



# EL INSTANTE DE LEGIBILIDAD DEL PENSAR EN OBRA, UNA PRÁCTICA ESCRITURAL FILOSÓFICA.

## *THE INSTANT OF LEGIBILITY OF THINKING IN WORK, A PHILOSOPHICAL SCRIPTURAL PRACTICE.*

Luis Eduardo Hernández Gutiérrez<sup>1</sup>

*Claustre de Doctors de la Universitat de Barcelona, España*

**Resumen:** El presente artículo configura una constelación de imágenes del pensar en obra, principalmente desde Nietzsche, Benjamin y Foucault, teniendo a la vista el concepto de política de la experiencia figurado por Miguel Morey. Se muestran algunos referentes críticos al biopoder y a la biopolítica, sobre todo la idea de progreso del orden burgués decimonónico en medio de la reproducción técnica de la mercancía y sus consecuencias. Se muestra una posibilidad de figuración del instante de legibilidad desde el eterno retorno, el *Jetztzeit* y la militancia cínica, para darle forma a un esquema que reúna doctrina y práctica filosófica, asumiendo el esfuerzo expresivo de una escritura que aprehende y construye esos instantes de interrupción del pensar que podrían generar una experiencia genuina y singular para una vida otra.

**Palabras claves:** Doctrina · Conocimiento · Experiencia · *Eingedenken* · Fantasmagoría.

**Abstract:** The present article configures a constellation of images of thinking in work, mainly from Nietzsche, Benjamin and Foucault, bearing in mind the concept of the politics of experience represented by Miguel Morey. Some critical references to Biopower and Biopolitics are shown, especially the idea of progress of the 19th century bourgeois order in the midst of the technical reproduction of merchandise and its consequences. A possibility of figuration of the instant of readability is shown from the Eternal Return, the *Jetztzeit* and the Cynical Militancy, to shape a scheme that brings together doctrine and philosophical practice, assuming the expressive effort of a writing that apprehends and constructs those moments of interruption of thinking that could generate a genuine and unique experience for another life.

**Keywords:** Doctrine · Knowledge · Experience · *Eingedenken* · Phantasmagoria.

*Enviado: 08/02/2022. Aceptado: 02/05/2022.*

### INTRODUCCIÓN

Frente a la figura de la biopolítica y de la fantasmagoría tecnológica del progreso y del desarrollo, proponemos una salida transvalorativa que quiere recuperar al cuerpo y al placer como centros de gravedad a partir de un instante de legibilidad que se juega en algunas prosas del pensar.

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Miembro del Claustre de Doctors de la Universitat de Barcelona (2019-2022). E-mail: lehg1971@gmail.com

El primer apartado, como constelación crítica de imágenes de pensamiento, (*Denkbilder*) se apoya en la interpretación de Miguel Morey del aforismo 341 de *La gaya ciencia*; se dispone como eje y fundamento de un instante de despertar que se despliega en la identidad de sentir y pensar, como absoluto sí a la vida en la figuración de su eterno retorno, en función de un giro que propone volver sobre viejas prácticas griegas de la vida filosófica. Desde aquí, se nos aparece la investigación última de Foucault sobre las prácticas del cuidado de sí estoicas, direccionándolas hacia la acción de un pensar que busca lo genuino como forma activa para romper con relaciones de fuerzas dominadoras, sobre todo las configuradas por el orden burgués en la idea de biopoder. Benjamin en el proyecto de los pasajes parisinos también propone destruir algunas ideas burguesas como progreso y cultura, para así construir un materialismo histórico que pudiese mostrar la figuración fantasmagórica del siglo diecinueve, la fuerza alienante y autoalienante del altocapitalismo que pondrá las bases estructurales al neoliberalismo mundial. Su respuesta pasa por configurar una doctrina del conocimiento filosófico en base a un concepto genuino de experiencia que permitiese superar el *shock* de la modernidad. Asumiendo que la verdad está unida a un núcleo temporal y que se encuentra escondida tanto en lo conocido como en el conocedor, se opta por configurarla en medio de la tradición de los desvalidos: sus luchas y pogromos, y así hacer justicia al conocimiento del sujeto de su materialismo histórico. También nos detendremos en el concepto crítico de industria cultural –Adorno y Horkheimer– para mostrar el influjo del capital en el arte y cómo con el tiempo ha sido subsumido por el discurso neoliberal.

En el segundo apartado nos fijamos en la relevancia del cuidado de sí y de los otros, en el tratamiento foucaultiano de algunas prácticas cínicas que permitirían configurar otra forma de vivir y de pensar filosóficamente, sobre todo si nos apoyamos en la legibilidad de la resistencia de nuestros fondos de biblioteca, especialmente cuando el conocimiento filosófico se fundamenta en el lenguaje, pero también en la cognoscibilidad de obras y formas expresivas, aceptando su condición temporal e histórica. Teniendo en cuenta algunas figuras filosóficas de Foucault, Laing y Benjamin, donde escritura y lectura se nos aparecen como las caras de una misma moneda, nos fijamos en la configuración de ese instante de lucidez que se despliega a partir de una determinada acción política, filosófica y literaria, que llegado el momento –chance revolucionaria– podría inervar un cuerpo social organizado. Si imaginamos un cambio en nuestra realidad, absolutamente dominada por el imperio del capital, la salida apuntada es una experiencia de conocer singular y genuina que recae en la configuración de una determinada constelación de obras y formas históricas, artísticas y técnicas que podrían generar un determinado espacio de imagen político que generase resistencia. Se expone el despliegue figurativo y



estructural de esta dominación, mostrando sus fuerzas normativas y disciplinarias, para así destruirlas y superar el control de los diversos dispositivos biopolíticos.

Teniendo en cuenta que Miguel Morey nos invita a pensar la alteridad desde algunas prosas de pensamiento que se ocupan del presente, entendido como el pasar de las cosas que (nos) pasan, nos fijaremos en su ejercicio filosófico escritural en cuanto política de la experiencia, asumiendo la imagen del saber perderse en la ciudad benjaminiana, teniendo muy presente la interpretación foucaultiana de las prácticas cénicas de la *parrhesía*. Nuestra intención es hacer legible una salida militante al Biopoder desde un *ethos* filosófico que promueva prácticas de una vida otra, y configurar una política de la experiencia del presente que también pueda hacer legible nuestro pasado olvidado, hacerlo desde la experiencia de la remembranza (*Eingedenken*) y la salvación (*Erlösung*), en el coraje del decir y del escribir veraz.

## 1. IMÁGENES PENSANTES (DENKBILDER) EN LA ESCRITURA FILOSÓFICA

En el aforismo 341 de *La ciencia jovial* se despliega por vez primera la figura del Eterno Retorno de la vida (1999, p. 200). En cuanto experiencia de un instante singular de iluminación profana, donde el cuerpo y todo lo que representa, recupera su centro de gravedad (*Schwergewicht*), para actualizarse en un conocimiento en obra, propio de una escritura poética, cuyas formas expresivas configurarían una prosa de carácter genuino. Aquí se escenifica la vivencia ascética de Nietzsche acontecida en el lago Silvaplana de Sils-Maria. Se configura la relación esencial e inmediata de un pensar profundo y un sentimiento elevado, justo en el instante de su percepción, donde el presente como instante se figura en cuanto experiencia de un despertar. Aquí pensamiento y vida se identifican en un instante de máximo éxtasis (*hohe Stimmung*), siendo configurado para una legibilidad futura, suponiendo la instancia afirmativa del interlocutor y la asimilación de todos sus errores y saberes. En este instante de apertura se reúne el haz y el envés del animal de conocimiento, el que es figurado como salto de intensidad que se presenta como un brusco despertar (Morey, 2015, p. 165).

Desde esta instancia, se da pie a una actualización singular de la experiencia del pensar helénico, esa preocupación de sí que, junto a la doctrina jovial y dionisiaca de la vida, postula el gobierno de un pensar superior más allá de toda moralidad y de toda valoración trascendente del actuar humano. Este aforismo se presenta como formulación filosófica perfecta, asumiendo la escenificación de su carácter formativo (Morey, 2018, p. 261). No es casual que nos fijemos en su montaje, pues al igual que Foucault en *Las palabras y las cosas*, con las *Meninas* de Velázquez se asume la evidencia de esta obra, pues presenta una representación que expone al sujeto y al objeto representado. Se muestra la apercepción de la

estructura que la sujeta para que aparezca la representación misma (2002, p. 25). De forma semejante, en el aforismo 341 el gesto no sólo recae en la relevancia de su contenido doctrinario sino también en la formulación de la filosofía del estilo de Nietzsche, cuya fuerza formativa se juega única y exclusivamente en el instante de su legibilidad. Lo cual no deja de ser singular, pues su potencia recae en el instante donde la experiencia de pensar y sentir del interlocutor debe asumir como suya la verdad de la exposición del fragmento. La fuerza figurativa de esta pieza se juega en la acción que abre la pregunta.

Este cuestionamiento gatilla un instante de decisión, de apertura a la experiencia del Eterno Retorno, la experiencia de pensar en el instante de la pura afirmación de la vida, la experiencia de la decisión y sus consecuencias eternas. Formalmente, en este aforismo no se afirma ni se niega nada, sólo se cuenta algo, principalmente se fundamenta en tres principios que no agencian ni sujetan directamente. Se caracteriza por la inexistencia de cierre discursivo, por la suspensión del poder del juicio y por una afirmación no positiva. Resalta también la figuración narrativa a partir del uso del condicional. La expresión ¿y... si? no sólo abre una discursividad imaginaria que permite explayarse en constantes disyunciones, sino también apunta a una diversidad perceptiva que cita un perspectivismo que quiere eliminar absolutamente la mirada cenital para abocarse a un barrido transvalorador de todo valor. Se está operando directamente sobre el sentir de nuestra experiencia, fuera de toda verdad discursiva que pudiera ser expuesta positivamente. Y luego, mediante el señuelo del estilo se nos exige cumplimentar un ¿entonces? que, siendo este una verdad, no puede ser sino la del lector, la de cada cual: la de uno mismo. Una verdad que debe poner al descubierto el modo como, instante a instante, ante nuestras configuraciones del presente, nos inventamos ese uno mismo (Morey, 2015, p.166).

Si la respuesta de Nietzsche apunta a recuperar al cuerpo como centro de gravedad, la figuración foucaultiana de la resistencia al Biopoder, deudora de este eslabón genuino, pasa también por el cuerpo y el placer; de ninguna manera por el sexo y el deseo. Foucault nos muestra la escenificación histórica-política del dispositivo de la sexualidad del Orden Burgués decimonónico (Morey, 2014, p.405), desplegándolo en la legibilidad de las relaciones de fuerza propias de la configuración poder-saber, dándose más tempranamente en el disciplinamiento de los cuerpos, donde vigilancia y adiestramiento promueven un control ‘microscópico’ en los talleres, regimientos, colegios y hospitales; siguiendo la figura panóptica del poder molecular de las cárceles. Más entrado en el siglo XIX, el poder molar es aplicado al cuerpo social como fuerzas reguladoras de la vida de la población trabajadora, desde la estadística institucional del Estado, controlando desplazamientos y caducidades en función de una configuración ordenada de una fuerza eficientemente productiva.



Este Biopoder se introduce en el cuerpo individual y social, en la vida misma, configurándola y construyéndola. Toma a su cargo la vida en general con el polo del cuerpo y el polo de la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplinas y las tecnologías de regulación. El paroxismo de su fuerza dominadora y absoluta se presenta en el *lager* nazi (Foucault, 2003, pp. 217, 223).

En contraposición a esta figuración, se nos aparecen las prácticas griegas de las *Epimelesthai se autou*, referidas al ‘cuidado de sí’, donde cada ciudadano se pone en relación consigo mismo administrando su formación en cuerpo y en alma, según el caso, siempre en medio de la *polis*, además de ser parte fundamental de la conexión con las prácticas del ‘conocerse a sí mismo’ en función a la pregunta esencial para el oráculo. Foucault insiste en la importancia de las primeras, resalta las prácticas estoicas, apoyándose en Séneca. Así expone cuatro ejercicios diferentes que aúnan la configuración de una verdad en conexión a un *éthos* representado por los *lógoi* de los maestros, discursos y reglas morales propias de la realidad cotidiana del ciudadano. La primera se presenta como revelación del yo en la expresión escrita: correspondencia, diarios y libros de notas mostraban las prácticas del ‘aprendiz’; se narra la actividad cotidiana y diaria, es presentada para amigos y maestros. La segunda forma se da en el examen de sí o de conciencia, donde se representa lo que se ha hecho en el día y lo que debería haber hecho según las reglas. Una de las diferencias con Platón es que la verdad no está en el alma sino en los discursos. De ahí que será muy importante la práctica de escuchar por parte del discípulo, pero también los espacios de silencio en las prácticas formativas. No hay discusión ni mayéutica como en los diálogos socráticos. Se dan ejercicios nemotécnicos para recordar las reglas espirituales y formativas que se usaban en el fortalecimiento del *alma y el cuerpo*. El recuento de las acciones diarias en forma positiva y negativa intentaba remarcar el uso adecuado de prácticas ascéticas en consonancia también con el trabajo físico. En este contexto, la rememoración de dichos discursos permite su transformación en reglas de conducta. La ascesis estoica será una consideración progresiva del yo –dominio de sí mismo– a través de la adquisición de la verdad.

Con este conjunto de prácticas se propone estar preparado –*paraskeuazo*– para asimilar y transformar dicha verdad en un principio permanente de acción. La *aletheia* se convierte en *ethos*. Es un proceso hacia un grado mayor de subjetividad. La meta final será la preparación para la realidad de este mundo (Foucault, 2010, p. 74). Un sinnúmero de ejercicios tanto de imaginación como de realidad unificaban el espectro de una ascesis estoica que meditaba cómo reaccionar frente a futuros catastróficos, también se entrenaba para situaciones reales a partir de acciones inducidas como la abstinencia sexual o la privación física. Sabemos que los primeros registros de estas prácticas se encuentran en el *Alcibiades* de Platón. Aquí el conócete a ti mismo será complementario al cuidado de sí, cuestión que

con el tiempo se resolverá del lado del conocimiento. La inversión definitiva se lleva a cabo desde el empoderamiento del cristianismo, haciendo del conocerse a sí mismo el motor disciplinario de su régimen teológico. Desde los neoplatónicos en adelante la relevancia de la relación se va invirtiendo y las prácticas del cuidado de sí irán desapareciendo poco a poco. Estas prácticas se enmarcan en las llamadas tecnologías del yo, vienen a ser el cuarto espectro de un grupo mayor. Las primeras están referidas a la producción de cosas, sus transformaciones y producciones. Le siguen las tecnologías de sistemas de signos, que permiten utilizar símbolos, sentidos y significaciones. Así, las tecnologías de poder determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, consisten en una objetivación del sujeto (Foucault, 2010, p. 50).

Benjamin, en el *Libro de los pasajes* (2007c) y *Sobre el concepto de historia* (2008), también configura una crítica a las ideas burguesas de progreso y cultura, conjuntamente a su relación con el concepto de catástrofe. Sus trabajos sobre Baudelaire le permiten conocer la crítica del poeta a la modernidad parisina y transformar su vivencia del *shock* en la experiencia del siglo XIX, marcada por la alienación del altocapitalismo en el fetiche de la mercancía. Muestra que la fe en el progreso infinito y automático, que tipifica la caricatura periodística de la teoría de la evolución de las especies, potencia los discursos positivistas del círculo de Viena. En el ámbito histórico, sostiene que el discurso historicista universal se basaba en una temporalidad homogénea, continua y vacía, donde sólo perduran las causas y las fechas de los acontecimientos de los vencedores. Se generaliza el desarrollo cultural de occidente a partir del avance de unas pocas disciplinas científicas –biología, física, matemáticas–, olvidando el esfuerzo y sufrimiento de la clase trabajadora en la revolución industrial y en las reformas internas de las grandes urbes europeas. No se puede hablar de historia universal sólo desde las luchas monárquicas, internas y externas. El progreso de unos pocos no se puede generalizar a toda la humanidad, ni menos olvidar los pogromos de los desvalidos y vencidos.

Respecto de la imagen del curso de la historia, expuesta en el concepto de catástrofe, sostiene que debe ser destruida, pues el pensador no puede hacer *tabula rasa* con el orden anterior, como el niño con el caleidoscopio, e imponer una nueva configuración histórica (Benjamin, 2008, p. 266). Así, el concepto de progreso burgués se ha fundado en la idea de catástrofe, y que esto siga así es la catástrofe, no es lo inminente sino el día a día (ibid. p. 292). De forma semejante, para Foucault los discursos jurídicos-filosóficos de la burguesía y sus metáforas de dominio (Leviatán, contrato social), sólo esconden la violencia de las guerras religiosas y de razas desde el siglo XVI en adelante, hasta llegar a los conflictos de las luchas sociales en el XIX. Así, los estados nacionales europeos se configuran entre guerras, sobre todo en el despliegue de sus instituciones administrativas (2003, pp. 57-58). Desde este



contexto, Benjamin sostiene que siempre que el botín ha sido puesto en el medio del desfile del triunfo, lo han llamado bienes culturales. Su existencia se debe no ya sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo uno de barbarie (2008, p. 309). La superioridad con que la historia cultural suele presentar sus contenidos es una apariencia –fantasmagoría– que deviene en mala conciencia (2009, p. 80). Progreso y cultura serán las dos caras de la misma moneda, a saber, el orden burgués, su empoderamiento y despliegue biopolítico. El berlinés será crítico también con la figuración de la social democracia alemana –*Weimar*– con respecto a la idea de sociedad sin clases, al transformarla en principio ideal, la configura como tal: irrealizable. El proletariado debía esperar en medio de este espacio político, que no aceptaba la revolución como solución. De igual forma, se critica el concepto de progreso en la versión acuñada por Marx. La confianza absoluta en una producción técnica y mecanizada no lleva por sí sola al progreso, pues el elemento fundante de todo proceso es el trabajador, sumándosele los grados de explotación propios de toda producción económica; naturaleza y trabajador en medio del mismo proceso.

Benjamin también hace patente la destrucción de una experiencia sensible de conocer, cuyos extremos productivos y expresivos –manufactura artesanal y narración oral– pierden su dominio en medio de la producción mecánica de la mercancía y de la reproducción técnica de la imagen. Así, novela e información ocupan el espacio de esa experiencia narrativa –oral– que desaparece (2009, pp. 41-68). En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* se muestra como la fotografía y el cine despojan al arte de su carácter cultural, abriendo la puerta a lo político y a sus extremos contrapuestos: estetización política –fascista– de la realidad y arte político (2008, p. 51). La unidad de esta experiencia desaparece definitivamente, el silencio de los veteranos supervivientes de la gran guerra mostraba la imposibilidad de testimoniar sus vivencias (2007b, p. 217). Si Baudelaire configura poéticamente la vivencia del *shock*: la autoalienación en el altocapitalismo, para así transformarla en *la experiencia* moderna ¿Qué acontece con la experiencia y el conocimiento después de Auschwitz? En *Passagen-Werk, Konvolut N*, Benjamin postula la destrucción de las ideas de progreso y cultura para acceder a un espacio político fuera del pensar burgués. Desde este mismo contexto suspende e interrumpe la relación de síntesis de la dialéctica hegeliana para fundar una doctrina de conocimiento cuya expresión se da *en* el lenguaje (2007b, p. 172), especialmente a partir de una figuración singular de la escritura filosófica. En *Sobre el programa de la filosofía venidera* se intuye una dialéctica medial que se juega en la tensión absoluta de los extremos, sobre todo cuando dos conceptos opuestos se dan en un tercero (2007b, p. 170). En este mismo contexto, afirma que toda escritura

eficaz, cercana a la acción política se da y se caracteriza por su in-media-tez (*Un-Mittel-bar*). Todo efecto saludable no inherentemente devastador que cualquier escritura puede tener reside en su misterio (*Geheimnis*) (1978a, 126). Se apuesta por una medialidad inmediata de los extremos, en la fuerza que genera la tensión misma que se forma entre los límites impuestos al lenguaje como instrumento comunicativo y como *médium* puro de conocimiento; se juega a estirar máximamente los límites existentes entre las teorías burguesa y surrealista. En la tensión de los extremos, el medio (*Mittel*) se vuelca sobre sí, entre la negación (*un*) y la potencia o virtualidad (*bar*). La escritura eficaz se unifica en su accionar al fundarse en esa tensión inmediata-ble, pues se moverá en una zona entre lo inexpresivo y lo expresivo, asumiendo la inmediatez reflexiva junto con sus infinitas conexiones, pero siempre exponiéndose como medio puro, cuyo carácter inmediato queda fuera de todo fin o unidad trascendental (García, 2015, p. 6).

En *Dialéctica de la ilustración* Adorno y Horkheimer, en el apartado *Industrial cultural*, hacen referencia a la estetización política e ideológica de la realidad, sobre todo en la estructura capitalista norteamericana, y en algunas ocasiones en la Alemania nazi (2004). Se muestran las conexiones y las relaciones del monopolio productivo e industrial –corporaciones o empresas estatales– con la reproducción mecánica de la imagen fotográfica en el cine y en la publicidad, sin desmerecer la importancia de la radiofonía, clave en la difusión de los discursos de los caudillos de la época. Ford y Hitler adalides de la industrialización de la cultura se asemejan en su antisemitismo y en su fe en el progreso técnico. Estos filósofos vuelven sobre la crítica de la cultura de masas aceptando su paso en falso –aporético– al criticar a la ilustración moderna, fundada en la crítica kantiana de la razón (p. 27). La salida propuesta por Horkheimer será una crítica a la razón instrumental, a la razón como instrumento de dominación, aunque la experiencia de Auschwitz había dejado muy claro el devenir genocida de una nación ideologizada en el odio a los otros: judíos, comunistas, gitanos, homosexuales, tullidos y deficientes. Foucault verá en las guerras de razas europeas del siglo XVII un precedente para los discursos antisemitas típicos de los siglos XIX y XX (2003, p. 58). A pesar de esta salida posterior, en *Dialéctica de la ilustración* es legible la posibilidad de autodestrucción de la razón porque ésta no es en sí razón dominante, sino que hay en ella un momento de verdad oculto que afloraría en determinadas instancias históricas, siendo rescatado vía rememoración (2004, p. 29). Es en este contexto que se expone cómo la industrialización de la cultura es configurada por la ideología de la producción de mercancías a partir del control y la gestión de los deseos para un consumo ilimitado de bienes y servicios. La figuración de la imagen publicitaria se fundamenta en la creación constante de deseo, sobre todo sexual. La imagen del torso desnudo de la mujer en el *spot* de cigarrillos está en correspondencia con



el *Reklame* nazi de los bombones Hildebrand con metanfetamina para la dueña de casa, su eterna sonrisa y solicitud marital (Ohler, 2016, p. 52). En la sociedad de masas nunca se llega al placer, pues la clave está en su continuo aplazamiento, en el mejor de los casos hay un disfrute efímero en el mismo consumo. No olvidemos la descripción benjaminiana del tedio en Baudelaire, sobre todo cuando fija su obra en la experiencia moderna del *Shock* en el alto capitalismo (Benjamin, 2008, p. 219). Si la mera adquisición de mercancías no generaba placer sino más deseo, la caída en una espiral consumista confirmaba el uso de drogas legales. Alcohol, tabaco, pervitina se incluyen como básicos e indispensables para evadir la percepción de la dominación, pura autoalienación de la clase trabajadora.

Por otro lado, Foucault en su crítica más genuina contra el trabajo, configura la constelación del secuestro, donde el tiempo de vida queda relegado, cooptado por el plusvalor del capital. La vida y el tiempo del hombre no son por naturaleza trabajo sino placer, discontinuidad, fiesta, reposo, necesidades, apetitos, violencias y depredaciones. El capital debe sintetizar la vida en fuerza de trabajo, lo que implica una coerción: la de un sistema de secuestro. La astucia de la sociedad industrial fue, para ejercer esta coacción, retomar la vieja técnica usada del encierro de los pobres (Morey, 2014, p. 421). Si la intervención en los intersticios cognitivos de los individuos por la información destruía la estructura perceptiva de la narración oral, la producción industrial de la mercancía destruía la experiencia cercana, artesanal entre maestro y discípulo, entre narrador y oyente, el traspaso de su saber, la experiencia de una vida vivida. Walter Benjamin anticipa las consecuencias cognoscitivas de la reproducción técnica, no sólo en la imagen fotográfica sino también en la información y en la novela, pues todas serán parte del mismo proceso. Sostiene que la comunicación del saber vía narración oral, en sus diversas regiones, se había perdido definitivamente (2009, p. 45). Una de las primeras causas será el dominio del dinero, pues se encontrará en medio de todos los intereses vitales; así también la vida sexual se había vuelto de mala reputación y las abreviaturas decentes, amorosas en este dominio habían perdido su valor artístico. De igual forma, la neurosis imponía un bloqueo sobre los hechos, planes y deseos, cuya preservación en secreto no tenía ningún interés para el entendimiento (2008b, p. 136). A pesar de todo, anuncia nuevas formas de narrar, descaradas, atrevidas, de las que aún no se sabía nada y como consecuencia positiva de la incursión técnica de la imagen en el arte (2008b, p. 132). Entonces, si ambas guerras y su tecnología de la muerte dejan a los veteranos incapaces de transmitir su experiencia ¿por qué décadas después serán los temas de sendas novelas? (Benjamin, 2009, p. 42). ¿Qué decir de la posibilidad de una legibilidad crítica que asumiese la explicación de tanta barbarie, siendo la imaginación la más afectada? No olvidemos que el divertimento de la clase trabajadora será igualmente pensado a nivel productivo.

Sabemos que todos los movimientos obreros previos a mil novecientos apuntaban a la reivindicación de derechos laborales y mejoras salariales; sus victorias se verán frenadas en seco por las guerras mundiales. No es casual que la mejora tecnológica de la industria bélica genere nuevos disciplinamiento y controles individuales. Décadas después, la televisión aunará los esquemas cinemáticos y radiofónicos en nuevos formatos informativos. La imagen, analógica primero y digital después, será subsumida por formas pioneras de información y publicidad que con los años crecerán exponencialmente. El quinto poder será sujetado por la estetización política de la realidad. Se crean medios de comunicación para ganar elecciones en base a la simulación estadística de los desmovilizados e indecisos que finalmente votan ganador. La repetición constante de la noticia en consonancia con la reiteración de imágenes y textos *ad hoc*, a pie de pantalla, configuran opinión pública, determinada por las fuerzas dominantes de los medios informativos. En este contexto, donde el bombardeo de la imagen televisiva destruye toda forma de imaginar y contemplar libremente, nos preguntamos por la posibilidad de esas otras formas de narrar, esa otra legibilidad crítica y política que anuncia Benjamin y que en nuestro caso se nos aparece próxima al ejercicio filosófico escritural que realiza Miguel Morey, sobre todo en la legibilidad de algunas prosas del pensar que llegan a vislumbrar el afuera, esa otra forma de pensar que también buscaba Foucault.

## 2. LEGIBILIDAD DEL INSTANTE DE DESPERTAR. HACIA UNA POLÍTICA DE LA EXPERIENCIA

Miguel Morey configura el concepto de política de la experiencia a partir del desafío originario de R. D. Laing, quien antes de Foucault critica la estructura y los esquemas siquiátricos de la locura como enfermedad mental. No sólo hace referencia a las prácticas de encierro, lobotomía, electroshock y drogodependencia del esquema de la esquizofrenia, sino también propone a la alienación de la sociedad como principio de todos nuestros males, internos y externos, pues se ha ejercido violencia, control y poder permanentemente sobre las personas (1977, pp. 108,145). Sólo si tenemos en cuenta algunas décadas del catastrófico siglo veinte, se nos aparecen dos guerras mundiales, Auschwitz, indochina, Vietnam, las guerras de los Balcanes, varios genocidios y catástrofes económicas. Para Laing la experiencia propia y la representación de la misma en el comportamiento del otro son fundamentales en la revaloración de la comunicación de nuestras impresiones desde el aquí y el ahora, en la interrelación de las personas en la sociedad de masas y del capital. Su reflexión y estudios se fundamentan en una fenomenología social que rescata la conexión íntima entre las personas, donde la comunicación de la vida interna se pone en valor en la interrelación de mi experiencia con la representación



del actuar de los otros. Sostiene que la locura podría ser una reacción del yo sobre el ego que se divide e inhibe hasta destruirse, para luego, si soporta el ‘viaje’, volver superado, más completo y complejo. El problema está si ‘ese viaje’ hacia ‘el interior’ no tiene retorno. Algunas filosofías religiosas y existenciales se corresponden en que toda nuestra experiencia *egoica* es una ilusión previa. Para Heráclito, Lao-Tsé y el budismo sería un sueño, una ilusión fundamental, un estado de muerte y de locura socialmente aceptada; un vientre en que uno ha de morir y del que uno ha de nacer (ibid 121).

Ya en los años treinta, Benjamin asume la tarea de configurar un concepto genuino de experiencia (*Erfahrung*), alejado del precario concepto iluminista, que estuviese en relación con la configuración de una doctrina (*Lehre*) del conocimiento, la que abarcaría las experiencias de la metafísica y de la religión, cuestión que Kant había marginado. De ahí su empeño en identificar las relaciones entre las ideas de política e historiografía, con las categorías teológicas de redención (*Erlösung*) y remembranza (*Eingedenken*) (1991a, p.1248). También la correspondencia de las relaciones entre acción política y redención, entre historiografía y remembranza, las conectan a una semejanza singular, casi mimética, presente aún en el lenguaje. Así, la expresión y la legibilidad de las formas históricas escritas serán fundamentales para configurar el tiempo histórico de los desvalidos, sus caídas y pogromos, en medio del historicismo universal del vencedor. Todo esto para definir un concepto genuino de presente como *Jetztzeit*: instante de despertar, donde se figura el vuelco dialéctico del pretérito en un ahora determinado, donde brincaría una imagen de legibilidad, superando –salvando y recordando– el olvido en la acción política de los oprimidos. Esta escritura filosófica se despliega a partir de una figuración imaginal que quiere superar los tropos poéticos y proféticos de Nietzsche, pues se juega en la conexión de acción, política e imaginación. Su eficacia casi ‘mágica’ se despliega ya en la carta al editor Buber de la revista *Juden* en la relación de la in-media-tez (un-*mittel*-bar) en el lenguaje, donde comunicación y acción se juegan y experimentan en la liminarización de sus extremos (Briefe, 1978, p. 126). A partir de aquí, la relación de memoria, olvido y recuerdo se configura en una dialéctica *sui generis* (*dialektische Stillstand*), teniendo muy en cuenta la autoalienación generada por la dominación del capital, a la sazón del despliegue biopolítico. Entonces, a partir de fragmentos de pensamientos configurados en la tensión de sus imágenes –*Denkbilder*– Benjamin logra interrumpir el movimiento sintético de la dialéctica: suspenderlo por un instante, cumpliendo también la recomendación de Engels de salir fuera del pensamiento burgués (2007c, p. 478). De ahí que la imagen dialéctica brinque en la misma detención o cesura del pensar, forzando los límites de sus extremos en oposición. Aquí se expone el carácter medial del lenguaje y la escritura, pero también la in-mediatez de nuestras representaciones.

Laing reconoce e interpreta a la locura como crisis provocada por la alienación y la violencia del poder del capital, la asume como hecho social y experiencia política. Esto se nos aparece en correspondencia con el esquema griego arcaico del yo que se encontraba en íntima conexión con la totalidad del mundo circundante, con la naturaleza y los demás seres humanos (Jaeger, 2017, p. 119). La verdadera vida como vida otra de los cínicos, sobre todo la práctica de la *Parrhesia* será estudiada en los últimos meses de vida de Michael Foucault, en sus clases del año 1984 (2014). Vuelve a Sócrates y a las prácticas ascéticas del cuidado de sí, intuyendo que su cuerpo enfermo no le dejaría seguir. Valentía, coraje del decir veraz, para sí y para otros, serán una de las fórmulas rescatadas. Se configuran esquemas y lineamientos para futuras investigaciones, no es casual la vuelta al origen. Con la apología de Sócrates despliega esta novedosa batería conceptual que propone líneas de fuga a la biopolítica en la forma de la vida filosófica, la que se nos aparece conectada con la práctica del paseo benjaminiano como experiencia del instante y de la primera mirada, la mirada del niño, pero también con el despertar de Nietzsche, donde sentir y pensar se identifican, asumiendo la posibilidad de una práctica y esquema ascético necesario para acceder a un auténtico arte político y filosófico de la existencia. Aquí el decir veraz se acerca al ser del nombre defendido por Benjamin en el prólogo de su *Trauerspiel*, lo más próximo a esas pocas ideas (*Ideas*) que circundan el espectro filosófico y doctrinario platónico, donde la verdad esta fuera de toda relación intencional, estando su ser en la danza de ellas; sólo se (nos) aparecen en la exposición y en la contemplación; de ahí la imposibilidad de ser en el haber del conocimiento (2007, pp. 231-232). Desde este contexto, el problema ya no es acceder a la verdad sino cómo sobrevolarla por un instante; radica en la búsqueda del sentido y del valor de las cosas que nos pasan, al modo como Miguel Morey lo presenta en *Pequeñas doctrinas de la soledad* (2015), definiéndose fundamentalmente en la escritura y en la lectura, en la amalgama entre literatura y filosofía, a saber, en la legibilidad de algunas imágenes de fascinación, sobre todo en las configuraciones de las nuevas generaciones.

La pregunta por el *Ursprung* benjaminiano que figura el brinco dialéctico del pensar está en correspondencia con la imagen de doctrina vista por Foucault. “Pues bien, en la Antigüedad consistió en la reactualización de un núcleo de pensamiento olvidado y desconocido, con el objetivo de hacer de él, al reactualizarlo, el punto de partida y el principio de autoridad de un pensamiento que se da en una relación, a la vez variable y compleja, de identidad, de alteridad con el pensamiento inicial” (2014, p. 197). Asumimos esta definición en la insistencia del berlinés por recuperar el concepto de doctrina para una teoría cognoscitiva singular que desplegase una experiencia genuina de conocer, la cual estará alejada del poner intencional del sujeto, asumiendo la tensión en la relación entre semejanzas no sensoriales y la



absoluta alteridad de lo genuino. El instante de despertar benjaminiano asume la penetración inmediata y fugaz en la verdad desde la acción –por un lado, política, y por otro, escritural– generando una experiencia singular de remembranza (*Eingedenken*), pudiendo rescatar un conocimiento determinado sólo cuando se le hace justicia a lo conocido, que no es otra cosa que hacer legible el pasado olvidado de los desvalidos. El coraje del decir veraz que se representa en la figura de Diógenes de Sínope, aunque se opone a la configuración doctrinaria dialógica, se apoya en diversas prácticas y formas del hacer filosófico, siendo las enseñanzas de Sócrates compartidas y valoradas como suyas, llevándolas a extremos insospechados. El carácter díscolo de su pensar se caracteriza por subvertir los principios de una *Paideia* clásica en favor del abandono de lo superfluo para la vida: material y religioso, sobre todo si pertenecía a la tradición ligada al poder de la *polis*. Foucault sostiene que los diálogos de Alcibiades y Laques expondrían las dos variantes principales del cuidado de sí, cuyas prácticas estaban dirigidas a la protección, cultivo del alma (*psykhé*) y de la vida (*bíos*). Ambas debían acceder a un equilibrio a partir del coraje del decir veraz que si se llevaba al extremo podría ocasionar la muerte; la venganza y juicios públicos serían la tónica. Conformidad, armonía y homofonía entre el decir y la manera de vivir mostrarán la confianza socrática en Laques, cuestión que se replicará en el hacer cínico (Foucault 2014, p. 281). El decir veraz se apoya en una serie de prácticas que van a subvertir los principios aristócratas, sobre todo los que podrían llevar al deseo de riquezas y poder. El desapego al dominio del poder quedará figurado en la absoluta libertad del maestro Diógenes por sobre el gran Alejandro. Dión Crisóstomo comenta la disputa y diálogo entre ambos, apuntando que éste último le había buscado para la lucha de diferencias, siendo superado en gobierno por la absoluta libertad del cínico, pues el poder y libertad del monarca dependía de muchos otros personajes e instituciones (2014, p. 253). A partir de aquí, Foucault configura, desde un anacronismo que reconoce, la idea de militancia filosófica de los cínicos; aunque como figura histórica se puede aplicar a otras escuelas como los estoicos, la presentación y labor cínica siempre se hizo en medios abiertos y públicos, jamás formaron sectas. En estos discursos no sólo se ataca el vicio y los defectos de los individuos sino también las convenciones, las leyes que en sí mismas se apoyaban en defectos y prejuicios que se comparten en general. Esta noción de militancia sintetiza las dimensiones de la vida cínica que invierte la soberanía del *bíos philosophikós* en resistencia combativa. Su singularidad se caracterizará por ser universal y agresiva, un militantismo en el mundo y contra el mundo (2014, p. 260). El cinismo no sólo impulsó la verdadera vida hasta su inmersión en la vida escandalosamente otra, sino como alteridad absoluta. Se la presenta no como mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como la práctica de una combatividad en cuyo horizonte había un mundo otro

(2014, p. 262). La práctica de la verdad que caracteriza a la vida cínica no tiene por meta decir y mostrar simplemente lo que es el mundo en su verdad. Su meta final es mostrar que el mundo sólo podrá alcanzar lo que él es en su verdad, a costa de un cambio, una alteración completa en la relación que uno tiene consigo. Y en ese retorno de sí a sí, en ese cuidado de sí, se encuentra el principio del pasaje a ese mundo otro prometido por el cinismo. De tal forma, su aporte a la vida filosófica es fundamental, da a la existencia de una vida otra un énfasis tan fuerte que habría que marcar por siglos esta cuestión (2014, p. 287).

Configurar la historia de las artes de vivir, de la filosofía como forma de vida en su relación con la verdad y con el coraje de sus expresiones veraces, podría ser un soporte esquemático genuino que acompañase a una singular doctrina del conocimiento filosófico, sobre todo si atendemos a la figura foucaultiana de la militancia de los cínicos. Decíamos que Benjamin también vuelve, de la mano de los surrealistas, sobre la acción política del sujeto histórico de la tradición de los oprimidos. La asume como categoría profana junto a la de historiografía, en idéntica relación al par teológico de remembranza y salvación, para así crear un concepto del presente en que están regadas astillas del tiempo mesiánico (1996, p. 104), cuyo carácter relampagueante da cuenta de un instante singular, –despertar– que contendría el vuelco dialéctico del pretérito en un ahora de legibilidad. Este tiempo-ahora (*Jetztzeit*) contendría la historia, el eterno decaer de la humanidad desvalida, abriéndose en cada chance revolucionaria (1996, p. 93). Si las figuras del militante filosófico y de la clase oprimida que lucha se equiparan a una experiencia de vida otra que unifica una práctica política con una doctrina filosófica del conocer, donde la experiencia se abre a una totalidad espacial y temporal, se podría llevar a cabo la destrucción del pensar burgués, incluidos sus ideales y fantasmas modernos. Si nos detenemos en la figura que Morey ve del paseante benjaminiano, en cuanto prosa del pensar que quiere aprehender esos instantes de legibilidad máxima, apeados a una alteridad que se nos escapa cada vez que la figuramos, nos muestra que esos instantes sólo pueden ser aprehendidos en la expresión escrita de unos pocos: una suerte de poetas, profetas y filósofos que engastan las imágenes de la fascinación en un material noble. Por supuesto que da en el clavo, en *Deseo de ser piel roja*, cuando afirma que el escritor es un trampero de esas imágenes, alguien que busca huir de la impostura de la memoria cautiva, alguien que quiere hacer memorable lo que huye para cautivar (1999, pp. 12-13). También nos muestra que la política de la experiencia del paseo se direcciona claramente a las singularidades no sólo del pensar sino también del existir, incluyendo lo efímero, lo errado y lo desechado, asumiendo esa eterna caducidad de la vida; de ahí que la experiencia del paseo valga más en el perderse en la ciudad que en el orientarse. Para esto será necesario un proceso formativo previo para aprender a extraviarse en medio de los proyectos autoritarios



de las relaciones de poder y de las representaciones fantasmagóricas de la tecnología (Morey 2015, p. 334). Es menester que esta práctica en correspondencia con la práctica cínica del borrado de la efigie de la moneda, imagen de la destrucción de los valores y normas imperantes, se complemente con la configuración de una mirada inédita, como la del niño, quien pone formas a cada instante en el juego que se repite unas cuantas veces, para luego, comenzar otro diferente. Esta figura se le presenta también a Nietzsche, donde la acción constructiva asume el carácter efímero de su labor, evitando hacer trascendente su valoración, es decir teniendo en vista la posibilidad de su destrucción y así poder construir una nueva mirada, nuevos valores. Benjamin, al figurar la eterna caducidad de la vida –de la naturaleza–, asumiendo su carácter efímero, la pone en correspondencia con la figuración teológica de lo eterno y del instante mesiánico, fijándola en un instante de legibilidad que se fundamentaría en la expresión de una determinada obra o forma histórica.

Desde este contexto, se nos aparece la cita de G. Colli en *Dopo Nietzsche* que nos ilustra Miguel Morey, sugiriéndonos esta figuración: “Sólo en nuestra vida podemos aferrar lo que precede a nuestra vida, lo que está más allá de nuestra vida. Y allí donde se exalta el instante está presente el conocimiento místico, desde Parménides hasta Nietzsche. El instante atestigua lo que no pertenece a la representación, a la apariencia” (2015, p. 335). Es este testimonio enigmático que está más allá de nuestra voluntad de reconocimiento, este afuera de nuestros modos representativos, lo que el paseante benjaminiano persigue en su deriva. Así lo intuye y lo expone en sus imágenes que brincan en la interrupción del pensar dialéctico, pues quiere actualizar la experiencia de la narración oral desde una doctrina del conocimiento, para acceder a otra experiencia genuina que cite aquella transmisión de la sabiduría de la vida, perdida en el *shock* moderno de la técnica bajo el autoritarismo de una estetización política de la realidad. Si en nuestro presente las nuevas formas de narrar pasan por la escritura periodística y el montaje de las imágenes informativas. ¿Qué acontece en la legibilidad histórica de las nuevas generaciones cuando su acción política interrumpe la continuidad temporal de los vencedores?

Según Miguel Morey el instante de despertar benjaminiano, como legibilidad de una generación, tiene el carácter y la estructura inmediata de la vivencia (*Erlebnis*); lo entiende como instante de *Shock*, visualizando el análisis sobre la relación de idea e imagen en la poética de Baudelaire, en la tensión entre antigüedad y actualidad moderna en la urbe parisina decimonónica. Se valoran esos instantes como experiencias vividas, instantáneas: experiencias de choque en contraposición a la experiencia durable (*Erfahrung*), heredera del iluminismo y de su versión kantiana (2015, pp. 333, 336) En principio estamos de acuerdo, pero la diferencia benjaminiana es clara entre vivencia (*Erlebnis*) y experiencia (*Erfahrung*) –verdadera, pura–, y se basa profundamente en la acción poética de

Baudelaire en el ciclo de *Las flores del mal*. Se sostiene que el poeta da testimonio de su vivencia del *Shock* del fetiche de la mercancía, la que genera autoalienación en la masa o multitud proletaria. Este instante de lucidez o apercebimiento será expuesto en su misma acción escritural, decidiendo transformarla en experiencia poética. No sólo asume la vivencia del *shock*, sino que la postula como la experiencia moderna, asumiendo la destrucción del aura de la obra de arte (Benjamin 2008, p. 259). Así, a Baudelaire se le revela el sentimiento moderno en el esquema de la *Andenken*: la mercancía transformada en objeto de colección; no hay recuerdos propios en su poética sólo mercancías y un mundo que pasa rápidamente de moda. Para Proust eran imágenes de su memoria involuntaria, reminiscencias que a veces: ¿escogía? Para Benjamin sólo hay *souvenir* y la sensación de un pasado inmediato olvidado, desaparecido. Sin embargo, el nihilismo del poeta se rompe en el carácter genuino que apunta directamente a su ejercicio escritural, esa suerte de esgrima en la multitud de palabras que se difuminan en las imágenes alegóricas y en sus *correspondances*, donde conceptos y cosas configuran la destrucción del aura. Sólo en éstas aparecen las fechas pertenecientes a la *Eingedenken*, aunque no son históricas, sino que testifican las figuraciones de una pre-historia (*Vorgeschichte*) (Benjamin 2008, p. 244). Las correspondencias líricas mantienen en el límite una suerte de conexión con lo *cultural*, aunque el dominio del fetiche de la mercancía terminará destruyéndolas por completo.

De aquí en adelante la obra de arte ya no se ocupa de la belleza sino de la experiencia de su presente. De tal forma, la experiencia poética de Baudelaire que muestra el *Shock* moderno es genuina por su forma de exposición, no sólo lírica sino también prosaica, pero sobre todo en el grado elevado de conciencia que alcanza, despertando la idea de un plan que en su proceso de elaboración ya está en obra (2008, p. 216). A partir de aquí, la política irrumpe definitivamente en el arte (2008, p. 259). Para Morey es relevante que, en la misma acción escritural, filosófica y literaria, se configure un determinado pensamiento, jugándose en el ejercicio mismo de la expresión escrita, sobre todo cuando se ha alcanzado una determinada imagen de fascinación (2015, p. 362). Desde aquí se nos aparece el pensamiento en obra, aquellas prosas del pensar que se juegan en la subversión de los límites modernos y sus figuraciones.

## CONCLUSIÓN

Si la idea de felicidad puede ser el centro de nuestra realidad política e histórica, tiene que estar alejada de las viejas fantasmagorías del Orden Burgués, asumiendo sus diversas configuraciones en libertad, y a su vez, respetando todas las diferencias existentes. El enfrentamiento al Biopoder y a la Biopolítica no puede



hacerse sólo desde la especulación metafilosófica de la academia, que cada vez se enroscada en sí misma. El objetivo de nuestro artículo fue desplegar una constelación de imágenes de pensamientos en correspondencia con una práctica escritural que se compromete con un estilo de vida filosófico y que recae principalmente en el mismo ejercicio del pensar en obra, asumiendo su carácter ascético muy cercano a una doctrina filosófica que quiere actualizar una experiencia genuina, entre sentir y pensar, alejada de las representaciones e intenciones más autoritarias y dominadoras del mundo que nos circunda. No sólo nos interesaba el potencial heurístico de estas prosas del pensar sino la fuerza expresiva de sus formas históricas y filosóficas que permiten desplegar instantes de legibilidad, principalmente para las nuevas generaciones, así mostrar la falsa inmediatez de la realidad actual, amparada en el fetiche tecnológico de una inteligencia artificial que vendría a solucionar todos nuestros problemas.

Así, la referencia foucaultiana a las prácticas de los cínicos es relevante pues vuelve al concepto de estilo de vida, a las formas de actuar y decir veraz que se necesitan para romper con la dominación neoliberal y el inminente colapso del ecosistema. La salida está en la actualización de una serie de prácticas que nos permitan aprehender acciones de desapego de lo suntuario a nivel material, ideológico y valorativo. Se debe apostar por la destrucción de algunos valores de cambio y así configurar espacios de imágenes propios de nuestras acciones políticas del presente, lo cual no sólo se juega en el discurso formativo sino también en la propia legibilidad de la expresión de un pensar que se configura en la misma obra, sobre todo como *ethos* filosófico que se ha enfrentado al dilema de la alteridad en la vida y en el mismo pensamiento del afuera.

Si la crítica filosófica rompe con el mito del desarrollismo y evolucionismo y se fija en los retrocesos y procesos destructivos dependientes de la producción tecnológica del capital es porque apuntan a la necesidad de destruir esas monedas gastadas, propias del proyecto moderno. Si asumimos la necesidad de una transvaloración valorativa para así configurar una constelación de formas filosóficas e históricas pertinentes, éstas deben confluir no sólo en el carácter nihilista del diagnóstico sino también asumir que siempre hay resistencia a la dominación, por pequeña que sea. Así, la eterna caducidad de la vida y de la naturaleza, sumada a la historia de los desvalidos, es puesta en correspondencia con el carácter efímero de la misma y de determinados instantes de despertar, necesarios para hacer frente a toda estetización política y autoritaria de la realidad. De tal forma, cuando asumimos la importancia formativa que le da Miguel Morey a nuestros fondos de biblioteca, especialmente a las prosas del pensar que se esfuerzan por figurar no sólo a partir de los tropos filosóficos y literarios sino también en la misma ficción e imaginación, más allá de los límites del pensar, tenemos muy presente la imagen

del último Foucault que se fija en el ensayo como el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento (2003a, p. 8). Si en este contexto, cuerpo y placer fueron llamados a ser centro de gravedad en nuestro pasado mediato, ahora configurados en obras y formas históricas, en medio de figuraciones conceptuales singulares de las diferencias, las cuales han dado forma a nuevas ideas que entre el salto (*Sprung*) de la ocurrencia y la enunciación han construido nuevas experiencias más allá de los límites establecidos de nuestra in-mediata forma de pensar, en cuanto expresión escrita y leída.

## BIBLIOGRAFÍA

---

Adorno, Theodor. & Horkheimer, Max (2004). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta (6ª ed.).

Benjamin, Walter (1978). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Benjamin, W. (1978a). *Gesammelte Schriften. Briefe I*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1991a). *Gesammelte Schriften, Band I*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Benjamin, W. (1991b). *Gesammelte Schriften, Band II*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Benjamin, W. (1991c). *Gesammelte Schriften, Band IV*. Herausgegeben von Tillman Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Benjamin, W. (1996a). *Gesammelte Schriften, Band V-1. Das Passagen-Werk* (4a.ed.). Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (2007a). *Obras, libro I-1. El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*. (2ª ed.). Madrid: Abada Editores.

Benjamin, W. (2007b). *Obras, libro II-1, Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Hacia la crítica de la violencia. Fragmento teológico-político. Doctrina de lo semejante. Experiencia y pobreza. El surrealismo*. Madrid: Abada Editores.

Benjamin, W. (2008). *Obras, libro I-2. La obra de arte en la época de su reproductividad técnica. Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo. Sobre el concepto de Historia*: Abada Editores.



- Benjamin, W. (2010). *Obras, libro IV-1. Imágenes que piensan* (1a ed.). Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2008b). *El narrador*. Introducción, traducción, notas e índice de Pablo Oyarzun R. Santiago de Chile: ediciones metales pesados.
- Benjamin, W. (2007c). *Libro de los pasajes*. (2ª ed.). Traducción Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Ediciones Akal.
- Benjamin, W. (1996). *La Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre Historia. Apuntes sobre el concepto de historia* (1ª ed.). Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Lom/Arcis.
- Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Madrid: Akal Ediciones.
- Foucault, M. (2010). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Introducción de Miguel Morey. Madrid: Paidós/ I.C.E-U.A.B.
- Foucault, M. (2003). *Defender la sociedad*. Madrid: Akal Ediciones.
- Foucault, M. (2003a). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (1ª ed. 2ª reimp.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- García, Luis (2015). “Medialidad Pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin”. *Revista Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades, RECIAL*, 6, 8, s/p. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/12964>
- Jaeger, W. (2017). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (15ª reimpresión). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Laing, R. D. (1977). *Política de la experiencia. El ave del paraíso*. Trad. S. Furió. Barcelona: Editorial Crítica.
- Morey, M. (2018). *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial.
- Morey, M. (2015). *Pequeñas doctrinas de la soledad*. (2ª ed.). Madrid: Sexto Piso.
- Morey, M. (2014). *Lectura de Foucault*. Madrid: Sexto Piso.
- Morey, M. (1999). *Deseo de ser piel roja*. (2ª. ed.). Barcelona: Anagrama.
- Nietzsche, F. (1999). *La ciencia jovial*. (3ª ed.). Trad., introd., notas e índice onomástico por José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Ohler, Norman (2016). *El gran delirio. Hitler, drogas y el III Reich*. Barcelona: Editorial Planeta.