colonialidad del poder***

Aunque la obra de Agamben privilegia un campo temático y temporal europeo, el acento gira sobre sí mismo haciendo visibles directamente las signaturas en las que han funcionado las relaciones de poder en Europa. Por esta misma vía, se abre el camino para aquellas relaciones que han operado en otros lugares. La crítica elaborada por De Oto y Quintana (2010), siendo una pertinente alerta sobre el carácter autorreferencial de la investigación

agambeniana, no obstante acentúa demasiado este aspecto, forzando a pensar que los dispositivos que han operado colonialmente no se encuentran en la misma historia europea debido a una supuesta “deshistorización” ontológica del fenómeno biopolítico. La apariencia y la crítica, sin embargo, decaen en el planteamiento de los mismos autores; finalmente es el mismo Agamben quien les permite su interpretación: la *exceptio* explica el predominio y la violencia colonialista (De Oto y Quintana, 2010, p. 50; ver también Agamben, 1998, p. 53, 2008a, pp. 246-247).

No obstante, es completamente cierto lo que, desde una perspectiva decolonial, emerge cuando el énfasis se retrotrae del ámbito europeo. Es así como aparecen problemas relativos a la esclavitud de los africanos y al genocidio indígena de la colonización que, según explica Mignolo (2014, p. 44) en su conversación con Carballo, no fueron los intereses directos de la obra de Foucault, ni de Esposito, ni de Agamben. A pesar de estas consideraciones, sostenemos que la delimitación histórico-geográfica de la investigación de Agamben (como la de Esposito) conserva una potencia comprensiva para la inteligibilidad biopolítica de la colonialidad.

Según han mostrado diferentes autores (Foucault, 1997, p. 229; Mbembe, 2003, p. 23; Le Cour Grandmaison, 2005a, p. 21; Gigena, 2011, pp. 15-16, 2012, pp. 17, 21, 30; A. F. Díaz, 2010, pp. 30-31; Farneda, 2012, p. 113; Erlenbusch-Anderson, 2018, pp. 93-94, 105), la relación estructural de la soberanía en el colonialismo, desde el siglo XV hasta el mundo contemporáneo (ya transparentada en el racismo y la relación de enemigo político), fabrica una zona dispuesta según un Adentro —Europeo, Blanco, Civilizado, Logocéntrico, Racional, Moral, etc.— y un Afuera —indígena e irracional, negro y salvaje, árabe y atrasado, etc.—, en cuyo espacio biopolítico se construye y actualiza la relación de excepción como salvación, defensa inmunitaria y afirmación soberana de Europa. En ese espacio convergen la violencia extrema (exterminio, tortura, masacres y terror) y la explotación económica con la colonización cultural y política (burocracia, sistema extractivista y esclavista, diferenciación de castas, colonización epistémica, etc.). La violencia así ejercida se sustenta sobre la diferencia sustancial en la que el otro es abandonado del espacio de unidad de la soberanía en una relación rotulada por una no-relación que lo ubica afuera.

3.1. En el prólogo del libro *Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007a) proporcionan una breve historia de los encuentros programáticos que terminaron acercando a diferentes investigadores en torno a lo que se llamó el Grupo modernidad/colonialidad o giro decolonial. En una ajustada comparación, los autores también establecen una diferenciación conceptual característica del giro decolonial que postula lo siguiente: “la cultura está *entrelazada* a (y no *derivada*) de los procesos de la economía política” (p. 16). Por esta razón, se necesita una mirada que sea “capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red” (p. 18). Bajo esta perspectiva, indirecta o directamente conectada con la excepción, la relación de bando y los dispositivos, al menos los siguientes cuatro aspectos son centrales en el giro decolonial y ciertas perspectivas afines —específicamente la de Achille Mbembe—:

i) La diferencia entre colonialidad y colonialismo. Por un lado, de manera similar al sistema-mundo de Wallerstein, se entiende por colonialismo “un sistema de dominación política formal [y económica] de unas sociedades sobre otras” (Quijano, 1992, p. 11), y, por otro lado, se entiende por colonialidad del poder —o “matriz colonial del poder” (Mignolo, 2010, pp. 22, 84)— una estructura operativa en diferentes niveles, con zonas dominantes y residuales, a la que el concepto heterarquía (Castro-Gómez, 2007b, pp. 170-171), por oposición al poder jerárquico, precisa como una forma de poder local, molecular, múltiple y fisurado que atraviesa tanto al colonizado como al colonizador (se trata de una conceptualización cifrada en el dispositivo foucaultiano): *v. gr.* los racismos consentidos, la mirada europea interiorizada, la colonización del deseo y del imaginario, la asunción del patriarcado de la modernidad colonial (Segato, 2015, pp. 85-89), pero también las zonas vacías y estratégicas utilizadas por los criollos e indígenas para sobrevivir.

ii) La identificación del trasfondo genealógico de la colonialidad en dos sentidos: la modernidad racional —con sus respectivos puntos medulares como el sujeto, la objetividad, la universalidad y la eficiencia— y la subalternidad como liberación epistémica, es decir, un proceso intercultural de emergencia descolonial, también llamado transmodernidad (Dussel, 2006, pp. 48-49, 58-59; Mignolo, 2010, pp. 124-125; Grosfoguel, 2007, pp. 75-76). En este sentido, escribe Mignolo (2010): “El saber descolonial exige un vuelco epistémico [como el



de Fanon y Mariátegui] y la afirmación del ‘ser donde se piensa’ en lugar de ‘saber que se existe porque se piensa’” (p. 92). Se trata, entonces, de un “desprendimiento epistémico” alentado por un “paradigma otro” que piensa desde “el dolor de la experiencia colonial” (Mignolo, 2003, p. 27). A diferencia del poscolonialismo, que tiene sus referentes en el posestructuralismo francés<sup>78</sup>, el pensamiento decolonial parte de las formas de vida y pensamientos subalternos —por ejemplos los escritos del indio peruano Waman [sic] Poma de Ayala y del esclavo liberto Otabbah Cugoano— (Mignolo, 2007, pp. 27-28, 33-41).

iii) La interpretación del paradigma racional de la modernidad (solidario de las prácticas coloniales del mercantilismo y los imaginarios racistas) se corresponde con un paradigma biopolítico que puso en marcha un dispositivo eurocéntrico y racista, construido con los saberes europeos (supuestamente universales y objetivos) para controlar y distribuir los territorios, al mismo tiempo que capturó, segregó, explotó y eliminó los cuerpos indígenas y negros (Castro-Gómez, 2005, 2007b).

iv) En directa relación con nuestra interpretación y hasta cierto punto también con las anteriores, aparece la investigación de Achille Mbembe (2001, 2003, 2013), en la línea del pensamiento de Aimé Césaire y Frantz Fanon, y paralela al giro decolonial (ambas lecturas confluyen en la crítica de la modernidad ilustrada y del capitalismo desde un enfoque biopolítico). Su investigación estudia la dominación y la violencia colonialistas de Europa sobre África en términos de una relación de excepción que ha justificado una política y economía de la muerte (un necropoder). Este necropoder ha acompañado la dominación desde la práctica colonial mercantil (expropiación), pasando por el sistema esclavista de plantaciones hasta las actuales guerras contemporáneas de corte neoliberal e imperialista.

3.2. Todos estos fenómenos, sumados a los campos de refugiados, la militarización y los sistemas de división racial como el *apartheid*, son una expresión fiel de una política de la

---

<sup>78</sup> Considérese que los planteamientos, por ejemplo de Édouard Glissant (2002, 2009) sobre una “poética de lo diverso” y “un pensamiento de la Relación” (ambos resumidos bajo el título “poética de la Relación”), reflejan diálogos fructíferos con el “posestructuralismo francés”, como lo prueba, por ejemplo, el uso que el martiniquense hace del concepto rizoma, tomado de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2012, pp. 9-32). Este concepto le permite afirmar, frente a la raíz única y arborescente, una “Relación” o contacto no determinado de antemano que busca sustituir, a partir de la idea de un caos-mundo (el contacto que agita y multiplica la totalidad-mundo), el concepto de humanidad por el de humanidades, lo continental por lo archipelágico, la realidad opresiva por la imaginación poética, la comunidades atávicas sustentadas en el pensamiento del ser, por las comunidades compuestas que surgen de la criollización (*créolisation*).

muerte (la necropolítica) que actualiza la excepción sobre la base de la invasión, de la guerra tecnológica y, en general, de una economía de la muerte inseparable del capitalismo (Mbembe, 2003, 2013; Le Cour Grandmaison, 2005a, 2005b; Banerjee, 2008; Valencia, 2010). Encarnada en el cuerpo del negro, la vida así excluida y precarizada por la relación de excepción en contextos coloniales y neoliberales, progresivamente es proyectada en un “devenir-negro del mundo” (Mbembe, 2013, p. 17) a otros cuerpos subalternos, bajo criterios y procedimientos de un relación de bando: cuerpo exterior, salvaje, irracional, perezoso y no-político. El constructo histórico de fondo supone que África carece de ser (Mbembe, 2001, pp. 4, 9). Es así como, avanzando en la lógica colonial del devenir-negro, el neoliberalismo necropolítico ha producido gradualmente “una ‘humanidad’ superflua, liberada al abandono” (Mbembe, 2013, p. 13). El fondo de la colonialidad es una relación de bando que coincide con las actuales dimensiones económicas y políticas soportadas en la violencia extrema<sup>79</sup>.

En síntesis, Mbembe (2003, 2013) hace de su enfoque biopolítico un medio de interrogación sobre el vínculo entre colonialismo —moderno y contemporáneo— y la estructura de excepción del poder soberano. El autor insiste en que “la colonia representa el lugar donde la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder fuera de la ley (*ab legibus solutus*) y donde la ‘paz’ muy probablemente toma el aspecto de una ‘guerra sin fin’” (Mbembe, 2003, p. 23). Bajo una lógica similar al campo de concentración, los sistemas de plantación y las invasiones contemporáneas son la actualización de espacios de excepción que capturaron la vida mediante la relación de bando y su exclusión incluyente. En este sentido, la relación de excepción hace parte, según una expresión que tomamos de Mignolo (2003), “de la lógica oculta de la colonialidad” (p. 23).

3.3. De acuerdo con las condiciones conceptuales elaboradas en el anterior capítulo, podemos decir que, en el colonialismo, hay dispositivos espaciales atravesados por una *línea de visibilidad* encargada de producir una geografía controlada y distribuida según centros y periferias, jerarquías y límites, apropiación y despojos, que se traducen en nuevas relaciones espaciales de control, vigilancia y dominación. Se trata de dispositivos que fabrican, por un

---

<sup>79</sup> El libro de Sayak Valencia (2010), *Capitalismo gore*, es un valioso estudio sobre la máquina gubernamental que encadena lógica de excepción, consumismo, violencia heteronormativa y machista, y economía de la muerte (narcotráfico, feminicidios, asesinatos selectivos, masacres, torturas y desaparición forzada).

lado, espacios zonificados —como en la economía de las guerra de ocupación y de contrainsurgencia del neoliberalismo—, donde reina explícitamente la excepción; y, por otro lado, espacios estriados donde se captura —como en la colonia latinoamericana— por territorialización, jerarquización y límites sobre la población (Mbembe, 2003, pp. 26-30, 2013, pp. 15-16; Castro-Gómez, 2005, pp. 230, 247).

También es representativo el dispositivo dérmico de la persona, que produce cesuras entre los cuerpos, por ejemplo entre el blanco europeo y el negro —lo africano— asimilado a lo vegetativo o animal (Mbembe, 2001, 2013), o entre el europeo que representa la razón y la moral, y el indígena lo irracional e inútil (Castro-Gómez, 2005). Esta cualificación cultural y política de los cuerpos tipifica y jerarquiza la población (*v. gr.* el sistema de casta y el *apartheid*) distribuyendo privilegios y funciones entre los espacios y los cuerpos. “En este caso [escribe Mbembe refiriéndose a los lugares colonizados], la soberanía significa la capacidad para decidir quiénes [cuáles cuerpos] importan y los que no importan, entre los desechables y los que son insustituibles” (Mbembe, 2003, p. 27).

3.4. Por su parte, la colonialidad epistémica (Quijano, 1993, Mignolo, 2010, Castro-Gómez, 2005) forma una *línea de enunciación* inseparable de la violencia y sus líneas de visibilidad, que se caracteriza por la instauración de una occidentalización de las culturas y modos de vida no europeos. Combinados con las formas de violencias directas, la subsidiaria interiorización del poder colonizador y la exclusión de los saberes locales tejieron la correlación entre la colonialidad del ser (la determinación eurocéntrica que decide sobre su lugar antropológico en la historia, en la razón y en la cultura), la colonialidad del saber (que va de la técnica, la imposición del cristianismo hasta la ilustración de las colonias) y la colonialidad del poder (estructura de dominación colonial en los modos de ser y saber).

En este sentido, la colonialidad se caracteriza por construir “una *exterioridad*: esto es el *afuera*, inventado por la retórica de la modernidad en el proceso de creación de su mismo *adentro*” (Mignolo, 2010, p. 64). También Dussel (2008) insiste, en un tono levinasiano, en que la modernidad empezó en 1492 con el encubrimiento del Otro en lo Mismo europeo bajo la modalidad de una violencia extrema (etnocidio, expropiación material, cultural y epistémica). Por su parte, Castro-Gómez (2005) no deja de mostrar el mismo patrón de poder cuando sostiene lo siguiente: “Es la identidad fundada en la *distinción étnica frente al otro*,

aquello que caracteriza la primera geocultura del sistema-mundo moderno/colonial. Una distinción que no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras*” (p. 59).

Frantz Fanon (1952) —que trabajaba como psiquiatra en Blida-Joinville en Algeria, por entonces una colonia francesa— ya había reconocido, mucho antes, el mismo mecanismo de producción del afuera llamándolo “zona de no-ser”. El autor vincula esta zona con el complejo de inferioridad colectivo del negro que, paralelo a su génesis económica, proviene de la interiorización de la exclusión epidérmica. Según esto, la cultura dominante se inscribe en su ser negándolo tanto en el lenguaje, pues su imposición produce simbólicamente su no-ser, como en el cuerpo, que sufre el rechazo de la “mirada blanca” (p. 89). El no-ser se corresponde, en este contexto, con “un conocimiento del cuerpo [que] es solo una actividad negadora” (p. 89). Al inicio de *Piel negra, máscaras blancas*, escribe Fanon: “Hay una zona de no-ser [non-être]<sup>80</sup>, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, donde un auténtico surgimiento puede tener lugar” (p. 6).

La relación de excepción se actualiza y se diferencia en el afuera o en la zona de no-ser producida por la colonialidad. Tras el límite, el no-ser —lo puesto fuera, en bando— es el rebote diferencial que reafirma la identidad soberana del colonizador a partir de una inscripción excluyente (el salvaje, inferior, etc.) que se sustenta en “una diferenciación racial jerárquica de seres humanos que permite un tipo de violencia sistemática dirigida a la deshumanización, la tortura, la masacre y el genocidio” (Megearu, 2019, p. 50).

3.5. Un caso típico de actualización de la relación de excepción en la colonialidad epistémica es desarrollado por Castro-Gómez (2005) al demostrar que, en el mundo colonial de Nueva Granada (especialmente bajo las reformas borbónicas que implementaron una visión biopolítica en las colonias), uno de los dispositivos más notorios fue la construcción

---

<sup>80</sup> La negación del ser del negro, su producción como un cuerpo excluido, apresado en el afuera, también entraña una posibilidad y afirmación políticas sustentadas en una clínica libertaria (Mbembe, 2013). Léase también a Sánchez-Antonio (2019), que sostiene una lectura del colonialismo latinoamericano, acercando la “zona de no-ser” fanoniana, la acumulación —originaria— del capitalismo europeo, los análisis foucaultianos sobre la tanatopolítica y la epistemología necropolítica y racista (ideológicamente universalista, neutral y encubridora de los procesos históricos de exterminio).

ilustrada, por un lado de un adentro neutro, imparcial y soberano, y, por otro lado, de un afuera observado y relativo, atrapado en un espacio estriado<sup>81</sup>, que permitió gobernar los cuerpos según procedimientos racionales (geografía poblacional, cuadros caracterológicos, etc.). El resultado fue una “*geografía de las razas*” (p. 263) —presente, por ejemplo, en el pensamiento de José Francisco Caldas— que remitió las cualidades morales y culturales al ambiente natural y, así, formó un dispositivo de jerarquías y exclusiones de los cuerpos. Según esta geografía, mientras que la raza blanca, al gozar de condiciones geográficas y fisiológicas, desarrolla la inteligencia y la moral; por su parte, la raza negra, determinada por la aridez y el calor de su medio ambiente, no puede desarrollarse cognitiva ni moralmente. Este dispositivo epistémico o línea de enunciación con efectos violentos estableció cesuras biopolíticas al incluir por exclusión.

En suma, lo que Castro-Gómez (2005) llama *la hybris del punto cero* y su expropiación epistémica participa de una relación de bando porque “una de las consecuencias de la *hybris del punto cero* es la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un lugar sin lugar, en un universal” (p. 61). Así como el *punto cero* postula un inicio neutral y universal, y la *hybris* que lo acompaña es una desmesura apropiadora a partir de una “*frontera étnica*” (p. 70), también la relación de bando coincide consigo misma, volviéndose invisible y absoluta, en una relación fronteriza de adentro-afuera.

3.6. Una referencia importante sobre el lazo entre lógica de la excepción y diagrama necropolítico en la colonialidad recibe un tratamiento considerable en Olivier Le Cour Grandmaison (2005a, 2005b). Esta es una de sus tesis centrales: en la colonia, la regla es el estado de excepción. El autor estudia, dentro del espectro político francés del siglo XIX, tanto los discursos racistas y colonialistas como las brutales técnicas de exterminio y terror en la conquista y colonización de Argelia (especialmente bajo el militar Bugeaud); técnicas o

---

<sup>81</sup> El autor toma este concepto de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Para una conceptualización detallada véase el capítulo “Lo liso y lo estriado”, de *Mil Mesetas* (Deleuze y Guattari, 2012), donde el espacio liso se asocia con las velocidades e intensidades que se producen por agenciamientos nómades en lugares no rotulados ni apropiados (espacios amorfos y desorganizado donde tienen lugar acontecimientos), mientras que el espacio estriado se corresponde con un territorio sedentario donde se instala el aparato de poder estableciendo posiciones, distribuciones y límites definidos y jerárquicos; lo liso y lo estriado se encuentran en espacios telúricos, musicales, acuáticos, etc. Otro capítulo que dialoga muy bien con esta conceptualización es “Micropolítica y segmentariedad”, también de *Mil mesetas*.

necropolíticas como las razias, las detenciones e internamientos, las *enfumades* (técnica que consistía en ahogar, a través del fuego, a los paisanos refugiados en cuevas), las masacres y las torturas. El argumento central de Le Cour Grandmaison (2005a) prueba, con un selectivo trabajo historiográfico, que el estado de excepción, del que se valieron el gobernador general y los oficiales comandantes de provincias, fue el mecanismo general de represión y sometimiento durante la conquista y la historia colonial de Algeria. Al respecto, el autor sostiene que “ellos [los militares] tenían la posibilidad, si los riesgos de la situación lo exigían, de establecer nuevas reglas, sus órdenes tenían  *fuerza de ley*  ... Se trataba de una situación excepcional que derogaba todos los principios vigentes en la metrópolis; raramente un poder ha sido,  *de jure y de facto* , así de notable” (p. 206; cursivas personales)<sup>82</sup>.

#### ***4. La matriz de la violencia. Violencia de género y violación***

Invariante y específico, y no por ello menos estructuralista: así es el enfoque antropológico que Françoise Héritier (2003a, 2003b, 2011)<sup>83</sup> propone sobre el origen de la violencia. Para la célebre antropóloga de *Masculino/femenino*, los comportamientos agresivos son inmanentes a una lógica de la intolerancia, específicamente de la sociabilidad, que tiene una rigurosa causalidad en unas estructuras invariantes o matrices. Por un lado, estas matrices se componen de fenómenos naturales (la diferencia anatómica, los fluidos corporales, alimentarse, procrearse, preservarse, morir, moverse, el invierno, el día y la noche, etc.), y, por otro lado, sobre la base de estos fenómenos necesarios, también esas matrices se integran de conjuntos de significación general, constituidos por las alternancias binarias del tipo masculino/femenino o diferencia sexual, pasivo/activo, limpio/sucio, etc., que permiten organizar el mundo. De esta manera, se configuran líneas de visibilidad, que cierran por ejemplo el cuerpo femenino (la casa), y líneas de enunciación, que formulan discursos que desvalorizan su corporalidad.

---

<sup>82</sup> Por concordancia hemos utilizado en la traducción una conjugación en pretérito imperfecto.

<sup>83</sup> “Los fundamentos de la violencia. Un análisis antropológico” (Héritier, 2003a) y “¿Cuáles son los fundamentos de la violencia?” (Héritier, 2003b) son básicamente el mismo texto, salvo breves diferencias. Decidimos citar ambos trabajos porque la autora ofrece distintas opciones bibliográficas para el lector.

Ambos aspectos (los fenómenos naturales y las estructuras de significación) se encuentran en la base del pensamiento y de los afectos. Según las regulaciones (orientaciones y límites) que se apliquen sobre estas exigencias basales (necesidades y afectos) y estructurales de lo humano (la alternancia idéntico/diferente), habrá distintos efectos de visibilidad y enunciación en la organización del mundo y de los órdenes sociales: por ejemplo los fenómenos violentos y las desigualdades entre los sexos que valorizan lo masculino y desvalorizan lo femenino (Héritier, 2007a, 2007b).

Es así como los modos prácticos de los afectos y del pensamiento, que articulan los compartimientos violentos, son inseparables de la sangre, de la diferencia anatómica y de ciertos afectos (deseo, felicidad de estar juntos, sentimiento de pertenencia) que, en conjunto, forman la base de una mismidad o “entre-sí” (entre-soi) (Héritier, 2003a, p. 405, 2003b, pp. 25-26). En resumidas cuentas, esta mismidad puede depender de la consanguinidad, del territorio (familia y relaciones sociales de parentesco; los componentes básicos de una soberanía) y del género (entre-sí masculino y entre-sí femenino). Sobre esta base diferencial, se configura —o se actualiza— una tendencia de zonificación inmanente a ciertas necesidades, afectos y valoraciones primarias como alimentarse y alimentar a los parientes, la confianza del reposo, el amor a lo propio, lo deseable y lo indeseable, el rechazo a la humillación y a la impotencia, la necesidad de protección y también la agresión ante el daño, la jerarquía y la autoridad, entre otras valoraciones, necesidades y afectos como el orgullo, el resentimiento y los celos que, según su regulación, tendrán efectos violentos (agresión al diferente: mujer, extranjero, niño, etc.).

Lo decisivo, en esta interpretación, consiste en el reconocimiento de una “matriz de la intolerancia y de la violencia” (Héritier, 2003a, pp. 401-402) que configura una condición inseparable de los contenidos (afectos, cuerpos) y de las formas expresivas (significados culturales) en las que se produce una mismidad y una oposición. Escribe Héritier (2003b): “Bajo las formas más evidentes, la exclusión o aniquilación de grupos enteros, la intolerancia es profundamente la expresión de una voluntad de asegurar la cohesión y la seguridad de aquello que es considerado como idéntico a sí, destruyendo todo esto que se opone a esta preeminencia absoluta” (p. 32). La violencia sobre los cuerpos diferentes incluye su sensibilidad mediante la extrema exclusión que implica la mismidad. La operación es idéntica

a la que ocurre en la relación de bando y de excepción: se excluye incluyendo, se rechaza y elimina mediante una relación de oposición, o relación por anulación de la relación, que niega aquello en donde rebota la mismidad. Para Hérítier, “la obligación de definirse [lo propio, el sí mismo] por oposición es una constante” (p. 36). Según esto, ambas lógicas —la intolerante y la soberana— se corresponden en la relación paradójica de incorporación por exclusión.

Se demuestra, en un registro antropológico, que la violencia obedece a unas relaciones de fuerzas sustentadas en una topología entre el adentro y el afuera; unas relaciones que, en el mundo social, se actualizan en *líneas de visibilidad* (espaciales y corporales) y *de enunciación* (significados culturales que desvalorizan, por ejemplo, los cuerpos femeninos y reproducen efectos violentos). Por esta razón, los efectos de apropiación y desvalorización del cuerpo femenino, que varían culturalmente, dependen de una matriz: la diferencia sexual masculino/femenino según regularidades anatómicas y fisiológicas binarias (Hérítier, 2007a, pp. 15-21, 2007b, pp. 70-79). El uso del cuerpo femenino está, entonces, sustentado en un modelo de identificación por oposición al masculino, una manera de exclusión por inclusión. Al calificarse como lo pasivo, lo inferior, lo reproductivo, lo peligroso, lo placentero y lo doméstico, el cuerpo femenino padece una operación que signa su vida sensible en una vida incluida por exclusión. Ciertamente, las violaciones y el feminicidio son pruebas de la apropiación necropolítica del cuerpo femenino (uno entre otros casos de necropolítica sexual).

4.1. En este último sentido, Claudia Card (1996, 2002, 2010, 2018) ha sostenido que la violación es un fenómeno atroz, que produce tortura y terror en las víctimas. La violación es un claro fenómeno de un obrar culposo y de un daño intolerable que, como acto atroz, puede tener diferentes propósitos: controlar el cuerpo femenino, divertirse, esclavizar, sacrificar su cuerpo y enviar un mensaje de terror, también la violación es un caso de tortura ordinaria; así mismo ha servido como arma de guerra, destinada tanto a romper los lazos familiares y culturales como a eliminar grupos étnicos<sup>84</sup>. El análisis de la filósofa feminista desemboca en una tesis muy precisa: la violación opera socialmente como una forma normalizada de

---

<sup>84</sup> Bajo esta lógica operaron las violaciones masivas en Bosnia-Herzegovina, en la guerra de Vietnam, en Ruanda por los hutus, en Bangladesh por los pakistaníes (Card, 2018, p. 16), y también en la esclavitud sexual ejercida por los militares japoneses durante la segunda guerra mundial (Card, 2002, p. 119).



terror que captura y disciplina el cuerpo de la mujer a través de la crueldad. Apoyándose en la definición de Kate Millet, Card (1996) sostiene que una política sexual “se refiere a las normas sociales que crean y definen distribuciones del poder dentro y entre los sexos” (p. 100), por lo que la violación, difusa en una serie de reglas que la naturalizan (el deseo masculino, el derecho del esposo sobre el cuerpo de la esposa, el supuesto consentimiento implícito, etc.), es una política sexual inherente al terrorismo institucional que dispone la siguiente distinción: “en este caso, las ‘chicas malas’ y las ‘chicas buenas’, aquellas que son prescindibles (desechables [throw-aways]) y aquellas a quienes se les envía un mensaje mediante el trato que reciben las primeras” (Card, 1996, p. 104, ver también 2002, pp. 124-125).

Desde el punto de vista del dispositivo necropolítico, la violación es la expresión de una lógica de soberanía que dispone de una zona de exclusión, corroborada en la impunidad y el vulgar “se lo buscaron” (línea de enunciación). En contextos de guerra, la apropiación del cuerpo de la mujer —un cuerpo golpeado, violado, mutilado y asesinado en espacios teatralizados—, expresa prístinamente esa lógica de dominio absoluto ejercida en la guerra por subjetividades masculinas. El cuerpo femenino es capturado mediante una relación patriarcal que precariza sus cuerpos y los expone a la crueldad y al mal que todo terrorismo trae consigo (Card, 1996, p. 117, 2018, pp. 19-20). Como en la lógica del poder soberano, lo que se pone en juego es la captura absoluta del cuerpo de la mujer:

Si hay un conjunto de funciones fundamentales de la violación, civil o marcial, es exhibir, comunicar, y producir o conservar el dominio, que se disfruta por sí mismo como también por fines ulteriores: la explotación, la expulsión, la desintegración y el asesinato. La violación es un símbolo transcultural de la dominación machista. (Card, 2002, p. 125).

El cuerpo de las mujeres tendencialmente se ubica, en medio de los contextos de guerra, excluido por inclusión como el enemigo, y en los contextos civiles, incluido por exclusión en el espacio de dominación patriarcal. En último término, el cuerpo de la mujer, como el del *homo sacer*, es localizado en una franja suspendida donde no aplica la ley: se le incluye en el espacio doméstico y la organización heteronormativa, al mismo tiempo que se le excluye

en la política sexual que no sanciona la violación; y se le excluye en el campo de guerra, contra el derecho de guerra, en la medida en que se incluye en la proximidad dañina que ejerce el violador. En ambos casos, estamos frente a una atrocidad: un fenómeno de violencia extrema que opera mediante una topología de la inclusión por exclusión.

Card (2002) define la atrocidad como un obrar “racionalmente premeditado (o perceptible), causado culpablemente (o tolerado, agravado, o mantenido), y que priva, o seriamente se arriesga a privar a otros de lo básico para hacer una vida posible, tolerable o decente (o dar una muerte decente)” (p. 16). Se trata de fenómenos que van desde el genocidio hasta el daño del medio ambiente, pasando por la violación y la violencia doméstica —una tortura ordinaria (Card, 2010, cap. 8)—, entre otros fenómenos. La atrocidad puede ser discriminada según “los grados del mal a través de una clasificación de la gravedad del daño” (Card, 2002, p. 14), estimando la intensidad del sufrimiento, los efectos sobre el cuerpo, su irreversibilidad, la duración y el número de víctimas. En otra obra, Card (2010) retoma el paradigma de la atrocidad y precisa que el mal no es meramente culpable sino injustificable (inexcusable), y agrega que no es necesariamente extraordinario, pues puede normalizarse e integrarse a la cotidianidad como ocurre en la violencia familiar.

El paradigma de la atrocidad pertenece también a una lógica de excepción sobre lo sensible: el daño intolerable e inexcusable es una aprehensión, por abandono o inclusión excluyente, de la vulnerabilidad sensible. En este sentido, la atrocidad participa del mismo espacio de la excepción: una zona de violencia ilimitada, intolerable, intencionada e inexcusable.

En este orden de ideas, quisiéramos llamar la atención sobre la tortura como un claro ejemplo de un dispositivo de actualización del diagrama necropolítico en un contexto excepcional, donde se confunden el terrorismo y la violencia extrema.

### ***5. El terrorismo y la excepción. Contexto general***

Erlenbusch-Anderson (2018) plantea una genealogía del terrorismo en la historia de la soberanía contemporánea. Superando una aproximación descriptiva, clasificatoria y normativa del terrorismo, la autora propone un método genealógico que reconoce y

contextualiza las condiciones históricas de su emergencia. Esto tiene que ver con enunciados donde confluyen prácticas e imaginarios sobre el terrorismo. Según esta interpretación, el terrorismo legitima la necesidad de determinadas formas de violencia a través de una lógica de exclusión de la comunidad política y social<sup>85</sup>.

En este sentido, la comprensión del terrorismo estatal es remitido, en clave foucaultiana, a un “dispositivo de defensa social”, compuesto por elementos discursivos (leyes, relatos, etc.) y elementos no discursivos (decisiones políticas y medidas militares, formas arquitectónicas y técnicas de exclusión, etc.), que proviene de exigencias históricas concernientes a la Revolución Francesa (Erlenbusch-Anderson, 2018, p. 22).

Para Erlenbusch-Anderson (2018, p. 76), la función general de este dispositivo de defensa social (el terror) es transformar la población en un cuerpo política y socialmente unificado mediante el derecho soberano de muerte. En síntesis, esta función es la combinación de la lógica del poder soberano (derecho de muerte y relación de excepción), las tecnologías disciplinarias (vigilar y normalizar) y las tecnologías de seguridad (controlar las irregularidades). Según esto, el terrorismo estatal actualiza el diagrama necropolítico porque es “una manera de discriminar entre buenos y malos ciudadanos, entre aquellos que pueden vivir y aquellos que deben morir para asegurar *la salud y salvación* de la nación” (Erlenbusch-Anderson, 2018, p. 52; cursivas personales). Terrorismo estatal y terrorismo se tocan allí donde el adentro y el afuera, la ley y la violencia, se confunden en una lógica de excepción normalizada.

Es pertinente precisar que el terrorismo —en *lato sensus*— no se limita a un modelo macropolítico (con objetivos específicos que se degradan hasta el genocidio), también se instaaura en la cotidianidad en un régimen de lesiones que, aunque no amenaza el orden social, su uso sistemático crea miedo y daña moralmente: así lo demuestra la opresión asociada a la pobreza, las discriminaciones, las violencias domésticas, la violación, los regímenes coercitivos y la exclusión simbólica, moral y material de las minorías mediante narrativas dominantes (Card, 2010; Nelson, 2001). En cualquier caso, se trata de una violencia integrada

---

<sup>85</sup> Por ejemplo, después del 11/9 en E.E.U.U, las facciones árabes, latinas y africanas marcaron el objeto corporal de prácticas racistas y violentas (consentidas social e institucionalmente), sobre la base mediáticamente construida de rostros terroristas, a la que se debe la creación de un esquema normativo que deshumaniza a ciertos cuerpos (Butler, 2004; Erlenbusch-Anderson, 2018).

al campo social, de un afuera incorporado en el adentro, de una excepción normalizada cuyo índice sensible es “la indefensión” frente a “*la atmósfera de una grave incertidumbre e inseguridad*” (Card, 2010, p. 166).

Durante el siglo pasado, la relación de excepción y el terrorismo constituyeron una constante en la violencia política, en medio de la cual la violencia extrema y sus diferentes mecanismos necropolíticos (desde la tortura hasta las masacres y los genocidios) adquirieron una especificidad biopolítica, jurídica y antropológica (Agamben, 1998, 2004; Mbembe, 2003; Esposito, 2006a; Terson, 1998; Erlenbusch-Anderson, 2018; Sémelin, 2002, 2007; Nahoum-Grappe, 2002). Excepción y terrorismo marcaron sus puntos límites, al corrido de genocidios (desde el genocidio judío hasta el de Yugoslavia, pasando por los genocidios asiáticos, africanos y americanos), de invasiones coloniales, de guerras mundiales y de regímenes totalitarios como el comunismo y el hitlerismo —refiriéndose al nazismo escribe Sofsky (2016): “Comenzó como terror contra el enemigo político y terminó con la muerte de millones de personas” (p. 16)—. Así mismo, esa relación entre soberanía, excepción y terror, en el plano internacional, cobra su presencia bélica en los bombardeos sobre Hiroshima y Nagasaki, y no deja de reaparecer en las guerras étnicas y de alta intensidad. También la excepción y el terrorismo figuraron como doctrina de la seguridad nacional durante la Guerra Fría en una serie de gobiernos dictatoriales en Latinoamérica<sup>86</sup> hasta finalmente transformarse en política global (una tecnología gubernamental de seguridad basada en la excepción) con los atentados del 11 de septiembre de 2001. En este contexto, no es aislado que la reciente emergencia sanitaria mundial coincida con medidas excepcionales y una ola de violencias bajo una lógica de excepción estratégicamente biopolítica: el cuidado de la vida mediante la excepción implica un control violento y totalitario a partir del miedo (Agamben, 2020).

Por su parte, semejante consolidación de la tecnología gubernamental, sustentada en la excepción y el terror, también es inseparable del capitalismo salvaje y su economía de la explotación y expropiación (colonialismo e imperialismo), de la guerra, del crimen y de la

---

<sup>86</sup> Para comprender el vínculo entre estado de excepción y violencia política en Colombia, véase la interpretación de la historia contemporánea de Roland Anrup (2009a, 2011) y el estudio de Aranguren (2016) sobre la relación entre política inmunitaria, tortura y estados de excepción.

muerte. Según Banerjee (2008, pp. 1548-1551), se trata de un necrocapitalismo con sus propias zonas de excepción creadas por un colonialismo que alcanza su forma más dramática en las corporaciones transnacionales y sus prácticas de predatorias. Si por un lado están los países primermundistas e hiperconsumistas, con su soberanía capitalista y corporativa, por otro lado se encuentran los países tercermundistas y precarizados, en los que reina la sombra necropolítica del neoliberalismo, es decir, la excepción y los fenómenos específicos que reflejan su poder de muerte: privatización, militarización, desplazamiento forzado, empobrecimiento, formación del crimen organizado, asesinatos y control de territorios estratégicos. Esta lógica necrocapitalista es acertadamente descrita por una transfeminista bajo la consigna paródica “*todo lo sólido y consumible se produce en la sangre*” (Valencia, 2010, p. 88). Precisamente, refiriéndose a este fenómeno con el concepto capitalismo gore, Sayak Valencia (2010) escribe: “Éste inició su andadura en el estado de excepción en el que se desarrolla la vida en múltiples confines del planeta, con especial ahínco en los países con economías deprimidas que se conocen como Tercer Mundo y en las fronteras entre éstos y el Primer Mundo” (p. 27)<sup>87</sup>.

En pocas palabras, excepción y terror abren un espacio necropolítico en el mundo contemporáneo, donde prevalece una violencia sin límites sobre la vida —redituable política y económicamente— que, por cierto, entre otros fenómenos como los genocidios y las masacres, adquiere en la tortura una muestra paradigmática.

---

<sup>87</sup> A nuestro juicio, el planteamiento más interesante de Valencia (2010) consiste en prolongar el diagrama de poder que configura la *exceptio* (espacio vacío que se mueve halando y expulsando lo sensible según la pareja adentro-afuera), por un lado, con la economía global, y, por otro lado, con el narcotráfico, mediante una novedosa explicación que demuestra cómo, en México, la suspensión del orden jurídico coincide con el ascenso de un poder económico sustentado en lo ilegal y en la violencia extrema y machista: un “necroempoderamiento” (p. 67). Para Valencia, las especificaciones analíticas del Estado, como “militarizado y autoritario”, sustentadas en la *exceptio*, no agotan la descripción del Estado ni de la violencia, pues ambos son subsidiarios de “la lógica masculinista del desafío y de la lucha por el poder” (p. 40). Según este planteamiento, tanto la economía ilegal, como el necroempoderamiento y la justificación constante de políticas de seguridad basadas en el estado de excepción, son inseparables de “la masculinidad hegemónica transmitida por los sistemas de dominación” (p. 182).

## ***6. La tortura y el diagrama necropolítico: líneas de visibilidad, de enunciación y de subjetivación***

En este contexto, donde el terror es un índice de la violencia extrema, la tortura es un dispositivo recurrente, justificado en la política contemporánea —impulsada por EE. UU— en nombre de la seguridad y el contraterrorismo, especialmente después de los eventos del 11 de septiembre que introdujeron el problema de su posible uso legal en la extracción de información para salvar vidas (Dershowitz, 2002, 2008). De acuerdo con nuestra interpretación, la cuestión principal consiste en que la tortura, como un dispositivo estatal o paraestatal, realiza una actualización del diagrama necropolítico.

Ciertamente, la tortura se remonta a la técnica de confesión y trae consigo un trasfondo premoderno, soberano y religioso, y por ello efectivamente judicial, en el que operó como procedimiento (una tortura judicial) en ausencia de testigos oculares para inducir confesiones en el derecho probatorio medieval (Langbein, 2001, pp. 4-6). Por lo demás, semejante función soberana y punitiva es ampliamente reconocida en la tortuosa escena de ejecución de Damians, que Michel Foucault (1975, pp. 46-47) retoma para analizar un doble procedimiento de la represión penal en el antiguo régimen, y eventualmente superado entre los siglos XVIII y XIX (por este tiempo apareció la crítica de Beccaria al uso de la tortura judicial): por un lado, i) la producción de la verdad judicial y, por otro lado, ii) el soporte público —el suplicio o espectáculo punitivo— del mecanismo donde comparece la justicia vindicativa y restaurativa del soberano en el cuerpo expuesto del condenado.

Por contraste, la tortura a partir del umbral moderno concierne a un fenómeno político complejo, y no tiene, a primera vista, conexión con la función soberana, tan ostensible en el antiguo suplicio, como tampoco tiene un sentido tolerable y simbólico, al que remiten los ritos de iniciación (Clastres, 1974). Sin embargo, la tortura se confunde con la función soberana a través del espacio de la excepción política y la guerra, donde legalidad e ilegalidad, derecho y violencia son indistinguibles. Durante el siglo pasado, en medio de la prohibición y el uso de la tortura, las denuncias, los movimientos anti-tortura y la creación de organismos internacionales de derecho humanos han ejercido un control en distintas latitudes (Rejali, 2007, pp. 41-44) que, por otra parte, dejan entrever el carácter ambiguo de

la tortura en el umbral moderno: se rechaza y, a la vez, se usa sistemáticamente. Por eso Rejali (2007) sostiene que entre la democracia liberal y la tortura no hay una oposición, sino una continuidad olvidada: ella está presente en la exigencia de orden y seguridad, por lo que su uso, al lado de una economía de las armas, legales o ilegales, y de la privatización de la defensa, prospera en la atmósfera generalizada de inseguridad y terror.

Bajo un horizonte utilitarista, para Dershowitz (2002, cap. 4, 2004, pp. 263-274) se trata, más bien, de una política preventiva y no punitiva del crimen y del terrorismo, que justifica legalizar el uso excepcional de la tortura (supuestamente solo en casos excepcionales contra individuos culpables y reacios a dar información vital) debido a que, por un lado, permite salvar vidas y proteger otros derechos en escenarios de ataques terroristas (*the ticking bomb case*), y, por otro lado, porque regula y evita su uso extendido y excesivo (tan hipócritamente consentido en escenarios clandestinos como en la prisión Abu Ghraib), sin infringir derechos como la libertad y permanecer en silencio. Este último, un derecho —según él— inexistente e incorrectamente confundido, en el contexto estadounidense, por el de excluir la autoincriminación forzada en un juicio (Dershowitz, 2008, pp. xviii-xix, 4-6). Por su parte, Elaine Scarry (2004) no solo muestra que el razonamiento de Dershowitz supone, contra quienes sostienen una prohibición absoluta de la tortura, una deficiencia moral: ya sea la supuesta hipocresía o, mucho peor, una incapacidad para resolver la adversidad por medios diferentes a la tortura. La autora argumenta, además, la alta improbabilidad de semejante escenario terrorista, donde bien puede darse el uso de armas de destrucción masiva, pero en el que es imposible controlar la imperfección del conocimiento y fallar repetidamente en la aplicación de la tortura; falla, entonces, en el principio de discriminación y limitación. La recuperación de la tortura judicial, aun en casos excepcionales y preventivos, incrementa la amenaza, el terror social y el uso de la crueldad.

En este sentido, como señala Card (2010, pp. 174, 193-204), la tortura en la democracia genera un alto costo moral, pues implica un mal inexcusable: es posible que el torturado sea inocente, no hay relación de proporción medible entre el daño causado y el daño prevenible, tampoco es seguro que el mecanismo sea el más eficiente y la información sea veraz, mucho menos se considera la condición de quien ha sobrevivido a la tortura (¿su testimonio es peligroso contra los torturadores?) y, finalmente, no siempre se puede determinar si el

torturado es culpable y que se salvarán inocentes. Cada de estas situaciones, que cuestionan la justificación moral de la tortura, evidencian una crítica a la soberanía encarnada por los torturadores: en sus manos se actualiza la relación de abandono; ellos aprehenden la vulnerabilidad sensible, pues deciden y disponen.

Por otra parte, sin advertir el problema estructural de la soberanía (y con él la posibilidad de otras formas de vínculos políticos y sociales), O. Gross (2004) también sostiene una prohibición absoluta de la tortura que, no obstante, se niega a prescindir del escenario catastrófico (como los ataques terroristas de destrucción masiva), por lo que al abandonarla a su uso extralegal y preventivo, propone la posibilidad de una desobediencia oficial, valorable y ratificada judicialmente *ex post*. Por eso el autor termina encubriendo la suspensión de la ley a partir del estado de necesidad y pierde de vista la inherencia de la excepción en la ley. Desde otra perspectiva, también Kahn (2008), insidiosamente justificando la tortura en las democracias liberales, supone que su uso está fuera de la ley pero dentro de la soberanía, bajo una práctica sacrificial, al abrigo de la comunidad hobbesiana.

A diferencia de estos planteamientos, el posible y efectivo uso de la tortura (antes y después del 11 de septiembre), legal o extralegal, conviene más —y por eso el encontrado debate académico sobre su prohibición (Farrell, 2013, cap. 4; Card, 2010, cap. 7)— a la expresión de una relación diagramática muy específica sobre lo sensible, que no está afuera ni adentro de la ley sino en su presuposición ininterrumpida, y de la que es posible extraer una comprensión ontológica sobre la violencia extrema. Se trata de una relación sustentada en una exclusión incluyente e indisoluble de la excepción política, por lo que la fuerza de la ley aparece cuando, en su estructura interna, se suspende para conservarse. Es así como surge una zona indistinguible entre derecho y hecho, entre adentro y afuera, donde se desaplica y sigue vigente la ley como captura de la vulnerabilidad, es decir, como una puesta en bando: vida abandonada. Esta relación diagramática se actualiza en la tortura.

En este sentido, el campo de concentración no es el único caso paradigmático del estado de excepción en la política contemporánea como técnica de gobierno (Agamben, 1998, 2004). Las anteriores posiciones sobre la tortura también prueban sintomáticamente la tesis agambeniana: la política contemporánea se sostiene en la excepción como técnica de



gobierno preventivo. Michelle Farrell (2013) demuestra, desde un ángulo agambeniano, que la tortura también es un paradigma de la excepción política en las democracias liberales porque, bajo la ausencia de bases legales para suspender su prohibición, se esconde que “solo la excepción podría anular la prohibición” (p. 152). La tortura mantiene una relación normalizada con el orden jurídico de tipo excepcional, pues, por un lado, “la aplicación de la norma es retirada y sustituida por el acto político que tiene fuerza de ley”, y, por otro lado, “la víctima de la tortura está excluida de la protección de la norma y, simultáneamente, capturada dentro de la noción de orden del Estado” (p. 173). Nos suscribimos a esta interpretación toda vez que podamos traducirla en términos de una filosofía del dispositivo.

6.1. En este orden de ideas, la tortura es un dispositivo concreto en el que se actualiza el diagrama necropolítico, sustentado en la relación de la *exceptio* soberana y en la producción política de una vida no-política (una vida desnuda). También por esta razón Paul Kahn (2008, pp. 172-176) sostiene la inteligibilidad de la tortura en términos estrictamente políticos (aunque suponga una supuesta intención de paz en los valores liberales): se trata, más allá de la ley, del espacio sacrificial de la soberanía que degrada lo sensible. De esta manera, semejante degradación cifra el poder político de la comunidad en el sacrificio del individuo expuesto a la muerte que, en adelante, será estratégicamente un *outsider*: un excluido, por ejemplo, bajo la signatura “terrorista”. También por esta topología, la guerra habita el mismo sitio ambiguo del sacrificio de la tortura: el conflicto tiende a crear una asimetría en el enemigo que lo reduce a la destrucción física y cultural (Scarry, 1985, p. 61; Kahn, 2008, p. 176). Sin embargo, no es seguro que la tortura se encuentre más allá de la ley; está, más bien, implicada como uno de sus presupuestos violentos (Farrell, 2013, p. 17).

Por esta razón, aquello que caracteriza la tortura consiste en que, contra —y paralelamente a— su prohibición en los procedimientos modernos de castigo, de investigación y de seguridad soberanos y excepcionales<sup>88</sup>, recurrentemente aparece integrando un límite

---

<sup>88</sup> La prohibición de la tortura, aun en situaciones de emergencia como el estado de guerra o la amenaza de guerra, constituye un *ius cogens* especialmente institucionalizado por disposiciones del Derecho Internacional Público, como el artículo 5 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (Asamblea General de Naciones Unidas [AGNU], Res. 217 III (A), 1948), el artículo 7 del *Pacto Internacional de los Derechos civiles y Políticos* (AGNU, Res. 2200 A (XXI), 1966) y la *Convención Contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos y Degradantes* (AGNU, Res. 39/46, 1984). Esta última definió la tortura, en su artículo 1, en los siguientes términos (ya formulados en la resolución 3452 (XXX) de 9 de diciembre de 1975, mediante la cual la

asintótico de la realidad política donde se confunden el derecho y la violencia bajo dos formas básicas de protección soberana (Farrell, 2013). Por un lado, la tortura escenifica el control del poder sobre el saber y de la verdad, que busca extraer y, al mismo tiempo, producir información; y, por otro lado, ella también realiza directamente la inscripción de la fuerza, ya sea en el silencio del cuerpo torturado en espacios clandestinos —piénsese en las salas de tortura, los campo de concentración y el espacio teatral de las masacres—, o bien en los mensajes de terror emitidos por su *performance* política (Kahn, 2008, p. 6; Houseman, 1999, p. 111; Scarry, 1985, p. 28). Es necesario insistir en que la tortura no ha sido tanto una técnica de captura de información fidedigna y rápida (Card, 2010, pp. 195-197; Farrell, 2013, pp. 134-135, 140), aunque su imprecisión no disminuya su efecto, como un mecanismo para inscribir en el habla y en el cuerpo del torturado —en el saber de su cuerpo— el poder absoluto y soberano que transforma cualquier elemento y evento en potencial sufrimiento (Scarry, 1985, pp. 27-28).

La tortura en contextos políticos es un trato inhumano, cruel y degradante (pues disminuye o destruye nuestras capacidades humanas), específicamente intencional, injustificado e inexcusable, que inflige dolor físico, mental y moral mediante una operación dividida, por un lado, en técnicas tormentosas<sup>89</sup>, a menudo causantes de sufrimientos excesivos, y, por otro

---

AGNU adoptó la *Declaración sobre la Protección de Todas las Personas Contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*: “Se entenderá por el término ‘tortura’ todo acto por el cual se inflija intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido, o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un *funcionario público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas*, a instigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia. No se considerarán torturas los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a éstas [sic]” (cursivas personales). Nowak (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [ACNUDH], 2010), además de reconocer los elementos anteriormente subrayados en cursivas, precisa que por acto también la tortura incluye la omisión y “la impotencia de la víctima”, pues, en estado de cautiverio, la víctima se encuentra en una situación de dependencia absoluta y de vulnerabilidad para el abuso (§ 31-39).

<sup>89</sup> En torno a unos hechos dentro del contexto del conflicto norirlandés, *The Troubles* —un conflicto entre protestantes irlandeses unionistas de Inglaterra (con sus bandas paramilitares) y los republicanos separatistas católicos (con el grupo IRA)—, Irlanda llevó a Inglaterra a la *Corte Europea de Derechos Humanos*, debido al reporte de casos de personas sometidas a tratos inhumanos (*Irlanda vs. Reino Unido*, 1971). Estos tratos, consentidos por el mismo gobierno inglés, consistieron en cinco técnicas sobre las que se discutió su calificación como tortura: i) obligar a permanecer de pie en la pared; ii) encapuchar (*hooding*); iii) exposición a ruidos; iv) privación del sueño; v) privación de alimentos y bebida. La opinión de la Comisión afirmó que se trataban

lado, en un interrogatorio que traiciona los contenidos civilizacionales (Farrell, 2013, cap. 1; Card, 2010, pp. 175-176, 205-224, Scarry, cap. 1). Esto también significa que al infligir dolor, en la tortura se explota la exposición vulnerable del cuerpo (Butler, 2009), y al imponer un interrogatorio (pregunta y respuesta), que busca tanto información como disparar el sufrimiento, se traiciona la comunicación y el vínculo social, por lo que el mundo deviene “una fuente de amenaza constante” (Sofsky, 1998, p. 72); así, en lugar de la confianza, aparece el grito y la desintegración del sí mismo, del lenguaje y del mundo. Esto último Scarry (1985) lo resume así: “La pregunta, cualquiera sea su contenido, es un acto de herida; la respuesta, cualquiera sea su contenido, es un grito” (p. 46).

En escenarios políticos, ambos aspectos de la tortura (su contenido y su expresión) constituyen, respectivamente, una *línea de visibilidad* o dispositivo que vuelve eficiente el dolor (pues dispone el espacio, los objetos, las zonas vulnerables del cuerpo *desnudo*<sup>90</sup> bajo una serie de técnicas que producen dolor, humillación y terror), y una *línea de enunciación* o dispositivo discursivo de tipo confesional (pregunta, grito, intimidación, amenaza,

---

de tortura, pero la Corte encontró que, siendo tratos inhumanos y degradantes, no se trataron de una tortura, al carecer de un umbral de severo de sufrimiento e intensidad (*Irlanda vs. Reino Unido*, n.º 5310/71, párr. 167). Por su parte, Farrell (2013, pp. 71-73), sugiere, al citar diferentes interpretaciones sobre este caso, que las circunstancias políticas, caracterizadas por una situación de emergencia política, influyeron en que el uso de alguna de las cinco técnicas fuera calificado como tortura. Semejantes técnicas también son tormentosas, degradantes e intencionalmente omisivas, por lo que también aparecen en la definición de la *Convención contra la tortura* bajo un criterio adicional: la intencionalidad, que implica recurrencia y sistematicidad. Este mismo criterio, ya lo habíamos comentado, es inmanente a la definición de atrocidad (Card, 2002). La distinción entre la tortura y otros tratos degradantes y crueles es delgada y resulta problemática, por lo que, más que una solución conceptual, trae consigo un campo de tensiones entre la ley y la violencia, que resulta del carácter indisoluble entre la estructura de excepción y el sistema jurídico (Farrell, 2013).

<sup>90</sup> Calveiro (2008) enfatiza en que el ingreso en el campo de concentración, durante el régimen de la dictadura militar argentina, marcaba un punto iniciático de no retorno: el dolor de los cuerpos secuestrados prolongaba la oscuridad, que tapaba sus rostros, con la desnudez de los cuerpos. Al igual que en los campos de concentración nazi, la desnudez física de los prisioneros traía consigo la cifra de una vida desnuda que, por otra parte, el vestido esconde y presupone porque, al mismo tiempo que cubre lo sensible (la zona invisible de afectabilidad que el poder atraviesa) y remite al fondo (una vida no-política), también traza el límite donde lo social coincide con la forma del vestido (*bíos*). Por esta razón, Giorgio Agamben (2017a) escribe que “*como la vida desnuda, la desnudez es algo que debe ser excluido y luego capturado para luego reaparecer en la forma del desvestimiento (el hecho de que en el Lager el deportado deba ser despojado de toda su ropa antes de ser eliminado muestra este significado político de la desnudez)*” (p. 425). La desnudez de los prisioneros es una visibilidad que, en este caso, coincide con aquello que se ha remitido al fondo (las vidas no-políticas, el presupuesto del poder soberano): la intimidad vigilada y capturada de su ser sensible (Scarry, 1985, pp. 53-54). La vulnerabilidad de las víctimas y su opaca fragilidad forman una difusa —y no por ello menos evidente y espectacular— línea de visibilidad del poder y del terror en el cuerpo.

silencio). Además, entre los cuerpos dispuestos hay un espacio diferencial, una oposición: el torturador y el torturado. Se identifica, entonces, en este espacio diferencial, por un lado, una subjetivación concerniente a la *figura* del torturador (dejada a un lado en esta investigación), que tiene saberes y técnicas necropolíticos (García, 2000, pp. 140-143), y, por otro lado, la desubjetivación denegatoria que vive el torturado (desorganización sensorial susceptible de interpretación fenomenológica), para quien “la presencia del dolor es ausencia del mundo” (Scarry, 1985, p. 37).

Son cuatro los aspectos que forman la estructura interna de la tortura: acto físico con efectos sensibles y morales, acto verbal, oposición y subjetivación-desubjetivación. Sin embargo, esta enumeración no agota el mecanismo de la tortura. Las líneas de visibilidad y de enunciación se redoblan, es decir, se engranan con otros circuitos: justificar la violencia al mismo tiempo que se produce, mediante la tortura, al enemigo; determinar bajo qué circunstancias es justificable el uso de la tortura (el escenario del *ticking bomb* y las posiciones que justifican su regulación excepcional o *ex post* sobre la tortura representa un ejemplo sustancial); producir un tercero entre el torturador y el torturado: el cuerpo aterrorizado (una víctima virtual); articular lo ilegal en el espacio legal de la soberanía y la comunidad inmunitaria; controlar la vida y la muerte del torturado mediante técnicas y saberes biomédicos, etc.

En este orden de ideas y redoblamientos, identificamos en la tortura un dispositivo que, por un lado, se dispone internamente, en un espacio donde se produce una verdad y la inscripción general del poder en la superficie corporal, y, por otro lado, una disposición externa en el espacio público y apoyada en ciertos saberes médicos (el espacio social, legal y común). Además, es posible reconocer una tercera conexión, con otros fenómenos como la masacre y los campos de concentración. Lo cierto es que las disposiciones —así discriminadas— están envueltas por un diagrama necropolítico o campo de fuerzas que se actualiza al emerger líneas de visibilidad (espacialidad y corporalidad), de enunciación y de subjetivación-desubjetivación. La emergencia del diagrama ocurre cuando determinados cuerpos, mediante una serie de puntos singulares que se encarnan en contactos concretos (afectos), son incluidos por su exclusión (puestos en bando), capturados en la relación de excepción (la función virtual del diagrama) y producidos como vida desnuda, no-política

(materia virtual del diagrama). Estos componentes se encuentran directamente involucrados en la tortura. Sofsky (1998) aclara este vínculo y mecanismo al afirmar: “La tortura es una técnica de lucha contra el Otro, un instrumento de escisión social, de exclusión. Traza una línea de demarcación entre amigos, enemigos y extranjeros, entre el ciudadano y el bárbaro, el civilizado y el salvaje, el fil y el pagano. Y separa los hombres de aquellos que no lo son” (p. 78). Más adelante, Sofsky agrega “la tortura transforma a la persona en un organismo, en un pedazo de carne viviente, en objeto de trabajo que manipula para jugar arbitrariamente con sus estados” (p. 83). Escisión por excusión y reducción a la pura corporalidad: estos son los dos componentes básicos del poder soberano interpretado como diagrama necropolítico que se actualiza en la tortura.

6.2. Por su parte, que la tortura marque una *línea de visibilidad* significa estrictamente lo siguiente: ella sustrae los cuerpos del espacio público —y los lleva hacia lo clandestino donde se desintegran los contenidos simbólicos y culturales de los objetos: ni la habitación, ni los objetos que producen dolor conservan su carga civilizacional (Scarry, 1985, pp. 39-45)—, después los marca con el sufrimiento mediante técnicas necropolíticas<sup>91</sup>, y, eventualmente, los abandona nuevamente al espacio público, ya sea como cuerpos ostensivos (cuerpos deformados y despersonalizados) o cuerpos fantasmales, ya sea porque persisten como desaparecidos o bien porque permanecen reclusos en campos de concentración o cárceles (Calveiro, 2008). De esta manera, la función micropolítica de la desaparición y de la tortura transforma el cuerpo en un “territorio de la semiosis política” (García, 2000, p. 170) para

---

<sup>91</sup> Para una revisión histórica y detallada de las técnicas modernas de tortura, véase el libro de Rejali (2007), especialmente las partes II, III y IV. En Latinoamérica, específicamente entre los métodos de tortura utilizados en la ESMA (Escuela Superior de la Mecánica de la Armada), García (2000) llama la atención sobre los siguientes: “Picana eléctrica con kerosene en las fosas nasales (doble sufrimiento, por la electricidad y por la asfixia del combustible), picana doble, picana ‘carolina’ (inventada por los marinos, más dolorosa que la tradicional), submarino, apaleamiento, colgaduras, golpes, chorros de agua helada, violaciones, dardos paralizantes, torturas psicológicas” (p. 174). Por su parte, la *Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura* (2005, pp. 225- 255) identificó a partir de los testimonios de quienes fueron torturados durante el régimen militar chileno de Augusto Pinochet los siguientes métodos: golpizas (con diferentes objetos, arrastres por el suelo y palmadas en los oídos —el teléfono—), interrupción del sueño, privación de alimento, confinamiento inhumano, lesiones causadas por cortes, quemaduras y desgarraduras, así como humillaciones, colgamientos, pasando por amenazas de fusilamientos y posiciones forzadas (estar de pie, de rodillas, bocabajo, etc.) hasta la aplicación de electricidad, la ruleta rusa, las violaciones y presenciar torturas de otros secuestrados. Véase también otra lista detallada en Aranguren para el contexto colombiano (2016, pp. 185-186).

controlar el cuerpo social<sup>92</sup>. En esta semiosis, una institución como el saber médico — alentada y sostenida por la institución jurídica (Esposito, 2006a)— traza el límite estratégico que mantiene a los torturados entre el dolor intensificado y el control sobre la vida y la muerte (Scarry, 1985, p. 41; García, 2000, pp. 162-163, Calveiro, 2008, pp. 80-83; Card, 2010, 179-180).

Cuando Deleuze (1986/2004, 64-67, 2014, p. 57) sostiene que el poder se hace ver incluso allí en lo invisible, se trata de una visibilidad estratégica e inmanente a una relación de fuerzas entre los cuerpos. En este sentido comprendemos estas palabras de Calveiro (2008) (en alusión al circuito formado por la tortura, los campos de concentración, la desaparición forzada y la presencia de los cuerpos militares en el espacio público): “Siempre *el poder muestra y esconde, y se revela tanto en lo que exhibe como en lo que oculta*” (p. 25). Este juego entre luz y sombra es el régimen de visibilidad donde se actualiza una relación de fuerza específica: la *exceptio*.

Para una filosofía del dispositivo una relación de fuerzas es el contacto entre una fuerza y otra fuerza, con sus respectivos índices afectivos (o categorías afectivas); en medio de ese contacto puede actualizarse un diagrama necropolítico que se instaure con la resonancia de diferentes singulares (o categorías afectivas): mandar y obedecer, capturar y padecer, aterrar y sufrir, excluir e incluir, desaparecer y mostrarse, gestionar la vida y producir muerte, etc. En este orden de ideas, las funciones lumínicas del dispositivo soberano, disciplinario y poblacional —centros, sombras, redes y circulación de visibilidad—, se reúnen en un espacio donde emerge el dispositivo necropolítico. Los espacios de la tortura configuran una zona de captura y vigilancia; ambas funciones de visibilidad constituyen una segmentación de los cuerpos que los inscribe en la relación de abandono (abandonar capturando en la no-relación de la exclusión), por eso “cuanto mayor es el dolor del torturado, mayor es el poder del torturador” (Scarry, 1985, p. 39). Los centros de clandestinidad, que controlan el cuerpo social, remiten al fondo el cuerpo del torturado —a veces calificado de terrorista, comunista

---

<sup>92</sup> No fue diferente el mecanismo durante la colonización sobre el cuerpo indígena que sufrió torturas; escribe el autor: “Es un entrelazamiento [refiriéndose a las diferentes técnicas reportadas por Bartolomé de Las Casas] de nudos horribles que aprietan sobre la carne de los aborígenes, y tiene por función inscribir en esa superficie un texto recordatorio, una especie de memoria que por generaciones deberá permanecer como letra viva” (García, 2000, p. 34).

o enemigo de la sociedad—. Es así como los “afectos activos” y “afectos reactivos” (las acciones violentas y los efectos pasivos) que Deleuze (1986/2004, p. 84, 2014, p. 70) llama “singularidades de lo sensible” o “categorías afectivas de poder” se organizan, según nuestra interpretación, en un espacio diferencial a partir del cual se actualiza el diagrama necropolítico. Este espacio diferencial adquiere las formas de “lo propio y lo ajeno”, “el amigo y el enemigo”, “[el] yo y el Otro amenazante”, según evidentes “lógicas binarias” (Calveiro, 2008, pp. 88-89). Por otra parte, no debe olvidarse que en este espacio también tiene lugar una individuación en los afectos reactivos: una desubjetivación denegatoria (*línea de subjetivación* del diagrama necropolítico).

Aunque Deleuze (1986/2004, p. 77, 2014, p. 36) distinga —siguiendo a Michel Foucault— la relación de fuerza (el poder) de la violencia, y precise que la relación se ejerce contra otra fuerza, y la violencia se ejerce contra algo, un cuerpo o una cosa que se presenta como pasividad, consideramos evidente que todo cuerpo es un punto de condensación de fuerza: hay resistencia incluso en el espesor de su pasividad (hay umbrales de dolor, fragilidad o fortaleza, vigor o debilidad, etc.); además, si una fuerza incita a otra fuerza, también hay contacto corporal. Proponer el poder soberano (su diagrama) en términos de una relación de fuerza nos orienta hacia la lectura de Gilles Deleuze (1962/1983) sobre Nietzsche, específicamente cuando afirma: “Toda relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político” (p. 45).

En este sentido, el carácter performativo de la tortura, así como el espacio clandestino que acosa el tejido social, constituye una *línea de visibilidad* indisociable de la enunciación; ambas actualizan una relación de fuerza diagramática (diferenciada y no formada): la relación de excepción y de bando que, por su parte, en la medida en que se hace ver y enunciar, adquiere materia y forma en los cuerpos al mismo tiempo que se configuran puntos singulares donde se marca la distribución de las fuerzas (cuerpos, sentidos y acciones que deforman y cuerpos y superficies deformados). Esta relación microfísica sustentada en la relación de excepción y de bando configura estratos concretos en el campo social: por ejemplo el torturador y la víctima, la represión militar y los cuerpos desaparecidos, la unidad de la patria y los cuerpos de enemigos de la patria, etc. Además de configurarlos también integra: por ejemplo el Estado dictatorial —al igual que el democrático en defensa de la seguridad

nacional— se integra y se compone en los cuerpos sometidos mediante dispositivos como la tortura y sus diferentes manifestaciones<sup>93</sup>, el campo de concentración, la desaparición forzada y su presencia militar en el espacio público.

6.3. La línea de visibilidad de la tortura que acabamos de bosquejar es una materialización de la relación de excepción, pero también lo es, entre otros, el *enunciado jurídico o mediático* que produce un enemigo y justifica la excepción —en Latinoamérica un claro ejemplo fue la Doctrina de Seguridad Nacional y sus diferentes decretos nacionales que tendieron a un estado de excepción normalizado— (Calveiro, 2006, 2008; Anrup, 2011; Aranguren, 2016). Es importante señalar que, al lado de las anteriores determinaciones necropolíticas de la tortura, su aparición, desde el siglo XIX, respondió a un régimen biopolítico, por medio del cual las fuerzas policiales y militares aplicaron políticas y saberes higienistas, racistas y colonialistas (*líneas de enunciación*), con efectos disciplinarios e inmunitarios, que recayeron directamente sobre los cuerpos construidos como indeseados y peligrosos para el “cuerpo de la patria”. En el caso argentino, García afirma (2000): “Esos minuciosos dispositivos de vigilancia social se hallaban debidamente justificados en teorías científicas [línea de enunciación]” (p. 112); la correspondencia entre estos dispositivos de exclusión y la tortura fue inmediata.

Por su parte, Aranguren (2016) demuestra, en el caso de la historia colombiana de la segunda mitad del siglo pasado, la implementación de dispositivos biopolíticos bajo el Estatuto de Seguridad Nacional (aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional), que administraron la vida a partir de la inmunización, la seguridad y la excepción transformada en norma. Para el autor, la inmunización —conceptuada con breves referencias a

---

<sup>93</sup> Pilar Calveiro (2006) enumera las siguientes características de las tortura en el caso argentino: i) un circuito entre el aparato represivo y una red ilegal, clandestina, que se engranaba con él para torturar y desaparecer los cuerpos; ii) la articulación entre lo legal e ilegal que se insertó en una operación continental, el Plan Cóndor, vinculada con la Doctrina de Seguridad Nacional durante la Guerra Fría; iii) la tortura y la desaparición fueron un fenómeno evidente y tolerado por la sociedad; iv) la articulación entre el aparato represivo y una red clandestina funcionó a través de una eficiente “compartimentación de funciones que separaban las tareas operativas, las de inteligencia, las relativas a las necesidades logísticas y las de desaparición de los cadáveres” (p. 22). Claramente la politóloga insiste en la *exceptio* cuando escribe: “Actúa [el poder global y sus prácticas represivas] como un Estado de Excepción permanente en relación con una parte de la población, definida como un enemigo, que queda excluida por completo del Estado de Derecho” (p. 65).



Esposito<sup>94</sup>— se refiere al uso de la amenaza encarnada en un enemigo interno, que determina un “tratamiento inmunitario de la diferencia” (p. 38), siendo la tortura el principal dispositivo de defensa social. En este sentido, Aranguren analiza las publicaciones (o línea de enunciación) de las Fuerza Militares colombianas —especialmente la *Revista de las Fuerzas Armadas*, la *Revista del Ejército* y ciertos manuales antisubversivos— que le permiten establecer un modelo disciplinario de la sociedad anclado en prácticas coloniales de separación y exclusión de los cuerpos en función de un concepto de ciudadanía heterosexual, letrada, católica y perteneciente a los blancos. Así se configuró una visión gubernamental sustentada en una política de “*eliminación de lo heterogéneo*” (p. 40) mediante discursos y mecanismos disciplinarios, *subtendidos* —el énfasis es imprescindible— por una lógica inmunitaria y soberana que se basa esencialmente en “la idea de que la manera más efectiva de contrarrestar la ‘violencia subversiva’ es inocular dosis de violencia en el interior del organismo” (p. 59). En medio de esta operación inmunitaria, la sociedad se militariza y se reparte entre el adentro y el afuera (salud y amenaza).

Por esta razón, la construcción de la amenaza, alentada por una narrativa sociobiológica, estableció clasificaciones dentro de la sociedad civil y formó vínculos cívicos-militares que gestionaron un “dispositivo inmunológico” (p. 62) de militarización para vigilar, disciplinar y eliminar a los cuerpos peligrosos. La reconstrucción social, jurídica y política que sostiene el autor, se ajusta perfectamente a la tesis de Giorgio Agamben (1998, 2001c, 2004, 2016b, 2017c), según la cual el estado de excepción es una tecnología de gobierno. De esta manera, se instauró una política de la excepción en los periodos presidenciales de Pastrana (1970-1974) y Turbay (1978-1982) que gobernaron respectivamente un 81 % y 97,9 % del tiempo en estado de sitio (Aranguren, 2016, p. 85). Según esto, la excepción operó como un mecanismo de administración biopolítica y de represión de los conflictos sociales y políticos, a través del uso de ideales democráticos y liberales, estratégicamente convenientes para el ordenamiento castrense y los intereses de las élites políticas responsables de un proyecto

---

<sup>94</sup> En otro lugar, Aranguren (2015) desarrolla algunos detalles sobre Esposito para clarificar la noción de inmunización; sin embargo, la referencia se limita al libro *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Es apropiado agregar, como ya se bosquejó, que el concepto de inmunización depende del concepto de comunidad y de soberanía, por lo que es apropiado precisar su vínculo con las ideas desarrolladas en obras como *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Esposito, 2003) y *Bíos. Biopolítica y filosofía* (Esposito, 2006a).

civilizatorio excluyente (Aranguren, 2016, pp. 118, 130-131, 177-178). La construcción jurídica, militar, mediática y social de la amenaza constituyó una *línea de enunciación* inmanente al diagrama necropolítico; la política inmunitaria y soberana, que produjo una deshumanización sistemática del otro, se actualizó en diferentes enunciados (jurídicos, mediáticos, ideológicos, etc.).

De este modo se configuraron, como también había ocurrido en otros países latinoamericanos, zonas y cuerpos sustraídos del espacio público y, al mismo tiempo, incrustados en él como terror: cuerpos detenidos, torturados y desaparecidos. Aranguren (2016, pp. 168-185) selecciona y destaca varios informes de organismos internacionales y nacionales, donde se comprueba, mediante testimonios, el uso de la tortura en zonas rurales y urbanas (desde amenazas, detenciones, golpes, perforaciones hasta violaciones, mutilaciones y desapariciones) para controlar el territorio y los cuerpos inconciliables con el proyecto civilizatorio: campesinos, homosexuales, pobres, prostitutas, obreros, estudiantes, nadaístas, hippies y militantes de izquierda; cuerpos que, reducidos y eliminados, dejarían su invisibilidad —enfatisa la explicación del autor— en el acto de denuncia, también desplazado y segmentado, porque primero fueron escuchados los cuerpos urbanos de clase media y, luego, por un efecto de ausencia, los subalternos periféricos. En este contexto, Aranguren destaca el vínculo entre la tortura y “el anhelo de progreso, orden y seguridad de una sociedad” (p. 178). Según esto, la tortura actualiza un diagrama necropolítico allí donde opera como orientación biopolítica de un campo social específico.

6.4. La tortura, que aparentemente no es un mal absolutamente injustificable como la masacre y el genocidio (Card, 2010, p. 174), pertenece también a una zona necropolítica entre los cuerpos donde se captura la vulnerabilidad sensible mediante una relación de excepción y de bando. Esta pertenencia refleja la maciza familiaridad de los fenómenos violentos a causa de su carácter eminentemente corporal: su lazo comunicante es el índice de indefensión y de daño intolerable. Sobre esto escribe Card (2010) que “la indefensión de la víctima se corresponde con la invulnerabilidad relativa del torturador, que produce una relación asimétrica [imbalanced] de poder” (p. 223). Por eso la tortura y la masacre se asemejan. Ya se he aclarado que la violencia extrema es una destrucción masiva y un exceso de sufrimiento atroz que rompe las relaciones experienciales, intersubjetivas y significativas con el mundo

(Sémelin, 2002; Nahoum-Grappe, 2002; Sofsky, 1998; Das, 2008a; Levi, 2005; Uribe, 2004). Aunque la tortura no sea una violencia y exterminio colectivo, donde impera la asimetría de fuerzas en contra de la población indefensa (Sémelin, 2000b, pp. 143-144, 2007, p. 323; Sofsky, 1998, p. 158), semejante definición numérica (crimen de masa) no es inconciliable con su sustancia necropolítica, porque no es menor la cantidad de víctimas ni menor la letalidad que produce, tampoco es menor la indefensión o asimetría, además la tortura ha sido un fenómeno sistemático en las masacres y en los campos de concentración, entre otros crímenes atroces.

La tortura es un dispositivo necropolítico concreto, que se define por unas técnicas y un lugar específico en la excepción del poder y en el orden jurídico, pero también es una cualidad genérica de la violencia extrema: no existen masacres sin una atmósfera tortuosa, como tampoco existe una reclusión en un campo de concentración sin tortura ni terror (Sofsky, 2016; Calveiro, 2008). Los fenómenos de violencia excesiva se prolongan unos en otros.

Es una interpretación consensuada que la teatralización de las masacres se compone de una irrupción —a menudo antecedida con amenazas—, un cercamiento sacrificial y una puesta en escena del terror y del exceso *ante mortem* y *post mortem* (Uribe, 1978, pp. 163-169, 2004, part. 2; Sofsky, 1998, pp. 159-165; Sémelin, 2001, p. 19; Blair, 2005, pp. 42, 53-55; GMH [Grupo de Memoria Histórica], 2008, pp. 71-79; Diéguez, 2013, pp. 71-78). En este espacio necropolítico impuesto —escenificado entre víctimas, espectadores y victimarios—, los civiles indefensos son sometidos a sorteos y señalamientos que establecen el orden del asesinato (la espera tortuosa de lo inesperable), también padecen humillaciones, violaciones, mutilaciones y descuartizamientos: están a merced de la aniquilación absoluta y del exceso violento y tortuoso. Se trata de un uso político de la crueldad que busca destruir material y simbólicamente el cuerpo y el lazo comunitario (Nahoum-Grappe, 2002, pp. 608-609).

Por su parte, la tortura también impone un teatro de la crueldad, específicamente las salas de torturas y el espacio del dolor (Scarry, 1985, p. 88; Sofsky, 1998, pp. 40-41), y una temporalización (la dilatación del tiempo en el dolor). La asimetría y la proximidad que definen el exceso cruel adquieren en la tortura, como en la masacre, una puesta en bando del cuerpo, escenificado por la sala donde se explota su vulnerabilidad a través del daño

intolerable: “ella [la víctima] no es más que un cuerpo indefenso, agotado y acurrucado” (Sofsky, 1998, p. 80). Los fines de los distintos fenómenos necropolíticos varían: aniquilación absoluta, cruel y colectiva para la masacre; sometimiento, delación y sevicia para la tortura. Sin embargo, sus efectos son estratégicos y se intercambian en un punto ontológico: la indefensión y la aprehensión totalitaria de la vulnerabilidad mediante el daño atroz. También la tortura elimina masivamente y la masacre tortura. La tortura —su puesta en bando, la aprehensión de la vulnerabilidad— es un caso ejemplar de violencia extrema: está hecha con el exceso, la indefensión, el daño intolerable y masivo que esta tipifica.

### ***7. Afectos necropolíticos (economías afectivas)***

Nos detendremos brevemente en un planteamiento que, a través del análisis sobre las emociones, demuestra cómo los cuerpos son espaciados (contraídos y expandidos) con efectos de exclusión mediante la circulación de signos y gestos que afectan las superficies corporales.

Desde una perspectiva inscrita en el *giro afectivo* (*affective turn*), que involucra diferentes disciplinas en torno al vínculo entre emociones, acciones, cuerpo y política (Clough y Halley, 2007; Thompson y Hoggett, 2012), Sarah Ahmed (2004, p. 120, 2015, p. 31) propone, frente a los enfoques psicológicos y sociológicos, un “análisis de las economías afectivas” en medio de las cuales las superficies corporales producen emociones (compasión, miedo, amor, odio, vergüenza) al entrar en *contacto*, a través de la circulación social, con objetos, discursos y otros cuerpos. Según eso, una emoción es un efecto de superficie entre el cuerpo y el mundo. En síntesis, los contactos y las circulaciones, con sus respectivas acumulaciones y dobles sentidos, se pliegan *en* las impresiones de la piel. En este pliegue se forman efectos de experiencia y de orientación social y política (utilizamos la preposición “en” como intervalo: pasaje entre lo interior y lo exterior, entre la subjetividad y la política cultural).

Por esta razón, la economía de contactos expande o contrae y, así, moldea las superficies corporales: rechaza a ciertos cuerpos e incluye a otros según la circulación de los encuentros con otros cuerpos y con la emocionalidad de los discursos que los afectan mediante circulaciones tensas (pegajosidad y resonancias); en este espacio de contactos y circulación

surgen afectos necropolíticos como el miedo, el odio y el asco. De esta manera, se forma una *política cultural de las emociones* que constituye una línea de enunciación necropolítica sustentada en la exclusión por inclusión. El odio, por ejemplo, es una emoción que espacia negativamente. Sin reducirse a un cuerpo en particular, el odio insiste sin término fijo, mediante su circulación, en “*diferenciar a unos [cuerpos] de otros*” (Ahmed, 2004, p. 123).

Analizando un discurso fascista, tomado del sitio web de *Aryan Nations*, Ahmed (2004, 2015) deconstruye, por un lado, un espacio signado por los Blancos, que se narran amenazados por los inmigrantes, y, por otro lado, reconoce un sentimiento de odio hacia el otro indisociable del amor propio. Es así como la autora deconstruye el mecanismo que, afectando los cuerpos, opera en los discursos de odio entre un sujeto y un objeto emocionales: i) el sujeto es puesto en peligro por otros (en este caso el sujeto es el Blanco y la tierra que narrativamente se atribuye como su raíz); ii) al mismo tiempo este sujeto es un objeto de amor (la Nación, a menudo asociada con una mujer, es vulnerable a la lesión); iii) este objeto de amor es amenazado por determinados cuerpos, contruidos sobre asociaciones y dobles sentidos, como amenazantes y objetos de odio (el inmigrante, la pareja interracial, los extranjeros y el *queer* son peligrosos y malignos).

En resumen, en el caso del discurso fascista, nacionalista y heteronormativo, los otros son leídos como “detestables” y “amenazantes”. Sobre esto, Ahmed (2015) escribe: “La pasión de estos apegos negativos con otros se redefine simultáneamente como un vínculo positivo con los sujetos imaginados a los que se ha reunido mediante las mayúsculas del significante ‘Blanco/a’” (p. 79). El significante en mayúscula —como muchos otros: Heterosexual, Rico, Nacional, etc.— indica un vínculo asociativo sustancial, análogo al espacio producido por la soberanía y la comunidad inmunizada, que se genera mediante una economía afectiva que invierte de nocividad a ciertos cuerpos (cuerpos que, afectados por las narrativas, empezarán a emitir miedo y terror). Asquerosos u odiados a causa de la circulación de signos y de gestos de rechazo, aquellos cuerpos adquieren, en cualquier caso, una consistencia necropolítica: sufren una inclusión negativa a causa de su exclusión afectiva.

Es justificable sostener que el crimen de odio y la violencia excesiva, tanto en la tortura como en las masacres y en el genocidio, dependen de una economía afectiva en medio de narrativas y disposiciones corporales (líneas de enunciación y de visibilidad) cargadas de

asociaciones negativas y gestos de rechazos, que afectan a ciertos cuerpos y producen un espacio social y cultural de exclusión, restricción y justificación de la violencia.

Lo común a la formación de estos enunciados biopolíticos y racistas, soberanos y colonialistas, disciplinarios e inmunitarios, políticos y culturales, etc., que condensan y efectúan una disminución óptico-política de ciertos cuerpos (en adelante indeseados, inútiles, peligrosos y suprimibles), consiste en una función diagramática necropolítica: la construcción de lo político es correlativa de la producción de una vida no-política, que se presupone y es eliminable. Si hay un enunciable que pudiera recibir el nombre de *episteme* necropolítica (en un sentido estrictamente foucaultiano), eso no lo podemos demostrar en esta investigación, pero sí sostenemos que es evidente la producción discursiva y visible de una vida no-política, cuyos efectos son indudablemente violentos.

#### ***8. Los marcos sociales y sus efectos violentos sobre los cuerpos***

En este sentido, los análisis de Butler (2004, 2009) sobre los efectos que producen los marcos en la producción de vidas precarias, nos recuerdan no solo la operación de aprehensión del dispositivo, sino también la estrategia relacional del poder soberano. La distribución diferencial que implican los condicionamientos políticos de los marcos (un marco puede ser normativo, epistemológico, mediático, fotográfico, estético, político, etc.) tienen efectos que humanizan o deshumanizan. Esto quiere decir que los marcos intensifican y controlan el espacio social y afectivo, al acercar y alejar, al visibilizar e invisibilizar determinados cuerpos. Cuando la circulación del marco se vuelve hegemónica, entonces sus efectos transforman las vidas en dignas o indignas de duelo, constituyéndose implícitamente un criterio de exclusión inmanente al marco, que opera bajo su instalación normalizada en el campo social.

Un marco de violencia puede constituir directamente a ciertas vidas como vidas peligrosas, indignas de duelo, deshumanizadas (por ejemplo el árabe movilizado en los medios de comunicación estadounidenses bajo la imagen del no civilizado; o el campesino estigmatizado como terrorista) o puede constituir las indirectamente, por omisión, mientras prevalezcan representaciones hegemónicas (esquemas de inteligibilidad) que no reconocen

afirmativamente su vulnerabilidad, o simplemente porque el borramiento, con el que son asumidas invisibilizándolas, establece que no habido asesinato, haciendo efectivo el presupuesto según el cual no había una vida digna de duelo (Butler, 2004, p. 147).

Ya sea por una representación directa o por omisión, el marco es una operación aprehensiva que decide sobre la vida a partir de ciertos ideales —normativos, estéticos, morales, epistémicos, culturales— que *seleccionan, excluyen e incluyen* el contenido de una vida para determinar si es vivible y digna de duelo. En pocas palabras, un marco es un operador de violencia que aprehende la vida al transformar la vulnerabilidad existencial (precariedad) en un reparto diferencial de exposición que termina negando las condiciones mínimas para que una vida sea vivible. Por eso Butler (2009) escribe:

La política necesita comprender la precariedad [*precariousness*] como una condición compartida, y la precaridad [*precarity*] como una condición políticamente inducida que negaría una igual exposición a través de un reparto radicalmente desigual de la riqueza, y de unas maneras diferenciales de exposición de algunas poblaciones, conceptualizadas racial y nacionalmente, a una mayor violencia. (p. 28).

Al igual que el espacio estratégico que incluye por exclusión, o bien que captura por la relación de bando, el marco social distribuye, excluye e incluye por cortes (los marcos) que invisibilizan y visibilizan. Toda operación de enmarcar, como el poder soberano, hace de la incorporación del margen (el afuera) la sustancia vacía —aparentemente invisible— de su centro.

Parece que la operación de violencia —extrema o no— está vinculada con una acción política del tipo enmarcar, repartir y excluir por inclusión el cuerpo violentado (vida precarizada, vida desnuda). Se trata, en la violencia, de producir un espacio repartido, enmarcado, excluido y, así incluido, entre un adentro y un afuera. La tortura y otros fenómenos violentos, como las masacres, los genocidios y los campos de concentración, ejercen la misma diferenciación excluyente que la unidad política impone sobre lo sensible: poner en bando, abandonar y, así, incluir por exclusión una vida degradada políticamente hasta su eliminación atroz.

## ***9. Perspectivas generales. Ontología de la violencia***

En las anteriores secciones hemos mostrado, en el caso de la tortura y otros fenómenos necropolíticos, que tanto las líneas de visibilidad como de enunciación actualizan la relación de excepción y de bando, de tal manera que producen una vida desnuda en la sensibilidad de los cuerpos. A este efecto necropolítico sobre el cuerpo lo hemos llamado, en el primer capítulo, desubjetivación denegatoria, y condensa el punto donde, ciertas categorías afectivas o puntos singulares (excluir, deformar, privar, someter y aniquilar) transforman la vulnerabilidad en el fondo presupuesto de las relaciones de poder y, por supuesto, de la violencia extrema. Se puede agregar lo siguiente: la asimetría y la vulnerabilidad que circulan en el espacio de la tortura constituyen *ejemplarmente* una pura relación de bando en la que el cuerpo del torturado realiza, por constricción, la unidad del poder político o fáctico (un cuerpo contra otro cuerpo). Según esto, el cuerpo de la víctima está expuesto a la relación asimétrica que extrae de su vulnerabilidad una soberanía política y ontológica. Por esta vía, se reconoce un elemento ontológico, esta vez encarnado en el torturado, que representa un problema filosófico en torno a las condiciones, inseparables de lo sensible —y por tanto contingentes e históricas, como los ejemplos que hemos dado— de la violencia extrema.

En la actualización del diagrama necropolítico, se reconocen una serie de categorías afectivas, pasivas y activas, que señalan puntos singulares del diagrama necropolítico (relación de excepción y de bando que produce una vida desnuda en el campo social): excluir e incluir, vigilar y detener, sustraer y torturar, desaparecer y hacer visible, seleccionar y enmarcar, etc. Desde el punto de vista de las categorías reactivas, también aparecen puntos singulares donde se actualiza el diagrama necropolítico: pasividad, sufrimiento, desorganización sensorial, habla y silencio impuestos, impotencia, parálisis, grito, terror, desconfianza (daño moral), debilidad, incertidumbre, hambre, oscuridad, humillación y desaparición, etc., que constituyen la subjetivación especial que sufre la víctima. Esta serie de acontecimientos intensivos (que podríamos llamar, en jerga deleuziana, *haecceidades* necropolíticas que se encarnan en lo sensible negando lo sensible) marcan la reducción del cuerpo en vida desnuda y constituyen el *medio* en el que el poder se erige: una desubjetivación denegatoria.



Esto quiere decir que la violencia extrema es un fenómeno eminentemente corporal y material: la víctima, aprisionada en su cuerpo martirizado y pasivo, desprende intensidades dolorosas (Sofsky, 1998, pp. 80, 162). Estas intensidades producen una subjetivación sensible que niega lo sensible, es decir, una desubjetivación denegatoria que, como veremos en el próximo capítulo, es un bloqueo fenoménico, un rechazo en lo sensible inherente al daño por medio de un “control sensorial, una especie de anestesia general” (Calveiro, 2006, p. 67), y en la que ocurre —como en la tortura— la “degradación política” y sacrificial (Kahn, 2008, pp. 11-12).

En síntesis, el dispositivo necropolítico es, por un lado, una función virtual o diagramática, que se diferencia por ser una relación de excepción y de bando, y que se actualiza, por ejemplo, según diferentes grados, en fenómenos como la colonialidad, la matriz de la intolerancia, la comunidad inmunizada, la violación, la atrocidad, ciertas economías afectivas, la tortura y los marcos sociales (sin considerar muchos otros fenómenos que no podíamos, por extensión, considerar acá detalladamente: la masacre, los campos de concentración, el genocidio y la desaparición forzada). Por otro lado, el dispositivo necropolítico consiste, correlativamente, en una materia no formada (virtual) llamada vida desnuda, y que se actualiza en diferentes cuerpos subjetivados (el indígena, el negro, la mujer, el torturado, etc.). Este conjunto, virtual y actual (diagramático y concreto), constituye exactamente lo que llamamos dispositivo necropolítico. Además, en las actualizaciones del diagrama necropolítico se pueden discriminar líneas de visibilidad (distribuciones del espacio y de los cuerpos, de las luces y de las técnicas, como la que marca claramente lo clandestino y la tortura), y también líneas de enunciación (discursos jurídicos, mediáticos y sociales que afectan los cuerpos). En ambos casos, se produce una exclusión por inclusión y un sensible reducido a vida no-política (eliminable). Finalmente, como acabamos de indicar, el diagrama también produce un efecto subjetivo inmanente a su diagrama, que hemos llamado desubjetivación denegatoria, y que coincide, por un lado, con las categorías reactivas o de padecimiento de los efectos de la función no formada, es decir, con la dimensión subjetiva y afectiva que sufre la víctima al ser reducida a una materia eliminable (vida desnuda).

En este punto, la discriminación de la filosofía del dispositivo parcialmente se detiene y exige un nuevo paso para determinar cómo es la manera de ser de lo sensible en esta

desubjetivación que produce la violencia. Esto quiere decir que la heterogeneidad entre el dispositivo necropolítico (su campo relacional de fuerzas) y la subjetividad (punto relativamente estratificado) existe una relación de presuposición recíproca: sin el efecto subjetivo, donde tiene lugar la deformación subjetiva de lo sensible, el efecto objetivo del poder que ejerce la violencia extrema flotaría en el vacío. ¿Cómo es este efecto subjetivo, al que llamamos desubjetivación denegatoria, en tanto que condición que proporciona inteligibilidad a la violencia extrema?

Todo esto nos lleva a la siguiente tesis: el desciframiento, en la política occidental, del poder soberano, refleja no solo el *arcanum imperii* presente en las tecnologías del gobierno contemporáneo, también indica *ontológicamente una manera particular en la que los cuerpos se relacionan* (una relación interválica), por eso el contenido de su secreto (en el que aun vivimos socialmente) esclarece la violencia. Pudimos demostrar que el dispositivo necropolítico, a partir del paradigma del poder soberano, atañe a la violencia extrema (como la que se entrevé en las políticas inmunitarias, la colonialidad del poder, la violación y la tortura) y también a la que no es inmediatamente excesiva y cruel: los marcos sociales y las economías afectivas. El poder soberano es un paradigma ontológico de la violencia. Nuestra interpretación no agota la densidad problemática de la violencia: su dimensión económica, simbólica y social. Sin embargo, desde el punto de vista ontológico, entendiendo por este término un discurso sobre el ser que depende de sus modos sensibles e históricos, la violencia extrema y también la no extrema adquieren inteligibilidad bajo una filosofía del dispositivo. En síntesis, la disposición de lo sensible en la violencia está subtendida ontológicamente por una relación de excepción y de bando, y por una vida no-política que le es inmanente como un sensible atrapado y eliminado en medio de esa disposición que, explotando su abandono vulnerable, produce un adentro y un afuera. Esta vida capturada y violentada encarna subjetivamente el diagrama necropolítico en sus maneras de sentir y de sentirse.

La desubjetivación denegatoria alude precisamente a este nivel subjetivo de actualización del diagrama. Dado su carácter eminentemente sensible y subjetivo, una interpretación fenomenológica resulta esclarecedora, siempre y cuando estemos frente a una fenomenología que, al estudiar lo sensible y su organización, permita determinar las mínimas condiciones

ontológicas en las que tienen lugar las modificaciones subjetivas (el daño) que produce la relación de excepción y de bando sobre lo sensible.

## **CAPÍTULO 6. LA DESUBJETIVACIÓN DENEGATORIA. ESBOZO DE UNA ONTOLOGÍA FEMENONOLÓGICA DE LA PIEL APLICADA AL DAÑO<sup>95</sup>**

### ***1. La violencia y el cuerpo. Enfoque fenomenológico***

La intensificación corporal que produce la violencia es un referente clave para comprender la desubjetivación denegatoria. Esta intensificación se manifiesta para las víctimas como una desorganización de lo sensible y del sentido: el terror y el dolor mutilan y asfixian la capacidad lingüística (Das, 2008a; Sofsky, 1998). Según nuestra interpretación, semejante desorganización y destrucción de lo sensible constituye el corte subjetivo del dispositivo necropolítico: sus efectos subjetivos. Ya se ha señalado que, en el caso de la tortura, una de las principales constantes descriptivas sobre la experiencia de la víctima es el absoluto sinsentido (Scarry, 1986, p. 35). En general, es fácil reconocer en los estudios sobre la violencia extrema que la desorganización del sentido remite sus efectos a la experiencia corporal (Héritier, 1996/2005, p. 17; Sofsky, 1998, p. 68; Nahoum-Grappe, 2002, p. 607). La destrucción masiva y el exceso de sufrimiento que definen la violencia extrema son inseparables de una operación atroz y directa que deniega lo sensible<sup>96</sup>.

Ciertamente, la atrocidad es un criterio importante en la identificación del daño causado en la violencia extrema: se trata de un daño injustificable, premeditado e intolerable porque priva de lo básico para que una vida sea posible o decente (Card, 2002, p. 16, 2010, p. 8).

---

<sup>95</sup> Existen trabajos previos relacionados con la elaboración de este capítulo. Véase nuestra tesis de maestría “La constitución originaria del terror. Saturaciones negativas de la carne y del rostro” (Jaramillo, 2016), el artículo “El terror de la tortura. Esbozo fenomenológico de sus excesos intuitivos” (Jaramillo, 2018), y, de próxima publicación en *Ideas y valores*, núm. 180, “Entre la superficie y el adentro. Por una ontología fenomenológica de la piel enfocada en el daño y la reparación” (Jaramillo, 2022). Este último artículo es un resultado, en calidad de estudiante en formación del doctorado, del proyecto de investigación “Daño moral. Una exploración sobre el carácter simbólico y narrativo de la reparación moral”, coordinado por la profesora Liliana Molina del Instituto de Filosofía, con acta de inicio 2016-12869 adscrita al grupo Cultura, Violencia y Territorio (CVT), del INER de la Universidad de Antioquia. Este capítulo es una versión ampliada y reorientada del mencionado artículo que conecta parcialmente esta investigación con ese proyecto. Agradecemos los apreciados comentarios de los profesores Ricardo Horneffer y Maximiliano Basilio Cladakis sobre el artículo mencionado.

<sup>96</sup> Sobre estas características de la violencia extrema véase de nuestra introducción especialmente el numeral 2, “La violencia extrema. Definiciones preliminares”; y sobre la denegación véase la definición preliminar del capítulo 1, numeral 10, y del presente capítulo la profundización del numeral 6.

También efectos como la despersonalización e incapacidad sufridos por la víctima para actuar y unificar la historia personal de vida señalan la génesis del daño en la experiencia corporal (Wieviorka, 2009, p. 62). Si la violencia es una operación que afecta y penetra lo sensible con efectos de control y supresión, claramente su operatividad depende de un hecho ontológico: el cuerpo es el lugar de la existencia. Parece, entonces, justificado el esfuerzo por pensar la violencia en la tradición fenomenológica: el cuerpo es uno de sus temas privilegiado de investigación. En este marco interpretativo, sostenemos que la desobjetivación denegatoria adquiere una comprensión ontológica.

1.1. Diferentes autores se han apropiado de la tradición fenomenológica para formular una teoría de la violencia sustentada en un estudio sobre el cuerpo viviente y la experiencia subjetiva (Sofsky, 1998; Mensch, 2009; Staudigl, 2013, 2014; Dodd, 2014, 2017; Dalh, Falke y Eriksen, 2019). Una constante en estas formulaciones consiste en asumir la violencia como un fenómeno que rompe el vínculo intencional entre la subjetividad, el mundo y los otros a partir de *una destrucción de la vulnerabilidad corporal*, cuyos principales efectos traumáticos son específicamente el sufrimiento y el terror (una pasividad extrema), la contracción de la espacialidad y la acción del propio cuerpo (el “yo puedo”), el cierre de la experiencia temporal y perceptiva, y la asimetría del vínculo social (Sofsky, 1998, pp. 63-74; Staudigl, 2007, pp. 241, 247, 2013, pp. 50-54, 2014, p. 21; Mensch, 2009, cap. 6). En general, el efecto de conjunto de la violencia es una destrucción del sentido de la experiencia vivida (Dodd, 2017, pp. ix-x), que se refleja también en la dificultad categorial para definirla conceptualmente. Esa dificultad categorial participa del efecto de sinsentido que produce en la víctima y concierne a su denegación.

Según esto, el daño que irrumpe y penetra en la vulnerabilidad es un fenómeno sensible y relacional que proviene de la acción directa o indirecta efectuada por otros (Staudigl, 2013, p. 56, 2014, p. 14). Esta acción relacional que daña (a la que, en los anteriores capítulos, nos referimos como un dispositivo necropolítico), en medio de contextos culturales e históricos específicos, puede ser directamente matérica, y también estructural y simbólica, conforme se evidencia en las condiciones y limitaciones objetivas y existenciales que imponen los sistemas sociales de poder y las estructuras económicas con sus efectos de exclusión y explotación (Dodd, 2017, pp. 18-25). Así mismo, esta acción relacional de la violencia

también se expresa en la degradación social, política y moral derivada de ciertas prácticas culturales y narrativas dominantes que afectan emocionalmente, orientan normativamente y oprimen moral y materialmente los cuerpos (Ahmed, 2015, pp. 39-42, 78-86; Nelson, 2001, pp. 24-34, 108-112; Staudigl, 2013, p. 62, 2014, p. 15; Dodd, 2017, pp. 25-28). A pesar de variar contextualmente y diferenciarse en tipos, la violencia no disminuye o relativiza el efecto sobre la vulnerabilidad y la subjetividad corporal. Por esta razón, aunque es conveniente insistir en que no existe una experiencia pura de la violencia (Staudigl, 2014, p. 2), es pertinente hablar de un condicional que, en un mínimo explicativo ontológico, asume el efecto de la intrusión violenta, es decir, de una lesión directa al tejido intencional y sensorial que se experimenta como sinsentido.

En síntesis, la experiencia subjetiva del daño es un fenómeno que, al coincidir con la lesión y destrucción de la vulnerabilidad subjetiva y corporal, necesariamente interrumpe los vínculos intencionales<sup>97</sup> pre-reflexivos e intersubjetivos con el mundo (tejidos espaciales, afectivos, hábitos motrices y, en general, el sentido compartido por la reversibilidad sensorial e intersubjetiva: *v. gr.* lo que veo en el otro lo siento empáticamente en mi cuerpo). Para una teoría fenomenológica formulada a partir del cuerpo y la vulnerabilidad, la violencia se manifiesta como una irrupción en el sentido —intencional y sensible— que desorganiza la experiencia. En este marco interpretativo, la violencia extrema es un fenómeno sensible que consiste, desde el punto de vista de su corte subjetivo, en la apropiación de la vulnerabilidad

---

<sup>97</sup> El vínculo intencional entre subjetividad y mundo, que recibe en la tradición fenomenológica el sustento de su presupuesto correlacionista (nada existe fuera de este circuito sujeto-mundo), es un entrelazamiento ontológico que se expresa como sujeto mundanizado y mundo subjetivado. En la fenomenología husserliana este vínculo significa —evocando consigo la psicología descriptiva de Franz Brentano— que “toda conciencia [corporal o no corporal] es conciencia de algo”: la vivencia intencional (*Erlebnis*) o intencionalidad (Husserl, 1950, pp. 115-118, 283-287, 2001, pp. 95-100). La intencionalidad es una estructura trascendental que se compone de un aparecer y de lo que aparece (fenómeno), con sus respectivas materia sensible y forma intencional (Husserl, 1950, pp. 287-299); el aparecer y lo aparecido, respectivamente, también son llamados acto intencional o nóesis (actividad cognitiva) y objeto intencional o nóema (unidad de sentido). En la intencionalidad todo aparecer se refiere cognitivamente a lo que aparece con un índice de certeza. Por esta razón, la relación entre ambos (entre el aparecer y lo que aparece) es ontológica: los modos del aparecer (*v. gr.* percibir, imaginar, sentir, juzgar, etc.) y las exigencias esenciales de lo que aparece (*v. gr.* lo percibido, imaginado, sentido, juzgado, etc., ) son el ámbito revisitado por una fenomenología de la razón que hace corresponder el aparecer evidente con el ser (Husserl, 1950, pp. 66, 78, 452, 467-468). Sin embargo, el amplio espectro de la pretensión husserliana no fue nunca un idealismo solipsista ni ingenuo; también se orientó, entre otros temas, a estudiar el cuerpo viviente, las síntesis pasivas, la intersubjetividad, la cultura y, posteriormente, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como suelo trascendental del sentido (Husserl, 2005, 2008).

para producir un sinsentido: una experiencia sensible que niega lo sensible (una desobjetivación denegatoria), y en la que se encarna subjetivamente —no está demás repetirlo— el diagrama necropolítico.

1.2. Estas dos condiciones (vulnerabilidad instrumentalizada y producción de sinsentido) reciben un protagonismo crucial cuando se trata de la violencia extrema, debido al exceso de sufrimiento, destrucción corporal y terror (sinsentido) que se confunden con la pasividad absoluta impuesta sobre la víctima (Sofsky, 1998, p. 61). Ningún enfoque subjetivista y fundacional en la fenomenología podría responder a estas características fenoménicas (Staudigl, 2014, pp. 14-15). Por eso es pertinente conducir la interpretación fenomenológica sobre la vulnerabilidad sensible a un punto en el que los desplazamientos de la misma tradición fenomenológica le ofrezcan una claridad específica. Aunque en los enfoques fenomenológicos sobre la violencia se considera con atención la vulnerabilidad, esta no recibe un tratamiento ontológico, como tampoco es considerado el carácter irracional de la violencia que deriva del daño. Esta doble omisión exige un giro: buscar una fenomenología sobre la vulnerabilidad sensible y un camino para manejar el sinsentido subjetivo que produce el daño. Por esta razón, en este capítulo dedicado a comprender la desobjetivación denegatoria —o el límite interválico— de lo sensible del dispositivo necropolítico, se pretende aclarar cómo se destruye la vulnerabilidad sensible mediante una interpretación fenomenológica de dos registros: i) investigaciones que se refieren a la vulnerabilidad en contextos de violencia, y ii) algunos testimonios, tomados como ilustrativos en la expresión de la denegación (el efecto subjetivo del daño) —y que, sea dicho de paso, hacen uso de recursos estéticos—.

Para responder a esta exigencia interpretativa, que nace al recurrir a la fenomenología, en este capítulo se formulará un marco fenomenológico preliminar en función de una ontología de la piel, porque la piel es la superficie estructural de la vulnerabilidad sensible. Para abrir este camino partiremos de una reducción fenomenológica encaminada hacia el aparecer sensible (numerales 2 y 3). El breve recorrido por textos husserlianos y algunas referencias heideggerianas desembocará en la fenomenología de la donación y saturación de Jean-Luc Marion. En este punto, lo sensible se presenta como una saturación y recibe un tratamiento conforme a su propia iniciativa de manifestación que permitirá responder a un tratamiento

directo sobre la vulnerabilidad y el efecto irracional y subjetivo de la violencia. Alcanzado este umbral, el estudio de la saturación de lo sensible (la carne) se dividirá en dos orientaciones generales, encaminadas a una ontología fenomenológica de la piel (la vulnerabilidad): por un lado, una recuperación fenomenológica del suelo hylético y afectivo del cuerpo en estricta relación con la autoafección; y, por otro lado, una revisión mínima en torno a la heteroafección (la percepción, la contingencia y la exposición) (numerales 4 y 5). Estas dos orientaciones precisarán la relación patética del cuerpo consigo mismo, también llamada autoafección, y la relación del cuerpo con todo aquello que afecta su superficie desde afuera, también llamada heteroafección<sup>98</sup>. Además se hablará de una presuposición recíproca: no existe autoafección sin heteroafección, y viceversa. Esta reconstrucción fenomenológica permitirá reconocer que la piel, en tanto que vulnerabilidad, es al mismo tiempo una relación y una separación. A este fenómeno lo llamaremos la paradoja de la piel y constituye un suelo básico de interpretación ontológica sobre la vulnerabilidad sensible.

Finalmente, la ontología fenomenológica de la piel será aplicada al estudio de los efectos subjetivos de la violencia extrema, para demostrar la tesis principal sobre la desubjetivación denegatoria: la piel es la condición ontológica de subjetivación que permite comprender el daño como la transformación de la heteroafección en precariedad (una lesión y destrucción de la apertura sensible) y de la autoafección en lo insoportable (un contenido sensorial inasumible) (numerales 6 y 7). En este sentido, comprender cómo la violencia destruye estos dos componentes es avanzar en su comprensión ontológica. Efectivamente, diferentes estudios y testimonios constatan esta doble perturbación, especialmente aquellos relacionados con un fenómeno típico en la violencia extrema: la tortura. Este recorrido nos conducirá, entonces, a una afirmación ontológica —y paradójica— sobre la violencia: el daño intensifica la piel negando lo sensible (numeral 7). En síntesis, una ontología fenomenológica de la piel tiene potencial para aclarar las condiciones de manifestación subjetiva de la violencia extrema en la víctima: por un lado, la ruptura lesiva del vínculo heteroafectivo entre

---

<sup>98</sup> Autoafección y heteroafección son dos conceptos utilizados en la tradición fenomenológica. Ambos se encuentran en Michel Henry (2001); también Renaud Barbaras (1998) los usa para comentar respectivamente la fenomenologías de Michel Henry y Maurice Merleau-Ponty.



el cuerpo y el mundo y los otros, y, por otro lado, la intensificación de la autoafección hasta lo insoportable.

## ***2. La reducción fenomenológica. En busca de lo sensible***

Para comprender en qué mínimamente consiste una “ontología fenomenológica” es imprescindible considerar que la fenomenología es un método filosófico llamado *reducción*, a través del cual se realiza una *distinctio phaenomenologica* (Husserl, 1994, p. 78): por un lado, se discrimina un ser trascendente o exterior y, por otro lado, se descubre un ser inmanente e irreductible (la conciencia, el ser fenoménico). Esta distinción metodológica también es una separación ontológica porque establece que lo externo participa de un ser trascendente y que lo inmanente es fenoménico (da un mostrarse a sí mismo) aunque, al mismo tiempo, se presupongan: la conciencia es siempre conciencia de algo o, como escribe Sartre (1947), “es ‘estallarse’ hacia [s’*éclater vers*], arrancarse a la húmeda intimidad gástrica para ir, allá, más allá de sí, hacia aquello que no es uno, allá, cerca del árbol y sin embargo fuera de él porque se me escapa” (p. 30). Esta distinción se puede aclarar fácilmente: por ejemplo, en cuanto al ser trascendente sé que percibo el árbol al lado de la venta; pero, como ser inmanente, este árbol que está ahí es tanto esta sensación verdosa y rugosa de mis vivencias como el sentido del árbol (el nóema) que no puede arder (Husserl, 1950, p. 309). Esta es, para Husserl (1950), la diferencia entre “*el ser como vivencia*” y el “*ser como cosa*” (p. 135).

2.1. El primer movimiento de la reducción fenomenológica es la *ἐποχή* o suspensión de nuestros juicios o ligámenes intencionales (voliciones, acciones, pensamientos, emociones, etc.) mediante los que estamos anclados al mundo (actitud natural) (Husserl, 1950, pp. 95-104, 2011, pp. 99, 102-104). Suspender quiere decir desconectar, poner fuera de juego, dejar nuestros actos de significación intelectuales y prácticos sin efectos téticos, por lo que se atiende a los presupuestos al modo de una *crítica de la experiencia mundana*, es decir, de la creencia in-genua y originaria en un mundo que está fuera de toda duda (Husserl, 1990, p. 75). Si la *ἐποχή* busca una neutralización de toda seriedad y, así, deja sin validez nuestras posiciones dóxicas (o actitud natural), al mismo tiempo se descubren, por una operación

reflexiva (según diferentes momentos de la obra husserliana), dos campos también originarios e inseparables (ambos remitidos al sentido objetivo): la conciencia dadora de sentido y el mundo de la vida<sup>99</sup> como suelo originario de la experiencia (Husserl, 1950, p. 184, 1990, pp. 92-93, 2008, p. 187; Barbaras, 1999, pp. 81-86). Esto quiere decir que todo objeto de experiencia mundana es correlativo de la conciencia y sus modos de darse (percibir, juzgar, imaginar, etc.) (Husserl, 2008, p. 207). La desconexión (*Ausschaltung*) o puesta entre paréntesis (*Einklammerung*)<sup>100</sup> es el primer movimiento de la reducción, y técnicamente se llama *ἐποχή*. Pero este movimiento aparentemente negativo solamente se comprende al conjugarse con el segundo movimiento: un retrotraer que abre. Por eso, como ha explicado San Martín (1986), la reducción tiene “un valor negativo y otro positivo” (p. 29). En este sentido, es pertinente recordar que el término reducción se relaciona etimológicamente con *re-ducere*, que significa reconducción (San Martín, 1986, p. 37; Zahavi, 2003, p. 46). En resumen, este segundo movimiento, iniciado en la desconexión del mundo, reconduce y descubre —según el Husserl (1950) cartesiano— una “nueva región del ser” (p. 106) en el “ser propio (*Eigensein*)” de la conciencia que sobrevivió, por decirlo así, a la *ἐποχή* como “residuo fenomenológico” (p. 108).

Finalmente, aclaremos que este residuo fenomenológico es el para mí de la conciencia en calidad de fuente de constitución de sentido (esto no implica una supresión de la experiencia mundana, sino una recuperación crítica), aquello que se alcanza en el conocido lema *ir a las cosas mismas*: la autodonación absoluta que se muestra a sí misma en la intuición (Husserl, 2011, p. 115). Para el precursor de la fenomenología no hay realidad sin dación de sentido (*Sinnegebung*), por eso escribe: “Las unidades de sentido [el árbol, por ejemplo] presuponen una conciencia donadora de sentido (*singebendes*)” (Husserl, 1950, p. 183).

---

<sup>99</sup> El mundo de la vida es una noción central que en *La crisis*, última obra publicada en vida de Husserl (2008), encierra el horizonte genético y mundano del sentido y, por tanto, también de la subjetividad trascendental o dadora de sentido. Es destacable que, en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), el horizonte ante-predicativo de cualquier abstracción, como se sugiere en otras obras conocidas (*Experiencia y juicio* y *Lógica formal y trascendental*), es indisociable de la experiencia sensible. De hecho, en *Ideas II*, que data de la segunda década del siglo pasado, Husserl (2005) sostiene que “predado está el mundo en cuanto mundo cotidiano y en su interior surge para el hombre el interés teórico y las ciencias referidas al mundo, entre ellas, bajo el ideal de las verdades en sí, la ciencia de la naturaleza” (p. 255).

<sup>100</sup> Véase el *Diccionario Husserl*, un proyecto liderado por Antonio Ziri3n Quijano que se encuentra disponible en la direcci3n: <https://www.diccionariohusserl.org/>

2.2. Como es sabido, la posición heideggeriana reconfigura el paisaje fenomenológico con críticas explícitas a Husserl y también con resonancias implícitas de las que el mundo de la vida parece ser la asintótica. Es un tópico sostener que, a diferencia de la fenomenología husserliana, donde aún se refleja un cierre filosófico debido a que la conciencia es un campo temático determinado por la certeza teórica (la *adaequatio* entre enunciado y ente como ser de las cosas) y la reflexión, Heidegger (2008) introduce un giro hermenéutico hacia la existencia, que abre el camino fenomenológico hacia el ser de la conciencia —la existencia— sin el ser absoluto del tenerse para sí de la conciencia —su certeza, una especie de presupuesto onto-teológico de la fenomenología husserliana—. Ya no se trata de describir ni de reflexionar sobre la conciencia y sus vínculos racionales y esenciales con el mundo, sino de interpretar el ser del *Dasein* con miras a una ontología. Este giro hermenéutico y constructivo es inseparable de una crítica de los ocultamientos de la existencia y del sentido del ser en su historicidad (por ejemplo la presencia en la ontología antigua y la certeza en la filosofía moderna); así, mediante esta destrucción y deconstrucción, se accede al ser de la existencia (Heidegger, 1997, pp. 44-50, 2000, pp. 47-49, 2008, pp. 124-125).

Se conserva, entonces, la estructura formal de la reducción fenomenológica: de lo pre-ontológico y óntico, donde ocurre el trato cotidiano con las cosas y los otros seres (lo impropio del ente intramundano), se aspira hacia una ontología mediante una crítica de los presupuestos encubridores y un análisis de las estructuras esenciales de la existencia (la existencialidad, según la traducción de Rivera), entre las que adquiere valor decisivo el “estar-en-el-mundo”. De esta manera, no solo se atiende a una perspectiva olvidada, en este caso el *Dasein* y la pregunta por el ser, sino que, además, se recupera nuevamente el problema del mundo en un sentido constitutivo (Heidegger, 1997, pp. 81-84). Si en Husserl, como se ha señalado, la reducción fenomenológica reconduce de la actitud natural hacia la conciencia dadora de sentido inseparable del mundo, por su parte, en Heidegger (2000, pp. 46-47) la reducción se dirige del ente comprendido ingenuamente hacia el sentido del ser en el mundo. Además, este análisis sobre la existencia asume la angustia como una interrupción, muy similar a la *ἐποχή* de la reducción. Con la angustia de nada, que eventualmente ocurre cuando hay un retiro de lo óntico y familiar (lo manejable y disponible se interrumpe), el trato cotidiano y anónimo de la vida humana pierde, en su “estar-en-el-mundo”, su impropiedad

debido a que el extrañamiento y la indiferencia —una especie de desconexión, en la vida cotidiana, de la creencia fáctica e ingenua en el mundo— vienen acompañados de un reenvío al fenómeno de ser (Marion, 1998, pp. 71-76, 176-186; Rodríguez, 1997, pp. 211-216). Marion (1998) escribe bellamente que “la Nada [y la angustia asociada] vuela a los entes mudos disolviéndolos en el ser en general” (p. 182).

Se puede afirmar que la reducción fenomenológica es una interrupción, del lazo natural o cotidiano, que busca, por un lado, distinguir lo inmanente e intuitivo —aquello que se manifiesta y se dona— de lo ingenuo e impropio, y, por otro lado, reconducir el pensamiento hacia una zona olvidada que se configura como campo privilegiado de investigación fenomenológica, al que se le califica de originario o de filosofía primera: la conciencia trascendental, el sentido del ser, etc. Así habrá diferentes reducciones fenomenológicas que, a partir de esta operación filosófica, descubren una zona olvidada de estudio; además de las anteriores, considérese especialmente la vida y el mundo sensibles, es decir, el aparecer sensible en mi cuerpo que se siente a sí mismo perteneciendo al mundo mediante “la fe originaria de la percepción” (Merleau-Ponty, 1945/1976, p. 66). Por esta razón, como escribe Barbaras (1999), “hablar de un *mundo sensible* revela una tautología: no hay mundo si no es como lo sensible” (p. 102). También es justificable sostener que estas dos operaciones (interrumpir y reconducir), en tanto que disponen y orientan el pensamiento, consolidan la reducción fenomenológica como un dispositivo filosófico (Marion, 1998)<sup>101</sup>.

### **3. Reducción, donación y saturación. El fenómeno (el aparecer) sensible**

El anterior excursus sobre la reducción fenomenológica precisa que se trata, por excelencia, de un gesto filosófico. Este gesto radicalizado aclarará un camino para repensar la cuestión sensible y, subsecuentemente, abrirá una mirada fenomenológica para comprender los efectos de la violencia a partir de la vulnerabilidad (la piel). Semejante exigencia aclarativa

---

<sup>101</sup> En la versión inglesa que estamos utilizando de *Donación y reducción* no aparece el término dispositivo. En lugar del francés *dispositif*, el traductor utiliza *frame*. Sin embargo, en la versión francesa, a la que pudimos acceder libremente en la web sin su respectiva paginación, el autor utiliza repetidamente el vocablo *dispositif* para referirse a la reducción heideggeriana y específicamente al término *Gestell* que el filósofo alemán, en ese momento de su obra, utilizaba al considerar que la pregunta sobre el ser necesita ser construida (*gestellt*) (Marion, 1998, 67-71, ver también 1997/2005, pp. 91-94, 97-100).

recibe su propuesta más sólida en la fenomenología de la donación y saturación de Jean-Luc Marion (1998, 1997/2005, 2000, 2002, 2008), para quien la reducción fenomenológica solo alcanza su posición radical cuando coincide con el privilegio intrínseco de la donación. ¿En qué consiste la donación? ¿Cómo se relaciona con lo sensible? ¿Cómo el fenómeno sensible es una donación a partir de sí mismo? ¿Cómo se reconoce la donación? Asociada a estas preguntas, que nos orientan en un vía ontológica crítica (puesto que conciernen, en este caso, a la *manera* del ser sensible a partir de su donación), la saturación fenomenológica será un concepto de convergencia, porque, entre las diferentes saturaciones, una de ellas concierne directamente a lo sensible: la carne, también llamada cuerpo viviente (o propio).

Considérese preliminarmente que la fenomenología de lo sensible se sitúa en un espaciamento muy problemático al que Husserl (1950) remite cuando escribe lo siguiente: “Entre la conciencia y la realidad se abre verdaderamente un abismo de sentido” (p. 63). Una fenomenología de lo sensible busca investigar la relación entre subjetividad y mundo considerando este abismo de sentido —sin el cual no habría fenomenología ni donación— a partir de lo sensible mismo —incondicionado e indeterminado—, y, por tanto, libre de cualquier adecuación al sentido objetivo y evidente que, en último término, remite a la conciencia trascendental dadora de sentido, para la cual lo sensible es innecesario y también lo que puede no ser —la nada— (Barbaras, 1999, pp. 48-59, 75-76). Solo así el aparecer sensible se presenta por sí mismo como un límite separador (mi carne singular) y vinculante (una exposición).

3.1. La propuesta de Marion (1998, 2000, 1997/2005, 2008), que apela a una reconstrucción minuciosa y técnica en la tradición fenomenológica (especialmente de Husserl y Heidegger, descubridores y encubridores simultáneamente), se resume de la siguiente manera: la donación es un aparecer inseparable de aquello que aparece, y este aparecer preside la intuición, pues lo que se muestra, antes que nada, se dona. Marion (1997/2005) escribe: “Ciertamente, el fenómeno puede y debe mostrarse [*se mostrar*], pero solamente porque *se dona*” (p. 102); y en otro lugar enfatiza que la donación es “el primer nivel de toda fenomenicidad, lo donado [dado] como el rasgo final de todo fenómeno que se manifiesta por sí mismo” (Marion, 2008, p. 82). La donación es una estructura originaria de

la experiencia. Para que algo se intuya o se muestre necesita aparecer, es decir, donarse<sup>102</sup>. Según esto, el objeto se dona, el ser se dona, y es precisamente esta donación (un mostrarse a partir de sí mismo) el fondo olvidado y, por tanto, también el punto de aspiración de la reducción fenomenológica, su fenomenicidad y certeza inmanentes (Marion, 2002, pp. 20-22).

Este problema fenomenológico se introduce detalladamente al final de *Reducción y donación* (Marion, 1998, cap. 6), obra publicada en 1989, donde se plantea que existen fenómenos como la nada, el aburrimiento (indiferencia y rechazo que deserta del ser) y la llamada del otro, cuyas aparentes intuiciones negativas corresponden más bien a un exceso o irrepresentable: fenómenos con su propia iniciativa que muestran su donación sin remisión a la intuición evidente y conceptual, y sin encauzarse al sentido del ser en el *Dasein*. Según esto, la donación, como nivel incondicionado y originario, depende de una tercera reducción que se libera tanto de la reducción trascendental de Husserl, pues se restringe a constituir objetividades por un sujeto intencional, como de la reducción existencial de Heidegger, sostenida por el *Dasein* y las diferentes manifestaciones limitadas al fenómeno de ser. Esta tercera reducción, que se expresa bajo el principio “a tanta reducción, tanta donación”, busca la donación, es decir, el llamado incondicionado e indeterminado del mismo aparecer (Marion, 1998, pp. 204-205). Escribe Marion (1998) que, con la donación, “la reducción se radicaliza reduciéndose a un punto de referencia que es tanto más original e incondicionado en la medida en que sea más restringido” (p. 203); y, al final de la obra, precisa que una reducción dirigida a la donación dependerá de “la elaboración de nuevas y rigurosas paradojas” (p. 205).

Dos años después, Dominique Janicaud publica *El giro teológico de la fenomenología francesa*, donde acusa a la segunda generación de fenomenólogos franceses —inspirados en

---

<sup>102</sup> En lugar de dación y dado, que usualmente traducen el alemán *Gegebenheit*, Marion (1997/2005, pp. 91-94, 2002, pp. 23-25) utiliza el término donación (*donation*, traducido al inglés como *givenness*), porque de este modo se establece una resonancia con el don —así aparecía ya al final de *Reducción y donación* (Marion, 1998, p. 204)—. Según esta resonancia, lo dado es liberado de cualquier esquema económico: cualquier fenómeno dado depende de su propia donación que se impone y adviene por sí misma, por lo que, en contra de un supuesto giro teológico, según el cual la donación remite a una causa trascendente y mística, se trata más bien de un mostrarse a partir de sí mismo (donación).

el supuesto desvío heideggeriano de una fenomenología de lo inaparente<sup>103</sup>— de introducir, contra el canon husserliano, una trascendencia teológica en el *corpus* de la fenomenología. Un ejemplo de esta trascendencia, por cierto inconciliable con la visión intuitiva y adecuada (lo evidente), es la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion (otras fenomenologías son las de Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien y Paul Ricoeur). Según Janicaud (2000, pp. 63-66), la donación es un llamado que remite a una instancia teológica como causa eficiente de la manifestación. Y es que el canon husserliano, que recibe su formulación más conocida como un principio fenomenológico, determina que “*toda intuición dadora [y] originaria es una fuente de derecho para el conocimiento; todo lo que se nos ofrece en ‘la intuición’ de manera originaria (en su realidad corporal por así decir) debe ser simplemente recibido por lo que se da, pero sin sobrepasar los límites en las cuales se da*” (Husserl, 1950, p. 78). Según el crítico, este principio restringe el campo de la fenomenología a fenómenos del saber y a la constitución de objetividades, por lo que su investigación operaría —según él— “sin ningún otro prejuicio teleológico que el ideal de verdad racional y científica” (Janicaud, 2000, p. 48).

Una alternativa y respuesta a esta interpretación aparece en 1997, con el libro *Siendo dado [donado]. Ensayo de una fenomenología de la donación*<sup>104</sup>, donde Marion (2005) propone con decidido acento el principio, al que ya hemos aludido, “a tanta reducción, tanta donación” (ver también Marion, 2002, pp. 13-27). Su reducción fenomenológica sostiene que “el privilegio de aparecer en su apariencia se nombra manifestación; manifestación de la cosa a partir de ella misma y como ella misma, privilegio de manifestarse, de hacerse ver, de

---

<sup>103</sup> “Fenomenología de lo inaparente” es una expresión que se encuentra en el *Seminario de Zähringen* de Heidegger, y también es el título de la obra de Hernán Inverso (2018), en la que, el aparente giro hacia fenómenos no objetivables e irrepresentables de la fenomenología contemporánea, recibe no solo una delimitación y exposición clara, sino también una confirmación y diálogo con la tradición fenomenológica husserliana. Desde esta perspectiva, lo inaparente es un régimen fenoménico que, en un movimiento sincopado, acompaña la historia de la misma fenomenología, pues lo que aparece está atravesado por un retraimiento o desobra fenoménica procedente de una excedencia. También Marion (2002, pp. 109-110) considera esta expresión para indicar sus diferencias con lo invisible saturado, pues no se reduce al ser.

<sup>104</sup> Hemos querido conservar el sentido que, desde el vocablo francés, *donner* tiene con *donation*: dar y donar. Por esta razón, cada vez que nos refiramos a lo dado o a lo donado, en el contexto de la obra de Marion (a menos de que sea necesaria la distinción), habrá que pensar su vínculo con la donación, pues precisamente el don, como paradigma del fenómeno, es concebido fuera de cualquier determinación de la presencia: lo dado ahí, presente y disponible. Así también lo indica el inciso en corchetes que agregamos al título.

mostrarse” (Marion, 1997/2005, p. 14). Este aparecer es la donación. Más adelante Marion (1997/2005) precisa que “el fenómeno dado [donado], dado en tanto que reducido, guarda siempre los estigmas de su donación, porque que le vienen de su reducción, por tanto, de su aparecer” (p. 247). Más adelante, el fenomenólogo afirma que “el fenómeno no se da [dona] más que en la medida en que se muestra, pero se muestra en la medida (o, eventualmente, en la desmesura) en la que se da” (p. 316). La tesis se repite: “aquello que *se* muestra, primero *se da* [dona]” (p. 10). Paralelamente, Marion sistematiza un estudio sobre fenómenos saturados o paradojas en los que aflora la donación (este ensayo claramente se articula con la perspectiva abierta al final de *Reducción y donación*).

Esto también quiere decir que, para Marion (1998, pp. 203-205, 1997/2005, pp. 95-102, 439, 2002, pp. 13-27), la donación va más allá de la objetualidad (*objectité*) del ser —lo dado cósmico, la presencia— y también más acá de la enticidad, pues es un pliegue de lo dado (*le pli du donné*) que remite a su proceso de advenimiento (aparecer) sin reducirse a lo dado en tanto que dato (*la donnée*) ni en tanto que *es*, “porque [sostiene Marion] hay un número de fenómenos que simplemente no son, o no aparecen precisamente en tanto que son” (1997/2005, p. 439). Así ocurre, por ejemplo, con el cuadro y la experiencia literaria. Sin que pueda definirse por su materialidad, utilidad o remisión al ser, el fenómeno pictórico se manifiesta como una invisibilidad en lo visible (Marion, 2006, p. 29), o, en el caso literario, como cierto efecto ambiguo e imaginario, pues las palabras, como escribe Blanchot (1955/2007), “teniendo la iniciativa, no deben servir a designar alguna cosa ni dar voz a nadie, antes bien, ellas tienen su propio fin en sí mismas” (p. 42). En ambos casos, la iniciativa de manifestación proviene del fenómeno, por lo que se entrevé su donación (un aparecer a solo partir de sí mismo).

En el libro II —y en el párrafo 18— de *Siendo dado [donado]*, Marion (1997/2005) propone una reducción al don, que recoge elementos ya propuestos desde 1994 en el artículo “Bosquejo de un concepto fenomenológico del don” (Marion, 2008, cap. 5). Según esta reducción fenomenológica, toda donación, conforme al paradigma del don, se presenta fuera del circuito económico y metafísico que se ancla en la causa eficiente. En este circuito algo se da, un sujeto lo da y otro lo recibe en un régimen de reciprocidad. Sin depender de semejante circuito, análogo al dispositivo metafísico que remite el fenómeno (lo dado) a un



sujeto y sus condiciones trascendentales de experiencia, la donación es asumida a partir de sí misma como un don cuando este circuito se rompe debido a que, por sus propias características, el don se cumple al faltar sus componentes presenciales y, de esta manera, también se suspende el retorno —el pago— de la deuda. En síntesis, en la donación no se da un objeto, tampoco se pone en juego una causa o fin —un donador o donatario—; y es que la donación, a partir del paradigma del don, solo está determinada por su propia inmanencia, es decir, por la *manera* en la que el fenómeno se muestra a partir de sí mismo a la conciencia (Marion, 1997/2005 , pp. 161-168, 2008, pp. 91-95, 98-100; Mackinlay, 2010, p. 81).

Ajenos a su realidad cósmica y subjetiva, encontramos fenómenos como dar el tiempo, la vida (el nacimiento) y la palabra (la promesa), pero también fenómenos como la muerte, el perdón e incluso la nada se manifiestan sin dar algo distinto que su propia manifestación: no se dan como un objeto, ni se intuyen como presencia ni dependen de un sujeto y sus concomitantes subjetivos (representación, categorías del entendimiento, intencionalidad), tampoco están subtendidos por el fenómeno de ser y las estructuras del *Dasein* (estar-en-el-mundo, estar arrojado, el cuidado, la *Stimmung*, la propiedad e impropiedad, el horizonte extático-temporal, el estar-con, etc.). Escribe Marion (1997/2005): “Porque también la ausencia de ente (la nada), la falta de efectividad (la posibilidad), la deficiencia del aparecer (la obscuridad) o la impotencia para afectar (el vacío) deben ya darse —según el modo de la falta o de la decepción— para que nosotros podamos concebir aunque no sea más que lo que nos ocultan y el simple hecho de que nos lo ocultan” (p. 80). El aparecer fenoménico depende exclusivamente del proceso de donación. ¿Cuáles son las características de lo dado en tanto donación o surgimiento fenoménico? ¿Cómo es el proceso de donación a partir de sí mismo?

3. 2. De acuerdo con el libro II de *Siendo dado [donado]*, estas son las determinaciones de lo dado: i) un alineamiento —una anamorfosis— entre la conciencia y el aparecer que hace surgir el fenómeno como dado al pasar de lo informe a lo que adquiere forma, de tal manera que el aparecer impone su propia iniciativa fenoménica a la conciencia receptora; ii) una contingencia, pues este alineamiento se me impone como un arribo —llegadas discontinuas e imprevistas (§ 14)— y un hecho consumado (§ 15) que me antecede irreversiblemente; y, finalmente, según las anteriores características, iii) lo dado es un incidente que no puede determinarse ni posicionarse como sustancia, también por esta razón

destrona al sujeto unificante y al fenómeno entendido como adecuación entre *cogitatio* e intuición. Según Marion (1997/2005), el fenómeno dado (el surgimiento fenoménico) “llega —se estrella [s’écraze]— contra la consciencia que lo recibe; no aparece propiamente más que en el momento donde explota en esta pantalla; antes de esta explosión, simplemente no aparecía; permanecía invisto, todavía no cumplido” (p. 213).

Todo esto apunta a que la donación es una estructura originaria de la manifestación. Con estas características de lo dado, estamos frente a la *manera* en que el fenómeno se dona desde su iniciativa, sin ser preformado por la presencia intuitiva (la intuición *hic et nunc*) o alguna instancia trascendental (condiciones formales de la experiencia o de la existencia).

3.3. Es así como las determinaciones de la donación —su primacía— nos conducen directamente al fenómeno saturado: un exceso de donación y de intuición que contraviene tanto las determinaciones formales de la experiencia (el Yo o la subjetividad trascendental y sus condiciones de posibilidad de la experiencia) como la adecuación ideal entre intuición sensible e intelecto (lo evidente) (Marion, 1997/2005, pp. 280-305, 2000, pp. 196-216). En este sentido, la saturación es un caso paradigmático de la primacía de la donación (Marion, 1997/2005, p. 317, 2002, cap. 1; Mackinlay, 2010, p. 16); su exceso desborda la razón y la intuición suficientes: da un mucho que pensar y que intuir. Para Marion (1997/2005, pp. 280-300), esto significa que su excesiva donación rebasa tanto al yo, hasta transformarlo en testigo, como al horizonte<sup>105</sup> (distribución temporal que recoge y unifica lo cada vez dado en un orden relacional y cognoscible); por eso la saturación es un fenómeno incondicionado que no se constituye como objeto, pues se da “antes de devenir objeto [s’objecter]” (Marion, 1997/2005, p. 279) debido a que aparece como “una intuición que (se) da (así misma) excediendo aquello que el concepto (significación, intencionalidad, propósito, etc.) puede prever y mostrar” (Marion, 2002, p. 112, ver también 1997/2005, p. 280).

En detalle, la descripción del fenómeno saturado en el parágrafo 23 de *Siendo dado [donado]*, remite a una tópica del fenómeno de acuerdo con los grados en los que el fenómeno se muestra, correspondiendo los dos primeros a estos fenómenos (donde se ponen en juego una instancia unificante subjetiva y el horizonte de lo cognoscible): i) los fenómenos en

---

<sup>105</sup> Esto quiere decir que el fenómeno saturado es, en términos de Deleuze (según mostrábamos en el tercer capítulo, numeral 5), una contravención del sentido común y el buen sentido, respectivamente.

intuición pobre como los fenómenos de las matemáticas o de intuición categorial (la lógica), para los que su mostrarse coincide con un “privilegio de la certeza” (Marion, 1997/2005, p. 310), pues excluyen la duda y la intuición es pobre y no se equipara con el sentido de lo ideal; 2) los fenómenos de derecho común, que se caracterizan por pretender que la significación (intención, nóesis, concepto) se cumpla intuitivamente, aunque su adecuación no confirma absolutamente la intención significativa, tal como ocurre con los objetos de la física y de las ciencias naturales (coincidencia tangencial entre teorías, leyes y demostración empírica), y también en los objetos técnicos que materializan ciertos desarrollos científicos (Marion, 1997/2005, pp. 265, 273-275, 2000, pp. 185- 193, 2002, p. 111-112). En ambos casos la intuición no coincide con su propia donación debido a que la objetividad preside y sesga el proceso de manifestación, por lo que se impone un déficit fenomenológico: en el primer caso, el ideal de certeza le impone una pobreza sensible, y en el segundo caso el concepto científico precede y aliena, en el modo de una previsión, su cumplimiento intuitivo (Marion, 1997/2005, pp. 310-314). Por su parte, este déficit fenomenológico, que implica una eliminación del acontecimiento y de la singularidad fenoménica, es reparado en la descripción de un tercer grado de donación completamente diferente: los fenómenos saturados o paradojas (contra-experiencias) en los que se invierten las relaciones de exclusión y predominio de la intención significativa sobre la intuición.

Según esto, la donación en los fenómenos saturados, de acuerdo con el párrafo 23 de *Siendo dado* [*donado*], presenta las siguientes características: i) la intuición declina la expectativa de la intención o concepto; ii) el fenómeno saturado rechaza la asociación con experiencias anteriores (sedimentaciones, habitualidades), por esta razón escapa al horizonte temporal de la previsión; iii) la saturación, al desplegarse sin un concepto y sin un sujeto, es donación pura, por lo que la “intuición sobrepasa la intención, se despliega sin concepto y deja a la donación prevenir toda limitación y todo horizonte” (Marion, 1997/2005, pp. 315-316). Esto quiere decir, además, que la saturación encierra las mismas características de lo dado (Marion, 1997/2005, pp. 316-317; ver también numeral 3. 2 de este capítulo).

Para Marion (2000, 1997/2005, 2002), los siguientes fenómenos saturados presentan ejemplarmente la donación y la saturación al contravenir las categorías del entendimiento: i) el acontecimiento (lo in-mentable [*invisible*]), según la cantidad, es saturado porque su

manifestación rompe cualquier síntesis extensiva y anticipativa, así se manifiesta imprevisible, irrepetible e irreversible (tal como lo dado se presenta en su facticidad consumada, es decir, ya acontecido y, por tanto, constituyéndome); ii) la carne (lo absoluto), según la relación, es un fenómeno saturado porque su manifestación es irreductible a cualquier analogía que organice la experiencia, por lo que se manifiesta de manera absoluta, como la misma posición de la existencia: mi carne, un hecho absoluto (así también lo dado [donado] se manifiesta como incidente; no hay relación que medie su estallido y advenimiento); ii) el ídolo o el cuadro (lo insoportable), según la cualidad, es un exceso de donación porque la intensidad que se manifiesta visualmente rompe cualquier gradación e impide toda medida de la intensidad: se trata de un invisible en lo visible (así mismo lo dado, en tanto que arriba, impone su impacto sin que haya una instancia subjetiva que lo integre); iii) el icono (inmirable [*irregardable*]), según la modalidad, es un fenómeno saturado porque la alteridad se manifiesta fuera de la función cognoscitiva y aprehensiva del sujeto, por lo que es irreductible a lo posible, lo necesario y lo real: se trata de lo absolutamente otro, misterioso e irrepresentable (tal como, en lo dado, ocurre una iniciativa de manifestación que obliga al espectador a alinearse en un proceso anamórfico); y finalmente, v) la revelación, es una saturación redoblada que combina las anteriores contra-experiencias.

Por excelencia, los anteriores son fenómenos saturados, pero también lo son la muerte, el amor, la sorpresa y el mal<sup>106</sup>. Cada uno de estos fenómenos indica “un quiebre de los polos sujeto-objeto de la experiencia posible y de los límites de las categorías racionales” (Matušík, 2008, p. 84), por lo que resulta esclarecedor, al menos como explicación, que cada uno de estos fenómenos contravenga ciertos principios de las categorías del entendimiento kantiano.

Según este resumen, la perspectiva de una interpretación fenomenológica sobre los efectos de la violencia extrema exige explorar cómo estos fenómeno saturados presentan un papel en

---

<sup>106</sup> Para una revisión entre la fenomenología de la saturación y el mal, desde un punto de vista de la filosofía moral, véase el estudio de Matušík (2008), que interpreta el mal como un fenómeno saturado negativamente. A diferencia de los fenómenos saturados que rechazan el horizonte de significación —v. gr. la experiencia erótica, la experiencia estética y religiosa, el acontecimiento, la alteridad, etc., en torno a los que Marion (1997/2005, p. 294-295, 2002, pp. 70, 123-127) sostiene que hay una hermenéutica inacabada—, el mal clausura la aceptación y el recibimiento, y así rompe cualquier límite afirmativo e interpretativo, por lo que se presenta como una “posición re-saturada”, un “eclipse total” (Matuski, 2008, p. 129): daño y terror.

la experiencia del daño (las singularidades sensibles en las que se encarna el diagrama necropolítico). Debido a su patente alteración en el fenómeno violento, la carne es un fenómeno saturado especial que abre y justifica una interpretación de este tipo: su donación constituye el punto de partida para una ontología fenomenológica sobre la vulnerabilidad sensible, siempre y cuando esta ontología se refiera *a la manera de ser* de lo sensible. Necesitamos profundizar, entonces, en la carne: un fenómeno saturado que aparece cuando se contraviene el principio categorial de la relación de las percepciones.

3.4. Recordemos sumariamente que, según Kant (2006), la experiencia solo es posible sobre “la representación de una necesaria conexión de las percepciones” (p. 211). Bajo este principio, la experiencia es una síntesis de percepciones que articula lo diverso conforme a tres modos temporales que implican ciertas relaciones: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad. Por su parte, estos modos temporales se corresponden con la inherencia entre subsistencia y accidente (la sustancia se modifica), la consecuencia entre causa y efecto (ley), y la composición de la acción recíproca. Según esto, las analogías de las experiencias permiten una síntesis temporal y relacional del fenómeno que hace surgir de lo diverso una unidad experiencial. Es precisamente, contra esa disposición formal de la experiencia del sujeto, que la carne, como fenómeno saturado, realiza una paradoja: se presenta, fuera de ese entramado relacional, como un acontecimiento absoluto, que no puede remitirse desde el punto de vista fenomenológico de su donación a la analogía de la experiencia —ni permanencia, ni sucesión, ni simultaneidad— (Marion, 1997/2005, p. 292, 2002, p. 100).

En este sentido, la carne es un fenómeno del que no puedo distanciarme y tampoco reducir a las relaciones en las que se encuentran, sin perspectiva inmanente, los cuerpos físicos (Marion, 1997/2005, pp. 289-292, 322, 2002, pp. 87-88). La carne aparece —se dona— sin contexto de relación (sin horizonte), no remite más que a sí misma porque es, antes que nada, sensación de sí misma que precede toda representación e intencionalidad; ella es la coincidencia entre lo afectado y el afectante, y, por tanto, también un fenómeno incondicionado en su autoafección (Marion, 1997/2005, pp. 321-322, 2002, pp. 100-101).

Si bien, según propone Romano (2020), la distinción entre cuerpo físico (*Körper*) y carne —o cuerpo propio (*Leib*)— puede interpretarse como el producto de una escisión objetivante (por lo demás, probablemente subsidiaria de la *vida desnuda*, por ser esta objetivable), lo

cierto es que el predominio del tacto y de la distancia que objetiva depende de un fenómeno inescindible, al que ya se refería Marion —y como veremos, también Michel Henry—: la carne distingue los cuerpos físicos porque *se siente a sí misma* y, así, puede sentir aquello que, no siendo inmediatamente su ser, es sentido como lo otro y el mundo.

Al coincidir con mi carne no puedo separarme de ella (y tampoco escindirla, segmentarla) porque originariamente constituye una autodonación de la posición de mi existencia, de mi facticidad como hecho cumplido (Marion, 1997/2005, p. 321, 2002, pp. 89, 96-98). En sus trabajos de juventud, donde estudia el mal de ser, Levinas (1982, p. 30, 2000b, p. 119) llama a este fenómeno de ipseidad corporal —por ejemplo en el sufrimiento y la náusea— el “estar clavado a sí mismo” o también “el encadenamiento a sí” que “es la imposibilidad de deshacerse de sí mismo”. También fenómenos como el envejecimiento, el placer y el sufrimiento dejan apreciar claramente que yo soy “el medio [melieu] de manifestación” (Marion, 2002, p. 92). En cada uno de estos fenómenos lo sensible me concierne en una intimidad extrema y expropiada: lo sensible es mi *ipseidad*, ocurre en mí y a pesar de mí en una pasividad extrema (cargo el peso de mi carne en el sufrimiento, sucumbo en el placer y me deshago en la vejez). Una descripción similar se encuentra en la noción de intracuerpo, que Ortega y Gasset (1963, pp. 456-457) desarrolla para referirse a las sensaciones de movimiento de los órganos internos y musculares, así como a las sensaciones de presión sanguínea, de placer, de dolor, etc. Además, sin la carne “nada del mundo aparecería” (Marion, 2002, p. 87). En síntesis, en tanto cuerpo sintiente puedo sentirme y también puede aparecer el mundo como fenómeno.

Según nuestro punto de vista, esta particular saturación es imprescindible para comprender la estructura fenomenológica —y también ontológica— de la piel. Si esto es cierto, entonces también resulta indispensable para comprender cómo la vulnerabilidad es dañada en la violencia. En este sentido, la saturación de lo sensible, que podemos calificar de ontológica (en todo caso, se trata del aparecer y de la *manera* de ser de lo sensible a partir de su propia donación), constituye un asunto central para comprender cómo se produce una desubjetivación denegatoria. Bajo esta perspectiva, habrá como mínimo dos maneras de aparecer de lo sensible que interesan a una ontología fenomenológica de la piel (la

vulnerabilidad): un aparecer que se hunde en la invisibilidad autoafectiva de la carne (el sentirse a sí mismo), y un aparecer heteroafectivo, dirigido al otro y al mundo.

A pesar de que la carne autoafectiva es descrita por Marion como lo absoluto e incondicionado, nos parece más interesante sostener que ambas caras del aparecer sensible, lo autoafectivo (intransitivo) y lo heteroafectivo (transitivo), dependen del medio de donación y saturación sensible que es la vida: un aquí absoluto autoafectivo que, al mismo tiempo, pertenece heteroafectivamente al mundo en el modo de la percepción (una relación sensible, afectiva y significativa con el medio), del movimiento (una acción vital e intramundana) y del deseo (un automovimiento finito de la vida bajo la forma de un exceso pulsional del sujeto hacia el mundo) (Barbaras, 1999, pp. 103, 107-110, 136-142, 154-155, 2013, pp. 316-323). En estricta relación con la autoafección de Michel Henry (y en referencia al deseo), Barbaras (1999) insiste, desde una perspectiva merleau-pontiana, en que “la autoafección que caracteriza al sujeto no tiene sentido y realidad más que como heteroafección” (p. 155).

Sin que sea necesario determinar de dónde proviene la primacía fenomenológica de lo sensible, como mínimo podemos consentir lo siguiente: por un lado, no hay autoafección que no se cumpla en el mundo, pues, en todo caso, nuestra carne pertenece a él en el modo de la *diferencia* (incluso la tristeza que oculta mi rostro ocupa —y se *distingue* de— un lugar en el espacio: esta posición encogida que reposa); y, por otro lado, no hay heteroafección que no sea un sentirse a sí mismo, debido a que, en mi radio subjetivo, todo fenómeno aparece en medio de mi carne que se siente a sí misma. Sin olvidar la presuposición entre la autoafección y la heteroafección, a continuación desarrollaremos cada una de estas dimensiones de lo sensible para comprender la desubjetivación denegatoria.

#### ***4. Ontología fenomenológica de la piel: la autoafección***

Cuando se habla de una ontología fenomenológica de lo sensible, la cuestión implicada se localiza en el campo hylético —sensorial— de la experiencia. En el párrafo 78 de *Ideas I*, Husserl (1950) describe las impresiones como “proto-vivencias” que son “absolutamente originarias” (p. 255) y, más adelante, en el párrafo 86, introduce la distinción entre *ϕλη* y

μορφή, restringiendo —según un presupuesto hilemórfico— para esta última la orientación específicamente intencional, y para la primera los contenidos sensibles: una materia bruta que es insuflada —informada— de sentido por la forma intencional. Específicamente, Husserl entiende por contenidos sensibles: i) “los datos de color, de tacto, de sonido”; ii) “las sensaciones de placer, de dolor, de irritación”; iii) “los momentos sensuales de la esfera de las ‘pulsiones’” (p. 288). Según esto, el campo hylético es organizado por la función intencional que le otorga sentido; por lo que el presupuesto hilemórfico implica degradación de lo sensible y orientación exclusiva al mundo en el modo de la constitución objetiva.

Bégout (2004) considera este fragmento ilustrativo de *Ideas I*, y otros textos tardíos de Husserl, para mostrar cómo la fenomenología hylética permanece presa de ese presupuesto —incluso la pasividad pulsional e instintiva se subordina a una teleología del conocimiento objetivante (Montavont, 1999, pp. 266-272)—, y de qué manera la fenomenología francesa lo desmonta. Este desmontaje ocurre por diferentes vías: ya sea oponiendo radicalmente lo hylético a la forma intencional (la dación de sentido), este es el caso de Henry; o bien otorgando a lo sensorial una forma —o síntesis— independiente de la representación cognitiva, como ocurre, según Bégout (2004, pp. 35, 56-69), por un lado, en Emmanuel Levinas, al considerar la sensación como transitividad sensual, temporal y emocional hacia el mundo y el otro, y, por otro lado, en Didier Franck, al retomar lo hylético en términos de una autoformación fundamental, a la vez intensidad pulsional y sentido ideal en la fenomenización del mundo<sup>107</sup>.

4.1. En efecto, Michel Henry (2001, 2009), considerando la distinción entre *ὄλη* y *μορφή* en la obra de Husserl (además de *Ideas I* también alude a la impresión originaria en *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*), propone una fenomenología material —o hylética— que invierte el esquema jerárquico y extático del hilemorfismo (el adjetivo

---

<sup>107</sup> De estos autores, no pudimos integrar la fenomenología de Didier Franck. Sin embargo, el libro titulado *Carne y cuerpo. Sobre la fenomenología de Husserl*, a primera vista es un buen referente, por una parte, para sopesar la posición del autor frente a la noción de *Leib* (carne, o cuerpo propio) en Husserl junto a sus temas vinculados (percepción, espacialidad, pulsión, alteridad, temporalidad), y, por otra parte, parece ser una referencia interesante para conocer indirectamente su manera de comprender —ya indicada en este trabajo bajo el concepto de “archi-facticidad”— una filosofía de la carne. La archi-facticidad es la relación contingente de la carne —el contacto— con el mundo; una especie de alteridad fundamental de lo hylético en la impresión originaria y, por tanto, también en la constitución temporal e intersubjetiva (Franck, 2014, pp. 162-166).



extático indica la orientación hacia afuera: el sentido objetivo del mundo). En lugar de soporte sensible para una operación cognitiva que organiza la experiencia objetiva del mundo (la visibilidad objetiva del fenómeno), el fenomenólogo francés hace del campo hylético una donación —o revelación— originaria y trascendental a partir de la impresión que se siente por sí misma: la vida (Henry, 2001, pp. 66-70, 158-160, 2009, pp. 154-155). Esto también significa que en la fenomenología de Henry (2001, pp. 83-85, 2003, pp. 117-121, 140-141), la impresionabilidad de lo sensible —lo “no-intencional puro”— cumple la función de la manifestación debido a que lo sensible, en su donación primera, es una autoafección impresionable en cada impresión temporal, por eso la autoafección es el “presente vivo de la Vida” o la “auto-temporalización patética de la vida” en el que nace. Sobre la función de manifestación de la impresión autoafectiva, escribe Henry (2009): “La impresionabilidad [sic] constituye la conciencia misma, a saber, la fenomenicidad pura como tal, la materia y la sustancia fenomenológica de la que está hecha y, así, la fenomenicidad original de todos los fenómenos” (p. 66).

En síntesis, semejante inversión del esquema hilemórfico se corresponde con una ipseidad absoluta (a la que Marion llama fenómeno saturado): el carácter impresionable de lo sensible entendido como autoafección invisible de la vida, “el originario y puro ‘experimentarse a sí mismo’ donde el que experimenta y lo experimentado son uno” (Henry, 2001, p. 159), que constituye el centro invisible mediante el cual se fenomeniza el mundo. Este saber de sí mismo del cuerpo es, entonces, también un saber del mundo (así es como, por ejemplo, la tensión del esfuerzo se corresponde con la resistencia del mundo). “Nuestro cuerpo [escribe Henry] puede conocer el mundo sólo gracias a que es un cuerpo subjetivo, un cuerpo trascendental, y, recíprocamente, este mundo del cuerpo es un mundo que originariamente tan sólo es conocido por el cuerpo, es decir, que tan sólo es conocido por nuestro movimiento” (2007, p. 114). Esta cita pertenece a un libro dedicado al pensamiento de Maine de Biran, específicamente a la siguiente idea que resuena con la autoafección: el sentimiento del esfuerzo (un conocerse desde adentro), de su resistencia, es la constitución trascendental (indudable) del cuerpo subjetivo.

Por otra parte, de cierta manera también Husserl (2005), a pesar de su hilemorfismo, ya había tomado nota de la autoafección cuando, al describir las sensaciones localizadas, escribe

que “al mover los dedos tengo sensaciones de movimiento” (p. 185), o bien cuando afirma, en la misma página, que “hay un componente que tiene su localización en el interior del espacio del dedo”. Este espacio interior, un “me entresiento” (p. 207), es una descripción de la autoafección.

Sin embargo, es Michel Henry el filósofo que sitúa radicalmente la experiencia autoafectiva —la carne— en el corazón de una búsqueda fenomenológica al plantear un giro específicamente material en sus estudios sobre la manifestación. En *Esencia de la manifestación*, Henry (2015) retoma, de la tradición fenomenológica, el fenómeno como manifestación (un aparecer a partir de sí mismo), y plantea, como ya sugerimos, que la afectividad y su capacidad de afectarse a sí misma es la manifestación originaria. Según esta interpretación, que es transversal en la obra de Henry, tanto la intencionalidad (los procesos cognoscitivos que objetivan el mundo, según la fenomenología husserliana) como el estar-en-el-mundo (que señala el contexto fáctico de la existencia del hombre en la ontología heideggeriana), participan del horizonte extático y visible de la trascendencia (Henry, 1991/2003b, 97-95, 1995/2003c, 106-113, 2010, pp. 44-58). Henry (2015) llama a esta afección de la trascendencia el modo de “receptividad en la representación” (p. 240) porque pone delante de sí un ser trascendente (situación u objeto heteroafectivos), con respecto al cual el cuerpo se instala formando situaciones en el mundo y, así, puede desplegar sus posibilidades en calidad de organismo con capacidades concretas (Husserl, 2005, p. 302; Merleau-Ponty, 1945/1976, p. 298; Henry, 2007, p. 95). En el fondo de esta receptividad trascendente se encuentra la receptividad que se recibe a sí misma como inmanencia, una “pasividad intransitiva” (Bégout, 2004, p. 46), a la que Henry (2015) se refiere en los siguientes términos: “Estar afectado por sí, afectarse a sí mismo, es constituirse como autoafección. *La autoafección es la estructura constitutiva de la esencia originaria de la receptividad*” (p. 231).

Por eso la esencia de todo fenómeno es la autoafección del *pathos* que recibe su acento específico en la vida y en la encarnación (un acento que, en todo caso, ya se encontraba en sus primeros trabajos), a la vez que se vuelven centrales fenómenos como el sufrimiento, la muerte, el nacimiento y el goce (Henry, 2001, 2007, 2015). Esta dimensión originaria de lo sensible se presenta, según la interpretación de Henry, como una condición de la existencia

sensible, por lo que, en tanto se da a partir de sí misma (una ipseidad sensible), se justifica hablar de una ontología fenomenológica. Escribe Henry (2015):

*Existe una unidad de todas las cosas, de su acción sobre nosotros, de todo lo que viene a nosotros, nos toca y nos afecta y nos determina a la acción; una unidad ontológica de la acción misma como unidad de todas nuestras acciones posibles; una unidad, en fin, de la afección y de la acción, como unidad de la acción de las cosas sobre nosotros y de nuestra acción sobre las cosas. Semejante unidad es la de la vida, y sólo es posible a partir de la unidad original que constituye la estructura interna de la vida misma, a partir de la afectividad. (pp. 503-504).*

Semejante teoría sobre la autoafección de la vida conduce a una especificación de la estructura de la piel. Si la piel se manifiesta como frontera de individuación de mi cuerpo (este singular viviente), entonces la autoafección de la vida en la carne delimita la faz interna de la experiencia sensible, a la vez que condiciona su relación con el mundo: aquello que percibe la piel depende de la capacidad de sentirse a sí misma. Bajo el título de “fenomenología de la piel”, Henry (2001, pp. 212-216) le atribuye al cuerpo una duplicidad desequilibrada: los contactos que impactan su superficie (la piel) germinan —se revelan— en la cara invisible y autoafectiva de la vida. La saturación de lo sensible, ya sea en el modo de una ipseidad absoluta (esta carne autoafectiva respecto a la que no hay distancia y es el lugar mismo de mi existencia), o bien como una heteroafección —contingencia y advenimiento—, genera una pantalla fenoménica (Marion, 2005, p. 365, 2002, p. 50). La piel, en tanto pantalla, es al mismo tiempo superficie e interioridad de una subjetivación.

##### **5. Ontología fenomenológica de la piel: la heteroafección**

La paradoja de la piel indica que su superficie marca una separación —este cuerpo y no otro—, cuyo límite interválico también es una relación heteroafectiva: el contenido inmanente del cuerpo singular que la piel cubre está en contacto con todo aquello que *no es* inmediatamente el cuerpo. Por esta razón, la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre

(1943) sitúa la nada entre el ser para sí (la experiencia inmanente y afectiva del cuerpo) y el ser en sí (el ser trascendente en tanto que es) como fundamento de la relación ontológica entre la conciencia y la trascendencia. La cuestión sobre la piel en términos heteroafectivos es sugerida por Sartre al afirmar que “la conciencia nace cargada sobre un ser que *no es ella*” (p. 28; cursivas personales). La nada o la separación entre la inmanencia y la trascendencia (el afuera) configura la contingencia como expresión ontológica de lo sensorial, porque la piel es la frontera y al mismo tiempo el vínculo heteroafectivo.

Si, según Sartre (1943), “la impresión es una plenitud subjetiva” (p. 27), entonces es necesario agregar que tal plenitud depende de lo que no es directamente inmanente y autoafectivo, es decir, de la exterioridad (esto no significa que la exterioridad no se me presente inmanentemente; ya citamos ese bello fragmento donde Sartre escribe que la conciencia es un estallarse allá, afuera, en el mundo). Según esto, las anteriores características del cuerpo (separación y relación) constituyen una definición apropiada de la piel que toma nota de su carácter relacional. En este sentido, el contacto y la separación constituyen la contingencia y la facticidad. Pensando en esta paradoja, Sartre escribe que “se podría definir el cuerpo como la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia” (p. 371). La contingencia del cuerpo, su vulnerabilidad ontológica, se identifica con la separación entre la subjetividad encarnada y el mundo, por lo que constituye una modalidad precisa de la heteroafeción.

Es así como la importantísima noción de contingencia adquiere su pleno sentido al vincularse con la finitud del cuerpo, es decir, la impotencia intrínseca de la facticidad, donde la resistencia del mundo, los condicionamientos de mi cuerpo, el lugar social, el pasado y “la relación fundamental con el Otro” (Sartre, 1943, p. 570) rebotan contra la subjetividad encarnada, obligándola a proyectarse en estricta relación con la situación así constituida. Por eso en *El ser y la nada*, Sartre (1943) sostiene, con expresiones retorcidas, que “existo mi cuerpo”(p. 392) o también habla del “cuerpo existido” (p. 394); así pretende aclarar que el cuerpo dirigido al mundo —su situación— es “consciencia no tética de sí” (p. 394), es decir, una conciencia pre-reflexiva o indirecta de sí análoga a la función del signo, pues a través de este apuntamos a la significación sin detenernos en su mediación. El cuerpo es conciencia no atencional de sí —un “cuerpo-fondo” (p. 392)— al mismo tiempo que es consciencia de algo,

de este color o aquella superficie del tacto, de la cercanía o lejanía de tal objeto, etc. El fenomenólogo francés precisa esta particular consciencia corporal —no tética de sí y al mismo tiempo tética del mundo— con el concepto “afectividad original” (p. 395) para referirse al toque sensorial y contingente que afecta al cuerpo. Según esto, la consistencia ontológica del cuerpo es inseparable de sí mismo y, al mismo tiempo, dependiente de las situaciones que forma con lo que no es, con lo que puede no ser (contingencia). Hay, de cierta manera, un golpe de imán que interrumpe cualquier pensamiento abstracto para instaurarlo en una situación corporal y fáctica. Por esta razón, Sartre escribe que “mundo y cuerpo están siempre presentes” (p. 400).

La piel, entonces, es la expresión afectiva y sensorial del compromiso existencial no solo con la vida (la inmanencia autoafectiva) sino también del cuerpo con el mundo. Pero este compromiso nunca es seguro. Por esta razón, la piel es vulnerabilidad y percepción. Según esto, la heteroafección significa que el cuerpo es afectado, conforme a su potencial sensible, por todo aquello que no es él.

5.1. Se justifica, en este orden de ideas, que la fenomenología de Merleau-Ponty (1945/1976) sea reconocida también (al postular que la percepción es el vínculo originario de lo sensible entre la subjetividad, el mundo y los otros) como una teoría sobre la piel. La inclinación heteroafectiva de su fenomenología se aprecia claramente cuando escribe: “El cuerpo es el vehículo del estar en el mundo, y tener un cuerpo es para un viviente relacionarse con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (p. 97). Según el anterior fragmento, la vida perceptiva es una inherencia fáctica del ser sensorial que se desenvuelve en las situaciones prácticas, emocionales y estéticas, formando una sintaxis perceptiva de sus campos fenoménicos (las síntesis entre los sentidos). En la *Fenomenología de la percepción*, los capítulos “La síntesis del propio cuerpo” y “El sentir” se refieren específicamente a este lazo heteroafectivo e internamente organizado con las siguientes tesis: i) cada campo sensible de los sentidos me entrega una región del ser, así aparece lo táctil, lo sonoro, lo cromático, etc.; ii) los campos sensibles de los sentidos están unidos porque, por un lado, su efecto de conjunto —su interacción— obedece a que somos del mundo, y, por otro lado, a causa de que no son transponibles (lo táctil no es lo visto) se comunican entre sí —“la música [escribe Merleau-Ponty] no está en el espacio visible, pero

lo socaba, lo inviste, lo desplaza” (p. 260)—; iii) la comunicación entre los sentidos se expresa claramente cuando la cualidad sensible del color, digamos el rojo, amplifica la motricidad e invita a la acción, o bien cuando el sonido, en tanto que forma un ritornelo, sosiega y crea territorios auditivos que dan seguridad al movimiento.

Es precisamente esta inherencia y organización interna de lo sensible a lo que nos referimos cuando utilizamos el término heteroafección: una estructura de relaciones sensibles y significativas con el mundo. Se comprende mucho mejor esta inmersión heteroafectiva, cuando se considera que “el sujeto de la sensación ... es una potencia que co-nace [co-naître]<sup>108</sup> a cierto medio de existencia” (Merleau-Ponty, 1945/1976, p. 245). La fenomenología de Merleau-Ponty (1945/1976) es “un análisis existencial” (p. 158) de la percepción en el que lo sensible es sinónimo de ser viviente en tanto que campo fenoménico (aparecer sensible y dinámico de las formas, de los movimientos, de los olores y, en general, de todo aquello que es fe perceptiva en el mundo y participación en la misma carne de mi existencia).

En lugar de la separación reductiva y totalizante entre el adentro y el afuera, consentida por el intelectualismo y el empirismo, la fenomenología de la percepción describe un espacio de envolvimiento o entrelazamiento anónimo de la vida perceptiva. De esta manera, el conjunto de síntesis pasivas —perceptivas, motrices y emocionales que Merleau-Ponty (1945/1976) llama “una vida más profunda de la conciencia” (p. 327)— corresponden a una definición fenomenológica de la piel, porque todas estas síntesis están dispuestas en la “superficie del ser” (p. 54). También por esta razón, este fenomenólogo insiste en que todo saber se instaura sensiblemente, y también identifica la fenomenología de la percepción con una fenomenología de la superficie o de la piel que explica todo saber porque, según sus palabras, “tenemos un campo perceptivo presente y actual, una *superficie* de contacto con el mundo” (p. 240; cursivas personales).

De acuerdo con esta breve reconstrucción, llamamos heteroafección al contacto que recibe la piel en la medida en que es susceptible de describirse como contingencia, estructuración sensorial del cuerpo, y juego entre la sedimentación (formación temporal de hábitos) y el surgimiento del sentido. La heteroafección es una *manera* de ser en la que se organiza

---

<sup>108</sup> Juego entre *connaître*, conocer, y *co-naitre*, co-nacer.

significativamente lo sensible: cierta palabra o cierto sonido invoca en mi cuerpo determinada disposición afectiva (alegría, angustia, miedo, etc.); este y no otro movimiento en bajada me recuerda, sin representación, el paisaje pedregoso de mi casa que está al otro lado de la montaña; tal color, a cierta hora de la tarde, es una incorporación de tranquilidad junto al jardín, pero ese mismo color es inseguridad y movimiento de huida cuando estoy frente al muro rojizo donde experimenté dolor y humillación, etc. Merleau-Ponty (1945/1976) se refiere a esta organización interna de los campos sensoriales como una “modulación existencial” (p. 176). La heteroafección es tanto el campo de relaciones significativas internas del cuerpo como el efecto de superficie que alienta y tensiona esas relaciones en su vínculo con la exterioridad.

5.2. La heteroafección, desde un enfoque diferente, también se encuentra en la fenomenología ética de Emmanuel Levinas, que abiertamente contribuye a comprender el daño. En una de sus principales obras, *Totalidad e infinito*, el cuerpo se libera de las descripciones que lo revestían (al estudiar fenómenos como la necesidad, la náusea, la vergüenza, el cansancio y la pereza) del “peso de ser” o “mal de ser” (Levinas, 1982, p. 94, 2000b, pp. 18-25). Al estudiar el cuerpo fuera del horizonte del ser y la identidad, Levinas (1961/2000a) habilita lo sensible como una experiencia de la multiplicidad y de la vulnerabilidad. Ciertamente, el cuerpo y la sensibilidad se apropian del mundo (el yo siente para pensar o gozar), pero también la desnudez del cuerpo es correlativa de la noción “rostro” que describe la manifestación del otro en todo aquello que es expresado: no es el qué se expresa, sino quién se expresa en nuestra separación (el otro en tanto que Otro). El rostro es lo no ofrecido a mi percepción o conocimiento, en él surge, afirma Levinas, “la relación original con el ser exterior” (p. 61). La desnudez del cuerpo es la desnudez del rostro y significa indigencia, hambre y responsabilidad por el otro. Por eso también Levinas escribe: “La caricia como el contacto es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible” (p. 288). Cuando la superficie de la piel se transforma en caricia y abandona la función cognoscitiva de la sensación, la relación paradójica por separación es retomada en estricta relación con la vulnerabilidad: la caricia toca sin colmar ni aprehender, deja aparecer la alteridad en su exposición vulnerable.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, además de describir la sensibilidad como intuición (presencia sensible), identificación y goce (egoísmo), Levinas (1974) vuelve a reconocer en ella una pasividad afectiva que rechaza la identificación del pensamiento (ser y esencia). Se trata de una pasividad abierta que constituye el carácter vulnerable de la alteridad. Por eso el fenomenólogo de la epifanía sostiene que “la sensibilidad es exposición al otro” (Levinas, 1974, p. 94), y, a reglón seguido, también sostiene que esta exposición es un “haber-sido-ofrecido-sin-reservas” [avoir-été-offert-sans-retenu]. Según otra variación fenomenológica, Levinas (1974) escribe “como si la sensibilidad fuera precisamente aquello que toda protección y toda ausencia de protección ya suponen: la vulnerabilidad” (p. 94). La piel es la superficie del contacto que no aprehende y muestra la alteridad en su vulnerabilidad; su superficie es manifestación sensible y ética: exposición y responsabilidad. Por eso la subjetividad ante el otro puede “dar el pan de su boca o dar su piel” (p. 97).

Al describir la piel (la sensibilidad) como vulnerabilidad y contacto, la fenomenología levinasiana profundiza el análisis de la exposición y la contingencia hacia un nivel propiamente moral, proponiendo que la ética misma se desprende del contacto con la alteridad. Esto quiere decir, una vez más, que la heteroafección coincide también con el fenómeno moral, y constata la paradoja de la piel en términos éticos: relación por separación.

#### ***6. La desubjetivación denegatoria. Perturbaciones heteroafectivas y autoafectivas de la vulnerabilidad sensible (la piel)***

En esta sección, la ontología fenomenológica de la piel orientará nuestra interpretación de algunos estudios y testimonios sobre la violencia extrema, especialmente en el caso de la tortura y otros fenómenos extremos y estructurales de la violencia. Se busca determinar cómo se producen las modificaciones y destrucciones sensibles que la violencia impone en el cuerpo subjetivo de la víctima. De esta manera, comprenderemos ontológicamente la desubjetivación denegatoria. Recordemos que, según nuestra interpretación, la desubjetivación denegatoria es la figura subjetiva, liberada de la suposición de un sujeto (fundamento y presupuesto), donde se actualizan singular y sensiblemente los efectos del diagrama necropolítico. Se trata de una denegación porque la carne, como fenómeno



saturado, bloquea la fenomenización de aquello que se le impone en el sufrimiento, el mal y la muerte (Marion, 1997/2005, p. 435). En este caso, lo dado en tanto que exceso intolerable en la carne (mi cuerpo) se corresponde con un rechazo que, sin embargo, se vive necesariamente y, así, desubjetiva. La denegación se confunde con el sinsentido que produce la violencia extrema debido a su exceso y atrocidad. Según esto, la denegación es correlativa de una desubjetivación porque, contra toda posición sustancial, la subjetividad depende de aquello que la rebasa: el exceso que, en el daño, colma su carne. La denegación del daño (cuyas expresiones más extrema son el desmayo, el grito, el silencio y, finalmente, la muerte) esconde una paradoja: los efectos de la violencia se manifiestan en lo sensible modificando y negando lo sensible. Esta modificación y eliminación de lo sensible, que se experimenta como adversidad fenoménica, se dirige hacia los dos componentes fundamentales de la vulnerabilidad sensible (la piel): la autoafección y la heteroafección.

Por esta razón, en el caso de la tortura, “el dolor es una pura experiencia física de negación, una representación sensorial inmediata de un ‘en contra’, de algo contra uno, y en contra de lo hay que estar” (Scarry, 1985, p. 52). En alusión a la denegación de lo sensible, donde se articulan lo moral y el daño sensible como atrocidad (Card, 2002, 2010), la siguiente expresión testimonial es ostensiva: “Esa noche, ellos masacraron a la gente con machetes, cuchillos, hachas y pistolas; las descuartizaban y las echaban al río. Esa noche *sentimos una oscuridad*” (GMH, 2011, p. 47; cursivas personales). El carácter negativo y ostensivo de estas expresiones indican el carácter denegatorio de la experiencia del daño: la captura de la vulnerabilidad, la instrumentalización de la piel.

6.1. En nuestro anterior capítulo, determinamos brevemente cómo Sara Ahmed (2004, 2015) propone una economía de las emociones que se refiere a los efectos de circulación — metonímicos y asociativos— de los signos y de los cuerpos que afectan las superficies corporales y producen dolor, miedo, odio, amor (identificación nacionalista o racista) y asco para controlar espacial y culturalmente los cuerpos. La autora sostiene que las emociones son efectos de la piel inseparables de la historia vivida corporalmente; como ningún otro afecto, la impresión del dolor manifiesta el carácter dérmico de las emociones. “La intensidad de las sensaciones de dolor [escribe Ahmed] nos hace percatarnos de nuestras superficies corporales, y apunta a la *naturaleza dinámica del acto mismo de salir a la superficie*

(volcándose hacia dentro, dándose vuelta, moviéndose hacia, alejándose)” (2015, p. 57). Esto quiere decir que la piel es una superficie que se intensifica con las impresiones que recibe. Unas líneas más adelante, la autora también considera que algunas impresiones afectan los cuerpos mediante la negación, a la que está asociada el sufrimiento y, después de una remisión a Scarry (una autora a la que ya hemos hecho alusión para comprender el funcionamiento de la tortura), escribe que “el dolor involucra la violación o transgresión de la frontera entre el adentro y el afuera, y si siento la frontera se debe justo a esa transgresión” (p. 58). Debido a que las impresiones nunca se dan sin un contexto de significación (están cubiertas por hábitos y sedimentos que hunden sus raíces en la historicidad corporal), parece acertado sostener que una impresión mediante la negación de la superficie corporal (una desubjetivación denegatoria) lesiona y destruye los entramados significativos: el dolor, que por ejemplo experimenta el torturado, involucra una desorganización del espacio, del tiempo y de la relación social que termina en denegación (rechazo a lo que se vive y, eventualmente, una incapacidad para nombrarlo y comunicarlo).

En términos de nuestra conceptualización fenomenológica, Ahmed (2015) sugiere que todo afecto es una heteroafección y una autoafección. Toda intensificación de la superficie es una interpretación espontánea que la piel ejecuta: ciertas impresiones provocarán que el cuerpo se contraiga o se expanda, pero también ciertas palabras, gestos o miradas que recibe de los otros ejercerán sobre él una impresión que afectará, por ejemplo, sus intencionalidades motrices, a causa de anteriores experiencias que actúan como fondos adquiridos (hábitos). Por esta razón, los cuerpos odiados están contraídos, separados en el espacio y restringidos en su movilidad (Ahmed, 2015, p. 115). En síntesis, la violencia discriminatoria modifica la superficie de los cuerpos a través de la circulación de emociones transmitidas por juegos sígnicos y disposiciones corporales: esta modificación es una heteroafección de las superficies que también se experimenta autoafectivamente (intensificación del dolor, restricción del movimiento, pasividad, etc.).

En este sentido, Ahmed y Stacey (2001) ya habían propuesto el concepto “dermografía” [dermographia] (p. 15) para referirse a la piel como una escritura en la que comparece la historia de las relaciones de contacto que subjetivan los cuerpos, componiéndolos y descomponiéndolos. Las divisiones que generan violencia, como las de clase, raza, género y

ocupación, acontecen y marcan directamente la piel. Estas divisiones se reproducen mediante un trabajo de diferenciación heteroafectivo que registra estos contactos, a la vez que forma memorias biográficas e identidades epidérmicas: el color de la piel, la callosidad en las manos, las heridas, los gestos eróticos, entre otros indicadores dérmicos, son codificados con sentidos y narrativas que determinan sus contactos con efectos de exclusión y violencia.

Cuando Fanon (1954) se pregunta si hay algún complejo de inferioridad de los negros [Noirs], responde que este depende, por un lado, de un proceso económico, y, por otro lado, de una interiorización o “epidermización [épidermisation] de esta inferioridad” (8). Es claro que estas operaciones de división (a las que nos hemos referido, apelando a los trabajos de Agamben, como particiones biopolíticas) se ejercen y se reflejan en la piel, constituyéndose en signos y efectos del ejercicio de las relaciones de poder que se manifiestan sensiblemente en una *manera* de ser afectados externa e internamente.

6.2. Por esta misma razón, la exposición sensible explica por qué los cuerpos violentados de manera extrema —como en la tortura— están sometidos a una intensificación de la vulnerabilidad (Megearu, 2019). Cuando la intensificación de la superficie es provocada por el dolor (ya sea por una disposición violenta o un accidente catastrófico), la superficie se hace consciente porque la subjetividad experimenta una interrupción con el mundo: una denegación de su fenomenización. El dolor interrumpe la consciencia no tética de sí (el estar dirigido al mundo sin percatarme de mi cuerpo) y la desprovee de intencionalidad (Sartre, 1943, p. 398), entonces mi cuerpo, que cotidianamente desaparece para sí mismo en su vínculo extático y atencional con el mundo —por ejemplo en el modo de la percepción visual y del comportamiento sensomotor— (Leder, 1990, pp. 25-27), se me manifiesta como un peso hylético, por ejemplo en el modo de un “estar clavado irremediabilmente a uno mismo” (Levinas, 1982, p. 70), o de “una cercanía opresiva de la cinestesia” (Leder, 1990, p. 75). De esta manera, la piel surge resistiéndose a su propia exposición: se deniega.

La intensificación de la piel en los contextos de violencia extrema alcanza un umbral denegatorio, así ocurre en la tortura. La experiencia del dolor<sup>109</sup> interrumpe el suelo

---

<sup>109</sup> No asumimos la diferencia entre dolor físico y sufrimiento (moral) que repite —no sin un presupuesto biopolítico— la diferencia entre cuerpo físico y cuerpo viviente en nuestra experiencia sensorial. Aunque nuestro cuerpo se revele de distintas maneras, de acuerdo con la actitud que lo constituye —por ejemplo es un objeto físico (*Körper*) desde un actitud científico-natural, un cuerpo sintiente y vivido (*Leib*) desde el punto

existencial del mundo (la cotidianidad, la relación social, los hábitos y los sentidos culturales compartidos), al mismo tiempo que se intensifica la presencia corporal. Sobre esta doble peculiaridad fenomenológica del dolor, Leder (1990, pp. 73-74) habla de una “disrupción intencional” que suspende no solo el lazo transitivo hacia el mundo, sino también el vínculo con el otro. Se trata de una soledad afectiva y encarnada en la posición misma de mi existencia: “una herida viva” insustituible e incommunicable (Ricoeur, 2019, p. 95). Si el dolor coincide con mi carne, también esto implica una “contracción espaciotemporal” (Leder, 1990, p. 75): un aquí restrictivo sin posibilidades sensomotrices —“*una impotencia para hacer*” (Ricoeur, 2019, p. 96)—, y un ahora sumido en la presencia, sin memoria ni imaginación, sin futuro. La presuposición recíproca entre autoafección y heteroafección se confirma nuevamente: la interrupción que provoca el sufrimiento, motivada por un acontecimiento heteroafectivo (el daño de la operación violenta que se apropia de la vulnerabilidad), me entrega mi ipseidad sensorial (autoafección) como un hecho insoportable que, por otra parte, perturba mis relaciones espaciotemporales.

En torno a la precarización de la heteroafección, los análisis de Levinas adquieren un valor significativo para comprender el daño (sensible y moral). Judith Butler (2004, cap. 5), alentada por la noción de rostro de Levinas (expresión de la indefensión y de la exposición del otro), establece una relación entre la indefensión de la alteridad, su vulnerabilidad, y la precariedad; la autora precisa la perturbación heteroafectiva causada por la violencia como la producción de una vulnerabilidad política y social: la “precaridad” que deshumaniza ciertos cuerpos. La diferencia entre una precariedad existencial, que se vincula con el carácter ontológico de la exposición de todo cuerpo (piel, rostro), y aquella producida por las relaciones sociales, económicas y políticas, es distinguida por Butler (2009, p. 28) con el neologismo “precaridad” [precarity]. En este sentido, la precaridad y la deshumanización del cuerpo, tal como ocurre en la tortura y el asesinato (Butler, 2004, p. 35-36), es una perturbación heteroafectiva que intensifica la vulnerabilidad (la precariedad) hasta

---

de vista naturalista, y un vínculo intersubjetivo desde una actitud personalista (Husserl, 2005)—, en todo caso, a sus diferentes constituciones objetivantes le precede, según Claude Romano (2020, pp. 127-136), un solo cuerpo: el cuerpo que se siente a sí mismo sintiendo el mundo. El dolor llamado físico también involucra mi relación moral —afectiva e intersubjetiva— con el mundo. Parodiando un texto de Ricoeur (2019), diremos que el dolor es el sufrimiento.

apropiársela; por eso el daño producido es una autoafección insoportable: sufrimiento. La precarización del cuerpo producida por las relaciones de poder explota la vulnerabilidad sensible: atrapa el carácter expuesto de lo sensible para abandonarlo a su exclusión (ver cap. 4, numeral 8 de esta investigación, y cap. 5, numeral 8). Escribe Butler (2009), a propósito de la tortura, que “el daño es la explotación de esa vulnerabilidad” (p. 61); una explotación que es denegación de lo sensible.

6.3. En el caso de la tortura, las perturbaciones espaciales y temporales son intensas, dado el carácter excesivo del dolor. En este sentido, Scarry (1985) muestra que “la presencia del dolor es ausencia del mundo” (p. 37): el espacio y sus contenidos civilizaciones —por ejemplo el refugio que provee una habitación— no están allí para el cuerpo sino en su contra, pues lo encierran y potencialmente serán instrumentos para su sufrimiento. En el siguiente fragmento, Scarry también suministra un imagen del doble proceso de perturbación heteroafectiva y autoafectiva: “El dolor intenso que destruye el sí mismo y el mundo de una persona es una destrucción experimentada espacialmente ya sea como la contracción del universo hacia la vecindad inmediata del cuerpo o bien como la hinchazón del cuerpo que llena el universo” (p. 35). Estamos frente a perturbaciones heteroafectivas que contraen el espacio y el tiempo. En este sentido, Sofsky (1998, pp. 64, 66, 88) sostiene, por una parte, que “el espacio entero es un teatro de la tortura”, y, por otra parte, que el sufrimiento de la violencia perturba la experiencia sensible del tiempo, pues su contenido vivido se impone como una presencia pastosa y desfalleciente que realiza la espera imposible: la muerte. Y es que, como Robert Antelme (1947/1957) escribe, en alusión a la experiencia de sufrimiento en el campo de Gandersheim, “no es todavía el frío, ni la fatiga lo que nos aniquila, es el tiempo” (p. 47); la modificación temporal (la espera de lo inesperable) se resumen en esta expresión: “la muerte *está en el tiempo*” (p. 47; cursivas personales).

Por su parte, Jean Améry (2001), al testimoniar sobre los efectos de la tortura que padeció (la técnica de tortura fue la garrucha), escribe que “el torturado que aúlla de dolor es sólo cuerpo y nada más” (p. 98). Esta metáfora testimonial deja ver que la superficie corporal — la interrupción de su relación sensible— alcanza un punto límite en el que la relación absoluta con el cuerpo, es decir, la donación originaria del sentirse a sí mismo (la saturación autoafectiva), padece una intensificación excesiva que rebasa su condición encarnada: el

exceso del sufrimiento deniega la condición sensible. Unas líneas antes, Améry se refiere a la experiencia de sufrimiento como una “autonegación” de la carne (p. 97). El prefijo “auto” debe vincularse con la ipseidad corporal que manifiesta la autoafección como insoportable. Otro testimonio de tortura, como el de Henri Alleg (1958), torturado en Argelia en 1957, expresa esta condición denegatoria como “la mordedura salvaje de una bestia que me habría arrancado la carne por tirones” (p. 31). La imposibilidad de evasión confirma la autoafección del sufrimiento como una pérdida: el ser sensible es arrebatado al mismo tiempo que se intensifica hasta la expropiación. Semejante perturbación es indicada por Sofsky (1998) en los siguientes términos: “El sufrimiento ocupa todas las vías del cuerpo e inunda el conjunto del campo perceptivo” (p. 66). Es así como el punto límite de este exceso intuitivo, que acompaña “la destrucción de los contenidos de conciencia” es una “saturación grotesca” (Scarry, 1985, p. 31) que lleva hasta “la absoluta falta de sentido” (p. 35).

En este orden de ideas, la violencia que consentimos calificar de extrema encarna sus efectos lesionando los cuerpos, arrebatándoles su piel. Al ser el cuerpo el centro constitutivo de la experiencia humana, la violencia carcome sus lazos con el espacio, el tiempo, la relación consigo mismo y con los otros; al apropiarse de su cuerpo, la violencia “ hace del ser humano un fardo de miedo que grita, una carne [chair] sufriente” (Sofsky, 1998, p. 60). Sumida en el sufrimiento, la víctima es reducida a una presencia temporal sin interrupción, y el espacio, que representa la morada, se transforma en un signo potencial del sufrimiento que deshumaniza y convierte todo objeto material en anuncio del dolor (Scarry, 1985, p. 28). En el intento de comunicar esta denegación sensible en la tortura, Vásquez (2000), una exmilitante del M19, escribe: “Quiero olvidar esas sensaciones que asocio con el paso por un túnel estrecho, sin tiempo y sin otra noción de vida que el sufrimiento del propio cuerpo” (p. 247). En la misma página la autora también escribe que “la impotencia lastima lo más profundo del ser”. A la posición encarnada del sufrimiento, la imagen “túnel estrecho” agrega un presente ensanchado: sin otro horizonte temporal que el instante repetido del dolor, la víctima vive en la pasividad extrema del encierro. Este rasgo fenomenológico coincide con la descripción que hace Levinas (1993) del sufrimiento; “en el sufrimiento [escribe el fenomenólogo] se produce la ausencia de todo refugio” (p. 109). En términos muy similares, Henry (2001) sostiene que “el sufrimiento no tiene ni puertas ni ventanas, espacio alguna fuera

de sí o que brinde la fuga de sí” (p. 80). Se trata, en pocas palabras, de que la alteración heteroafectiva que daña (la operación de captura de la vulnerabilidad) desorganiza el lazo de sentido que la piel ha tendido: reduce el espacio a un medio vacío de posibilidades volitivas, los objetos se transforman en amenazas, el flujo temporal adquiere la reiteración de una presencia sin interrupción y la relación social (el otro) se transforma en fuente de daño.

Es importante, entonces, insistir en que la autoafección y la heteroafección son solidarias de una “reversibilidad” sensible (Barbaras, 1998, p. 143). Cuando Merleau-Ponty (1964/1979) habla del entrecruzamiento de lo sensible (el quiasmo), además de situar la relación entre aquello que se ve (lo percibido) y aquello que es invisible (la sensación inmanente), también sostiene que el cuerpo se siente a sí mismo (autoafección) al sentir el mundo (heteroafección): mi carne es un espacio elementalmente sensible que siente y participa del mundo. De esta manera se forma una reversibilidad entre el tocante y lo tocado que, en contra de cualquier cierre subjetivo, constituye “una dehiscencia o fisión”(p. 189). Por esta razón, cada vez que lo heteroafectivo es interrumpido por la violencia también se experimenta una alteración autoafectiva inseparable de la experiencia heteroafectiva del daño; así la reversibilidad se transforma en una perturbación fenoménica (modificaciones espaciales, temporales, motrices, etc.).

Alexandra Megearu (2019), apropiándose del entrecruzamiento de lo sensible formulado por Merleau-Ponty y comentando las reflexiones de Améry sobre la tortura que él mismo sufrió, propone el término “dehiscencia traumática” para referirse al deterioro de la reversibilidad de lo sintiente y lo sentido. La autora explica que “el cuerpo del torturado está cercenado de su relación con el mundo a través de la intensificación del afecto sobre la superficie de la piel [surface of the skin] donde el dolor es impresionado” (p. 59); es fácil reconocer en este fragmento la referencia a una heteroafección interrumpida por la intensificación sensorial. Megearu escribe en el mismo párrafo: “Hay una dehiscencia traumática que tiene lugar, entonces, con la apertura de daños internos y externos en el cuerpo, donde la relación dialéctica entre lo sensible y las propiedades sintientes del cuerpo fallan”. Desde el punto de vista de una ontología fenomenológica de la piel, la interrupción heteroafectiva que produce el daño sobre la piel se corresponde también con un contenido

autoafectivo: ese aquí absoluto que es mi carne. La misma situación ontológica se encuentra en otros fenómenos violentos.

6.4. En el caso de la masacre, la ruptura heteroafectiva adquiere una dimensión social porque, de manera análoga al genocidio, se busca una “muerte social” (Card, 2010, p. 237) o “aniquilación total” (Sofsky, 1998, p. 156) de la vida en común. Las víctimas en las masacres son expuestas a toda serie de atrocidades: saqueos, golpes, violaciones, mutilaciones y asesinatos. Además de modificar la experiencia temporal (la irrupción de los victimarios), la disposición de las masacres también distribuye heteroafectivamente el espacio entre espectadores y víctimas inmediatas del asesinato; así destruye los vínculos emocionales y sociales. Esto significa que la imposición de los victimarios modifica espacial y temporalmente la relación heteroafectiva de la víctima; también, debido a la reversibilidad sensible, las modificaciones espaciales y temporales se expresan autoafectivamente: la desesperación, el terror y el sufrimiento son insoportables. Además, después de la masacre, los cuerpos se transforman en textos del terror, al mismo tiempo soporte y mensaje, que testifican una heteroafcción y una autoafcción aniquiladas; entonces la piel espaciada por las lesiones que recibió en vida —o *post mortem*— encarna la inscripción material del terror y de la muerte que rompe los entramados simbólicos y morales (Uribe, 2004, p. 92; Diéguez, 2013, p. 124; Nahoum-Grappe, 2002, p. 609).

6.5. Un simple vistazo a la literatura testimonial que privilegia la experiencia subjetiva del daño, reconociendo el uso de metáforas<sup>110</sup>, símbolos y otros dispositivos expresivos que tramitan y resisten los efectos del daño de la violencia (Mesnard, 2010; Lara, 2009), proporciona un buen indicador de las perturbaciones heteroafectivas y autoafectivas, así

---

<sup>110</sup> Aunque no podemos explicarla detalladamente, la relación entre la metáfora y la expresión de los efectos subjetivos del daño en el testimonio es un problema considerable porque la denegación que produce la violencia —el rechazo a fenomenizar— se relaciona directamente con el uso de metáforas que permiten comunicar lo indecible o incommunicable. La relación entre metáfora y testimonio, desde un punto de vista que se conecta con la reparación moral, la hemos desarrollado en el artículo, “La metáfora testimonial. Narración y reparación moral” (Jaramillo, 2020). Agradecemos a las profesoras Liliana Molina y Claudia Fonnegra por sus comentarios y sugerencias que ayudaron a mejorar considerablemente este artículo. También en el proyecto de investigación “Daño moral. Una exploración sobre el carácter simbólico y narrativo de la reparación”, se presentó un capítulo, dentro de un proyecto de libro de investigación, titulado “La comunidad anárquica de la metáfora testimonial. Lo irreparable en la reparación moral y simbólica”. En este capítulo inédito se plantea cómo las metáforas en el testimonio configuran un vínculo comunitario en torno a lo irreparable.



como de su reversibilidad sensible. Los siguientes fragmentos indican efectos heteroafectivos y autoafectivos del daño: “ya no soy más que una triste superficie pisoteada por el golpe de mis punzantes dolores” (Semprún, 2004, p. 127); “los sentidos estaban obstruidos, todo se difuminaba en una niebla” (Wiesel, 1958/2007, p. 81); “sentía que éramos dos: mi cuerpo y yo” (156); “sumido en el éxtasis efímero y negativo del cese del dolor” (Levi, 2005, p. 95); “no es todavía el frío, ni la fatiga lo que nos aniquila, es *el tiempo*” (Antelme, 1947/1957, p. 47), “la muerte está *en el tiempo*”; “desde hace semanas, lo único que he visto de mi carne son las manos” (p. 65); “nada más que el aire en la boca, en el vientre, en las rodillas y en los brazos que se vacían” (p. 97); “en todo el cuerpo, la ruina” (p. 160); “su carita tenía el color y la figura del más allá” (Nieto, 2007, p. 115); el uno, el hijo del sacristán, estaba tendido boca arriba con la *mirada perdida*, con la *palidez de la muerte*” (Nieto, 2007, p. 104; cursivas personales).

Cuando Semprún (2004) escribe que no es más que la “triste superficie pisoteada” de sus dolores está expresando lo mismo que Wiesel (1958/2007) al escribir que sus sentidos se “difuminaban en la niebla”. En ambos casos, el daño producido transforma la función heteroafectiva de la piel: la función de contacto es empobrecida, por eso los sobrevivientes hablan de obstrucción, superficie pisoteada o niebla para referirse a la denegación fenoménica de la violencia. Si Wiesel escribe que sentía que eran dos, él y su cuerpo, esto seguramente tiene que ver con la perturbación que el daño ejercía sobre su piel: el cuerpo se revela como el medio fenoménico del dolor, entonces se transforma en otro, en un extraño indeseado. En otros casos, como en Primo Levi (2005), la expresión testimonial se refiere a una inversión de la experiencia del tiempo: el dolor del agotamiento es usualmente descrito como una presencia aplastante. Por su parte, expresiones como “su carita tenía el color y la figura del más allá”, “con la mirada perdida, con la palidez de la muerte” testimonian la perturbación ética del sentido heteroafectivo: la presencia sensible del otro, su cuerpo, encarna lo insensible, es decir, la muerte que desubjetiva al sobreviviente (un imposible e inasumible que se impuso). Por su parte, otras expresiones como “en todo cuerpo, la ruina”, “la muerte está *en el tiempo*” remiten a la experiencia carencial y temporal que trae consigo el hambre del prisionero: el proceso de deterioro sensible hace efectivo un tiempo donde se espera lo inesperable, la muerte.

Entre las comunicaciones recogidas por Ryan y Klodzinski (2013) para un estudio sobre el musulmanismo, mediante un cuestionario respondido por exprisioneros de los campos de concentración nazis, existe un registro muy particular que proviene de las descripciones de quienes fueron musulmanes: aquellos prisioneros que sufrieron una deshumanización y extenuación extrema, en la mayoría de los casos irreversible y para algunos asociada con la enfermedad del hambre. Los musulmanes habitaron una zona ambigua y también innombrable (tal como lo sugiere la deformación ambigua del vocablo en alemán, se decía *Musulmann* y no *Musulmane*), que se reflejaba no solo físicamente sino también moralmente en su mirada; ellos no estaban ni muertos ni vivos. Algunas expresiones que se encuentran en el capítulo “Yo fui musulmán” son las siguientes: “tenía un sentimiento extrañamente dulce y agradable, aunque ya no tenía fuerza ni para levantarme de la litera” (p. 165); “todo se volvió indiferente, mi entorno, el trabajo, el futuro” (p. 166); “ya ni siquiera sentía el hambre” (p. 167); “sólo podía salir de mí un balbuceo incomprensible” (p. 170); “ni siquiera con el pensamiento he querido regresar a esas experiencias espantosas” (p. 171).

Estas expresiones buscan comunicar la intensidad fenoménica del daño que se manifiesta paradójicamente como un cierre o bloqueo fenoménico: la percepción y la motricidad se encogen (“todo se volvió indiferente”), y el cuerpo pierde su relación sensible consigo mismo (“ya ni siquiera sentía el hambre”, “tenía un sentimiento extrañamente dulce y agradable”). En ambos casos se trata, según nuestra interpretación, de un cierre fenoménico de la heteroafección y de la autoafección. Estos efectos subjetivos, que reflejan la captura de la vulnerabilidad en el campo de concentración (un dispositivo concreto del diagrama necropolítico), son una denegación que indica un punto límite entre lo sensible y lo insensible. Por esta razón el musulmanismo constituye un proceso de desubjetivación radical.

En esta breve selección de testimonios con diferentes contextos de violencia, además de los citados en otros lugares, se expresan los efectos de una denegación heteroafectiva y autoafectiva: algunas referencias —por lo demás metafóricas— aluden a la experiencia temporal de la violencia (“lo que nos aniquila es el tiempo”), otras remiten directamente a la experiencia del cuerpo (“en el cuerpo, la ruina”; “el paso por un túnel estrecho sin tiempo...”), o bien aluden a la muerte del otro como acontecimiento heteroafectivo que excede la percepción (“su carita tenía el color y la figura del más allá”). En general, estas

referencias indican un insoportable corporal y también una precarización o lesión de la apertura sensible de los cuerpos.

Sostenemos, entonces, que el cuerpo lesionado en la violencia extrema sufre una perturbación de su experiencia sensible: la heteroafección se precariza y la autoafección se vuelve insoportable. Si la vulnerabilidad es la estructura fenomenológica de la piel bajo sus dos dimensiones reversibles —la heteroafección y la autoafección—, se justifica sostener que la captura de la vulnerabilidad a través de la operación violenta precariza la heteroafección y vuelve insoportable la autoafección.

### ***7. La consistencia paradójica de la desubjetivación denegatoria***

En general, podemos concluir que semejantes perturbaciones de la violencia (ya sea extrema o discriminatoria) dependen de una doble constancia fenomenológica: i) la vulnerabilidad apropiada por la disposición violenta niega la exposición heteroafectiva hasta precarizarla (cerrarla y empobrecerla) y, eventualmente, destruirla; ii) la intensificación autoafectiva se torna insoportable. En ambos casos lo sensible reviste la forma de una paradoja que expresa, en el fondo, la consistencia ontológica de la violencia: la manera del ser sensible subjetivo en la violencia extrema es su denegación sensible.

Por un lado, esto significa que la heteroafección del cuerpo (la exposición de la vulnerabilidad) se transforma paradójicamente en lo opuesto: el contacto, al recibir el daño, destruye el carácter heteroafectivo de lo sensible. De esta manera, la exposición del cuerpo mediada por la función de la piel es vulnerabilidad intensificada negativamente por el daño: se empobrece y se cierra. El carácter fenomenológico del daño significa que la heteroafección se transforma en lesión y cierre fenoménico. Por eso Sofsky (2004) escribe que “el exceso de tensión sobre los sentidos comprime el campo de la conciencia y borra el horizonte [cierre de la manifestación sensible]” (p. 132). Por otra parte, si la autoafección se torna insoportable también se trata de una paradoja o contra-experiencia que deniega lo sensible. En este sentido, el sufrimiento completa la descripción fenomenológica: lo sensible rechaza lo sensible a través de lo insoportable. Esta característica fenomenológica define el sufrimiento, y constituye una explicación del carácter ontológico del daño. Sobre este rasgo paradójico,

escribe Levinas (1991b): “La humanidad del hombre que sufre se halla abrumada por el mal que la desgarrar, pero de un modo distinto a como le agobia la no-libertad; de un modo violento y cruel, de forma más irremisible que la negación que domina o paraliza el acto en la no-libertad” (p. 101). Para quien sufre el daño “es como si la piel se volviera más y más delgada, como si fuera a saltar en pedazos cuando el cuerpo estallase por el estruendo de su interior” (Sofsky, 2004, p. 132).

Si el dispositivo necropolítico explica, como hemos demostrado, la relación interválica de lo sensible en la violencia extrema, por su parte, la desubjetivación denegatoria, concebida a partir de una interpretación fenomenológica, contribuye a comprender su límite interválico. Este límite interválico, compuesto por la heteroafección y la autoafección, es perturbado hasta la denegación: la heteroafección se precariza y tiende a denegar su carácter de exposición (la violencia penetra en la piel arrebatándole su apertura, apropiándose de su exposición), y la autoafección se vuelve insoportable, pues es reducida a la pasividad que niega su ipseidad sensible hasta transformarla en la materia desnuda del acto violento. Al interrumpirse la relación con todo aquello que no es inmediatamente el cuerpo, y al volverse insoportable la relación consigo misma, la subjetividad sensible que produce la violencia es una desubjetivación inseparable de un cierre fenoménico: una denegación de lo sensible que ocurre en la piel, en esta piel que solo es mía porque la compartimos, una piel que se reparte entre nuestros cuerpos singulares.

## CONCLUSIONES

### *1. Ontología de la violencia*

La búsqueda de una ontología de la violencia que haya transitado por la filosofía del dispositivo no puede perder de vista su carácter performativo. En este sentido, como insiste Agamben (2017a), “la filosofía es aquel discurso que, hablando de algo, habla también del hecho de que está hablando de eso” (p. 245). Una conclusión en filosofía, de cierta manera, resume este gesto. Por esta razón, una ontología de la violencia, dispuesta y ensamblada como un dispositivo filosófico (y solo en tanto que dispositivo filosófico expuesto a los sentidos del concepto dispositivo), se orienta por otras coordenadas que coinciden con una inversión, a partir de la cual, por un rebote diferencial, la cuestión ya no es un discurso sobre el ser sino sobre los modos, las formas de ser; tampoco es solo una articulación discursiva, sino un agenciamiento y una expresión, en el pensamiento, de un fenómeno eminentemente político y cotidiano que emerge en el plano de los cuerpos singulares y sus atmósferas vivas (por ejemplo en las que vivo y escribo sobre la violencia, a pesar y en contra de la violencia).

Si es cierto que un discurso filosófico, a través de su composición, puede crear una vibración de sentidos, si puede funcionar como un dispositivo filosófico, entonces una ontología de la violencia falta siempre a su lugar, y también por eso permanece en su etapa de búsqueda: con ella no se piensa un problema abstracto sino dramáticamente sensible (se confunde con mi miedo y mi vida), por ejemplo, la aparente abstracción de la nada y el ser en la violencia indican más bien la finitud de la carne, su exposición vulnerable; tampoco es un discurso que, como las ontologías convencionales, presuponga el ideal o la satisfacción de un conocimiento aplacado, porque la violencia, y especialmente la extrema, pertenece a la sustancia vacía de las paradojas; así mismo, si acaso se puede hablar de unas condiciones que dan inteligibilidad a la violencia, solo valen porque carecen de un contenido unívoco (lo que parodia su sentido de condición); también la aparente distribución entre lo imposible y lo necesario, y lo posible y lo contingente, pierde su orientación racional: en la violencia extrema lo imposible (la muerte) se hace necesario (la muerte violenta).

Todo esto se resume en lo siguiente: la ontología de la violencia, siendo la violencia extrema un caso paradigmático que otorga inteligibilidad al conjunto (la violencia), solo puede faltar a su lugar exclusivamente debido a su consistencia paradójica. En este orden de ideas, una ontología de la violencia también es una anti-ontología. Y esto es así porque, como hemos demostrado a lo largo de esta investigación, un discurso sobre el ser en el pensamiento contemporáneo (al menos en el que nos suscribimos) coincide con distintas contravenciones y nuevos acentos ontológicos: la declinación del sujeto, las disposiciones históricas, la zona medial o de vivibilidad de la vida, los contactos heterogéneos que forman devenires e intensificaciones, la saturación sensible, entre otros conceptos, reorientan el discurso ontológico hacia donde el ser ya no *se dice* con las mismas categorías.

1.1. Por esta razón hemos hablado de las *maneras* de ser bajo distintas posturas filosóficas y ontológicas (las maneras de ser, la declinación del sujeto y la vida sensible son los vasos comunicantes de estas posturas filosóficas y ontológicas). En nuestro primer capítulo abordamos la declinación del sujeto para mostrar la manera de ser que ya no depende de la suposición (soporte sustancial y presupuesto); en su lugar, el sujeto reapareció como el efecto sedimentado y congelado de operaciones ontológicas y biopolíticas que lo presuponen para apropiarse del viviente. También en esta reaparición crítica otras figuras subjetivas salieron al escenario: la forma, el pliegue, el adonado, el vórtice, alguien, la forma-de-vida, entre otras. Estas figuras subjetivas están cargadas de un sentido preciso: ya no se trata del ser sustancial sino de sus maneras singulares y comunicantes en procesos ontogénicos (la heterogénesis de la inmanencia y también, por qué no, de la donación y saturación) y antropogénicos (el devenir humano en medio del vacío potencial que hay entre el lenguaje y el viviente); procesos en los que se indica un índice de historicidad y de potencia de lo sensible. Sin una sustancia o fundamento, los procesos de subjetivación también están indicando la instancia que subjetiva. De esta manera, el declive del sujeto es inseparable del dispositivo: una disposición del ser que subjetiva y sujeta. Ambos conceptos (el declive del sujeto o proceso de subjetivación y desubjetivación, y el dispositivo) remiten el ser a sus modos subjetivos y relacionales.

Al asumir que la subjetividad es un efecto de exposición, y ya no de una posición dada (un *sub-iectum*), y al sopesar que esta declinación, delatora de un índice histórico y abierto

de la subjetividad y de lo sensible, se desenvuelve en disposiciones históricas y sociales, resulta claro que preguntarse sobre cuál es la manera de ser subjetiva y la manera de ser relacional en la violencia extrema remite llanamente a las maneras de ser de lo sensible (en las que, como causa inmanente, se modifica constituyéndose).

1.2. Ciertamente, la reconstrucción conceptual sobre el dispositivo, en su ambigüedad metodológica y ontológica, se reconoce ligada al sentido de una disposición concreta (actual) y estratégica (virtual) de elementos heterogéneos (discursivos y no discursivos), que penetran especialmente *lo sensible* en campos sociales localizables históricamente, con efectos de captura, eliminación y liberación. El dispositivo es una manera de ser especialmente relacional: la cuestión principal es la naturaleza del vínculo, su composición virtual, entre los diferentes elementos comunicantes. Sabemos que la composición disciplinaria y la biopolítica de la seguridad intervienen lo sensible mediante acciones mediadas (con enunciados, técnicas, dispositivos concretos) que hacen eficiente un modelo gubernamental, pero no parece lo mismo cuando la penetración en lo sensible actúa, por así decirlo, en contra y directamente en lo sensible. Sin embargo, la violencia es tanto una acción mediada (un campo relacional) como una acción directa que afecta las superficies corporales. La violencia extrema es estratégicamente efectiva (se define por un espacio relacional) e irracional (impone un contenido fenoménico sin sentido para la víctima).

Entre las maneras de lo sensible, la violencia extrema es aquella manera de ser que, en medio de los cuerpos, interrumpe y suspende lo sensible: realiza una manera de disminución y negación de lo sensible en y a pesar de lo sensible. La atrocidad y la masificación de la violencia, que tipifican la destrucción cualitativa y cuantitativa de lo excesivamente violento, esconden esta paradoja: la violencia extrema impone una manera de ser de lo sensible que niega lo sensible, su vivibilidad medial y fenomenológica (así resuenan la ontología de la vida agambeniana y deleuziana, reconstruidas respectivamente en el primer y tercer capítulos, y la ontología fenomenológica de la piel, esbozada en el último capítulo). ¿Cómo comprender, entonces, esta particular manera de ser de lo sensible que niega lo sensible?

La filosofía del dispositivo, debido a sus resonancias analógicas, permite discriminar un vínculo especial entre los cuerpos cuya dominante estratégica —o virtual— se confunde con una zona de violencia ilimitada: la relación de excepción y de bando que configura, en el

orden jurídico y soberano, un campo relacional y de posiciones cambiantes donde es atrapado y eliminado lo sensible. Este campo relacional es una disposición o mediación cuya composición diagramática define el intervalo de los cuerpos (la relación y separación entre un cuerpo y otro) a través de una topología conjuntiva muy especial. Según han mostrado Agamben (1998, p. 117-18, 2017a, p. 423-424) y Esposito (2006a, p. 98) el poder soberano consiste en producir el vínculo social mediante la constricción de la unidad y la prohibición de su disolución (soberanía), por lo que la desligadura de los cuerpos (su separación ontológica) se reviste, contra sí misma y a partir de sí misma, de un espacio concéntrico en excepción. De esta manera, lo otro es incluido en esta relación sin relación —la desligadura misma— debido a su exclusión virtual. Así se define, entonces, la manera de ser de lo sensible: la interioridad o espacio concéntrico (unidad soberana o conjunto inmunitario) es simultáneamente una inclusión y exclusión del afuera, es decir, una captura del afuera en el modo del adentro que abandona (es así como la vulnerabilidad, que es abandono ontológico, resulta apropiada).

En este sentido, la excepción política en los estados contemporáneos reproduce esa lógica entre el medio homogéneo que delimita la ley (el adentro concéntrico) y el medio heterogéneo de la realidad y los cuerpos (el afuera); por eso la suspensión de la ley es la expresión prístina de esa zona ambigua en la cual el adentro ya ha incluido virtualmente el afuera mediante su exclusión (la excepción). Al suspenderse la ley, el efecto es un abandono que atrapa y violenta. Exactamente la misma lógica de conjuntos define el vínculo inmunitario: se incorpora el afuera produciéndolo como peligroso para liberar una protección negativa y vinculante en —y a partir de— la amenaza de muerte (el miedo). Así, pues, la no-relación (el afuera amenazante) se confunde con el vínculo social (uso de la destrucción para la protección). Del mismo tipo es la relación de bando: una captura o relación que captura mediante la presuposición excluyente del abandono, por lo que esta no-relación es la producción política de una materialidad (una vida) sin valor político que, como exactamente ocurre en el estado de excepción, está abandonada a una violencia ilimitada. Por eso el poder soberano y su relación de excepción y abandono es un paradigma para comprender ontológicamente la violencia extrema.



Desde la violencia discriminatoria hasta la tortura, pasando por la comunidad inmunitaria y fenómenos de excesiva violencia como la colonización y la violación (y otros tantos fenómenos necropolíticos como la masacre y los campos de concentración), reaparece ese vínculo *en* los discursos, *en* los afectos (el cuerpo), *en* los espacios, *en* las técnicas, etc. (la preposición “en” significa, en este contexto, el circuito de precipitación dramática entre lo virtual y lo actual). Estas resonancias analógicas, interpretadas en términos deleuzianos (según nuestro tercer capítulo), son la actualización del diagrama necropolítico, y otorgan inteligibilidad a la manera de ser de lo sensible en la violencia extrema (habría que preguntarse si acaso la violencia, no solo de lo sensible humano, parte exclusivamente de esta paradoja y topología conjuntiva).

En la tortura, las posiciones diferenciadas entre el torturador y el torturado marcan una relación de abandono y de excepción: el otro —la víctima— experimenta la captura de su vulnerabilidad sensible mediante su negación y exclusión de la posición dominante y asimétrica que impone el victimario. La posición relativa se define, en tanto que *ex-capere* (puesto fuera), según la posición absoluta, por lo que también es una relación interválica de los cuerpos que, en medio de ellos, exceptúa a ciertos cuerpos (los pone afuera) y los incluye por su exclusión y negación. De este modo, el espacio relacional diferencia una zona de violencia ilimitada que se manifiesta cualitativamente como un sufrimiento excesivo y cuantitativamente como masificación del daño y del asesinato. Así *se dice* el ser en la violencia extrema: *una manera de ser* de lo sensible que, entre los cuerpos, captura su vulnerabilidad a través de una lógica difusa de relación por no-relación, de inclusión por exclusión, de *heteroafección* por abandono y negación de lo sensible.

Entre la desligadura de los cuerpos, que depende ontológicamente de la separación que nos reúne, el fenómeno violento surge como la imposición de una identidad o de una relación envolvente, que se conserva, de cabo a rabo, por su propio *o-puesto* y, al mismo tiempo, por su *posición*: abandonar al otro, excluirlo, exceptuarlo (*exceptio* ontológica). La unidad se alimenta de su trasfondo originario: los cuerpos separados cifran su relación en la vulnerabilidad porque toda separación implica una exposición (una zona dulce y amenazada, por ejemplo mi rostro y también mi espalda, a donde llegan tanto la sorpresa de la caricia como la amenaza de la herida). Por eso, ese bello texto de Nancy (1983), titulado *El ser*

*abandonado*, muestra que el abandono, como condición miserable del ser, es aquello que no solo la filosofía abandona en su historia y lo que la ley captura al poner en bando; el abandono también es la exposición de los cuerpos, su posición abierta: “la ley del abandono [escribe Nancy], como la del amor, es ser sin retorno y sin recurso” (p. 153). En la apertura (la vulnerabilidad abandonada), la violencia abandona capturando lo sensible.

1.3. En medio de los cuerpos puede encarnarse, entonces, esta relación violenta. Claramente se trata de una disposición que se actualiza en los cuerpos. La manera de imponerse en lo sensible también delata cómo, desde el punto de vista de su corte experiencial, la *exceptio* (política y ontológica) lesiona y destruye los cuerpos arrebatándoles la *manera* que sienten el mundo y se sienten a sí mismos (la zona medial, autoafectiva y heteroafectiva que compartimos como vivientes). A la manera de ser de lo sensible, que, entre los cuerpos, incluye por exclusión (pues captura por abandono en una zona de violencia ilimitada), le corresponde una experiencia subjetiva de lo sensible que encarna la paradoja: una experiencia sensible que consiste en la negación de lo sensible (este proceso es la cara invisible de la reducción de los cuerpos a una vida desnuda: materialidad producida políticamente como no-política y, por tanto, abandonada a su muerte). La desubjetivación denegatoria, sobre la que hablamos aludiendo a diferentes fenómenos violentos (entre ellos la tortura), es la actualización de ese campo relacional en singularidades afectivas (pasividad, sufrimiento, impotencia, destrucción de los contenidos sensibles, etc.) que indican un daño y una relativa destrucción de la heteroafección. Es precisamente en la heteroafección de los cuerpos (en su cara expuesta o interválica) donde el diagrama necropolítico puede arrebatarme mi piel exceptuándome, incluyéndome por abandono y exclusión; pero también la heteroafección se hunde en la autoafección: ese espacio invisible, mi carne sensible, sin la que nada aparecería fenoméricamente; sin ella, sin la materialidad sensible, los efectos necropolíticos que capturan perderían su operatividad. Así *se dice* el ser en la violencia extrema desde su corte (o manera) subjetiva: una experiencia subjetiva en lo sensible que deniega lo sensible.

## *2. Las paradojas de la violencia*

Las maneras de ser de lo sensible en la violencia extrema esconden, según se ha mostrado en diferentes momentos, una consistencia paradójica. La violencia extrema es paradójica, y esta especial manera de manifestarse presenta de otro modo la dificultad para pensarla. A continuación enumeraremos algunas de las paradojas<sup>111</sup> de la violencia extrema como señal de su aparición en este trabajo pero también como indicación de un terreno de problemas que necesita desarrollarse en otro lugar.

i) En la violencia extrema, lo objetivo (el efecto de lesión y daño con su respectivo campo relacional) coincide plenamente con lo subjetivo. Scarry (1985) identifica esta operación cuando escribe que “la conversión del amplio mapa de sufrimiento humano [se convierte] en un emblema de la fuerza del régimen” (p. 56). También Sofsky (1998) lo describe así: “La violencia mantiene la muerte presente, alimenta el temor a la muerte, sobre la que se funda la autoridad del poder” (p. 29). Esto quiere decir que la violencia, especialmente la extrema, instauro su efecto de fuerza en un medio fenomenológico: la carne. Su operación impersonal (diagramática), individuada (actualizada y específica) y visible depende de la apropiación de lo invisible, singular e insustituible: la experiencia fenoménica de la vida (mi subjetividad sensible). A esta paradoja la podemos llamar “la paradoja correlacional”, y consiste en que cada efecto objetivo es indiscernible de un efecto subjetivo; lo que también significa que lo subjetivo y objetivo se confunden sin que pueda determinarse independientemente su identidad. En general, semejante paradoja coincide con la articulación, estudiada en esta investigación, entre el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria.

ii) En la relación entre un cuerpo y otro cuerpo, la exposición que delimita la piel (su vulnerabilidad) constituye, al mismo tiempo, una relación y una separación. A esta paradoja la llamamos “la paradoja de la piel”, y fue desarrollada en el capítulo 6.

iii) Además de ser una estructura ontológica de lo sensible, la paradoja de la piel reaparece como trasfondo del vínculo soberano y su relación de excepción y de bando: si los cuerpos están separados (la piel, la vulnerabilidad), su desligadura es compensada mediante la imposición de un vínculo que borra la paradoja de la piel debido a que, en lugar de mantener

---

<sup>111</sup> Véase cómo la paradoja es una contravención de la representación en el capítulo 3, numeral 5.

afirmativamente la separación como constitutiva de la relación, la captura valiéndose paradójicamente de la misma desligadura al incluir por exclusión y abandono. A esta paradoja la podemos llamar “la paradoja de la soberanía”. Esta paradoja la desarrollamos, con diferentes gradaciones, en los capítulos cuarto y quinto, y fue acondicionada conceptualmente en los capítulos segundo y tercero dedicados a una reconstrucción crítica sobre el concepto dispositivo.

iv) En correlación con la anterior (acá también opera la paradoja correlacional), la apropiación de la vulnerabilidad sensible es un fenómeno paradójico, pues se manifiesta en lo sensible bloqueando, cerrando y negando lo sensible. A esta paradoja la podemos llamar “la paradoja denegatoria” porque, dándose en lo sensible (en la carne como saturación), su manifestación es perturbación que en la apertura heteroafectiva cierra lo sensible y en la interioridad autoafectiva se vuelve inasumible. Esta paradoja fue preliminarmente indicada en el primer capítulo y después profundizada en el último.

v) En *Lo que queda de Auschwitz*, Agamben (2005a, p. 94) habla de “la paradoja de Levi”, pues quien testimonia lo hace por lo que no puede testimoniarse o por quien no puede hablar. El testigo integral, aquel que no ha sobrevivido —el musulmán que vio la Gorgona y “no ha vuelto para contarle, o ha vuelto mudo” (Levi, 2005, p. 542)—, solo puede testimoniar si el sobreviviente, desubjetivándose en lo imposible de decir (el no-hombre), habla por él. Esta paradoja de la que hablamos en el primer capítulo se relaciona, desde el punto de vista del testimonio, con la paradoja denegatoria. La paradoja denegatoria se prolonga en la paradoja del testigo (se habla de aquello que rechaza la palabra). En ambos casos se trata de una desubjetivación en medio de aquello que interrumpe y declina denegatoriamente el sujeto. En el primer capítulo desarrollamos esta paradoja. Así aparecen otros problemas. ¿Cómo es el discurso que expresa la desubjetivación denegatoria? ¿Cuál es su relación con la saturación? ¿Se trata de un dispositivo discursivo que desactiva el dispositivo necropolítico?

### ***3. La posibilidad de otro vínculo (reparación)***

Que se pueda plantear, al otro lado de la relación violenta entre los cuerpos, un contacto entre ellos que ha desactivado el vínculo violento, es un paso derivado de la comprensión

ontológica de la violencia hacia otro diagrama de lo sensible —al que podría calificarse de ético— donde es pensable la posibilidad de otro vínculo comunitario. Para plantear una alternativa al adentro asociativo de la soberanía, que instauro un vínculo gubernamental mediante la relación de excepción y de bando, Agamben (2017a, p. 424) sigue la conceptualización de Giorgio Colli sobre el contacto metafísico y reafirma ontológicamente la separación y el contacto como expresión de la vivibilidad de la vida (la zona medial). Recordemos brevemente que para Colli (2004) el contacto metafísico es la disolución del sujeto y del objeto en un límite irrepresentable: punto medio suspendido entre los cuerpos que, semejante al corte en una línea continua, es la interrupción y el vacío no representables ni gobernables; “lo no dominable es [escribe Colli] aquel vacío que se abre en medio, y que el tejido de la continuidad no debería admitir” (p. 70). En medio del contacto, los cuerpos conservan su separación en el punto irrepresentable de su espacio afectable y vivible (la inmanencia sensible) donde se encuentran singularmente. Por esta razón, según Agamben (2017a, pp. 424-425), el contacto metafísico borra el vínculo violento (soberano) y las particiones que incluyen por exclusión (ni *bíos*, ni *zoé*; ni acto, ni potencia; ni humano, ni animal; ni vida política y vida no-política; ni adentro, ni afuera; etc.). En este sentido, se propone la posibilidad de un vínculo comunitario que trasluce un diagrama sensible de naturaleza ética (este vínculo comunitario también aparece explícitamente sugerido, por el mismo Agamben, en *La comunidad que viene* y en *Altísima pobreza* ).

El contacto metafísico del que habla Colli (2004) nos recuerda al deseo metafísico de Emmanuel Levinas (1961/2000), bajo una perspectiva que, respondiendo a la violencia nazi —y, tras ella, al proyecto de totalización occidental—, investiga la relación social por una separación constitutiva de la subjetividad: la exterioridad, el Otro sin categorías que se manifiesta como misterioso e inaprehensible. Mientras que la soberanía incluye el afuera, y de cierta manera lo vuelve una función interna, la alteridad no se inscribe en un espacio; si acaso se inscribiera en un adentro (como el de la subjetividad), entonces sería por hipérbole, es decir, como un exceso y una huella: lo absolutamente Otro. Por esta razón, su exceso intuitivo —el otro en tanto que Otro— refleja la curvatura que separa los cuerpos y, así, anuncia entre ellos el bien, entendido como paz y justicia, que se desprende de la

vulnerabilidad como llamado a responder por su aparición indefensa en la separación constitutiva que nos reúne.

También las interpretaciones de Jean-Luc Nancy (1986/1999) y de Maurice Blanchot (1983) sugieren la posibilidad de un vínculo comunitario que hace de la separación no la frontera de una topología conjuntiva entre los cuerpos sino un reparto anónimo de los singulares (un “ser-con” desobrado). La posibilidad de otro vínculo comunitario depende, entonces, de los cuerpos singulares. Como singulares, los cuerpos tienen *posiciones contingentes* y *expuestas* a los otros que afirman la apertura. En esta apertura vivible, el contacto entre los cuerpos ha desactivado el espacio de un vínculo impuesto que los une a través de la aprehensión de la vulnerabilidad y la finitud. La contingencia y la exposición dejan de ser el punto de apoyo ontológico que instrumentaliza el poder soberano al establecer una relación institucional que gobierna el contacto entre los cuerpos (en este caso, la separación y la exposición de los cuerpos son percibidas en un sentido exclusivamente gubernamental: ordenar la contingencia, conducir las conductas, suplantar el espacio entre los cuerpos para llenarlo con la soberanía). La contingencia, la separación y la exposición constituyen, más bien, nuestra condición comunitaria sin identidad ni sustancia: son fenómenos existenciales y éticos que dibujan la apertura de un cuerpo hacia el otro, así se reafirma la posibilidad no agotada de la creación y la cultura. Por esta razón, importará más lo irreparable, el abandono ontológico (este mi cuerpo, vulnerable, separado y expuesto a contactos) que lo operativo e institucional.

En el diagrama ético —supongámoslo—, los cuerpos se dan su forma (la forma-de-vida) y viven su afectabilidad (el gozo sensible) repartiéndose en contactos que no reproducen una relación por abandono. Al estar expuestos a los otros sin que su vulnerabilidad y sensibilidad sean atrapadas gubernamentalmente, los cuerpos (nuestros cuerpos) y su heteroafección y autoafección se modifican inmanentemente en su apertura y gozo medial (vivibilidad afectiva). Es así como parece otra exigencia filosófica y política, pues la posibilidad de otro vínculo comunitario es inseparable de la siguiente pregunta: ¿Cómo vivir después de padecer los efectos de la violencia? Este difícil e importante problema tal vez solo tiene sentido si se asume la consistencia paradójica de la violencia. De esta manera, reparar lo sensible y el vínculo comunitario dependerá de lo irreparable (de mi cuerpo como una saturación, también

de mi cuerpo repartido y compartido), por lo que necesitará acontecer en medio de su vulnerabilidad y finitud: hacer de la heteroafección una apertura confiada del mundo y del otro, y de la autoafección un contenido asumible y feliz.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las siguientes referencias bibliográficas se encuentran organizadas en tres secciones temáticas, una cuarta sobre testimonio y literatura, y finalmente una sección correspondiente a referencias heteróclitas (diccionarios consultados y documentos legales). Al inicio de cada sección bibliográfica se suministra su respectiva descripción. La primera sección temática está delimitada por la filosofía del dispositivo y los estudios biopolíticos, y se divide en unas fuentes primarias y otras secundarias. La segunda sección está compuesta por los trabajos provenientes de la tradición fenomenológica, y también se divide en unas fuentes primarias y otras secundarias (principalmente comentaristas e historia del pensamiento francés). La tercera sección temática está compuesta por trabajos que, desde diferentes perspectivas (fenomenológicas, antropológicas, filosófico-políticas, decoloniales, poscoloniales, entre otras), estudian la violencia. Finalmente, la cuarta sección está conformada por referencias sobre el testimonio, la literatura testimonial y trabajos sobre lingüística. Además, se agrega bajo el título “otras referencias” los diccionarios consultados y documentos legales citados según el formato *Bluebook*. Si las respectivas orientaciones no son suficientes, se recomienda seguir el orden alfabético de cada sección.

### 1. Primera sección temática. Filosofía del dispositivo y estudios biopolíticos

**Fuentes primarias I.** Esta sección bibliográfica está compuesta principalmente por los trabajos citados (libros, artículos y entrevistas) de Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Michel Foucault y Roberto Esposito. Además, se han agregado en esta sección los trabajos citados de Jean-Luc Nancy debido a la afinidad ontológica y política que existe con la filosofía del dispositivo. También introducimos acá, por su resonancia temática, un artículo de Achille Mbembe, otro de Tiqqun y la única obra citada de Giorgio Colli.

Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene* (José L. Villacañas y Claudio La Rocca, Trad.). Valencia, España: Pre-Textos.



Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Valencia, España: Pre-textos.

Agamben, G. (2001a). Notas sobre el gesto (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 47-56). Valencia, España: Pre-textos.

Agamben, G. (2001b). Forma-de-vida (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 13-20). Valencia, España: Pre-textos.

Agamben, G. (2001c). Notas sobre la política (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 93-100). Valencia, España: Pre-textos.

Agamben, G. (2001d). Más allá de los derechos del hombre (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 21-30). Valencia, España: Pre-textos.

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. (Flavia Costa e Iva Costa, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2005a). *Lo que queda de Auschwitz III. El archivo y el testigo* (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Valencia, España: Pre-textos.

Agamben, G. (2005b). *Profanaciones* (Flavia Costa y Edgardo Castro, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal* (Flavia Costa y Edgardo Castro, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2007a). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Silvio Mattoni, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2007b). La potencia del pensamiento. En F. Lebenglik (Ed.), *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias* (pp. 351-368). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2007c). La obra del hombre. En F. Lebenglik (Ed.), *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias* (pp. 465-480). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2007d). La inmanencia absoluta. En F. Lebenglik (Ed.), *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias* (pp. 481-522). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2008a). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homos sacer, II, 2* (Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2008b). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (Tomás Segovia, Trad.). Valencia, España: Pre-Textos.

Agamben, G. (2009). Bartleby o de la contingencia (Jorge Luis Pardo, Trad.). En *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo* (pp. 93-136). Valencia, España: Pre-Textos.

Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método* (Flavia Costa, Mercedes Ruvituso, Trad.). Barcelona, España: Anagrama.

Agamben, G. (2011a). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II, 3* (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Valencia, España: Pre-textos.

Agamben, G. (2011b). *Desnudez* (Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida.* (Flavia Costa y María Teresa D'Meza, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo?* (Mercedes Ruvituso, Trad.). Barcelona, España: Anagrama.

Agamben, G. (2016a). *El fuego y el relato* (Ernesto Kavi, Trad.). México, D.F., México: Editorial Sexto Piso.

Agamben, G. (2016b). From the State of Control to a Praxis of Destituent Power. En S.E. Wilmer, A. Žukauskaitė (Eds.), *Resisting Biopolitics. Philosophical, Political, and Performative Strategies* (pp. 21-29). Nueva York, EE. UU.: Routledge (Taylor & Francis Group).

Agamben, G. (2017a). *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2* (Rodrigo Molina-Zavalía, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2017b). *¿Qué es la filosofía?* (Mercedes Ruvituso, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2017c). *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II, 2.* (Rodrigo Molina-Zavalía, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2017d). Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo (Rodrigo Molina-Zavalía, Trad.). En *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II, 2.* (pp. 87-115). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2018a). *Karman. Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto* (Mercedes Ruvituso, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2018b). *Autorretrato en el estudio* (Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D'Meza, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2020). *¿En qué punto estamos? La pandemia como política* (Rodrigo Molina-Zavalía y María Teresa D'Meza, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Colli, G. (2004). *Filosofía de la expresión* (Miguel Morey, Trad. Madrid, España: Siruela

Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. París, Francia: Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. París, Francia: Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1973). *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. París, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1972).

Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la philosophie*. París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicado en 1962).

Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*. París, Francia: Minuit.

Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. París, Francia: Minuit.

Deleuze, G. (1993a). *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine*. París, Francia: PUF. (Originalmente publicado en 1953).

Deleuze, G. (1993b). *Critique et clinique*. París, Francia: Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1991).

Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Dialogues*. París, Francia: Flammarion.

Deleuze, G. (2002a). À quoi on-reconnaît le structuralisme? En D. Lapoujade (Ed.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 238-269). París, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1972).

Deleuze, G. (2002b). La méthode de dramatisation. D. Lapoujade (Ed.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 131-162). París, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1967).

Deleuze, G. (2002c). Gilbert Simondon. L'individu et sa genèse physico-biologique. En D. Lapoujade (Ed.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 121-124). (Originalmente publicado en 1966).

Deleuze, G. (2002d). La conception de la différence chez Bergson. En D. Lapoujade (Ed.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 43-72).

Deleuze, G. (2003a). L'immanence: une vie... En *Deux régimes des fous* (pp. 359-363). París, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1995).

Deleuze, G. (2003b). Sur le principaux concepts de Michel Foucault. En D. Lapoujade (Ed.), *Deux régimes des fous* (pp. 226-243). París, Francia: Minuit. (Texto escrito en 1984).

Deleuze, G. (2003c). Qu'est-ce qu'un dispositif? En D. Lapoujade (Ed.), *Deux régimes des fous* (pp. 316-325). París, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1989).

Deleuze, G. (2003d). Les plages d'immanence. En D. Lapoujade (Ed.), *Deux régimes des fous* (pp. 244-246). París, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1985).

Deleuze, G. (2004). *Foucault*. París, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1986).

Deleuze, G. (2006). *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Deleuze, G. (2009). *Spinoza: Filosofía práctica* (Antonio Escohotado, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Tusquets.

Deleuze, G. (2011). *Différence et répétition*. París, Francia: PUF. (Originalmente publicado en 1968).

Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceta, Trad.). Valencia, España: Pre-Textos.

Deleuze, G. (2013). *El saber. Curso sobre Foucault I* (Pablo Ires y Sebastián Puente, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault II* (Pablo Ires y Sebastián Puente, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault III* (Pablo Ires y Sebastián Puente, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Esposito, R. (1996). *Confines de los político. Nueve pensamientos sobre política* (Pedro Luis Ladrón de Guevara, Trad.). Madrid, España: Trotta.

Esposito, R. (2000). La perspectiva de lo impolítico. *Nombres. Revista de filosofía*, (15), 47-58. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2234>

Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Carlo Rodolfo Molinari Marotto, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida* (Luciano Padilla López, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Esposito, R. (2006a). *Bíos. Biopolítica y filosofía* (Cario R. Molinari Maroíto, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Esposito, R. (2006b). *Categorías de lo impolítico* (Roberto Raschella, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.

Esposito, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (Cario R. Molinari Marotto, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona* (Herber Cardoso, Trad.). Buenos Aires. Amorrortu.

Esposito, R. (2015). *Two. The machine of Political Theology and the Place of Thought* (Zakiya Hanafi, Trad.). Nueva York, EE. UU.: Fordham University Press.

Esposito, R. (2017). *Personas, cosas, cuerpos* (Albert Jiménez, Trad.). Madrid, España: Trotta.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. París, Francia: Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. París, Francia: Gallimard.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. París, Francia: Gallimard.

Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. (Martí Soler, Trad.). México, D. F., México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1988a). “Technologies of self”. En L. H. Martin, H. Gutman, P. Hutton (Eds.). *Technologies of self. A seminar with Michel Foucault* (pp. 16-49). Massachusetts, EE. UU.: The University of Massachusetts Press. (Originalmente publicado en 1981).

Foucault, M. (1988b). “The political technology of individuals”. En L. H., Martin, H. Gutman y P. Hutton (Eds.). *Technologies of self. A seminar with Michel Foucault* (pp. 145-162). Massachusetts, EE. UU.: The University of Massachusetts Press. (Originalmente publicado en 1981).

Foucault, M. (1994a). Le jeu avec Michel Foucault (entrevista con D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J.-A. Miller y C. Millot, G. Wajeman). En D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. III, pp. 298-329). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1977).

Foucault, M. (1994b). Le sujet et le pouvoir (F. Durand-Bogaert, Trad.). En D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 222- 243). París, Francia: Gallimard. (Texto originalmente publicado en 1982).

Foucault, M. (1994c). Entretien avec Michel Foucault (entrevista con D. Trombadori). En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 41-95). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1980).

Foucault, M. (1994d). Foucault. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 632-636). París, Francia: Gallimard. (Publicado originalmente en 1984).

Foucault, M. (1994e). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gomez-Müller). En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange

(Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 708-729). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1984).

Foucault, M. (1994f). La vérité et les formes juridiques (J.W. Padro Jr., Trad.). En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. II, pp. 538-642). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicadas en portugués en 1974).

Foucault, M. (1994g). Entretien avec Michel Foucault (entrevista con A. Fontana y P. Pascino). En D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. III, pp. 140-160). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1977).

Foucault, M. (1994h). Réponse à une question. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. I, pp. 673-683). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1968).

Foucault, M. (1994i). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. II, pp. 136-159). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicado en 1971).

Foucault, M. (1994j). De l'archéologie à la dynastie (entrevista con S. Hasumi). En Defert, D., Ewald, F., Lagrange, J. (eds.), *Dits et écrits* (Vol. II, pp. 405-416). París, Francia: París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1973).

Foucault, M. (1994k). Pouvoir et savoir (entrevista con S. Hasumi). En D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. III, pp. 399-414). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1977).

Foucault, M. (1994l). Qu'est-ce que les Lumières? En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 562-578). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1984).



Foucault, M. (1994m). La naissance de la médecine sociale. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. III, pp. 207-228). París, Francia: Gallimard. (Conferencia publicada en 1977).

Foucault, M. (1994n). Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique (una entrevista con B. Gallagher y A. Wilson; F. Durand-Bogaert, trad.). En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 735-746). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicado en 1984).

Foucault, M. (1994ñ). *Theatrum philosophicum*. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. II, pp. 75-99). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicado en 1970).

Foucault, M. (1994o). Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. III, pp. 228-236). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicado en 1977).

Foucault, M. (1994p). Le retour de la morale (entrevista con G. Barbedette y A. Scala). En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 696-707). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1984).

Foucault, M. (1994q). La vie: la expérience et la science En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 763-776). París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicado en 1985).

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. París, Francia: Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2000). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)* (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2002a). *La arqueología del saber* (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2002b). *La hermenéutica del sujeto* (Horacio Pons, Trad.) México, D.F., México: Fondo de Cultura económica.
- Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-174)*. París, Francia: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. París, Francia: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. París, Francia: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Elsa Cecilia Frost, Trad.). México, D.F., México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de Francia (1983-1984)* (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*. París, Francia: París, Francia: Gallimard/Seuil.
- Mbembe, A. (2003). “Necropolitics” (Libby Meintjes, Trad.). *Public culture*, 15(1), 11-40.
- Nancy, J.-L. (1983). L’être abandonné. En *L’impératif catégorique* (pp. 139-153). París, Francia: Flammarion.
- Nancy, J.-L. (1996a). *La experiencia de la libertad* (Patricio Peñalver, Trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Nancy, J.-L. (1996b). *Être singulier pluriel*. París, Francia: Galilée.
- Nancy, J.-L. (1999). *La communauté désœuvrée*. París, Francia: Galilée. (Originalmente publicado en 1986).

Nancy, J.-L. (2000). *Corpus*. París, Francia: Métailié.

Nancy, J.-L. (2008). *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)* (Guadalupe Lucero, Trad.). Buenos Aires, Argentina: La Cebra.

Nancy, J.-L. (2014). ¿Un sujeto? (Felipe Alarcón, Trad.). Avellaneda, Argentina: La Cebra.

Nancy, J.-L y Lacoue-Labarthe, P. (2012). Retrazar lo político (Noelia Billi, Trad.). *Nombre. Revista de filosofía*, (26), 51-67.

Tiqqun (2009). Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs. En *Contribution à la guerre en cours*. París, Francia: La Fabrique.

**2. Fuentes secundarias I.** Estas fuentes secundarias se componen de estudios sobre Agamben, Foucault, Deleuze y Esposito, y también de diferentes trabajos que han estudiado el concepto dispositivo o que lo han utilizado para sus respectivos intereses. Además se incluyen los trabajos citados de Leibniz y Bergson que han servido para ilustrar algunos desarrollos agambenianos y deleuzianos; también se cita la única obra citada de Pierre Klossowski.

Acosta López, M. del R. (2020). Algunas anotaciones en torno a Mediaciones de lo sensible: hacia una economía crítica de los dispositivos. *Ideas y valores*, 69(173), 229-243. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.55200>

Badiou, A. (1997). *Deleuze. El clamor del ser* (D. Scavino, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Bazzicalupo, L. (2016). *Biopolítica: un mapa conceptual* (Daniel J. García López, Trad.). España: Melusina.

Benento, M. (2018). *El concepto de derecho y las prácticas de poder. Un diálogo crítico con Foucault, Agamben y Esposito*. Buenos Aires, Argentina: Editores del Sur.

- Bergen, V. (2001). *L'ontologie de Gilles Deleuze*. París, Francia: L'Harmattan.
- Bergson, H. (1990). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. París, Francia: Quadrige/PUF. (Originalmente publicado en 1896). Recuperado de gallica.bnf.fr.
- Berten, A. (1999). Dispositif, médiation, créativité: petite généalogie. *Hermès. La revue*, 3(25), 33-47. Doi: doi.org/10.4267/2042/14972
- Beuscart, J-S. y Peerbaye, A. (2002). Histoires des dispositifs. *Terrains et travaux* 2(11), 3-15. Recuperado de: <http://www.cairn.info>.
- Biset, E. y Farrán, R. (2011). Presentación. ¿Por qué ontologías políticas? En E. Biset y R. Farrán (Eds.). *Ontologías políticas* (pp. 3-41). Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.
- Besnier, J.-M. (1988). *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*. París, Francia: La Découverte.
- Bussolini, J. (2010). What is a dispositive? *Foucault studies*, (10), 85-107. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i10.3120>
- Cadahia, M. L. (2012). *Hegel y Foucault. Vida, historia y política* (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.
- Cadahia, M. L. (2014). Hacia una nueva crítica del dispositivo. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, (66), 95-107.
- Cadahia, M. L. (2016). Dispositivos estéticos y formas sensibles de la emancipación. *Ideas y valores*, 65(161), 267-285.
- Cadahia, M.L. (2020). Respuesta de la autora. *Ideas y valores*, 69(173), 229-243. <http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.84901>
- Calabrò, D. (2012). *Le détours d'une pensée vivante. Transitions et changement de paradigme dans la réflexion de Roberto Esposito*. París, Francia: Mimesis.

- Carbon, J. (2007). On the Methodology of Dispositive Analysis. *Critical Approaches to Discourse. Analysis Across Disciplines*. 1 (1), 115-123.
- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires, Argentina: UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín/ Jorge Baudino.
- Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin* (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Colebrook, C. (2017). Gilles Deleuze. En A. Kotsko y C. Salzani, C. (Eds.). *Agamben's Philosophical Lineage* (pp. 131-137). Edinburgh, Escocia: Edinburgh University Press.
- David-Ménard, M. (2008). "Agencements deleuzianos, dispositivos foucaultianos". *Rue Descartes*, 1 (59), 43-55. doi: 10.3917/rdes.059.0043
- DeLanda, M. (2006). Deleuzian Social Ontology and Assemblage Theory. En M. Fuglsang y M. Sørensen (Eds.), *Deleuze and the social* (pp. 250-265). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. París, Francia: Minuit.
- Díaz, E. (1993). *Michel Foucault. Los modos de subjetivación*. Buenos Aires, Argentina: Almagesto.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo. El campo del signo (1945-1966): I*. (María de Mar Llinares, Trad.). Madrid, España: Akal.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralisme and Hermeneutics*. Chicago, EE. UU.: The University of Chicago Press.
- Elliot, P. (2012). *Guattari Reframed*. Londres, Inglaterra: I. B Tauris.

Ferry, L. y Renault, A. (1988). *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. París, Francia: Gallimard.

Gross, F. (2002). Situación del curso (Horacio Pons, Trad.). En M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (pp. 479-516). México, D.F., México: Fondo de Cultura Económico.

Gutting, G. (1989). *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge, EE. UU.: Cambridge University Press.

Hanssen, B. (2000). *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*. Nueva York, EE. UU.: Routledge (Taylor & Francis Group).

Hübener, W. (2009). "La triple mort du sujet". (Jacob Schmutz, Trad.). *Les études philosophiques*, 1(88), 27-50. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2009-1-page-27.htm#>

Irwin, A. (2002). *Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press.

Jacquinet-Delaunay, G. y Monnoyer, L. (1999). L'avant propos: Il était une fois. *Hermès. La revue*, 3(25), 9-14. doi.org/10.4267/2042/14968.

Kishik, D. (2012). *The Power of Life. Agamben and the Coming Politics. (To Imagine a Form of Life, II)*. Stanford: Stanford University Press.

Klossowski, P. (1978). *Nietzsche et le circle vicieux*. París, Francia: Mercure de Francia.

Krtolica, I. (2009). "Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze. L'élaboration du concept de diagramme au contact de Foucault". *Filozofija i društvo* 20 (3), 97-124. doi: 10.2298/FID0903097K

Leibniz, G.W. (1982a). Todo posible exige existir (Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Trad.). En E. de Olaso (Ed.), *Escritos filosóficos* (pp. 151-152). Buenos Aires, Argentina: Charcas.

Leibniz, G.W. (1982b). Sobre la originación radical de las cosas (Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Trad.) En E. de Olaso (Ed.), *Escritos filosóficos* (pp. 472-480). Buenos Aires, Argentina: Charcas.

Lechte, J., y Newman, S. (2013). *Agamben and the Politics of Human Rights. Statelessness, Images, Violence*. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press.

Lemke, T. (2011) *Biopolitics. An Advanced Introduction* (Eric Frederick Trump, Trad.). Nueva York, EE. UU.: Nueva York University Press.

Llavadot, L. y Riba, J. (Eds). (2012). *Filosofías postmetafísicas. 20 años de la filosofía Franciassa contemporánea*. Barcelona, España: UOC.

Mazabraud, B. (2010). Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir. *Cités* 2(42), 127-189. doi 10.3917/cite.042.0127

Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple* (Julián Fava y Luciana Tixi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.

Nadaud, S. (2017). *Fragmento(s) subjetivo(s). Un viaje hacia las islas encantadas nietzscheanas*. (Pablo Ires, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus

Peeters, H. y Charlier, P. (1999). “Contributions à une théorie du dispositif”. *Hermès. La revue*,3(25), 15-23. doi: 10.4267/2042/14969.

Pløger, J. (2008). Foucault’s *dispositif* and the city”. *Planning Theory*, 7 (1), 51-70. doi: 10.1177/1473095207085665

Prozorov, S. (2014). *Agamben and Politics. A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Raffnsøe, S. (2008). “Qu’est-ce qu’un dispositif? L’analytique sociale de Michel Foucault. *Symposium (Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale)* 12(1), 44-66. Recuperado de <http://xn--raffnse-v1a.com/?p=1000>.

Raffnsøe, S., Gudmand-Høyer, M. y Thaning, M. (2014). "Foucault' dispositive: The perspicacity of dispositive analytics in organizational research". *Organization*, 23(2), 272-298. doi: 10.1177/1350508414549885.

Sauvagnargues, A. (2003) Actual/virtual. En R. Sasso y A. Villani. (Eds.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (Les Cahiers de Noésis, n° 3, pp. 22-29). París, Francia: Librairie Philosophique J. Vrin.

Sauvagnargues, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. París, Francia: PUF.

Sibertin-Blanc, G. (2017). *Política y estado en Deleuze y Guattari. Ensayo sobre el materialismo histórico-maquínico* (Alejandro Arciniegas, Trad.). Bogotá, Colombia: Editorial Kimpres.

Takahashi-Romanelli, H. (2009). *Simone Weil. Une philosophie de la force et la faiblesse* (Tesis de doctorado). Rennes, Francia: Université de Rennes I.

Vallejo, M. (2011). Michel Foucault y el estructuralismo: un sacerdocio apócrifo. En G. Rodríguez y M. Vallejo (Eds.). *El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos sobre críticos y disidentes: Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur* (pp. 137-185). Buenos Aires, Argentina: Signo.

Villalobos-Ruminott, S. (2018). Dispositivos: historia e inmanencia (Consideraciones preliminares). En L. Follegati y R. Karmy (Eds.). *Estudios en gubernamentalidad. Ensayos sobre poder, vida, neoliberalismo* (pp. 89-136). Santiago, Chile: Comunes.

Zagari, N. (2009). Roberto Esposito en la tradición de lo impolítico. En A. Zagari, B. Gercman y A. González. *Roberto Esposito, tres ensayos sobre una teoría im-política* (pp. 15-39). Buenos Aires, Argentina: Signo.

Zartaloudis, T. (2011). Soulblind, or on Profanation. En J. Clemens, N. Heron y A. Murray, (Eds.), *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press.



### 3. Segunda sección temática. Fenomenología

*Fuentes primarias II.* En esta sección se referencian los trabajos citados de Jacques Derrida, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur y Jean-Paul Sartre. En esta sección, se referencian solamente los trabajos sobre fenomenología de Jacques Derrida. Por afinidad, también agregamos la única obra de Kant citada.

Derrida, J (1993). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París, Francia: Quadrige/PUF. (Publicado originalmente en 1967).

Derrida, J. (2012). *La escritura y la diferencia* (Patricio Peñalver, Trad.). Barcelona, España: Anthropos Editorial.

Derrida, J. (2010). Introduction. En Husserl, E., *L'origine de la géométrie* (pp. 3-171, Jacques Derrida, Trad.). París, Francia: PUF. (Originalmente publicado en 1962).

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Juan José García Norro, Trad.). Madrid, España: Trotta.

Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Diana V. Picotti C., Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Almagesto, Biblos.

Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. (Juan José García Norro, Trad.). Madrid, España: Síntesis.

Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. (Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz, Trad.). Salamanca, España: Sígueme.

Henry, M. (2003a). Critique du sujet. En *Phénoménologie de la vie. De la subjectivité* (Tomo 2, pp. 9-23). París, Francia: PUF. (Originalmente publicado 1989).

Henry, M. (2003b). Quatre principe de la phénoménologie. En *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie* (Tomo 1, pp. 77-104). París, Francia: PUF. (Originalmente publicado en 1991).

Henry, M. (2003c). Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir. En *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie* (Tomo 1, pp. 105-121). París, Francia: PUF. (Originalmente publicado en 1995).

Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. (Juan Gallo Reyzábal, Trad.). Salamanca, España: Sígueme.

Henry, M. (2009). *Fenomenología material* (Javier Teira y Roberto Ranz, Trad.). Madrid, España: Encuentros.

Henry, M. (2011). *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*. París, Francia: PUF.

Henry, M. (2015) . *La esencia de la manifestación* (Miguel García-Baró y Mercedes Huarte, Trad.). Salamanca, España: Sígueme.

Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paul Ricoeur, Trad.). París, Francia: Gallimard.

Husserl, E. (1990). *Philosophie première. 2. Théorie de la reduction phénoménologique*. (Arion L. Kelkel, Trad.). Paris, Francia: PUF.

Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. (Cesar Moreno y Javier San Martín, Trad.). Madrid, España: Alianza.

Husserl, E. (2001). *Logical investigations, Vol. II* (N. Findlay, Trad.). Londres, Inglaterra: Routledge (Taylor & Francis Group).

Husserl, E. (2002). *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (Agustín Serrano de Haro, Trad.). Madrid, España: Trotta.

Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (Antonio Ziri6n, Trad.). M6xico, D.F., M6xico: UNAM, Fondo de Cultura Econ6mica.

Husserl, E. (2007). *De la r6duction ph6nom6nologique. Textes posthumes (1926-1935)* (Jean-Fran7ois Pestureau, Trad.). Grenoble, Francia: J6r6me Millon.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog6a trascendental* (Julia V. Iribarne, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Husserl, E. (2011). *Idea de la fenomenolog6a* (Jes6s Adri6n Escudero, Trad.). Barcelona, Espa6a: Herder.

Kant, I. (2006). *Cr6tica de la raz6n pura* (Pedro Ribas, Trad.). M6xico, D.F., M6xico: Taurus.

Levinas, E. (1974). *Autrement qu'6tre ou au-del6 de l'essence*. La Haya, Pa6ses Bajos: Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1982). *De l'6vasion*. Montpellier, Francia: Fata Morgana.

Levinas, E. (1991a). La philosophie et l'6veil. En *Entre Nous. Essais sur le penser-6-l'autre* (pp. 86-99). Par6s, Francia: Grasset & Fasquelle.

Levinas, E. (1991b). La souffrance inutile. En *Entre Nous. Essais sur le penser-6-l'autre* (pp.100-112). Par6s, Francia: Grasset & Fasquelle.

Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro* (Jos6 Luis Pardo, Trad.). Barcelona, Argentina: Paid6s.

Levinas, E. (2000a). *Totalit6 et infini. Essai sur l'exteriorit6*. Par6s, Francia: Kluwer Academic. (Originalmente publicado en 1961).

Levinas, E. (2000b). *De la existencia al existente* (Patricio Peñalver, Trad.). Madrid, España: Arena Libros.

Marion, J.-L. (1998). *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology* (Thomas A. Carlson Trad.). Illinois, EE. UU.: Northwestern University Press.

Marion, J.-L. (2000). The Saturated Phenomenon. En D. Janicaud, J-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion, y P. Ricoeur. *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate* (pp. 176-216). Nueva York, EE. UU.: Fordham University Press.

Marion, J.-L. (2002). *In excess. Studies of Saturated Phenomena*. (Robyn Horner y Vincent Berraud, Trad.). Nueva York, EE. UU.: Fordham University Press.

Marion, J.-L. (2005). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París, Francia: P.U.F. (Originalmente publicado en 1997).

Marion, J.-L. (2006). *El cruce de lo visible* (Javier Bassas y Joana Masó, Trad.). Castellón, España: Ellago.

Marion, J.-L. (2008). Sketch of a Phenomenological Concept of Gift (John Conley y Danielle Poe, Trad). En *The visible and the Revealed* (pp. 80-100). Nueva York, EE. UU.: Fordham University Press.

Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*. París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicada en 1945).

Merleau-Ponty, M. (1979). *Le visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail*. París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicado en 1964).

Ricoeur, P. (1986). *Du text à l'action. Esasis d'hérmenéutique II*. París, Francia: Seuil.

Ricoeur, P. (2019). El sufrimiento no es el dolor. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (60), 93-102.

Sartre, J-P. (1947). *Situations, I. Essais critiques*. París, Francia: Gallimard.

Sartre, J-P. (1966). *La trascendencia de l'Ego*. París, Francia: Librairie philosophique J. Vrin. (Originalmente publicado en 1936).

**4. Fuentes secundarias II.** En esta sección se citan los trabajos de diferentes autores que han estudiado la tradición fenomenológica.

Alloa, E. (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia* (Viviana Ackerman, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Barbaras, R.(1998). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París, Francia: Librairie Philosophique J. Vrin.

Barbaras, R. (1999). *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. París, Francia: Librairie Philosophique J. Vrin.

Barbaras, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. París, Francia: Librairie Philosophique J. Vrin.

Bégout, B. (2004). Le sens du sensible. La question de la *hylè* dans la phénoménologie française. *Études phénoménologiques* 20(39/40), 33-69. <https://doi.org/10.5840/etudphen20042039/404>

Dastur, F. (2004). *Philosophie et différence*. París, Francia: La Transparence.

Franck, D. (2014). *Flesh and Body. On Phenomenology of Husserl* (Joseph Rivera y Scott Davidson, Trad.). Nueva York, EE. UU. : Bloomsbury Academic.

Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Janicaud, D. (2000). The Theological Turn of French Phenomenology. En D. Janicaud, J-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion y P. Ricoeur. *Phenomenology and the*

“*Theological Turn*”. *The French Debate* (pp. 16-103). Nueva York, EE. UU.: Fordham University Press.

Kearney y B. Treanor. (Eds). (2015). *Carnal Hermeneutics*. Nueva York, EE. UU.: Fordham University Press.

Mackinlay, S. (2010). *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. Nueva York, EE. UU.: Fordham University Press.

Matušík, M. B. (2008). *Radical Evil and Scarcity of Hope*. Bloomington, IN, EE. UU: Indiana University Press.

Montavont, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Francia: PUF.

Ortega y Gasset, J. (1963). Del intracuerpo. En *Obras completas. Tomo 2. El espectador* (pp. 455-460). Madrid, España: Revista de Occidente.

Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid, España: Tecnos.

Romano, C. (2020). Por qué el cuerpo vivido no existe (Elkin Gutiérrez, Trad.). *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, (20), 120-136.

San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid, España: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar* (Miguel Lanchó, Trad.). Madrid, España: Arena Libros.

Von Hermann, F. W. (2013). *Hermeneutics and Reflection. Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology* (Kenneth Maly, Trad.). Toronto: University of Toronto Press.

Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Barcelona, España: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. California, EE. UU.: Stanford University Press.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, EE. UU.: Massachusetts Institute of Technology.

### **5. Tercera sección temática. Violencia, poder y fenomenología de la violencia**

Esta sección se compone principalmente de trabajos citados que han estudiado el fenómeno de la violencia desde diferentes perspectivas: la filosofía moral, los estudios culturales y decoloniales, la filosofía política, la historia política y social, el giro afectivo, la antropología y la fenomenología. Se trata de trabajos que hemos utilizados para estudiar la violencia extrema y fenómenos como la violación, los afectos necropolíticos, el colonialismo, los marcos sociales y la tortura. También aparecen referidos otros trabajos que hemos utilizado para hablar de la relación entre derecho y violencia.

Ahmed, S. y Stacey, J. (Eds.). (2001). *Thinking Through the Skin*. Londres, Inglaterra: Routledge (Taylor & Francis Group).

Ahmed, S. (2004). Affective Economies. *Social Text* 79, 22(2), 117-139.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones* (Cecilia Olivares Mansuy, Trad.). México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Anrup, R. (2009a). *Ontología de la contemporaneidad colombiana. Conceptos para su comprensión*. Bogotá

Anrup, R. (2009b). *Una tragedia a la colombiana*. Bogotá, Colombia: Random House Mondadori.

Anrup, R. (2011). *Antígona y Creonte. Rebeldía y Estado en Colombia*. Bogotá, Colombia: B.

Aranguren, J. P. (2015). Inmunización y militarización del cuerpo social en Colombia: el Estado en emergencia permanente. *Athenea digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 15(4): 305-32. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1560>

Aranguren, J. P. (2016). *Cuerpos al límite: tortura, subjetividad y memoria en Colombia (1977-1982)*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.

Banerjee, S, B. (2008). Necrocapitalism. *Organization Studies*, 29(12), 1541-1563. doi:10.1177/0170840607096386

Benjamin, W. (2007). Hacia una crítica de la violencia (Jorge Navarro Pérez, Trad.). En R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Eds.), *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 183-202). Madrid, España: Abada.

Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Eds.), *Obras. Libro I. Vol. 2* (pp. 303-318). Madrid, España: Abada.

Blair, E. (2005). *Muertes violentas. La teatralización del exceso*. Medellín, Colombia: INER, Universidad de Antioquia.

Blok, A. (2000). The Enigma of Senseless Violence. En G. Aijmer y J. Abbink. *Meaning of Violence. A Cross Culture Perspective* (pp. 23-38). Oxford, Inglaterra: Berg.

Bobbio, N. (2005). *Teoría general de la política* (Antonio de Cabo de la Vega, Gerardo Pisarella Prados, Trad.). Madrid, España: Trotta.

Bobbio, N. y Bovero, M. (1985). *Orígenes y fundamentos del poder político* (José Fernández Santillán, Trad.). México, D.F., México: Grijalbo.

Butler, J. (2004). *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. Nueva York, EE. UU.: Verso.



- Butler, J. (2009). *Frame of War. When Is Life Grievable?* Nueva York, EE. UU.: Verso.
- Calveiro, P. (2006). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Calveiro, P. (2008). La decisión política de tortura. En E. Subirats (Ed.), *Contra la tortura* (pp. 15-71). México, D.F., México: Fineo.
- Card, C. (1996). *The Unnatural Lottery. Character and Moral Luck*. Philadelphia, EE. UU.: Temple University Press.
- Card, C. (2002). *The atrocity paradigm: a theory of evil*. Nueva York, EE. UU.: Oxford University Press.
- Card, C. (2010). *Confronting Evils. Terrorism, Torture, Genocide*. Nueva York, EE. UU.: Cambridge University Press.
- Card, C. (2018). Rape as a Weapon of War. En R.S. Dillon y A. T. Marsoobian (Eds.). *Criticism and compassion. The Ethics and Politics of Claudia Card* (pp. 13-26). Hoboken, NJ, EE. UU.: John Wiley & Sons.
- Castillejo, A. (2000). *Poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio en Colombia*. Bogotá, Colombia: ICANH.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007a). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2007b). Foucault y la colonialidad. *Tabula rasa*, (6), 153-172.

- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. París, Francia: Minuit.
- Clough, P. T. y Halley, J. (Eds.). (2007). *The affective Turn. Theorizing the Social*. Durham, CN, EE. UU.: Duke University Press.
- Dahl, E., Falke, C. y Eriksen, T. (Eds.). (2019). *The Phenomenology of Broken Body*. Nueva York, EE. UU.: Routledge (Taylor & Francis Group).
- Das, V. (2008a). La antropología del dolor. En F. Ortega (Ed.), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 409-436). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- De Maistre, J. (1884). *Étude sur la souveraineté*. En *Œuvres complètes*. (Tomo 1, pp. 311-554). Lyon, Francia: Librairie Générale Catholique et Classique. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/>
- De Oto, A. y Quintana, M. M. (2010). Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer. *Tabula Rasa*, (12), 47-72.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le «fondément mystique de la autorité»*. París, Francia: Galilée.
- Derrida, J. (2011). *Prejuzgados. Ante la ley* (Jordi Massó y Fernando Rampérez, Trad.). Madrid, España: Avarigani.
- Dershowitz, A. M. (2002). *Why Terrorism Works. Understanding the Threat, Responding to the Change*. Nueva Haven, EE. UU: Yale University Press.
- Dershowitz, A. M. (2004). Tortured Reasoning. En S. Levinson (Ed.), *Torture. A Collection* (pp. 257-280). Nueva York, EE. UU.: Oxford University Press.
- Dershowitz, A. M. (2008). *Is There a Right to Remain Silent? Coercive Interrogation and The Fifth Amendment After 9/11*. Nueva York, EE. UU.: Oxford University Press.

- Díaz, A. F. (2012). Necropolítica y excepción. Apuntes sobre la violencia, gobierno y subjetividad en México, D.F. y Centroamérica. En A. F. Díaz (Ed.), *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina* (pp. 33-50). México, D.F., México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Diéguez, I. (2013). *Cuerpos sin duelo. Iconografía y teatralidades del dolor*. Córdoba, Argentina: DocumentA/Escénicas.
- Diken, B. y Lausten, C. B. (2006). The Camp. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 88 (4), 443–452.
- Dodd, J. (2014). On the Concept of Violence: Intelligibility and Risk. En M. Staudigl, *Phenomenologies of Violence* (pp. 35-63). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Dodd, J. (2017). *Phenomenological Reflections on Violence: A Skeptical Approach*. Nueva York, EE. UU.: Routledge (Taylor & Francis Group).
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y de la liberación*. México, D.F., México: UNAM.
- Dussel, E. (2008). *1942. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. La Paz, Argentina: Biblioteca Indígena.
- Erlenbusch-Anderson, V. (2018). *Genealogies of Terrorism. Revolutions, State Violence, Empire*. Nueva York, EE. UU.: Columbia University Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau noir, masques blanches*. París, Francia: Seuil.
- Farneda, P. (2012). Biopolítica y vida. Lectura en clave de Colonialidad/Des-Colonialidad. En A. F. Díaz (Ed.), *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina* (pp. 105-130). México, D.F., México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Farrell, M. (2013). *The Prohibition of Torture in Exceptional Circumstances*. Nueva York, EE. UU.: Cambridge University Press.
- Freund, J. (1968). *La esencia de lo político* (Sofía Noël, Trad.). Madrid, España: Nacional.

- García, Raúl (2000). *Micropolíticas del cuerpo*: Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Gigena, A. I. (2011). Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial. *Confluente*, 3 (2), 1-21.
- Gigena, A. I. (2012). Necropolítica: los aportes de Mbembe para entender la violencia contemporánea. En A. F. Díaz (Ed.), *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina* (pp. 11-31). México, D.F., México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Glissant, E. (2002). *Introducción a una poética de lo diverso* (Luis Cayo Pérez Bueno, Trad.). Barcelona, España: Bronce.
- Glissant, E. (2009). *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*. París, Francia: Gallimard.
- GMH (2008). *Trujillo. Una masacre que no cesa*. Bogotá, Colombia: Planeta
- GMH (2011). *La masacre de El Tigre. Un silencio que encontró su voz*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universales occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-73) Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Gross, O. (2004). The prohibition on Torture and the Limits of the Law. En S. Levinson (Ed.), *Torture. A Collection* (pp. 229-250). Nueva York, EE. UU.: Oxford University Press.
- Héritier, F. (2003a). Les fondements de la violence. Analyse anthropologique. *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 115(1), 399-419. <https://doi.org/10.3406/mefr.2003.10004>
- Héritier, F. (2003b). Quels fondements de la violence? *Cahiers du Genre*, (35), 21-44.

- Héritier, F. (2005). Réflexions pour nourrir la réflexion. En *Seminaire de François Héritier. De la violence I* (pp. 13-53). París, Francia: Odile Jacob. (Originalmente publicado en 1996).
- Héritier, F. (2007a). Modèle dominant et l'usage du corps des femmes. En F. Héritier, J-L. Nancy, C. Régy y J. C. Ameisen. *Le corps, le sens* (pp. 15- 86). París, Francia: Seuil.
- Héritier, F. (2007b). *Masculino /Femenino II. Dissolver la jerarquía* (Marcos Mayer, Trad.). México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Héritier, F. (2011). Aux sources de la violence (entrevista con O. Douville). *Psychologie Clinique*, (30), 7-13. Recuperado de <http://olivierdouville.blogspot.com/2015/09/aux-sources-de-la-violence-francoise.html>
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán* (Antonio Escotado, Trad.). Madrid, España: Nacional.
- Hoggett, P. y Thompson, S. (Eds.). (2012). *Politics and the emotions. The affective turn in contemporary political studies*. Nueva York, EE. UU.: Continuum.
- Houseman, M. (2005). Quelques configurations relationnelles de la douleur. En *Seminaire de François Héritier. De la violence II* (pp. 77-112). París, Francia: Odile Jacob. (Originalmente publicado en 1999).
- Jaramillo, H. A. (2016). *La constitución originaria del terror. Saturaciones negativas de la carne y del rostro* (Tesis de maestría). Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia (Instituto de Filosofía).
- Jaramillo, H. A. (2018). El terror de la tortura. Esbozo fenomenológico de sus excesos intuitivos. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), 109-127.
- Jaramillo, H. A. (2020). La metáfora testimonial. Narración y reparación moral. *Revista signo y pensamiento*, 39(76) (este texto está pendiente de publicación). Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/30371>

Kahn, P. W. (2008). *Sacred Violence. Torture, Terror, and Sovereignty*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kelsen, H. (1979). *Teoría pura del derecho* (Roberto J. Vernengo, Trad.). México, D.F., México: UNAM.

Kelsen, H. (1991). *¿Qué es la teoría pura del derecho?* (Ernesto Garzón Valdés. Córdona, Argentina: Fontamara.

Langbein, J. (2001). La tortura y *plea bargaining* (María Lousteau y Alberto Bovino, Trad.) En J. Maier, Julio y A. Bovino (Eds.). *El procedimiento abreviado* (pp. 3-29). Buenos Aires, Argentina: Editores del Puerto.

Le Cour Gandmaison, O. (2005a). *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*. París, Francia: Fayard.

Le Cour Gandmaison, O. (2005b). L'exception et la règle: sur le droit colonial français *Diogène*, 4(212), 42-64. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-diogene-2005-4-page-42.htm>

Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago, IL, EE. UU.: The University of Chicago Press.

Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid, España: Trotta

Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. California, EE. UU.: University California Press.

Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. París, Francia: La Découverte.

Megearu, A. (2019). Torture and Traumatic Dehiscence: Améry and Fanon on Bodily Vulnerability". En. E. Dahl, C. Falke y T. Eriksen (Eds.), *The Phenomenology of Broken Body* (pp. 49-65). Nueva York, EE. UU.: Routledge (Taylor & Francis Group).

Mensch, J. (2009). *Embodiments: From the Body to the Body Politic*. Evanston, EE. UU.: Northwestern University Press. Recuperado de <https://www.academia.edu>

Mensch, J. (2014). Violence and Blindness: The Case of Uchuraccay. En M. Staudigl, *Phenomenologies of Violence* (pp. 145-155). Leiden, Países Bajos: Brill.

Mignolo, W. (2003). Prefacio a la edición castellana. «Un paradigma otro»: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. En *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (pp. 19-60). Madrid, España: Akal.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Signo.

Mignolo, W. y Carballo, F. (2014). *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires, Argentina: Signo.

Minow, M. (2002). Breaking the cycles of hatred. En N. Rosenblum, (Ed.), *Breaking the Cycles of Hatred, Memory, Law, and Repair*. (pp.14-75). Princeton, NJ, EE. UU.: Princeton University Press.

Nahoum-Grappe, V. (2002). Anthropologie de la violence extrême: le crime de profanation. *Revue internationale des sciences sociales*, 4 (174), 601-609.

Nelson, H. L. (2001). *Damaged Identities. Narrative Repair*. Ithaca, NY, EE. UU.: Cornell University Press.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.

Rejali, D. (2007). *Torture and Democracy*. Princeton, NJ, EE. UU.: Princeton University Press.

Restrepo, J. M. (2006). *Cuerpo gramatical. Cuerpo, arte y violencia*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.

Ryn, Z. y Klodzinski, S. (2013). *En la frontera entre la vida y la muerte. Un estudio sobre el fenómeno del "Musulmán" en el campo de concentración*. (Cecilia Pieck y Silvia Günther, Trad.). México, D.F., México: Paradiso.

Sánchez-Antonio, J. C. (2019). Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racismo epistémico en la invasión genocida de América. *Tabula Rasa*, (35), 157-180. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>

Scarry, E. (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Nueva York: Oxford University Press.

Scarry, E. (2004). Five Errors in the Reasoning of Alan Dershowitz. En S. Levinson (Ed.), *Torture. A Collection* (pp. 281-290). Nueva York, EE. UU.: Oxford University Press.

Schmitt, C. (1985). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (José Días García, Trad.). Madrid, España: Alianza.

Schmitt, C. (2005). *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty* (George Schwab, Trad.). Chicago, EE. UU.: The University of Chicago Press.

Segato, R. L. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Sémelin, J. (2000a). Qu'est-ce qu'un crime de masse? Le cas de l'exYugoslavie. *Critique internationale*, (6), 143-158. doi : 10.3406/criti.2000.1384

Sémelin, J. (2000b). Introduction. En J. Sémelin. Rationalité de la violence extrême [número temático]. *Critique internationale*, (6), 122-124. Recuperado de [https://www.persee.fr/doc/criti\\_1290-7839\\_2000\\_num\\_6\\_1\\_1382](https://www.persee.fr/doc/criti_1290-7839_2000_num_6_1_1382)



Sémelin, J. (2001). L'utilisation politique des massacres. *Revue internationale de politique comparée*. 8(1), 7-22. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2001-1-page-7.htm>

Sémelin, J. (2002). Introduction: Violences extremes: peut-on comprendre? *Revue internationale des sciences sociales*, 4(174), 479-481. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2002-4-page-479.htm>

Sémelin, J. (2007). *Purify and Destroy. The Political Uses of Massacre and Genocide* (Cynthia Schoch, Trad.). Nueva York, EE. UU.: Columbia University Press.

Sofsky, W. (1998). *Traité de la violence*. (Bernard Lortholary, Trad.). París, Francia: Gallimard.

Sofsky, W. (2004). *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra* (Isabel García Adánez, Trad.). Madrid, España: Siglo XXI.

Sofsky, W. (2016). *La organización del terror: los campos de concentración* (Silvia Córdoba, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Sorel, G. (2013). *Réflexions sur la violence*. Ginebra, Suiza : Entremonde.

Staudigl, M. (2007). Towards a Phenomenological Theory of Violence: Reflections following Merleau-Ponty and Schutz. *Human Studies*, 30(3), 233-253. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/27642795>

Staudigl, M. (2011). L'Europe et ses violences. Contribution à une généalogie phénoménologique des violences extrêmes. *Revue Philosophique du Louvain*, 109(1), 107-136. doi: 10.2143/RPL.109.1.2067470

Staudigl, M. (2013). Towards a Phenomenological of Violence. *Hum Stud*, 36(1), 43-66. DOI 10.1007/s10746-013-9269-x

Staudigl, M. (2014). Introduction: Topics, Problems, and Potentials of a Phenomenological Analysis of Violence. En *Phenomenologies of Violence* (pp. 1-32). Leiden, Países Bajos: Brill.

Ternon, Y. (1998). *L'État criminel. Les génocides au XXe siècle*. París, Francia: Seuil.

Uribe, M. (1978). *Matar, rematar, contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima (1948-1964)*. Bogotá, Colombia: CINEP.

Uribe, M. (2004). *Antropología de la inhumanidad*. Bogotá, Colombia: Norma.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona, España: Melusina.

Weber, M. (1964). *Economía y sociedad* (José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora, Trad.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económico.

Weil, S. (1957). La personne et le sacré. En *Écrits de Londres et dernières lettres* (pp. 11-44). París, Francia: Gallimard. (Edición electrónica). Recuperado de <http://classiques.uqac.ca/>

Weil, S. (1967). *La fuente griega* (María Eugenia Valentié, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Suramericana.

Weil, S. (2014). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (Rafael Blanco Vázquez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Godot.

Wieviorka, M. (2009). *Violence. A New Approach* (David Macev, Trad.). Londres, Inglaterra: SAGE.

Wieviorka, M. (2012). Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation. *FMSH-WP*, 16, 1-14. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00717835>

Wrong, D. (2017). *Power. Its Forms, Bases, and Used*. Nueva York, EE. UU.: Routledge (Taylor & Francis Group).

## 6. Cuarta sección temática. Referencias testimoniales, literarias y lingüísticas

En esta sección se citan los trabajos relacionados con el testimonio, la literatura testimonial y otras referencias literarias, lingüísticas y ensayísticas secundarias.

Alleg, H. (1958). *La question* (suivi de *Une Victoire* par Jean-Paul Sartre). París, Francia: Minuit.

Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (Enrique Ocaña, Trad.). Valencia, España: Pre-textos.

Antelme, R. (1957). *L'espèce humaine*. París, Francia: Gallimard. (Originalmente publicado en 1947).

Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general I* (Juan Almela, Trad.). México, D.F., México: Siglo XXI.

Benveniste, É. (1999). *Problemas de lingüística general II* (Juan Almela, Trad.). México, D.F., México: Siglo XXI.

Blanchot, M. (1983). *La communauté inavouable*. París, Francia: Minuit.

Blanchot, M. (2007). *L'espace littéraire*. París, Francia: Gallimard/ Folio Essais. (Originalmente publicado en 1957).

Hjelmslev, L. (1971). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (José Luis Díaz Liaño, Trad.). Madrid, España: Gredos.

Jakobson, R. (1973). *Fundamentos del lenguaje* (Carlos Piexa, Trad.). Madrid, España: Ayuso.

Klinkenberg, J-M. (2006). *Manual de semiótica general* (Gonzalo Vaquero Heredia, Trad.). Bogotá, Colombia: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona, España: Gedisa.

Levi, P. (2005). *La trilogía de Auschwitz* (Pilar Gómez Bedate, Trad.). Barcelona, España: El Aleph.

Mesnard, P. (2010). *Testimonio en resistencia*. (Silvia Kot, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Waldhuter.

Nieto, P. (Ed.). (2007). *El cielo no me abandona*. Medellín, Colombia: Alcaldía de Medellín.

Saussure, F. (1991). *Cours de linguistique générale*. París, Francia: Payot & Rivages.

Semprún, J. (2004). *El largo viaje*. Barcelona, España: Tusquets.

Vásquez, M. E. (2000). *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.

Wiesel, E. (2007). *La nuit*. París, Francia: Minuit. (Originalmente publicado en 1958).

## **7. Otras referencias**

### ***Diccionarios***

*Dictionnaire de la Académie française* (ed. 9). Recuperado de <http://atilf.atilf.fr/academie9.htm>

*Diccionario Husserl*. Recuperado de <https://www.diccionariohusserl.org/>

Littré, É. (1873). *Dictionnaire de la langue française* (Vol.1). París, Francia: Librairie Hachette. Recuperado de gallica.bnf.fr

Littré, É. (1874). *Dictionnaire de la langue française* (Vol. 2). París, Francia: Librairie Hachette. Recuperado de gallica.bnf.fr

### ***Documentos legales***

AGNU. [Asamblea General de Naciones Unidas] Res. 217 III A., *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (10 de dic., 1948).

Recuperado de <https://search.ohchr.org/default.aspx>

AGNU [Asamblea General de Naciones Unidas] Res. 260 A (III), *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio* (9 de dic., 1948).

Recuperado de <https://search.ohchr.org/default.aspx>

AGNU [Asamblea General de Naciones Unidas] ER [*Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional*], (17 de jul. , 1998).

Recuperado de <https://search.ohchr.org/default.aspx>

AGNU [Asamblea General de Naciones Unidas] Res. 2200 (XXI), *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (16 de dic., 1966).

Recuperado de <https://search.ohchr.org/default.aspx>

AGNU [Asamblea General de Naciones Unidas]. Res. 39/46, *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, (10 de dic., 1984).

Recuperado de <https://search.ohchr.org/default.aspx>

AGNU [Asamblea General de Naciones Unidas]. Res. 3452 (XXX), *Declaración sobre la Protección de Todas las Personas contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, (9 de dic., 1975).

Recuperado de <https://search.ohchr.org/default.aspx>

AGNU [Asamblea General de Naciones Unidas]. Res. 60/1, Documento Final de la Cumbre Mundial, (16 de sept., 2005).

Recuperado de <https://search.ohchr.org/default.aspx>

ACNUDH [Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos], Report of the Special Rapporteur on Torture and Other Cruel, Inhuman or

Degrading Treatment or Punishment, por Manfred Nowak, Doc. A/HRC/13/39/Add.5, (5 de feb., 2010).

Recuperado de [https://ap.ohchr.org/documents/dpage\\_e.aspx?si=A/HRC/13/39/Add.5](https://ap.ohchr.org/documents/dpage_e.aspx?si=A/HRC/13/39/Add.5)

CICR [Comité Internacional de la Cruz Roja], *Convenio de Ginebra para aliviar la suerte que corren los heridos y los enfermos de las fuerzas armadas en campaña (Convenio I)*, (12 de ag., 1948). Recuperado de <https://www.refworld.org.es/>

Irlanda vs. Reino Unido, n.º 5310/71, CEDH (16 dic., 1976).

Recuperado de <https://www.refworld.org/cases,ECHR,3ae6b7004.html>

Comisión nacional sobre prisión política y tortura (2005). *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (Valech I)*. Chile: Ministerio del interior.

Recuperado de: <https://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/455>

NN. UU [Naciones Unidas]. *Marco de análisis para crímenes atroces*. CEPAZ (edición electrónica), (2014).

Recuperado de [https://cepa.org/documentos\\_informes/marco-de-analisis-para-crimenes-atroces/](https://cepa.org/documentos_informes/marco-de-analisis-para-crimenes-atroces/)

TMI [Tribunal Militar Internacional] *Carta de Núremberg*, (26 de abr., 1946).

Recuperado de <https://www.legal-tools.org/doc/a3c41c/>