

# «Preferiría pintarme los labios»: notas sobre la resistencia (irrepresentable) en Foucault y Derrida

Verónica González Pereira

Universidad de Santiago de Chile

gp.veronica@gmail.com

Tuillang Yuing-Alfaro

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

tuillang.yuing@uacademia.cl



© de los autores

Fecha de recepción: 31/1/2023

Fecha de aceptación: 13/5/2023

Fecha de publicación: 26/10/2023

## Resumen

El siguiente artículo examina la noción de resistencia elaborando un análisis que problematiza el lugar de la representación en política y en democracia. En un primer momento, se plantea el problema a partir de un relato que narra un episodio y un gesto especiales de algunos prisioneros liberados de un campo de concentración. Desde esta cuestión, se revisan los aportes de Michel Foucault relativos a la resistencia que resultan, en definitiva, en un desacople de las relaciones entre poder y política. Así, la resistencia sugiere un vínculo con la política que no se restringe a las formas ni a los códigos de la política convencional. No obstante, los mismos aportes de Foucault van a plantear la cuestión de la libertad como una suerte de mandato para el sujeto, frente al cual la resistencia corre el riesgo de quedar atrapada. La figura de Bartleby (Melville) ofrecerá la ocasión para sugerir una hipótesis que permita indagar en torno a una *resistencia radical* que no se vea coaptada por el privilegio de la representación. Posteriormente, se examinan los aportes de Jacques Derrida y su lectura del inquietante personaje de Melville, los que posibilitan una puesta en cuestión de la publicidad irrestricta supuesta en los dominios de lo político, la política y la democracia como democracia representativa, e incluso una interrogación exigente de tales conceptos heredados. Frente al canon, Derrida permitirá pensar justamente una resistencia radical a la manera de cierto secreto que diciéndose, no obstante, se sustrae de la representación, y que entonces será irreductible a los dominios de lo público-político, lo que no querrá decir que ese secreto se restrinja a lo privado, posibilitando replantear la cuestión democrática. Finalmente, se presentan algunas conclusiones tentativas y una síntesis de aquellos desafíos que quedan anunciados.

**Palabras clave:** Foucault; Derrida; resistencia; irrepresentable; política; democracia

**Abstract.** *"I would rather wear lipstick": Notes on (unrepresentable) resistance in Foucault and Derrida*

This article examines the notion of resistance, providing an analysis that problematizes the place of representation in politics and democracy. First, the problem is addressed via a story that narrates a particular episode and actions of a group of prisoners liberated from a concentration camp. Next, Michel Foucault's writings on resistance are considered, which ultimately result in a decoupling of the relationship between power and politics. Thus,

resistance suggests a link with politics that is not restricted to the forms and codes of conventional politics. Nevertheless, Foucault's work itself raises the question of freedom as a kind of mandate for the subject, in the face of which resistance runs the risk of being trapped. The figure of *Bartleby* (Melville) offers an opportunity to suggest a hypothesis that will allow us to inquire into a *radical resistance* that is not captured by the privilege of representation. Subsequently, the writings of Jacques Derrida and his reading of Melville's disturbing character are examined, offering the possibility of questioning the unrestricted publicity assumed in the domains of the political, politics, and democracy as representative democracy, and even a demanding interrogation of such inherited concepts. Faced with the canon, Derrida will allow us to think precisely of a radical resistance in the manner of a certain secret that, while articulating itself, nevertheless subtracts itself from representation, and that will then be irreducible to the domains of the public-political; which will not mean that this secret is restricted to the private, and will thus make it possible to pose the democratic question anew. Finally, the paper offers some tentative conclusions and a synthesis of the challenges that have arisen.

**Keywords:** Foucault; Derrida; resistance; unrepresentable; politics; democracy

### Sumario

- |   |   |
|---|---|
| 1. Introducción   | 5. Derrida y el secreto de la resistencia |
| 2. Los labios pintados de la resistencia                      | 6. A modo de conclusión                   |
| 3. Foucault y las derivas de la resistencia                   | Referencias bibliográficas                |
| 4. Tensiones de la resistencia en el horizonte de la libertad |   |

## 1. Introducción

Se suele sostener la distinción y la oposición entre totalitarismo y democracia como una evidencia compartida por todos y todas. Sin embargo, ciertos autores han planteado que el totalitarismo —en un sentido más amplio que ya no se limita al «fenómeno totalitario» (nazismo, fascismo, estalinismo)— no es simplemente contrario a la democracia, en cuanto la dominación técnica de nuestra época integra un germen de totalitarismo que bien podría dar lugar a una «forma inédita» de este (cfr. Lacoue-Labarthe y Nancy, 2012: 37-40). En esta línea, entre las distintas continuidades entre totalitarismo y democracia, podemos advertir que ninguno admite en su seno un lugar para lo irrepresentable: cierto resto que se resiste a la representación y a la participación bajo los códigos políticos heredados. Cabe entonces interrogarse cómo es posible una resistencia que en el orden de lo político se sustraiga sin embargo a este, una resistencia que, sin ser convencionalmente política, otorgue lugar a lo irrepresentable en lo político y libere un espacio para reconfigurarlo<sup>1</sup>. Teniendo a la vista tal cuestión, pro-

1. Es preciso señalar, tal como ya lo ha hecho Derrida, que «lo 'político' en sí mismo es un filosofema y, finalmente, muy oscuro» (Derrida, 2011: 57), sin embargo, existe una amplia

ponemos un itinerario que recoge los aportes de Foucault y Derrida en tanto pensadores y escritores que, pese a sus manifiestas distancias y diferencias, comparten una mirada que interroga lo político atendiendo a sus márgenes y a sus zonas de opacidad, posibilitando así repensar este filosofema bajo otros registros que aquellos de la filosofía política. Además, se trata ciertamente de autores que, a su manera, dirigen su atención a una dimensión «genealógica» para dar cuenta de aquello que se resta al dominio del *logos*, pero que desde siempre lo ha constituido y atravesado.

Así, en el pensamiento de Foucault, revisamos el lugar de la resistencia en cuanto coextensiva al ejercicio del poder, pero cuya arremetida permite sostener una diferencia en la que poder y política se desacoplan. De este modo, la resistencia formulará un régimen otro que se evade de la simple representación política. En lo que respecta al trabajo teórico y textual de Derrida, queremos anunciar la experiencia de cierto secreto que se resiste a la representación en general, y que permitirá interrogar las genealogías y las categorías de lo político y de la democracia, al tiempo que replantear una resistencia que ya no podría obedecer al orden que estos imponen. Así, tanto en Foucault como en Derrida, es pensable una *resistencia radical* que podría tomar la figura de unos labios que se pintan o de unos labios que se abren para hablar sin decir nada.

## 2. Los labios pintados de la resistencia

Como una manera de plantear el problema, nos permitimos traer a colación un testimonio que aparece en el libro *Wall and Piece*, el cual reúne la obra artística de Banksy (2005: 202-203). Se trata de una narración titulada «Manifiesto» y cuya fuente remite al *Imperial War museum*. Este relato proviene del diario del teniente Mervin Willett Gonin, uno de los soldados británicos que tuvo la tarea de liberar el campo de concentración Bergen-Belsen en 1945. El relato está acompañado por una ilustración de Banksy. Citamos algunos pasajes de este estremecedor archivo:

---

literatura que desarrolla la tensión entre lo político y la política que se dejará leer en el presente escrito. Así, por ejemplo, Mouffe (1999) indica que «lo político» alude a una dimensión antagónica propia de las relaciones humanas en sentido amplio, propia de toda relación entre humanos y del encuentro con la alteridad en esa misma cercanía. A su vez, la política comprendería una derivada, vale decir, un momento posterior en el que lo político se codificaría en la construcción de un orden institucional determinado. Así también, otros autores, como Retamozo (2010), han realizado una síntesis de esta discusión, teniendo en cuenta los aportes de Schmitt, Arendt, Laclau, Rancière y otros, que, en términos generales, resulta en una diferencia en donde lo político —conservando su carácter adversarial— se vincula al momento de lo instituyente, mientras que la política queda del lado de la administración de lo instituido. Considerando los fines de nuestra propuesta, esta distinción nos parece suficiente para ubicar la política del lado de un orden representativo y, al mismo tiempo, para anunciar que lo político puede cobijar zonas móviles de indistinción menos dóciles a la representación.

No puedo dar una adecuada descripción del Campo de Horror en el que mis hombres y yo tuvimos que pasar el siguiente mes de nuestras vidas. Apenas si era un yermo desierto, pelado como un corral de gallinas. Los cadáveres estaban en todos lados, algunos en pilas enormes, a veces de a uno, o en parejas, ahí donde habían caído. [...] Uno tenía que acostumbrarse pronto a la idea de que el individuo no contaba. Uno sabía que quinientos se morían por día, y quinientos agonizarían por semanas antes que nada de lo que hiciéramos tuviera el mínimo efecto [...].

Pilas de cadáveres, desnudos y obscenos: una mujer demasiado débil para mantenerse parada por sí sola, apoyada en ellos mientras cocinaba la comida que le dimos en una fogata; hombres y mujeres acucillados por todas partes en el descampado, evacuando debido a la disentería que erosionaba sus intestinos; una mujer parada, desnuda por completo, lavándose en una especie de sopa en un tanque en el que flotaban los restos de un niño.

Fue poco después de que vino la Cruz Roja británica, pese a que puede que no haya conexión, cuando llegó una gran cantidad de lápiz labial. No era en absoluto lo que nosotros queríamos: gritábamos por cientos y miles de otras cosas y no sé quién pudo haber pedido lápiz labial. Me encantaría poder descubrir quién lo hizo, porque fue la acción de un genio, pura lucidez sin adular. Creo que nada hizo más por esos internos que el pintalabios. Las mujeres se veían acostadas en la cama sin sábanas ni camisón, pero con labios en rojo escarlata, uno las veía dando vueltas por ahí con nada excepto una manta sobre sus hombros, pero con labios en rojo escarlata. Vi una mujer muerta en la mesa post mortem, aferrando con su mano un lápiz de labio. Al fin alguien había hecho algo para hacerlos individuos de nuevo, ahora eran alguien, ya no meramente un número tatuado en el brazo. Al fin podían interesarse genuinamente en su aspecto. Ese pintalabios empezó a devolverles su humanidad<sup>2</sup>. (Banksy, 2005: 203)

Es con este relato como trasfondo que nos permitimos plantear algunas reflexiones sobre aquello que comúnmente pensamos como «resistencia». En efecto, parece ser que, en este episodio, aquello que puede parecer un elemento inútil, carente de todo valor de necesidad —un lápiz labial—, puede encajar de tal modo con la subjetividad que permita darle a su uso un estatuto y valor de resistencia insoslayable para la vida. Parece entonces que, además de las cuestiones de primera necesidad, vale decir que, además de la *supervivencia*, la vida de los prisioneros resistió también gracias a estos gestos simples, tal vez ornamentales, sin un declarado contenido político. Cabe entonces primeramente la interrogante por aquello que, sin poseer de antemano un estatuto explícita y convencionalmente político, es capaz de adquirir un valor como resistencia y, de este modo, abrir camino hacia una interrogación sobre lo que es irrepresentable en política. En segundo lugar, cabe también la pregunta por aquello que se hace parte de la política a partir de su retiro o de su *irrepresentabilidad* en el orden de la palabra. Y así, en virtud de estas inquietudes, quisieramos finalmente avanzar hacia una pregunta por lo que, en ocasiones, hace

2. La traducción es nuestra.

que la resistencia a las más bárbaras opresiones de la política pueda tomar la forma de un pentalabios.

### 3. Foucault y las derivas de la resistencia

Va a ser Foucault quien entregue algunos elementos para profundizar en estas cuestiones. En *La voluntad de saber* (1998), el autor se dedicará a establecer una serie de prescripciones y opciones metodológicas en las que va a basar el ambicioso proyecto de una *Historia de la sexualidad*. Más allá de la trayectoria y el decurso efectivo que tuvo esta obra, el autor indica algunas características que van a complementar los aspectos elementales para una analítica del poder que enfatice la productividad y el carácter microfísico y localizado del poder (Revel, 2003). Con todo, es preciso señalar que el análisis de Foucault establece metodológicamente una atención hacia las *relaciones de poder* y de manera secundaria hacia el distrito de la política. En efecto, a diferencia de lo que podría ser la institucionalidad política, Foucault evade cualquier consideración del poder que lo suponga como una entidad estable, unitaria y coherente (Foucault, 1998). Por el contrario, lo que la propuesta genealógica notifica es más bien la puesta en escena de las heterogéneas condiciones históricas que dan lugar a escenarios y racionalidades móviles que comprometen a las fuerzas. Desde luego que la política no es ajena a esta analítica, pero como tal implica una serie de condiciones específicas que para Foucault son más bien una resultante y no coinciden del todo con su apuesta: emanación de la ley, verticalidad del poder, localización precisa del Estado y sus aparatos (Nosetto, 2014). Todos estos elementos capturan una forma de racionalidad que es clave para el examen de la política moderna, pero que no necesariamente da cuenta de la movilidad del poder y de la resistencia. Es a este propósito que Foucault desglosa algunas aseveraciones sobre el modo de comprender «la resistencia al poder», como una manera de pensar y analizar el juego de las fuerzas y las relaciones conflictivas de poder en contextos específicos.

En primer lugar, Foucault subraya la coexistencia del poder y la resistencia, lo que implica entonces que la resistencia no consiste en una exterioridad frente al poder, vale decir, en una suerte de refugio a resguardo del poder. Antes bien, de acuerdo con el autor, la resistencia es siempre relativa y está vinculada estrechamente al poder, por lo que —más allá de lo nominativo— el poder debe siempre pensarse como una relación de fuerzas en la que una de estas fuerzas es precisamente la resistencia. Si se quiere, la resistencia es el inevitable e irreductible elemento opuesto al poder sobre el que este se ejerce. En palabras de Foucault:

[...] que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), esta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que está necesariamente en el poder, que no es posible escapar de él, que no hay, en relación con él exterior absoluto, puesto que se estaría infaltablemente sometido a la ley? [...] Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en

función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. (Foucault, 1998: 116)

Pero, además de esta cualidad estrictamente relacional de la resistencia, Foucault deja entrever también que su estimación, valor e injerencia van a estar dados por la singularidad de la coyuntura en la que tenga lugar la lucha. Lejos de una forma general que pudiese enarbolarse como una fórmula política eficaz, la resistencia va a obedecer al despliegue táctico de los sujetos que, ya sea singular o colectivamente, se vean enfrentados a un conflicto en que la vida misma los haya situado (Potte-Bonneville, 2007). Es por esto que, al hablar de resistencia, el vocabulario de Foucault no está enmarcado en los conceptos canónicos de la teoría y la filosofía política (Revel, 2003; Castro, 2005; Yuing, 2017a). La resistencia es algo que puede incluso escapar a la soberanía misma del sujeto que pretende abanderarse a una causa como resultado de un meditado ejercicio de razonamientos. Para Foucault, en efecto, la resistencia opera:

[...] encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento [...] rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. (Foucault, 1998: 127)

Ahora bien, este modo de conceptualizar la resistencia no arranca únicamente de motivos teóricos. El mismo Foucault se ha hecho parte del activismo político en una serie de episodios que tienen como signatura el Mayo francés de 1968 (Eribon, 1992). Desde ese momento, y a lo largo del primer lustro de la década de 1970, Foucault va a ir paulatinamente haciéndose parte de un activismo tan disperso como incisivo. Y así, buena parte de su investigación va a encontrarse con estas inquietudes y complejidades que surgen de aquellos puntos ciegos que resultan del encuentro entre activismo y política, y donde va a ser el despliegue táctico pero descentrado de las relaciones de poder el que permita, en ocasiones, acusar ciertos encuentros entre poder, resistencia y política, pero que no necesariamente indican su superposición. De este modo, sus formulaciones acerca del poder resultan siempre puestas a prueba en el que-hacer y en el rendimiento que los mismos conflictos exigen (Yuing, 2017a).

En ese sentido, una de las experiencias más nutritivas a este respecto estuvo dada por su participación en el GIP<sup>3</sup>, en virtud de la cual Foucault requie-

3. Como efecto del Mayo del 68 tuvo lugar un encarcelamiento masivo de estudiantes militantes de izquierda. En 1970, veintinueve de estos encarcelados inician una huelga de hambre para obtener flexibilidad en su condición de presos políticos. No obstante, a partir de este movimiento, surge una crítica que deriva en un cuestionamiento de fondo acerca de la condición penitenciaria y del régimen carcelario en general. Junto a otros intelectuales, magistrados, sacerdotes y periodistas, Foucault participa en la fundación del Grupo de

re pensar una resistencia que es mucho más que política, o al menos más que una política convencional. En efecto, aquellos motines que llevaron a este grupo de intelectuales a pensar la condición de los prisioneros políticos tenían en la base una politización de la misma condición de prisionero. La frontera que dividía entonces la demanda «propia» política —partidista— de la demanda por el fundamento mismo del sistema penal, parece disiparse y por momentos confundirse. En este sentido, la resistencia no se restringe a las formas clásicas de la política que responden a la organización y la doctrina, es decir, a estructuras dominadas por la primacía de un *logos* alojado en la representación. Foucault parece sugerir un nuevo contrato de sentido, por lo que se ve tentado a hablar de individuos, de cuerpos que resisten, de comportamientos encendidos, en suma, de una resistencia que, por una parte, se vislumbra ya no solo como parte de un colectivo que aúna razones, sino que incluso se escapa de la política constituida y ajustada a un plan (Deleuze, 1987; Revel, 2003). Se trata más bien de una resistencia que es también visceral, que, por estar anudada a la vida, se hace patente en los cuerpos (Yuing, 2017b; Raffin, 2022). En definitiva, una resistencia que se resiste a una representación sencilla en el distrito de la palabra.

Con todo, lo que buscamos subrayar es el hecho de que la resistencia, vista desde esta perspectiva, permite hilvanar una serie de consideraciones sobre el poder, sus alcances y su representación en el distrito de lo político. En primer lugar, se puede mencionar una problematización de la dimensión histórica y su rendimiento en el orden de lo político (Potte-Bonneville, 2007; Yuing, 2017a). La narrativa o el relato que testimonian las luchas van a ser decisivos a la hora de indicar o decretar el *alcance* o la *efectividad* de la resistencia. Se trata así de mostrar el sentido que tiene el acontecimiento histórico para quien recurre a su registro, es decir, para quien hace uso del *archivo* en función de una contingencia actual. De este modo, la opción genealógica opera como un punto de referencia para hacer una lectura distinta del pasado, hilvanando un relato distinto para el propio presente aun cuando esa operación no se traduzca en lo más inmediato: un acontecimiento, visto como resistencia al poder, siembra la discontinuidad en el reconocimiento de los condicionamientos de la propia actualidad y ofrece además la reconstrucción constante de la subjetividad en relación con el poder (Yuing, 2017a; Raffin, 2022).

En segundo lugar, conviene insistir en los elementos en virtud de los cuales se advierte una fricción entre poder y política. La política no es equivalente, ni actúa como la representación translúcida del poder. Al examinar cómo el

---

Información sobre las Prisiones (GIP), cuya pretensión es dar a conocer, por medio de una serie de pequeñas publicaciones, el estado de las cárceles, los motivos de encarcelamiento, los regímenes y las condiciones de vida a los que efectivamente están sometidos los condenados. En fin, toda aquella información sobre el régimen penitenciario que es desconocida por el resto de la sociedad. Esta experiencia de encuentro directo con aquellos que, de algún modo u otro, se encontraban, a través de la prisión, en pugna con la sociedad, caló fuerte en el modo en que Foucault entenderá las relaciones de poder. Al respecto, véase Eribon (1992).

poder funciona a un nivel microfísico, Foucault da protagonismo a instancias cotidianas, a espacios mundanos que descentran el ámbito de lo político en relación con un lugar central, como por ejemplo podría ser el Estado (Foucault, 1975). Es de este modo que la resistencia puede también aparecer en aquellos gestos que se restan de la hipervisibilización de la representación y de la soberanía de un sujeto consciente y de racionalidad sin residuos.

Finalmente, se sabe que el análisis de Foucault indica una torsión respecto del funcionamiento negativo del poder. Ya desde *Vigilar y castigar*, el acento puesto en la dimensión productiva y positiva del poder —como realidad y como verdad— permite vislumbrar su introyección en la misma subjetividad de aquel sobre quien se ejerce (Foucault, 1975, 1998). De este modo, los análisis de Foucault paulatinamente van mostrando el contrato de sentido que las relaciones de poder establecen con la libertad y el deseo, por lo que la resistencia cobra a su vez un papel mucho más evasivo y por momentos inesperado (Foucault, 2006; Raffin, 2022). No es de extrañar entonces que en el decurso analítico que establece Foucault respecto del poder, se haga cada vez más presente la dimensión de la subjetividad entendida como esa relación que, bajo distintos códigos, el sujeto establece consigo mismo a través de la historia (Revel, 2003; Castro, 2006).

Precisamente, en virtud de este acento puesto en la actividad que los sujetos van a establecer frente a sí mismos, es que Foucault va a superponer su análisis del poder con las formas de gobierno que irá tomando el poder político a través de la historia (Foucault, 2006; Salinas, 2014). Así, con la noción de gubernamentalidad, Foucault asumirá la tarea de estudiar las formas de gobernar como ejercicios técnicos que incorporan:

- a) Una dimensión institucional —que profundiza los análisis de *Vigilar y castigar*.
- b) Una dimensión epistemológica como la conformación dispersa de una constelación de saberes que concurren en las «artes de gobernar».
- c) Una dimensión de autogobierno en que se vislumbran y se revisan las «técnicas de sí», que permiten, en definitiva, crear un gobierno a distancia anclado en la misma libertad de la que gozan los sujetos (Revel, 2003; Castro, 2006; Castro-Gómez, 2010).

#### 4. Tensiones de la resistencia en el horizonte de la libertad

Ahora bien, es esta tensión entre una resistencia que tendría lugar en el distrito en que los sujetos disponen y conducen su libertad, la que nos permite plantear algunas preguntas que van a orientar nuestra reflexión. En efecto, podemos interrogar: ¿qué pasa en sociedades donde precisamente el poder promueve la libertad de los sujetos? ¿Qué pasa con la resistencia en esos escenarios que toman la bandera de la libertad como modelo de despliegue del deseo y del anhelo de los sujetos? (Salinas, 2014).



Vale la pena, sin embargo, hacer un rodeo por el lugar de la libertad en el análisis de Foucault. En cuanto parte de una perspectiva estratégica, la libertad para Foucault nunca está vinculada con una teoría de la liberación absoluta o desvinculada de un litigio específico. En ese sentido, la libertad es siempre respectiva a tal o cual sistema de determinaciones —muchas veces históricamente circunscrito—, y jamás un valor o un atributo a recuperar como parte de una esencia humana. Con el tiempo, Foucault hará uso de la noción «prácticas de libertad» como una forma de señalar esta distinción y como una negativa a abordar la cuestión de la resistencia al alero de la adhesión a una libertad que implicara un «afuera» del poder. En la célebre entrevista «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad» de 1984, Foucault señala lo siguiente: «Siempre he sido un poco desconfiado con respecto al tema general de la liberación, en la medida en que, si no se lo trata con ciertas precauciones y dentro de ciertos límites, se corre el riesgo de recaer en la idea de la existencia de una naturaleza o un fondo humano que, a raíz de una serie de procesos históricos, económicos y sociales, ha quedado enmascarado, alienado o apriornado en y por mecanismos de represión» (Foucault, 2001: 709).

Cabe entonces preguntar si la libertad puede, en ciertos contextos, ser un dispositivo de conducción e instrumentalización más que un vocablo que vehicule formas de resistencia. La apelación a la libertad podría verse también convertida en una estrategia que permitiera formas determinadas de conducción y gobierno. En efecto, al parecer, desde las democracias fundadas en el liberalismo clásico hasta las sociedades confesamente neoliberales, el exceso de libertad no parece ser un problema, sino un valor que se promueve y se fomenta (Arancibia, 2010; Castro-Gómez, 2010; Salinas, 2014). Por cierto, las sociedades llamadas «democráticas» han establecido un estrecho contrato de significación en las distintas modulaciones que ha ofrecido el liberalismo, obliterando de este modo cualquier alternativa que finiquite estas configuraciones. De esta manera, no debe sorprender que tanto la libertad como la democracia se presenten como valores en sí que no deben rendir cuentas de su puesta en forma, de sus efectos históricos y que, al contrario, se promulguen ya en calidad de metas antes que de mecanismos operativos de politicidad (Arancibia y Yuing-Alfaro, 2021). Es lícito entonces demandar por las oscilaciones que puede tener el ámbito del quehacer de los sujetos cuando se encuentran seducidos por una libertad que —sobre todo bajo la forma de la elección— los instan a la acción y al ejercicio y donde, por lo tanto, la misma resistencia puede quedar atrapada bajo esa exhortación a ejercer la libertad.

Dado lo anterior, es plausible examinar una hipótesis inversa: ¿es posible que la resistencia funcione por retiro, o si se quiere, por sustracción de parte de los sujetos frente al mandato de actuar libremente? Así como el «I would prefer not to» de Bartleby (Melville, 2005) pone en jaque la agencia frenética de la subjetividad, es plausible pensar que un «preferiría no elegir» o «prefiero elegir lo menos posible» podría disponerse como una resistencia al «freedom of choice» que constituye la operación y el mitologema sobre los que se divulgan las diversas formas del (neo)liberalismo.

En efecto, sobre todo en tiempos en que esa libertad de elegir parece acoplarse a la oferta irrelevante del mercado de consumo —ante la que comparece incluso la identidad— parece saludable practicar una libertad que cultive la inhibición y el autogobierno frente al dispendio barbarizado del ornamento innecesario. El «Preferiría no hacerlo» como contraposición al mandato de la libertad indica entonces una vía que puede explorarse desde la óptica de cierta resistencia que en su retiro podría permitir interrogar de modo esencial la genealogía de los conceptos de lo público-político y de la democracia. Será con la ayuda de Derrida que examinaremos estas cuestiones.

### 5. Derrida y el secreto de la resistencia

Por cierto, la anterior alusión al personaje de Melville y a esa frase de la literatura no es un mero recurso ilustrativo ni una simple anécdota, pues esa extraña respuesta de *Bartleby*, «Preferiría no hacerlo», a toda demanda del abogado jefe de la Notaría donde trabaja —frase que, insistimos, no es más ni menos que literatura— señala, para nosotros, una suerte de *resistencia radical* que no podría ser codificada en términos políticos convencionales. Y, sin embargo, ello no quiere decir que sea simplemente apolítica, puesto que ella intervendría de modo fundamental en lo político.

De las innumerables reflexiones y comentarios que ha suscitado *Bartleby* y su ya célebre frase<sup>4</sup>, quisiéramos convocar aquí aquellas de Derrida, quien precisamente advertirá en el personaje de Melville una cuestión política y democrática cardinal que, a su vez, interrogará las concepciones de política y democracia heredadas, tanto de la tradición griega como de las formulaciones modernas de democracia, en cuanto ellas presuponen una publicidad irrestricta en el espacio público: «cierta esencia de la *politeia* como fenomenalidad absoluta» y un concepto de sujeto «responsable» y calculable que debe siempre responder «ante la ley de la *polis*»<sup>5</sup> (Derrida, 2002: 86). Se trata entonces de una interrogación respecto de la «fenomenalidad política»<sup>6</sup> (Derrida, 1999a: 113) necesaria en la medida en que esta siempre correría el riesgo de volver totalitaria a la democracia si se exige que todo aparezca en la transparencia irrestricta del espacio público-político y responda de modo absoluto a él (cfr. Derrida, 2002: 86-87). En esta línea, en una entrevista con Maurizio Ferraris titulada «Tengo gusto del secreto», Derrida observa que el espacio público, en democracia, «es un espacio donde el sujeto es interpelado y debe responder», y «[si] convocado a prestar testimonio, a votar, a exhibir su identidad, dijera “No respondo”, podría terminar entre rejas» (1997a: 41). Por supuesto, no se

4. Solo por nombrar dos libros publicados a uno y otro lado del Atlántico, véase la edición de Pre-Textos de *Bartleby el escribiente*, de Herman Melville, que incluye, además, tres ensayos sobre dicha obra escritos por Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo (2005). Asimismo, véase *Bartleby: Preferiría no: Lo bio-político, lo post-humano*, de Gregorio Kaminsky et al. (2008).

5. La traducción es nuestra.

6. La traducción es nuestra.

trata aquí simplemente de no responder frente a las normas o reglas de un espacio político y de una democracia instalada, como si tales observaciones de Derrida fuesen un llamado tanto a la irresponsabilidad como a la apoliticidad, pero tampoco de una no respuesta que puede aún ser considerada como una modalidad determinada de la respuesta dentro del orden y el tipo de publicidad que impone el espacio político-democrático, por ejemplo, como una suerte de resistencia ético-política que se inscribe todavía en esa fenomenalidad absoluta heredada de la vieja tradición de la *politeia*. Para precisar esto es importante mencionar que, luego de las observaciones precedentes en la misma entrevista con Ferraris, Derrida se refiere justamente al personaje de Melville y sobre él señala:

Uno de mis paradigmas literarios preferidos se halla en *Bartheleby the Scrivener*, que no responde ni evita responder cuando dice «*I would prefer not to*». No dice «No», ni dice «Sí»; dice «Preferiría no hacerlo». Habría mucho que decir respecto de este bellissimo texto de Melville; y también en Dickens hay, en parte, algo análogo. Se trata de un vínculo con el otro en el que yo no digo ni sí ni no; digo: «Quiero tener la libertad no ya de rebelarme, sublevarme o rehusarme, sino de no responder, firmando enunciados que no dicen ni sí ni no, un ni sí ni no que no es meramente una doble negación o una dialéctica. «*I would prefer not to*». Habría mucho que decir acerca del vínculo de esta figura con la muerte. Es una indicación del problema de la no-respuesta como cuestión política fundamental. (1997a: 42).

Respecto a las cuestiones que plantea este extracto, cabría decir primeramente que Bartleby permitiría poner en escena una inquietante respuesta y una extraña fenomenalidad que ya no obedecería de modo simple al lenguaje y a la comunicación como transmisión de un sentido y de un sentido unívoco, ni al orden de la no manifestación / manifestación en general. En segundo lugar, cabría relevar que la respuesta del personaje de Melville a toda demanda del abogado jefe de la Notaría donde es empleado posibilitaría interrogar aquello que Derrida ha advertido como «la definición metafísica más clásica de la responsabilidad» (Derrida, 1993: 28) —lo que incluye también un cuestionamiento de su lógica y su retórica— supuesta en el espacio público (y, agregamos, político), y según la cual un sujeto responsable es aquel que responde a una demanda, siempre formulada en términos de pensamiento y lenguaje, con una respuesta que es y debe ser de orden proposicional, teórico y constataivo, para así rendir cuentas y asumir *en propio nombre* sus pensamientos, decisiones y actos *ante los otros*, y todo ello sin contradicciones ni equívocos (cfr. Derrida, 1993: 26-30). En otras palabras, el hecho de que Bartleby no diga «no» ni diga «sí», sino que diga «Preferiría no hacerlo» anuncia un ejercicio de la responsabilidad, el más cotidiano a la vez que el más enigmático, a partir del cual Derrida mostrará en diversos textos que la responsabilidad no podría ser abordada simplemente en términos de una cuestión de pensamiento y lenguaje. Antes bien, consiste ante todo en una «experiencia» cada vez única y singular que excede el concepto metafísico más clásico de responsabi-

lidad heredado de Occidente: la experiencia de un «responder» anterior a «la forma *pro-posicional* de la respuesta» (Derrida, 1993: 29) con la que un yo soberano rinde cuentas de sí frente a la instancia general por medio de la palabra, un responder que entonces no consiste ni más ni menos que en un vínculo singular que me liga y me compromete con un otro también singular. En esta línea, por ahora baste decir que Derrida llama la atención sobre dos hechos, por así decirlo, interrelacionados. Por un lado, el que la responsabilidad nace en una «estructura complementaria de por sí», e inclusive contradictoria y equívoca, porque ella surge en una relación singular con un otro singular y «se ejerce siempre en mi nombre *como* en nombre del otro» (Derrida 1993: 29) frente a los otros, vale decir, ante la instancia general, sin que por ello la singularidad de tal relación en donde ya no es posible discernir de una vez para siempre entre «yo» y «otro» sea anulada, lo que no deja intacto lo que se entiende común y filosóficamente por sujeto responsable ni por sujeto (soberano)<sup>7</sup>. Entonces, considerando esa «experiencia» de la responsabilidad, Derrida denuncia, por otro lado, una cierta violencia implicada ya en la exigencia de respuesta o de fenomenalidad absoluta prescrita por el espacio público, en cuanto este desatiende ese «responder» de la responsabilidad que me liga y me compromete con otro singularmente y que ya no responde de modo simple a la lógica ni a la retórica del concepto de responsabilidad (Derrida, 1993: 29-30), ni entonces a la norma, a la ley que este impone.

Atendiendo a lo anterior, si suscribimos a la idea de que la frase «Preferiría no hacerlo» pone en juego un «vínculo con el otro en el que yo no digo ni sí

7. No es el objetivo aquí desarrollar ampliamente el trabajo derridiano en torno a la responsabilidad; sin embargo, para una mayor profundización, véase el texto que hemos venido citando: *Pasiones* (1993) y, sobre todo, el ensayo *Dar la muerte* (1999b), lugar donde Derrida justamente interrogará el concepto metafísico más clásico de responsabilidad, deconstruyendo los sedimentos de otra herencia irrevocable de Occidente puesta en juego por la figura de Abraham: aquel padre de la fe que inaugura la tradición judeo-cristiana e islámica, pero también aquel que, en un momento inaudito, estuvo dispuesto a dar muerte a su hijo amado en el monte Moriah, siguiendo la terrible petición sacrificial de Dios y guardándola en secreto frente a los suyos o, más bien, no pudiendo más que guardar en secreto el secreto de su relación singular con ese otro singular, a saber: Dios. Así, si bien Derrida nos recordará en dicho ensayo que: «Para el sentido común, también para la razón filosófica, la evidencia más compartida es la que vincula la responsabilidad con la publicidad y con el no-secreto, con la posibilidad, es decir, con la necesidad de dar cuenta, justificar y asumir el gesto y la palabra ante los otros» (1999b: 72), también sostendrá que la responsabilidad, considerando la tradición judeo-cristiana e islámica, compromete una aporía fundamental que anuda desde siempre la responsabilidad al secreto. Derrida escribirá: «Aporías de la responsabilidad: siempre se corre el riesgo de no poder acceder, para *formarlo*, a un concepto de la responsabilidad. Pues la responsabilidad (no nos atrevemos ya a decir el concepto universal de responsabilidad) exige a la vez rendir cuentas, responder-de-sí en general, de lo general y ante la generalidad, por consiguiente, la sustitución y, de otra parte, la unicidad, la singularidad absoluta, por tanto, la no-sustitución, la no-repetición, el silencio y el secreto» (1999b: 73). Por último, cabe mencionar que la autora del presente artículo ha desarrollado en parte esa suerte de paradoja entre no secreto y secreto que concierne a la responsabilidad, según Derrida, en el texto «Siguiendo la huella de Derrida (en Chile)» (2021).

ni no», de suerte que Bartleby, *no respondiendo* a las responsabilidades que le asigna el abogado jefe de la Notaría —abogado del que Derrida subrayará, en su seminario inédito «Répondre du secret», que simultáneamente es un *hombre de ley* con responsabilidades ético-jurídicas y un *hombre de palabra* (cfr. 1991-1992, S. I: 5-6) en tanto narrador del relato del Melville—, está al mismo tiempo *respondiendo* a otro, digamos, a otras responsabilidades; entonces, no solo indica una cuestión en torno a la responsabilidad, a la lógica y a la retórica de la responsabilidad supuesta en el espacio público, sino que asimismo anuncia «[el] problema de la no-respuesta como cuestión política fundamental». Por cierto, no se trata aquí de una mera no respuesta y ni siquiera del silencio «que sigue siendo parte de la experiencia del habla»<sup>8</sup> (Michaud, 2006: 16-17), porque Bartleby no dice «sí», no dice «no», ni tampoco se calla. Más bien, él dice sin decir o «responde sin responder», tal como precisa Derrida esta vez en *Resistencias del psicoanálisis*: «sin decir sí ni no, sin aceptar ni oponerse, hablando pero sin decir nada, ni el sí ni el no [...]». Bartleby es también el secreto de la literatura» (1996: 43).

Cabría sostener así que Bartleby posibilita poner en escena aquello que llamamos «una resistencia radical» que ya no consiste siquiera en la libertad de rebelarse, sublevarse o rehusarse bajo los códigos convencionales del espacio público y político, sino en la libertad de no responder a la transparencia, la publicidad y la fenomenalidad irrestricta de él, al modo de una «resistencia hiperbólica de la no-resistencia» (Derrida, 1996: 42). En otros términos y según las indicaciones de Derrida, diríamos que esa frasecita de la literatura —«Preferiría no hacerlo»— es el llamado de un «secreto» que, apareciendo, no se deja sin embargo arrastrar por el lenguaje del deber y aún del poder como soberanía, pues resguarda la posibilidad de no discriminación de un sentido seguro y asegurado y la libertad de una imposible respuesta que no es simplemente la reafirmación de «mi libertad», sino que la posibilidad de entrar en relación con otra cosa que sí, abriendo de esta manera el espacio público y político en el momento mismo en que se inscribe en él una suerte de irrepresentable: «un derecho incondicional al secreto contra ese fenomenalismo y contra ese politicismo integral», «el derecho al secreto como derecho a la resistencia contra y más allá del orden delimitable de lo político, incluso de lo teológico político en general»<sup>9</sup> (Derrida, 2002: 87). Se trata, por cierto, de un «derecho al secreto» incondicional y absoluto que no podría ser pensado a partir de la figura del secreto político y ni siquiera del concepto general de secreto, entendido como la ocultación de un contenido por parte de un sujeto, vale decir, como una «no manifestación» de algo que podría manifestarse y que supone «la representación objetiva (*Vorstellung*) expuesta ante la consciencia y expresable en forma de palabras» (Derrida, 1997b: s/p). Antes bien, como señala Ginette Michaud, Derrida pone en escena «otra posibilidad del secreto que ya no sería solamente del orden de lo que es ocultado o de lo que no se

8. La traducción es nuestra.

9. La traducción es nuestra.

muestra y que permanece invisible, imperceptible, intangible, oculto, en fin, in-accesible, un secreto definido en términos de negatividad, sino que sería un secreto que [...] no se relacionaría de manera simple con el orden del decir o del lenguaje»<sup>10</sup> (2006: 16). Secreto, entonces, que no se oculta, pues no es objeto ante la consciencia, un representable, sino que se exhibe permaneciendo como secreto y que será pensable para Derrida desde la literatura, desde la posibilidad de lo que se llama «literatura» y desde «esa extraña institución llamada literatura» (1992a) como lugar «*ejemplar*» de un secreto exhibido:

Hay en la literatura, en el secreto *ejemplar* de la literatura, una posibilidad de decirlo todo sin afectar el secreto. Cuando están permitidas, sin fondo y hasta el infinito, todas las hipótesis sobre el sentido de un texto o las intenciones finales de un autor cuya persona está tan poco representada e incluso no representada por un personaje o un narrador, por una frase poética o ficcional que se separa de su fuente presunta y permanecen así *au secret* [*incomunicados*]; cuando ya no hay siquiera un sentido de un secreto que deba decidirse detrás de la superficie de una manifestación textual (y es esa la situación que llamo «texto» o «huella»); cuando es el llamado de ese secreto el que, sin embargo, remite al otro o a otra cosa, y cuando eso mismo tiene en vilo nuestra pasión y nos retiene al otro, el secreto, entonces, nos apasiona. Aun cuando no lo haya, aun cuando no exista, oculto detrás de lo que sea. Aun cuando el secreto no sea secreto, aun cuando no haya habido jamás un secreto, uno solo. Ni uno. (Derrida, 1993: 63-64)

Y Derrida todavía afirmará:

No hay democracia sin literatura, no hay literatura sin democracia. (1993: 61)

No desarrollaremos aquí los argumentos ni las implicancias de esta asociación entre secreto, literatura y democracia en el trabajo teórico y textual derridiano —y a partir de la cual es inclusive permisible postular, con Derrida y más allá de él, «el secreto como condición paradójica de la democracia» (González, 2020)<sup>11</sup>—. Sin embargo, quisiéramos anunciar al menos cierto secreto que «no es el secreto de la representación que se guarda en la cabeza y se elige no contar» (Derrida, 1998: 157). Secreto este siempre posible de develarse en la publicidad del espacio público y político, o bien posible de delimitarse a lo privado en democracia; sino que un secreto como «heterogeneidad» irreducible a estos dominios del que Derrida afirmará que, no obstante, «no significa despolitización, es más bien la condición de la politización» (1998: 158), y que consiste más precisamente en «un secreto coextensivo a la experiencia de la singularidad» (1998: 157). Por lo tanto, secreto como experiencia de la singularidad que, en el fondo, no es nada: nada más que una *experiencia per-*

10. La traducción es nuestra.

11. La autora del presente artículo ha sostenido y argumentado tal hipótesis en su tesis doctoral inédita, titulada *Democracia, secreto y literatura: En la huella de Jacques Derrida* (2020).

*formativa de diferencia y separación* ajena hasta cierto punto al secreto entendido como ocultación o disimulación de un contenido por parte de un sujeto. Y a este respecto cabría indicar que se trata de «una experiencia más antigua, más originaria, si se quiere, del secreto»<sup>12</sup> (Derrida, 1992b: 215), de la que, como hemos advertido en otro texto (González, 2021: 132-135), Derrida hablará recordando justamente las etimologías diferenciadas a la vez que relacionadas de la palabra *secreto* y, en principio, las etimologías latina y griega.

Así, en torno al secreto en su origen latino, vale decir, como *secretum*, Derrida observa que este designa primero «[lo] separado», «[lo] discernido» o «[lo] retirado» (1999b: 25 y 101) —sentido que se juega en la lengua castellana, por ejemplo, cuando decimos que un cuerpo secreta una sustancia—. Y así, también, Derrida recordará que lo *críptico* griego significa el secreto como «lo oculto», «lo disimulado», pero, asimismo, «el secreto como ilegible o indescifrable más que como invisible» (1999b: 102) —y él mismo nos ofrece un ejemplo: «Una escritura [...], aunque no la sepamos descifrar (una carta escrita en chino o en hebreo, o sencillamente con una escritura manual indescifrable), es perfectamente visible, pero no es accesible en su mayor parte. No está escondida, sino encriptada» (1999b: 101). Atendiendo a esta semántica diferenciada, Derrida apunta entonces a la experiencia de un secreto que no implica solamente esconder un contenido, que no es necesariamente una representación oculta o disimulada por un sujeto y que, por lo tanto, no se reduce a lo privado ni se revela simplemente en la publicidad de lo público, sino que se resiste radicalmente a estos dominios en la medida en que es una experiencia que se extiende a todo aquello que permanece secreto en su misma exposición: experiencia de la diferencia, de la alteridad y de la singularidad de cada cual, la que apareciendo es, no obstante, por siempre indescifrable, pues no se trata ya aquí de un mero contenido a descifrar<sup>13</sup>. Singularidad entonces que, apareciendo, permanece inaccesible a la fenomenalidad absoluta de la política y de la democracia como democracia representativa, pero sin la cual no hay relación, lazo social, ni quizás siquiera *experiencia democrática*.

## 6. A modo de conclusión

A través de este recorrido hemos intentado sobre todo plantear algunas cuestiones, a nuestro juicio relevantes, en torno a la relación entre resistencia, política y representación y sus alcances para la democracia. Atendiendo a ello, podemos señalar que la resistencia radical impugnaría la política heredada, sus

12. La traducción es nuestra.

13. En «Tengo el gusto del secreto», Derrida se refiere a este secreto en los siguientes términos: «De algún modo, el secreto del que hablamos sin poder decirlo es, paradójicamente, la cosa mejor repartida del mundo, como el *bon sens* en Descartes. Pero, paradójicamente, es la puesta en común de aquello que no se comparte: en forma compartida, sabemos que no tenemos absolutamente nada en común. A este respecto puede haber un consenso ilimitado, pero sería un consenso vano, porque equivaldría a consentir acerca de que lo singular es singular, lo otro es lo otro, *tout autre est tout autre*» (1997a: 80).

supuestos conceptuales e inclusive el privilegio de la representación. Asimismo, tal impugnación tensionaría el valor inercial de la libertad entendida como un ejercicio de la acción política. Además, tanto en Foucault como en Derrida, se vislumbra un cuestionamiento a la idea de poder, acusando un desfase entre poder y política, así como entre poder y soberanía.

Cabría también subrayar que, según el camino propuesto, la resistencia no se alojaría únicamente, ni principalmente, en el plano de un contenido discursivo y en el orden de la representación, sino que ante todo remite a un performativo que consiste en sustraerse y separarse allí donde se exige el sentido uno, la transparencia irrestricta, el absoluto de la manifestación, y ello sin siquiera oponerse para decir «no». Resistencia esta que no consiste más que en una heterogeneidad o una singularidad dicha al tiempo que no dicha, cuando se pintan los labios de color rojo o cuando se abren los labios para decir «Preferiría no hacerlo», y así resistir no resistiendo.

### Referencias bibliográficas

- ARANCIBIA, Juan Pablo (2010). «Biopolítica, liberalismo y muerte». En: CASIGOLI, I. (ed.). *Biopolíticas del Sur*. Santiago de Chile: Arcis, 337-355.
- ARANCIBIA, Juan Pablo y YUING-ALFARO, Tuillang (2021). «Crisis y refundación del mito democrático: El octubre chileno, preguntas y tensiones». *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 17, 91-113.  
<<https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp91-113>>
- BANKSY (2005). *Wall and Piece*. Brighton: Century.
- CASTRO, Edgardo (2006). *El vocabulario de Michel Foucault: Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- DELEUZE, Gilles (1987). *Foucault*. Argentina: Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1991-1992). Séminaire «Répondre du secret». Séance I. COTE: DRR 177. IMEC-Abbaye d'Ardenne. Inédito.
- (1992a). «Esa extraña institución llamada literatura: Una entrevista de Derek Attridge con Jacques Derrida». En: OLIVARES MOLINA, Cristóbal (ed.). *Escenas de escritura: Sobre filosofía y literatura*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2020.
- (1992b). «Il n'y a pas le narcissisme (autobiographies)». En: WEBER, Elisabeth (ed.). *Points de suspension: Entretiens*. París: Éditions Galilée.
- (1993). *Pasiones*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- (1996). *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- (1997a). «Tengo el gusto del secreto». En: DERRIDA, Jacques y FERRARIS, Maurizio. *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- (1997b). «Cómo no hablar: Denegaciones». En: DERRIDA, Jacques. *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones. Edición digital



- de *Derrida en castellano*. Recuperado de <[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/como\\_no\\_hablar.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/como_no_hablar.htm)>.
- (1998). «Notas sobre desconstrucción y pragmatismo». En: MOUFFE, Chantal (comp.). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999a). *Sur parole: Instantanés philosophiques*. L'Aube: Éditions de l'Aube, 2005.
- (1999b). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2006.
- (2002). *Histoire du mensonge*. París: Éditions Galilée, 2012.
- (2011). *Política y amistad: Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- ERIBON, Didier (1992). *Michel Foucault, 1926-1984*. Madrid: Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. París: Gallimard.
- (1998). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2001). *Dits et écrits*. [Dos volúmenes.] París: Quarto Gallimard.
- (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ, Verónica (2020). *Democracia, secreto y literatura: En la huella de Jacques Derrida*. [Tesis doctoral inédita.] Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- (2021). «Jacques Derrida. Una tarjeta postal a 25 años: Crítica, justicia y responsabilidad». *Revista Rizoma: Dossier Jacques Derrida*, 1 (1), 128-143.
- KAMINSKY, Gregorio et al. (2008). *Bartleby: preferiría no. Lo bio-político, lo post-humano*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe y NANCY, Jean-Luc (2012). «La “retirada” de lo político». *Nombres: Revista de Filosofía*, X (15), 33-46.
- MELVILLE, Herman (2005). *Bartleby el escribiente: Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos.
- MICHAUD, Ginette (2006). *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*. París: Éditions Galilée.
- MOUFFE, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- NOSETTO, Luciano (2014). *Michel Foucault y la política*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial.
- RAFFIN, Marcelo (2022). «Sobre el estatuto de la vida en el paradigma biopolítico foucaultiano». *Revista de Filosofía Aurora*, 34 (61), 24-50.
- RETAMOZO, Martín (2010). «Lo político y los sujetos políticos: Conformación y disputa por el orden social». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 51 (206), 69-91.
- REVEL, Judith (2003). *Michel Foucault, expériences de la pensée*. París: Borda.
- SALINAS, Adán (2014). *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones.

- YUING-ALFARO, Tuillang (2017a). *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones.
- (2017b). «La vida como parcialidad: Un itinerario para la resistencia». *Revista de Filosofía Aurora*, 29 (46), 159-178.

---

**Verónica González Pereira** es licenciada en Filosofía, máster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política, y doctora en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Fue becaria CONICYT y pasante de investigación doctoral en la École Normale Supérieure de París. Ha ejercido docencia tanto en educación media como universitaria, ha participado en congresos y seminarios nacionales e internacionales, y ha publicado diversos escritos en Chile y en España. Asimismo, ha realizado un trabajo de traducción de filósofos franceses contemporáneos, entre ellos: Jacques Rancière y Marc Crépon. Sus principales líneas de investigación son filosofía, literatura, política y género.

**Verónica González Pereira** has a BA in Philosophy, an MA in Philosophy specializing in Axiology and Political Philosophy, and a PhD in Philosophy specializing in Aesthetics and Art Theory from the University of Chile. She is a former CONICYT scholarship fellow and guest researcher at the École Normale Supérieure, Paris. She has taught at both high school and university level, participated in national and international conferences and seminars, and published several articles in Chile and Spain. She has also translated Jacques Rancière, Marc Crépon, and other contemporary French philosophers. Her main areas of research are in philosophy, literature, politics and gender.

**Tuillang Yuing-Alfaro** es doctor en Filosofía (2012); académico del Doctorado en Educación de la Facultad de Pedagogía de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano; investigador en las áreas de filosofía de las ciencias sociales y filosofía contemporánea. Entre sus publicaciones destacan: *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico* (Cenaltes, 2017), y como compilador, junto a Rodrigo Karmy: *Biopolítica, gobierno y salud pública. Miradas para un diagnóstico diferencial* (Ocho Libros y Escuela de Salud Pública de la Universidad de Chile, 2014).

**Tuillang Yuing-Alfaro** has a PhD in Philosophy (2012). He teaches on the doctoral program in Education at the Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile. He is a researcher in the areas of the philosophy of social sciences and contemporary philosophy. His published works include: *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico* (Cenaltes Ediciones, 2017), and he is co-editor with Rodrigo Karmy, of *Biopolítica, gobierno y salud pública. Miradas para un diagnóstico diferencial* (Ocho Libros Ediciones y Escuela de Salud Pública de la Universidad de Chile, 2014).

---