

Vergüenza y sujeto en la ontología histórica de nosotrxs mismxs: Plotino, Foucault y Agamben.

Tomás Baquero.

Cita:

Tomás Baquero (2019). *Vergüenza y sujeto en la ontología histórica de nosotrxs mismxs: Plotino, Foucault y Agamben*. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-023/586>

Vergüenza y sujeto en la ontología histórica de nosotrxs mismxs: Plotino, Foucault y Agamben

Autor: Tomás Baquero

Eje 6: Cultura, Significación, Comunicación, Identidades

Mesa 98: Intercambios simbólicos y luchas políticas. Tensiones entre la dominación y la transformación en las subjetividades contemporáneas

Facultad de Psicología | Facultad de Filosofía y Letras | UBA

tomasbaquerocono@gmail.com

Resumen

La vergüenza suele tener mala prensa a la hora de pensar lo político: asociada a la impotencia, a la tristeza, a la moral. El presente trabajo intenta delimitar *cierta* vergüenza presente en diversos autores vinculada al rechazo, a lo intolerable, a la inconformidad, como posibilidad de actuar. Nos interesa Plotino y su vergüenza por estar en un cuerpo, su aniversario y nacionalidad. La vergüenza sartreana que revela nuestra nada, o la reformulación de Levinas: que revela la totalidad de nuestra existencia. La vergüenza que, según ha dicho Foucault, lo llevó a ocuparse de las cárceles. La vergüenza de ser un hombre, que Deleuze pensaba como el mejor motivo para escribir. La vergüenza del Agamben de Homo Sacer, de que el horror haya sido introducido en el orden de las cosas que existen. La vergüenza en la desnudez, en el Agamben de los diversos ensayos.

Siguiendo a este último autor, nos interesa pensar esta *cierta* vergüenza como un afecto en el límite entre lo público y lo privado, como la experimentación yoica de un intolerable histórico, social. En este sentido, creemos que este tipo de vergüenza puede ser un modo de abordar lo subjetivo dentro de la *crítica práctica* foucaulteana.

Palabras clave: Vergüenza, Foucault, Agamben, Presente histórico, Subjetividad

Introducción: ¿somos capaces de percibir un campo?

“La lección una vez aprendida no lleva sobre sí ninguna marca que traicione sus orígenes y la archive en el pasado; ella forma parte de mi presente del mismo modo que mi hábito de caminar o de escribir: ella es vivida, es «actuada», en vez de representada”

BERGSON, *Materia y memoria*

Queremos iniciar este comentario acerca de la vergüenza con una pequeña anécdota: una amiga querida nos propuso una vez, en clase, pensar y escribir brevemente cómo explicaríamos a unx niñx de cinco años qué es un campo de concentración. No se trata de la famosa pregunta acerca de cómo volver a hacer poesía luego de Auschwitz, sino de algo mucho más banal y por eso quizás más inquietante. Algo produce allí una incomodidad muy especial, la cual creemos que se inserta justo en medio del tipo de vergüenza que queremos pensar. Y es que de algún modo la pregunta de lx niñx comporta una especie de denuncia: *¿qué sucedió antes de que yo llegara y qué es lo que vos tenés que ver con eso?*



Sin bien abundan los comentarios acerca de Auschwitz, por eso mismo deseamos comenzar por allí, por ese tortuoso ejercicio del pensamiento que acosó tantas generaciones de intelectuales marxistas, existencialistas, incluso estructuralistas, el siglo pasado, pero dirigiéndonos a un aspecto particular: el pensamiento del horror, pero en tanto pensamiento avergonzado. Agamben escribe que Auschwitz es un pasado eternamente inasumible, sobre el que no puede predicarse aceptación ni rechazo, “una vergüenza no solo sin culpa, sino, por así decirlo, sin tiempo” (1998, p.109). Una vergüenza que, al decir de Primo Levi, “pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen” (2014, p.9). Es quizás cada vez difícil, cuanto más nos alejamos de esa providencia moderna llamada progreso, asumir con las ideas ese ensombrecimiento, ese límite a lo representable del que se ocupó Friedlander, la responsabilidad de vivir en la lengua de ese crimen, al decir de Marcelo Percia (2017). No es ingenuo, en el comentario de Agamben, expulsar fuera del territorio del tiempo este afecto: se trata en suma de un modo especial de concebir lo contemporáneo, una mirada arqueológica que sabe que los pasados se presentifican en cada gesto cotidiano, *hacen presente*, en el sentido menos metafórico que nuestra imaginación de la temporalidad lineal pueda brindarnos. El aire turbio de Auschwitz se cuela en nuestro espacio y lo recubre todo: “sí, niñx, esa y tantas otras cosas pasaron, y nosotrxs estamos acá (o allá), ahora, en algún capítulo de la novela”.

Partimos entonces de aquello que es demasiado humano y que después de Arendt difícilmente volvamos a tildar como excepcional para nombrar a eso como vergüenza. Pero como cierta vergüenza vinculada a lo histórico, a lo político, que es quizás algo distinta a esa vergüenza yoica cercana a la inhibición que nos deja impotentes y lejos del acto en la vida cotidiana. Esta dimensión política, el avergonzarse de un elemento histórico, con el que temporizamos, nos lleva pues a preguntarnos por su uso, por una vergüenza que, como en una especie de vigilancia, nos obliga a no perdernos de vista, a no dejar de ver *lo Auschwitz* que hay en nosotrxs. Escribe Marcelo Percia: “Auschwitz enloquece porque estalla en el deseo y en la razón, en los cuerpos y en las ciencias, en la moral de Iglesias y Estados, en la música y en la alimentación, en los deportes y en las sonrisas, en la idea misma de civilización” (2015). La vergüenza a Auschwitz, el reconocimiento y el repudio de lo Auschwitz en nosotrxs, fue y es quizás una vergüenza sumamente íntima, de los propios métodos, la vergüenza de los fundamentos más íntimos de nuestra época: una vergüenza que quizás pueda ser fundamento de un accionar, que encamina hacia un rechazo.

Difícil es eludir el hecho de que hablamos la lengua no solamente de este, sino de tantos otros crímenes pasados y presentes. Hacernos contemporáneos y contemporáneas a lo que amenaza la vida, sea pasado o presente, cuando es pensado a través de esta dimensión vergonzosa tiene vínculos muy íntimos con los modos en los que nos vivimos. Horrores que flotan y caen suavemente sobre las palabras y los modos que tenemos para pensarnos a nosotrxs mismxs. Podemos pensar que la vergüenza en este sentido compromete a nuestra existencia: ya sea en el reconocimiento ante la mirada de lx otrx como sostuvo Sartre (1943), o al menos revelando nuestra “insuprimible presencia”, en la versión de Levinas. La vergüenza podría así portar una primera característica, tanto en sus versiones tristes como alegres, que es la imposibilidad de desolidarizarnos de nosotrxs mismxs. Esto es, la vivencia de que, en determinadas condiciones, tenemos que ver con algo de lo cual no podemos desentendernos, aun a costa de tener que renunciar a eso que pensamos que somos. O mejor, a costa de tener que reconocer que somos también cosas que no sabíamos que éramos.



Aula de la Facultad de Psicología de la UBA, miércoles a la tarde, lxs alumnxs están por leer sus escritos y otro amigo interrumpe: “antes de que lean sus respuestas a la pregunta de lx niñx, ¿cuántas personas pusieron que los campos de concentración “eran” o “fueron” tal cosa, así en pasado?”. Esto, sin arribar a consideraciones demasiado complicadas acerca de la lengua y la

responsabilidad, es quizás efectivamente un problema de temporalidad, ¿de qué nos vivimos como contemporáneos y contemporáneas?

Esa clase ocurría simultáneamente al exilio de personas de la comunidad LGBTIQ en Chechenia, para evitar ser encerradas y exterminadas. También simultáneamente a la miseria programada: desde el 2007 tenemos los datos de *Cumbia, copeteo y lágrimas* donde se consigna que el 76% de las personas travestis y transexuales mueren en nuestro país con un promedio de edad de entre 20 y 40 años. Este escrito: simultáneamente al asesinato por parte de la policía de lxs niñxs de San Miguel del Monte. Lejos de la insistencia en una pregunta banal, cómo sentir después de Auschwitz es una pregunta con plena vigencia. El problema de la vergüenza que nos interesa no es tanto el de la discusión acerca de la representabilidad del horror, sino más bien un problema de las sensibilidades, la pregunta *¿somos capaces de percibir un campo?* No hay una respuesta sencilla a ello, y es que no sabemos, al decir de Agamben (1996), percibir los campos a través de sus metamorfosis actuales.

Lo intolerable

“¿Ironía del dispositivo histórico: nos hace creer que en su superación reside nuestra liberación?”

PRÓSPERI, *La máquina óptica*

En una entrevista de 1975 le preguntaron a Foucault por qué se había dedicado a escribir sobre la prisión, respondió: “tenemos vergüenza de nuestras prisiones. Esos enormes edificios que se construían antaño con orgullo, a punto tal que a menudo se los ubicaba en el centro de las ciudades, hoy nos molestan” (Foucault, 2012:195). Foucault, aquel que escribía para perder el rostro, escribió sobre las prisiones porque sentía vergüenza de ellas. Una continuidad se presenta, un tejido secreto entre la fundación de las cárceles y la escritura de Foucault, esa pregunta aguda acerca de qué vínculos tenemos con nuestro presente histórico y cuáles son los pasados que, actualizados, hacen alarde del horror.

La presencia del pasado en el presente es un tema recurrente en el pensamiento de Foucault a través de diferentes formas: ya sea desde que el pasado se formula siempre a la actualidad del saber (1969), a partir de investigaciones genealógicas en las que declara estar haciendo “historia del presente” (1975) o bien ya plenamente en su “ontología del presente” (1984). Se trata quizás de una habilidad no solamente de archivista, sino también de una especial sensibilidad con los dolores de una época y de la capacidad para darles pensamiento histórico: como dio en llamar Blanchot, para “temporizar” con ellos (1986, p.16).

Es un dato curioso y muy hermoso que la crítica del presente tenga dos nombres en *¿Qué es la Ilustración?* (1984): por un lado *ontología del presente* y, por otro, *ontología histórica de nosotrxs mismxs*. La mirada foucaulteana sobre el presente, arqueológica, es una mirada que se dirige, siempre, a fragmentar al sujeto soberano que dirige los interrogantes (Foucault, 1971). Es un trabajo crítico sobre el momento histórico en el que se trabaja que sabe que no podrá encontrar para el presente un fundamento en el pasado, como tanto desea siempre el fascismo, sino que se dirige de un modo rousseauiano a producir una des-fundamentación. Y al mismo tiempo es una crítica del sí mismx, que intenta ubicar en la contingencia histórica que hizo posible ciertas condiciones para pensarnos, a fines de poder franquearlas, para ensayar otras formas de vida a través de las prácticas. El lugar del sujeto en la crítica histórica es un asunto particularmente delicado si se quiere llevar hasta sus últimas consecuencias, en particular para pensamientos que a veces corren el riesgo de ser desacreditados como “posmodernos” (y a veces con razón). Pero este vínculo que en Foucault parecería ser indisociable entre crítica del presente y crítica de sí mismx nos sitúa en un lugar de particular interés si deseamos sostener realmente esta pregunta por el vínculo entre la sujeción que habitamos y lo contemporáneo.

El pensar contra sí, la sospecha sobre el sí mismx, sobre lo cotidiano, los hábitos, la pesquisa de los poderes en las más pequeñas gestualidades no es una invención foucaulteana. Desde Sartre hasta Althusser, pasando por los diversos marxismos encontramos este tipo de querellas. Y sin embargo, la inclusión del sujeto mismo como objeto de mutación y crítica se encuentra las más de las veces tamizadas. Existe una diferencia sustancial entre una perspectiva, muchas veces nombrada como crítica de las ideologías, que parte de un sujeto que realizará una crítica sobre su época y sobre su propia alienación a fines de despertar de algún tipo de ensueño (por ejemplo, Althusser 1988) y una perspectiva que ha decidido radicalmente dejar de salvar la soberanía del sujeto. Ideas que aun fértiles, como decía Ricoeur, quedan encantadas con la idea incluso psicoanalítica de la “represión” (2008, p.169). El problema de esta perspectiva, no sólo presente en Althusser sino en buena parte de nuestro sentido común, es que al sostener una idea represiva del poder coloca, incluso a su pesar, a un sujeto continuo como soporte de esta crítica. Es decir, pensar que la crítica despierta de un ensueño a un sujeto, que otorga conciencia, equivale a pensar que, luego de la crítica, seremos lxs mismxs. En este punto el pensamiento de Foucault presenta una radicalidad: la crítica del presente es también crítica de nosotrxs mismxs al punto en que, quizás, después de efectuarla no quede nada.

Si esto suena efectivamente demasiado posmoderno para quien lee, sepa que se pondrá peor, pero deseamos aclarar algo: este intento de pensar la vergüenza no proviene de especulaciones, sino de prácticas concretas donde se constató el tránsito de la impotencia a la posibilidad de actuar. No

será en nuestro nombre –desde yo–, entonces, que este tipo de crítica se realice. El ataque a las formas en las que nos pensamos y vivimos no puede olvidar el anarquismo de los dispositivos de poder del que habla Agamben (2006), en el sentido del *arkhé*, de la ausencia de fundamentos, de soporte en el ser. Cancelar la idea de la represión por parte del poder nos lleva en último término hacia ello, y por eso esta crítica es pareja de la crítica a nosotrxs mismxs: ontología del presente, ontología histórica de nosotrxs mismxs.

¿Qué lleva entonces a este tipo de pensamientos, a estas escrituras? Una segunda razón es arrojada por Foucault precisamente cuando le preguntan por el Grupo de Información sobre las Prisiones: al interrogársele acerca de qué planeaba o vislumbraba como estrategia en su trabajo, Foucault se limitó a decir que “percibía lo intolerable” (2012). Cercano a la figura del rechazo en Blanchot (2003), la percepción de lo intolerable conduce a una respuesta que no intenta calcular o diseñar cómo serán las cosas luego de la intervención: parte de la certeza de lo intolerable, de lo que no puede ser sino de otra manera, *posible o me ahogo*, diría Deleuze. Así, esta experiencia de lo intolerable es aliada de una posición ética: aquella que no necesita más que la certeza del rechazo de algo que ha sido introducido irrevocablemente en el orden de las cosas que existen, al decir de Primo Levi. Esta condición a la vez histórica y ética de rechazo está muy lejos de ser un mero juego de palabras que busca hablar sin decir “yo” o abusando de la voz pasiva. Es una crítica que no parte de una ocurrencia sino de lo intolerable, y que, en su marcha, revela un problema en relación al sujeto para pensarse, la necesidad de un pensar contra sí, de abandonar las certezas sobre nosotrxs mismxs, a ver si algo nuevo puede pensarse.

Vergüenza y contagio

“Sí, radica en nosotros un principio constante de distracción y vértigo que es nuestro cuerpo”

MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*

La biografía que conservamos de la vida de Plotino, escrita por Porfirio, comienza así: “Plotino, el filósofo nacido en nuestro tiempo, tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en un cuerpo” (VP, 1, 1-2). Esto, lejos de ser simplemente un odio platónico a la corporalidad, es el fundamento de toda una ética (Hadot, 1963). Del mismo modo que con la crítica a la idea de una subjetividad como fuente de un accionar, este tipo de distanciamientos son por lo general intraducibles como respuestas inmediatas a ciertos interrogantes sin antes volver a formularlos. La antropología plotiniana, si bien apunta a una elevación trascendente, no nos exime de las responsabilidades de nuestra vida de aquí: hay una dialéctica entre lo trascendente y lo inmanente (propia del sincretismo platónico y aristotélico) donde se trata de constatar, incluso en la

experiencia más íntima del sí mismo y del cuerpo, que es imposible llegar a decir “hasta aquí soy yo” (VI, 5, 12, 18). La vergüenza plotiniana es al mismo tiempo un reconocimiento, es saberse ya siempre contaminado, contagiado incluso de lo que piensa como lo más lejano de sí: el saberse extranjero en lo que se vive como lo más íntimo. En suma, implica constatar que el modo de vida que llevamos debe lidiar siempre reconociendo sobre sí elementos de los cuales podríamos estar avergonzados: lo que no implica ninguna tristeza, sino que es el motor ineludible de la acción, una premisa ética.

Cercana a esta concepción plotiniana es la definición que hace Deleuze (1996) –gran lector de Plotino– de las izquierdas como una cuestión de perspectiva: aquello que atañe particularmente a este tipo de sensibilidades no es lo más propio, lo cercano, sino el horizonte, del cual no pueden nunca desvincularse. Primero el horizonte, luego mi casa, luego yo, nunca partiendo de *yo*. Así, no es difícil ubicar el sentido que tiene su famosa expresión de “La literatura y la vida”: “La vergüenza de ser un hombre, ¿acaso hay una razón mejor para escribir?” (1993, p.5). No se trata de metáforas, sino del vínculo entre un modo de comprender qué es lo que actúa y eso que nos vive como una vida personal. Como ha dicho Prósperi (2019), que el sujeto no posea un fundamento en el ser no nos exime de la necesidad de una ontología para pensar el estatuto de los efectos de los dispositivos de poder. Estas ideas que hacen alusión al llamado *devenir minoritario*, introducen a su vez en la crítica una distinción fundamental: no existe un devenir de las mayorías blancas, masculinas, heterosexuales, ciudadanas, clase media, y, en este sentido, todo devenir será ya siempre minoritario. Devenir que, como han dicho Deleuze y Guattari, procede por contagio y despierta en las mayorías este pánico a la invasión, a esa intromisión de lo extraño: no como contagio de ideas, sino en este sentido profundamente plotiniano, en el que constatar la falta de límites de sí obliga a adoptar una perspectiva no-yoica para poder ver.

Parafraseando a Freud, nos interesa a partir de estos ejemplos definir esta *cierta* vergüenza como un afecto límite entre lo público y lo privado. Este tipo de vergüenzas que situamos, los campos, las cárceles, las mayorías todas, son quizás una vía para afectos que difícilmente podamos clasificar como enteramente públicos o enteramente privados. Quizás, como vía de entrada a algo que podríamos nombrar como un *intolerable histórico*: al mismo tiempo materialidad del tiempo en el que vivimos y afección insoportable en la sensibilidad que la experimenta. Es, al decir de Agamben (2009), un sentimiento íntimo que obliga a una conducta pública. Verse afectado es, como mínimo, la condición necesaria para cualquier acción. En este sentido esta vergüenza se plantea de cierto modo como un afecto anti-yoico: experimentación íntima de aquello que parte de un contagio y de lo cual ya no podemos desolidarizarnos. Algo cambió, un umbral fue atravesado, y ahora emerge un sentimiento yoico de intolerancia por esta complicidad secreta que ha encontrado

entre sí mismx y su tiempo histórico, sin poder decir más en un gesto anti-plotiniano y de mala fe sartreana “hasta aquí soy yo”.

A modo de cierre: Angustia y vergüenza

“La tarea consiste, primero, en conducir a los intelectuales que no están comprometidos políticamente al respecto de su condición de tales, que no puede permitirles el consentimiento, ni siquiera la indiferencia: algo ha pasado. La dificultad será sin duda impedirles ser ellos mismos”

Carta de Blanchot a Dionys Mascolo, Revista *Le 14 juillet*

Esta vergüenza es entonces algo soportado: parte de *yo* y es también a *yo* a quien acecha. Pero, curiosamente, no es algo personal: tiene este proceder anárquico, sin *arkhé*, que sabe que una crítica del tiempo histórico es ya siempre una crítica de sí mismx. Quizás, en este sentido, estas ideas deberían reconocer sus deudas con la función que antaño cumplió la angustia como afecto que llevaba al compromiso existencial, a la acción política: la angustia, al decir de Percia (2011), como afección anticapitalista. Sin embargo, y especialmente cuando se trata de lidiar con la crueldad y la insensibilidad de las mayorías (en el sentido deleuziano de la expresión), quizás la idea de *vergüenza* repone ciertas vinculaciones, ciertos reconocimientos de lo que queda sin denuncia, cierta facilidad para el contagio, que la idea de angustia hoy no tiene. Si pensamos que la crítica de presente histórico es indisociable de una crítica yoica, de los sujetos que la efectúan y, si queremos althusserianamente, que la reproducen, es necesario encontrar vías para que esta crítica pueda darse. En este sentido, la vergüenza como afecto que introduce en una vida un intolerable histórico podría ser entendida como una herramienta que se dirija hacia allí.

Así, la vergüenza abre una especie de zona de cuarentena para el yo: no se sabe cómo será después, pero crea ya una tensión irresoluble en relación a lo social que debe saldar. Esto, no al modo de la humillación y la asunción culposa, de la sombra del objeto que cae sobre el yo, sino en este descentramiento del yo que hace que no siga siendo un terreno a proteger. Como Plotino, que va hacia su otro yo, del alma, que ya no tiene fronteras de la piel. La desnudez, en su sentido radical, es casi una parodia de eso que es imposible pensar de otro modo: no existe tal cosa como un cerco yoico infranqueable. Los límites imaginarios del cuerpo y los límites psíquicos del yo se tienen como correlatos, cada cual supone al otro, y no es sino en su conjunto que salen de la dimensión individual para pasar a la pública. La vergüenza del cuerpo desnudo es yoica, la vergüenza de ser yo es la insuprimible presencia del cuerpo.

Pensamos que la posibilidad de la transversalidad en lo político es el lugar en el que muy concretamente son experimentables no solamente nuevos modos de pensar sino también de sentir,

no por curiosidad o aburrimiento, sino como modos urgentes de conmover a aquello que se encuentra desafectado del horror contemporáneo. A diferencia de la angustia que produce la condena a ser libres, que tiene quizás por correlato a un sujeto más bien soberano, de voluntad libre y aires cartesianos, la vergüenza quizás está referida a un sujeto más vaporoso, fragmentado. La vergüenza funciona tal vez como una afección que viene a correlato de un sujeto descentrado, ya no soberano, que parte de un contra-sí, del deseo de disolverse en un tiempo histórico.

Bibliografía

- Agamben, G. (2009) *Desnudez*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011.
- Agamben, G. (2006) *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016.
- Agamben, G. (1998) “La vergüenza, o del sujeto” en *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia, Pre-textos, 2005.
- Agamben, G. (1996) *Medios sin fin*. España, Pre-Textos, 2001.
- Althusser, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Berkins, L. (2007) *Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros*. Buenos Aires: Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual.
- Blanchot, M. (2003) *Escritos políticos*. Buenos Aires, El Zorzal, 2006.
- Blanchot, M. (1986) *Michel Foucault tel que je l' imagine*. Paris : éditions fata morgana.
- Deleuze, G. (1996) *El ABC de Deleuze*. Buenos Aires: Devenir Imperceptible.
- Deleuze, G. (1993) *Clínica y crítica*. Barcelona, Anagrama, 1996.
- Foucault, M. (2012) *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, La Piqueta, 1996.
- Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- Foucault, M. (1971) “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica de poder*, La Piqueta, 1992.
- Foucault, M. (1969) *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Guattari, F. (1996) *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Hadot, P. (1963) *Plotino o la simplicidad de la mirada*.
- Levi, P. (2014) *La tregua*. Barcelona: Ediciones Península.
- Percia, M. (2017) *estancias en común*. Buenos Aires: La Cebra.
- Percia, M. (2015) “Hoja de fuga para estados de persecución”. Inédito.
- Percia, M. (2011) *Inconformidad. arte, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: La Cebra.
- Plotino (2007) *Enéadas. Textos esenciales*. Trad: Santa Cruz y Crespo. Buenos Aires: Colihue.
- Prósperi, G. O. (2019) *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ricoeur, P. (2008) *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Prometeo.

Sartre, J.P. (1943) *El ser y la nada*. Buenos Aires, Iberoamericana, 1971.