

- Descartes, R. (1641). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. (J. A. Díaz, trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (2009).
- Desviat, M. (2007). Vigencia del Modelo Comunitario en Salud Mental: Teoría y Práctica. *Revista Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 3(1), 88-96.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la Locura en la Época Clásica*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1968). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Habermas, J. (1968b). *Conocimiento e Interés*. Madrid: Ed. Taurus.
- Herring, J., & Wall, J. (2015). Autonomy, capacity and vulnerable adults: filling the gaps in the Mental Capacity Act. *Legal Studies*, 35 (4), 2015, 698–719.
- Ikkos, G., Boardman, J., y Zigmond, T. (2006). Talking liberties: John Rawls's Theory of Justice and Psychiatric Practice. *Advances in Psychiatric Treatment*, 12, 202-213.
- Martuccelli, D. (1999). *Sociologías de la modernidad*. LOM Ediciones.
- Nussbaum, M. (2006). *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones Sobre la Exclusión*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Organización de las Naciones Unidas (2006). *Convención Sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Recuperado de <http://www.un.org/spanish>
- Pérez, Carlos (2012). *Una Nueva Antipsiquiatría. Crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*. Santiago. Editorial LOM.
- Postel, J. & Quétel, C. (1998). *Nueva historia de la psiquiatría*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1992). *Nuevo Examen de la Desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schneewind, J. (1998). *La Invención de la Autonomía: Una Historia de la Filosofía Moral Moderna*. México: Fondo De Cultura Económica.
- Series, L. (2015). Relationships, autonomy and legal capacity: Mental capacity and support paradigms. *International Journal of Law and Psychiatry*, 40, 80–91.

Potencia de lo im-productivo, elogio de lo in-útil

IVÁN TORRES APABLAZA
UNIVERSIDAD DE CHILE

Introducción

He redactado esta comunicación para ser leída por otro u otra, por cuanto no he conseguido llegar y presentarme ante ustedes. El profesor Fernando Longás, muy amablemente me ha ofrecido esta alternativa, a pesar de mi ausencia. Quiero agradecerle fraternamente este gesto y excusarme ante ustedes con quienes, lamentablemente, no podré dialogar, aun cuando, de todos modos, algo podrá ser comunicado.

Quiero agradecer también al profesor José Jara por haberme extendido la invitación a participar de esta mesa, con quien tuve el privilegio de dialogar en el marco de su seminario doctoral sobre “Michel Foucault y la política de la verdad”.

El título de la ponencia, “potencia de lo im-productivo, elogio de lo in-útil”, en principio es una deriva exploratoria de mi trabajo de investigación de grado en el programa doctoral en Filosofía Política de la Universidad de Chile, el que curso gracias a una beca Conicyt del Estado de Chile. Digo, “en principio”, porque el objeto de mi investigación –y sabemos que los objetos singulares son siempre los más elusivos, de eso el psicoanálisis nos ha dado grandes lecciones- es una arqueología de lo político en la filosofía política contemporánea, de manera tal que el lugar de lo im-productivo y lo in-útil, podríamos decir —pensando en la figura propuesta por Michel Foucault— que es un “oráculo retrospectivo” de este problema, o quizá, su consecuencia propiamente ética, fundamentalmente porque en este esfuerzo

arqueológico, las derivas éticas de lo político se me han impuesto como una sospecha que anima precisamente el trabajo de interrogación y examen que esta investigación supone.

Se reconocerá, en este gesto, las huella de Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito, pero también a George Bataille, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, y Jean-Luc Nancy. Solo por nombrarlos a ellos, a quienes quisiera reconocer como *amigos*. Interrogar el modo en que se ha entendido lo político en estos pensadores me ha conducido a iniciar la delimitación de un campo de problemas filosófico-políticos bastante intrincado, que por supuesto los trasciende en sus propias figuras autorales, en lazos de *amistad* que alcanzan a filósofos como Heidegger, Nietzsche, Marx o Spinoza.

Desarrollo

Quisiera entonces, iniciar esta comunicación intentando esclarecer el enunciado que lleva por título: “potencia de lo im-productivo, elogio de lo in-útil”. Comencemos por su final, donde está puesto el énfasis, puesto que, para hacer el elogio de lo in-útil habrá que pasar por y afirmar la potencia de lo im-productivo. Los guiones que separan estas palabras están dispuestos precisamente para marcar una separación, una toma de distancia respecto a lo que estas significan, y no tan solo en un sentido propiamente semántico, sino también y sobre todo, cotidiano. Así, el *in* de lo inútil, introduce un valor de contrariedad, negación y privación, designado aquello que no sirve —incluyendo su modalidad funcional y ética (una cosa puede no servir, una persona puede no querer servir a otra, no querer ser conducida, gobernada o no querer ser cosa. Las historias contadas por el cristianismo, por ejemplo, nos narran que Lucifer, antes de ser expulsado del reino divino, pronuncia airado frente a Dios: “non serviam”, “no te serviré”) —, así, lo inútil es aquello desprovisto de todo uso. La utilidad, por contrapartida, introduce la dimensión de lo productivo, el provecho, el interés y la habilidad, la cualidad referida a cosas que *pueden* ser objeto de uso (*utilis*). El vocablo griego más próximo a lo útil es, quizá, el de *organón* (ὄργανον), cuyo sentido remite a utensilio, instrumento o herramienta. Es decir, lo útil en su intimidad con lo

productivo, como aquello referido a obras, aquello que puede un uso para, un uso instrumental, con arreglo a fines.

El *elogio*, por su parte, en su sentido antiguo, tanto del latín *elogium* como del griego *elegeion* (ἐλεγείον), es fundamentalmente una inscripción que se reserva para los epitafios sobre las tumbas de los muertos, al mismo tiempo que para determinadas signaturas destinadas a exaltar una obra de arte. En el griego antiguo, esta asociación resulta más clara, por cuanto el sustantivo *elegeion* es una derivación de *elegos* (ἔλεγος), que es, precisamente, un canto de muerte, una lírica del duelo. A su vez, *elegos* comparte una variación etimológica con el vocablo *logos* (λόγος), en la medida en que se trata de una figura implicada en un decir, que para nuestro caso, estabilizaremos conceptualmente como un decir que exalta el ocaso de lo útil.

Un elogio de lo in-útil, por tanto, pasará precisamente por exaltar la caída (en francés, tumba (*tombe*) y caer (*tombeé*) se encuentran morfológicamente demasiado próximas como para no compartirles esta figura) de la razón calculante, caída es que es la muerte de la racionalidad instrumental, su declinar. Y es allí donde, *quizá*, podría emerger o se abriría el acontecimiento de pensar la potencia, aquello que aún no es pero que puede llegar a *ser*, en el por-venir que es el nuestro, de este elogio. Por ello, hacer un elogio de lo in-útil implica afirmar la potencia de lo im-productivo. Y digo, *quizá*, recordando a Derrida (1994) y su indicación precautorio según la cual, el pensamiento del *quizá*, es tal vez el único pensamiento posible del acontecimiento por-venir.

De todo este recorrido etimológico, me interesa detenerme particularmente en las implicancias éticas de lo in-útil o, más precisamente, en la ética implicada en el acto insumiso del *non serviam*, por medio de dos movimientos analíticos: el primero, sostener que la afirmación de lo in-útil es fundamentalmente una ética, es decir, un *ethos* que desprecia y rechaza la racionalidad calculante, el pensar con fines técnicos; y el segundo, destacar la profunda intimidad de este gesto ético con aquello que Foucault (1978), para definir la *crítica*, enunció como el arte de la in-servidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. Precisamente porque, en nuestro tiempo, hay algo de imperativo en la producción y lo útil, imperativo que inaugura nuevas formas de conducción y constitución de nosotros mismos. En este sentido,

si hay algo característico en los modos de ejercicio del poder en la sociedad contemporánea, es el agenciamiento de procesos de subjetivación signados por imperativos de acción con efectos de gobierno, es decir, de conducción de la vida y sus procesos. Dentro de estos imperativos, lo que se oye es el lenguaje de máquinas de producción, no tan solo económicas, sino también simbólicas: máquinas que pueblan las (im)posibilidades de imaginar mundos posibles, las representaciones de lo contemporáneo, y las formas cotidianas de hacer: “potenciación”, “rendimiento”, “competencia”, “eficacia”, “eficiencia”, son algunos de los enunciados que organizan nuestro ser en el mundo, el modo en que nos pensamos y nos relacionamos, aun cuando en esa relación no se piense precisamente en el otro y su reconocimiento, sino que más bien se afirme el único sujeto al cual estos imperativos podrían conducir: el individuo. Se trata, por ello, de una gramática de lo útil que estructura nuestros modos de ser, disolviendo toda posibilidad de lo común; lenguaje instrumental/empresarial que interpela a un pensamiento que se interesa por ser crítica del presente.

Respecto a este punto, Agamben (2009) nos recuerda que el hombre es el animal que puede su propia impotencia y es sobre esta cara de la potencia que actúa el poder, separando a los hombres no tan solo de lo que pueden hacer sino sobre todo y mayormente de lo que pueden no hacer. Nada nos hace tan pobres y tan poco libres— agrega— que este extrañamiento de la impotencia. Aquel que es separado de lo que puede hacer aun puede, sin embargo, resistir, aun puede no hacer. Aquel que es separado de la propia impotencia pierde, por el contrario, sobre todo, la capacidad de resistir.

En este sentido, sospecho que un pensamiento de la im-potencia nos permitiría re-pensar nuestra propia potencia, y el modo en que esta nos reenvía a un ethos (modo de conducirnos en el mundo) de lo im-productivo, la in-operancia y lo in-útil. Derivas éticas que abren un campo de posibilidades (sociales, culturales y políticas) de subjetivaciones fundadas en la deserción. Y acaso la filosofía misma sea una de estas formas de vida que anudan la potencia de lo in-útil, por cuanto nunca se constituyó como una actividad productiva, sino como una actitud movida por la admiración, el estupor, y la inquietante intriga de lo más común, lo más cotidiano de este mundo.

Intentando rastrear antecedentes de una lectura de este tipo en los filósofos de los que, como dije al comienzo, quisiera reconocerles como *amigos* —por cuanto hay un gesto común que los aproxima en torno a todo este problema del que estoy intentando apenas formular sus contornos, o sus modestos trazos inaugurales—, hay una lectura muy particular del filósofo italiano Nuccio Ordine quien ha publicado el llamativo libro *La utilidad de lo inútil*. En él, el núcleo argumental transita por una exposición del valor de lo inútil principalmente en el arte. Es sí como afirma que “al percibir la sutil utilidad de lo inútil...[el hombre] entra en el mundo del arte” (Ordine, 2016, p. 13), para luego añadir que lo inútil, aquellas actividades que no sirven para nada, podrían, quizá, permitirnos salir de una condición de no-vida a una vida soberana. Así, “la utilidad de lo inútil, sería la utilidad de la vida, de la creación, del amor, y del deseo” (p. 18).

Jugando con la significación italiana de las letras *a* y *e*, Ordine también nos recuerda que antes del ser (*è*) o, precisamente, para llegar a ser (*è*) se antepone, como la consistencia misma del ser, el *ha* (*à*) del hacer, como la condición más característica de nuestra época. Problema que establece una filiación con Heidegger (citado en Ordine 2016), quien afirma que lo más útil es lo inútil, por cuanto lo inútil es lo curativo (*Heilsamen*), lo que lleva al ser humano a sí mismo.

La indicación de Ordine al afirmar la potencia de lo inútil en el agenciamiento de una vida soberana, resulta valiosa en el contexto de esta comunicación, ya que precisamente nos permite advertir la profunda dimensión ética implicada en este elogio, al mismo tiempo que sus ecos nos conducen a la pregunta respecto a qué puede significar algo así como una vida soberana. Y la respuesta no puede ser sencilla.

George Bataille lo intentó, recurriendo a un pensamiento de la *soberanía* (irreductible a la soberanía jurídico-política, o más bien, abiertamente contraria a ella) y del éxtasis. Su diagnóstico es que “(...) el hombre que se sirve de lo útil, se hace él mismo útil, él mismo se hace objeto, en el mismo nivel que lo útil” (Bataille, 1996, p. 78). Por ello afirmará una ética del *gasto improductivo*, caracterizada por “(...) emisiones libres, análogas a las de las estrellas o del sol...(donde) la gloria es el efecto de gastos de energía independientes de la obsesión de la utilidad” (Bataille, 2005, p. 157),

fundamentalmente porque tiene en frente el problema de la recuperación energética del plusvalor, de la productividad capitalista, su poder de subsunción y traducción de la vida en toda su extensión a la gramática de lo útil. De esta manera, lo improductivo en el pensamiento de Bataille emerge como lo singular, por cuanto las emisiones libres de las que nos habla no son otra cosa que las conexiones improbables-incalculables entre singularidades, de un punto a otro, de la vecindad de una hacia otra, como expresión de una diferencia que no cesa de diferenciarse. Y es lo más difícil de reconocer en nuestro tiempo, o más bien —parafraseando a Heidegger— lo más difícil de experimentar en nuestra época, por el imperativo técnico que ocluye o clausura las posibilidades de abrir el acontecimiento de esta diferencia que no cesa de diferenciarse en torno a lo in-útil, lo im-productivo, en torno de aquello que es sin-obra.

Es por medio de la figura del éxtasis (ex-tasis, fuera-de-sí) que Bataille piensa un sobresalto del ser cuya potencia sería el de agenciar la posibilidad de devenir al *ser tal cual*, es decir, en su condición radical y singularmente diferencial. Así, esta figura implicaría sobre todo salir-se, perder-se a sí y de sí. Por ello, agregará, en relación a la experiencia extática que “(...) el no saber comunica el éxtasis” (2016, p. 154), por cuanto, el discurso, en su formalismo utilitarista, solo podría importunar.

El éxtasis y la soberanía como figuras de pensamiento, al mismo tiempo que como formas-de-vida, implican de todos modos un gesto, es decir, una figuración del mundo que consiste como su propia suspensión, como un no, una negatividad sin reservas del ser y su tiempo, “gozar del tiempo presente, nos recuerda Bataille, sin tener en cuenta nada más que ese tiempo presente” (2016, p. 65). Des-componer la existencia, renunciar a la búsqueda de toda duración, y de paso, asumir la defeción absoluta de aquellos valores y formas de ser que hemos heredado de la modernidad cristiana, liberal y capitalista.

En esta dirección, la invitación que nos hace Bataille en su *filosofía paradójica* es la de abrazar una vida soberana que comienza cuando sus posibilidades se abren sin límites, más allá de la utilidad, más allá de la forma-lidad y de toda forma de conducción, pero sobre todo más allá o contra este mundo de cosas pero precisamente en él, en su afuera. Se trata

de un ethos en el cual es posible, quizá, reunir una negatividad volcada sobre este mundo que es, al mismo tiempo que la afirmación de su afuera como forma-de-vida soberana, singular, cuya única con-dición es la diferencia fundada en la multiplicidad de sus formas. Esto implica asumir que de lo que se trata cuando hablamos de soberanía o de formas-de-vida, es ante todo de una forma-de-vida fundada en la potencia de lo inútil, poniendo en cuestión aquello que hemos sido y que actualmente somos para, quizá, llegar a ser. Bataille (1996) recordando a Camus dirá “me rebelo, luego soy” (p. 109), pero este soy es siempre encuentro incierto con la nada, con un desobrar de sí mismo. Subjetivación que muestra el ser *tal cual* al que refiere Agamben (2016), para nombrar la condición singular y diferencial del ser.

Desde estas consideraciones es posible entender el enunciado de Michel Foucault que décadas más tarde se formulará como una exigencia: “sin duda el objetivo fundamental –afirma– en nuestros días no consiste en descubrir, sino en rechazar lo que somos” (1982, p. 232).

Sin embargo, contrariamente a las interpretaciones más corrientes respecto a estas formulaciones éticas, no estamos frente a la afirmación ni de un sujeto en particular, ni mucho menos de una experiencia individual y solitaria. Bataille, antes que Nancy, ya había pensado en una concepción ontológica donde el ser nunca es *yo solo* -una persona aislada no cuenta” (2005, p. 31) nos exhorta a pensar-, sino *yo y mis semejantes*, porque vivir significa, no sólo los flujos y huidizos juegos que se unifican en uno, sino los pasajes y contagios de calor o de luz de un ser a otro, de uno a un semejante (Bataille, 2016). Para Bataille, la verificación de la muerte del otro, vuelve irreversible la existencia del hombre *fuera de sí*: “en el instante de la muerte –nos dice– desaparece la sólida realidad que imaginamos poseer. No existe más que una presencia a la vez pesada y huidiza, violenta e inexorable” (Bataille, 2005, p. 99). Bataille prosigue, “cada uno de nosotros es expulsado entonces de la estrechez de su persona y se pierde por completo en la comunidad de sus semejantes...una comunidad no puede durar más que al nivel de intensidad de la muerte” (p. 100), fundamentalmente porque se trata de una comunidad de seres finitos.

Figuras de este tipo serán las asumidas como una herencia en el pensamiento de Jean-Luc Nancy, particularmente en las reflexiones sobre

la comunidad sin comunidad o la comunidad inoperante, des-obrada (2000), el sueño (2007) y la embriaguez (2013). En la primera de ellas —entre otros problemas— será posible encontrar los rudimentos de una ontología política de lo común, en la figura del ser-con (*mitsein*) y la comparecencia que esta inaugura, mientras que en la segunda, el sueño será el objeto de pensamiento a partir del cual piensa la renuncia a la vigilia, y por tanto a la vigilancia, es decir, a la atención, la tensión y la intensión. Renuncia que no hace otra cosa que afirmar la caída de la voluntad de obrar y de toda instrumentalidad; caída que es por ello, distención, al mismo tiempo que suspensión del yo, caída del yo en la tumba (*tombe*) de sueño en tanto experiencia disolutiva, suspensiva de toda función, salvo el dormir. Nancy (2000) nos explica en este breve ensayo sobre el sueño, que el yo que duerme es un sí mismo caído, indistinto, indistinguible de nada, pues ya no es posible tener nada por objeto, percepción o pensamiento: “coincido con el mundo. Yo me reduzco a mi propia indistinción... “yo” ya no es más que en esa borradura de su propia indistinción” (pp. 19-20), es el ser-ahí depositado, la posición misma independiente de toda apariencia y de todo aparecer” (p. 25) y de toda representación.

La tercera de estas figuras es la *embriaguez*, donde, al igual que en el sueño, lo que está en juego es una experiencia disolutiva, que nos permite una toma de contacto con el afuera del mundo, volviéndolo, no tan solo accesible sino restituyéndole su más dispuesta proximidad, allí donde las presencias se eclipsan en su advenimiento. El hecho de estar allí, justo en el borde, en cada intersticio de nuestras vidas. La realidad se experimenta así en sus contornos difusos, en sus porosidades, en su falta de sutura, adquiriendo la forma de una “informalidad expansiva y transvasiva” (p. 23). Así, la existencia —añade Nancy (2000)— “en su relativa cerrazón, siempre relativa, siempre abierta en orificios propicios, no cesa de fluir en sí” (p. 23). Por ello, la *embriaguez* expresa una experiencia de la *presión*, que “extrae, exuda, destila, es decir, concentra, calienta, evapora y sublima. Lo sublimado es el espíritu, lo impalpable, lo inmaterial. Es inspiración, es soplo, es fuera de lugar y tiempo” (p. 25), lo que no tiene lugar, el fluir del lugar, lo disoluto, lo derramado, lo disuelto. Pero también es el goce, aquel del abandonarse al empuje que desata lo idéntico, como tan solo un tener-lugar, aparte de todo, que no se encuentra en ninguna parte. Embriagarse, entonces, es un abandonarse al afuera, del mundo y de sí mismo, un exceso que es fundamentalmente un suspenso, una detención, en todo caso, un acceso a lo inaccesible.

Sin embargo, luego de todo este periplo que —a oídos escépticos— puede querer ser oído como reverberaciones especulativas y metafísicas, ¿qué podría permitirnos embriagarnos? Nancy da una respuesta muy escueta, pero al mismo tiempo muy esclarecedora: “un pensamiento, un deseo, una página... embriaga” (p. 35), a lo que agregamos, también una canción, una conversación entre *amigos* o un poema... embriagan.

Tanto las figuras propuestas por Bataille como las de Nancy son absolutas, es decir, separadas, desligadas, excluidas de cualquier lazo o relación, de cualquier composición: “ya no hay orden que disponga el advenimiento del ser. Hay en cambio, agrega Nancy, una obediencia silenciosa a la diferencia del ser: a esa “nada, a esa “ninguna cosa” (p. 38).

Conclusiones

Agamben (2014), recordando a Nietzsche, dirá que lo contemporáneo es lo intempestivo, lo cual significa que ser contemporáneo o actual implica una desconexión, un desfase, incluso una discronía respecto al tiempo presente. Desde este punto de vista, será contemporáneo aquel que no coincide perfectamente con su tiempo ni con sus pretensiones. Será por ello in-actual, en la medida en que en la no-coincidencia con su tiempo, es capaz de adherir al tiempo presente a la vez que tomar una distancia necesaria para percibir y aferrar, no las luces de su tiempo, sino su oscuridad.

Si se sigue esta reflexión, se advierte que lo contemporáneo no es simplemente un estar en el presente, sino habitarlo en un interregno que posibilite volver actual lo in-actual, dar lugar a aquello que aún no tiene más lugar que la oscuridad y la ausencia de nombre. Por ello, lo contemporáneo involucrará una profunda dimensión ética, pues no remite necesariamente a un saber sino a un *lugar* paradójico de actualización o posicionalidad de la fractura, que impide que el tiempo se componga, a la vez que trabaja para enunciar esa misma falta de sutura o com-posición. En ningún caso se trata de un lugar pasivo de sustracción-contemplación, sino de una actividad que

exige habilidad para “neutralizar las luces provenientes de una época para descubrir su tiniebla...su íntima oscuridad” (Agamben, 2014, p. 22).

Pero Agamben (2014) agrega que ser contemporáneo implica “ser puntuales en una cita a la que solo es posible faltar” (p. 23). ¿Cómo comprender esta metáfora?, ¿qué cita es posible arribando solo a través de una ausencia?: la de un desplazamiento hacia lo que aun no tiene lugar, o bien, la de percibir en la oscuridad del presente una luz que, dirigida a nosotros, se nos aleja infinitamente. Lo contemporáneo asume así la forma de una urgencia intempestiva que agencia la actualización de una época en el interregno de lo demasiado pronto y demasiado tarde, como un “ya” que es y un “no todavía”.

Este gesto que supone lo contemporáneo, signa por ello el presente como arcaico (*arché*) y su vía de acceso como arqueología. No como un retorno a un pasado remoto, sino como actualización en el presente de lo que no podemos en ningún caso vivir y permanece reabsorbido en un origen que jamás podemos alcanzar: “porque el presente no es más que la parte de lo no-vivido en todo lo vivido, y lo que impide el acceso al presente es precisamente la masa de lo que, por alguna razón (su carácter traumático, su cercanía excesiva), no hemos logrado vivir en él. La atención a ese no-vivido es la vida del contemporáneo” (p. 27).

Esta sería la consecuencia más propia de la ética que supone la afirmación de lo in-útil, lo im-productivo, lo des-obrado, lo ex-temporáneo. Esta podría ser, *quizá* — nuevamente la figura derrideana del *quizá* — el elogio por el que he intentado transitar con ustedes a través de esta comunicación. Y, muy posiblemente, estemos frente a un discurso filosófico próximo a la locura definida por Foucault como ausencia de obra, pero también, en la medida en que la singularidad de este pensamiento, no se co-responde con los imperativos cotidianos, normalizados, de la razón, aun cuando esta le concierna en lo más íntimo de su experiencia, el ejercicio del pensar como lo intempestivo, extemporáneo, impuntual e impotente, que comparece sin delegar (se) el habla en una presencia. Quizá, allí descansa toda su potencia.

Referencias

- Agamben, G. (2016). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). ¿Qué es lo contemporáneo? En A. Giorgio, *Desnudez* (pp. 17-29). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2009). *Hambre de Buey*. En A. Giorgio. *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2016). *La experiencia interior*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Bataille, G. (2005). *El límite de lo útil*. Madrid: Losada.
- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1994). Amar de amistad: quizá – el nombre y el adverbio. En D. Jacques, *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger* (pp. 43-65). Madrid: Ed. Trotta.
- Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. En F. Michel, *Dits et écrits, tome IV, texte n° 306* (pp. 222-243). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1978). Crítica y Aufklärung (Qu'est-ce que la critique?). *Revista de Filosofía Daimon*, 1. Publicado originalmente en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 82(2), 35-63.
- Nancy, J. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago: Lom.
- Nancy, J. (2007). *Tumba de sueño*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J. (2013). *Embriaguez*. Buenos Aires: La Cebra.
- Ordine, N. (2016). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Barcelona: Acantilado.