

## | ARTÍCULO

## Hermenéutica de lo no-dicho. Una metodología para los estudios jurídicos<sup>1</sup>

### The hermeneutics of the not-said. A methodology for legal studies

Daniel J. García López  
Departamento de Filosofía del Derecho  
Universidad de Granada

Fecha de recepción 08/11/2018 | De aceptación: 03/06/2019 | De publicación: 27/06/2019

#### RESUMEN.

En este artículo se propone una metodología para los estudios jurídicos basada en lo que se ha venido a llamar *hermenéutica de lo no-dicho*. A partir del pensamiento de Michel Foucault y Giorgio Agamben en torno a la arqueología y la genealogía, se plantea cómo enfocar el estudio del derecho en lo no-dicho como aquel saber sometido y no tematizado. Se trata de acudir a la intersección de saberes eruditos y saberes descalificados por la jerarquía epistémica con la intención no tanto de explicar como de implicar.

#### PALABRAS CLAVE.

Arqueología, Genealogía, Metodología, Paradigma, Signatura.

#### ABSTRACT.

This paper proposes a methodology for legal studies based on what has been called the hermeneutics of the not-said. Based on the thoughts of Michel Foucault and Giorgio Agamben on archeology and genealogy, this research approaches the study of law on what is not-said as subject and non-thematized knowledge. In brief, it is an attempt to consider the intersection between erudite and disqualified knowledge, in order to imply the crossroad rather than explain it.

#### KEY WORDS.

Archeology, Genealogy, Methodology, Paradigm, Signature.

---

<sup>1</sup> Trabajo desarrollado en el marco del Proyecto de I+D *Tradicción y Constitución* (DER2014-56291-C3-3-P).

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Hermenéutica de lo no-dicho. 3. Apuntes para una arqueología del saber jurídico. 4. Discurso, dispositivo, norma. 5. Conclusiones: el cuerpo como lo no-dicho del derecho. 6. Referencias bibliográficas.

## 1. Introducción

*Unheimlich*, lo siniestro, lo desconocido. Se trata de un término compuesto por un prefijo que actúa como negación. Si *heimlich* se refiere a lo íntimo, lo familiar, lo hogareño, su negación, en cambio, apunta a lo desagradable, lo inquietante, lo inhóspito, lo siniestro como amenaza de lo extraño que se ha vuelto cercano. Fue Freud quien desentrañó este complejo marco polisémico (1992, pp. 219-251). Y lo siniestro es lo que debe permanecer oculto, como señalara Schelling. Una pregunta queda suspendida en el aire: ¿hay algo oculto en lo siniestro? O se puede plantear de otra forma: ¿queda algo escondido allí precisamente donde se encuentra el escondite?

Para responder a esta pregunta podemos acudir a la etimología de la palabra *monstruo*. En griego *τέρας* significa lo intermedio. Un movimiento a la vez de rechazo y de atracción, como recordaba Bataille (2010, p. 72). En cambio, en latín se exhibe otro significado para esta palabra: *monstrum*, *monstro*, *moneo*. El sustantivo neutro *monstrum* señala aquel suceso sobrenatural que testimonia una señal de los dioses. Los verbos *moneo* y *monstro* nos llevan hacia la advertencia y la demostración. Los dioses avisan, advierten o alertan del porvenir, y este no es sino su propia voluntad.

El monstruo se sitúa en la otredad. Muestra el peligro que se esconde en la diferencia, en la perturbación del orden, en la vida en el caos. Pero es precisamente por esta transgresión y quiebra que es posible el mismo orden. Lo proscrito, lo aberrante, lo anormal, en definitiva, lo monstruoso, como lo patológico (Canguilhem, 1971), define lo normal, la normalidad, la norma. El caos hace comprender el orden: “Las criaturas monstruosas vendrían a ser manifestaciones de todo aquello que está reprimido en los esquemas de la cultura dominante. Serían las huellas de lo *no dicho* y *no mostrado* de la cultura, todo aquello que ha sido silenciado, hecho invisible. Lo monstruoso hace que salga a la luz lo que se quiere ocultar y negar. Además, problematiza las categorías culturales, en tanto que muestra lo que la sociedad reprime”. (Cortés, 1997, p. 19)

En estas páginas quisiéramos reflexionar precisamente sobre este *no-dicho* o *no mostrado*. Para ello se propone una metodología por medio de las lecturas de Agamben y Foucault. Una metodología que actuaría desde la arqueología, desde la posibilidad negada, por lo que en lugar de acudir a lo que ha sucedido, a lo que ha estado, nos moveríamos hacia lo no-dicho del derecho.

## 2. Hermenéutica de lo no-dicho

Agamben (2010) ha expuesto que toda investigación ha de implicar una cautela arqueológica: retroceder el sendero recorrido hasta el punto de hallar bajo lo *dicho* aquello que ha quedado oscuro y no tematizado, esto es, lo *no-dicho*. A través de un diálogo con Foucault y Benjamin, Paracelso y Warburg, Overbeck y Melandri, construye un mapa categorial compuesto por una tríada: arqueología, paradigma y signatura. Nos servimos de este proyecto metodológico para tratar de trasladarlo al campo del derecho. Aquí unos breves apuntes metodológicos.

Ad1) Arqueología. Debemos retornar a Nietzsche y la lectura que hace de él Foucault. El autor alemán trató de mostrar, en su constante crítica, cómo el historicismo utiliza el pasado para legitimar el presente. Es lo que llamó el *fundamento metafísico de la historia*. Frente a esta posición, la genealogía reivindica la contingencia. Todo aquello que creemos universal, verdadero, natural y necesario no es más que contingente e histórico. Por tanto, la genealogía implica actualidad. Analizar el pasado desde el presente<sup>2</sup>. La forma de analizar este pasado debe realizarse desde varios ámbitos: desde una crítica de los valores establecidos, desde una crítica al fundamento metafísico de la historia y desde una crítica a la voluntad de verdad (Moro Abadía, 2006, pp. 33-36).

Nietzsche utilizó varios conceptos en este sentido: comienzo (*Anfang*), origen (*Ursprung*), surgimiento/emergencia (*Entstehung*) y procedencia (*Herkunft*). La genealogía, tal como la entiende,

---

<sup>2</sup> “La genealogía surge como una crítica de lo que Nietzsche denomina el “fundamento metafísico de la historia”, es decir como una condena de esa “historia de los historiadores” que coloca el punto de vista de un presente que pretenden legitimar y al que denominan objetivo al margen de la propia historia. Sin embargo, la genealogía no se agota en una posición crítica sino que propone una nueva relación entre el presente y el pasado a través de dos categorías acuñadas por Foucault: *la ontología de nosotros mismos* y *la historia crítica del pensamiento*. La historia genealógica surge de la actualidad, de un presente que no puede ser comprendido sin referencia al pasado. Sin embargo, y esta es la gran diferencia con respecto a otras posiciones historiográficas, la historia no es considerada fundamento del presente, sino prueba de que aquello que hoy aparece como *natural* es, en realidad, histórico y contingente” (Moro Abadía, 2006, p. 26).

debe huir del comienzo y del origen; más aún, elimina el origen. Su foco de atención, en cambio, ha de posarse sobre el surgimiento y la procedencia (Foucault, 1980, pp. 7-29).

La genealogía se comporta, por tanto, como una arqueología que busca los momentos de ruptura, las mutaciones, el punto de emergencia que marca las discontinuidades, lo subrepticio, lo no-dicho. Desde esta perspectiva genealógica, en un trabajo no habría de realizarse un recorrido histórico pormenorizado. Un proyecto genealógico giraría en torno a un momento clave –una emergencia– en la historia, por ejemplo, de una situación de dominación, de sometimiento y de desnudez en el que sean protagonistas la aparente ausencia, el pretendido silencio y la máscara sutil.

Siguiendo en esta línea abierta por Nietzsche-Foucault, Agamben sostiene que la arqueología debe ser entendida como “aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen [*Ursprung*] sino con la emergencia [*Entstehung*] del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición” (2010, p. 121). No se trata de buscar un origen ideal y con connotaciones teleológicas que explique el desarrollo de la historia. Al contrario, la tarea arqueológica consiste en un enfrentamiento con las fuentes *a contrapelo*<sup>3</sup> de tal forma que se puedan deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas que han hecho posible la transmisión, el acceso a las fuentes y el estatuto del sujeto cognoscente. De ahí que sea una operación objetiva y, al mismo tiempo, subjetiva. La arqueología, como vía de acceso al presente, nos remonta a lo *no-dicho*, a aquello subrepticio, oculto, clandestino, silente<sup>4</sup>. ¿Y dónde situar ese surgimiento o emergencia del fenómeno si no puede ser en el origen? A esta pregunta Agamben aporta varias posibles respuestas.

La primera se halla en Franz Overbeck, amigo de Nietzsche. El teólogo distinguió, en su obra *Kirchenlexikon Materialien. Christentum und Kultur*, la pre-historia (*Urgeschichte*) de la historia (*Geschichte*). Aunque el prefijo “pre” indica anterioridad, esta no implica un carácter temporal. La pre-historia no tiene por qué ser anterior a la historia. Overbeck entiende la pre-historia como la historia de la emergencia (*Entstehungsgeschichte*). De ahí que en todo fenómeno histórico se pueda distinguir una pre-historia y una historia, conectadas entre sí pero no homogéneas (Agamben, 2010, pp. 114-121).

<sup>3</sup> “Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 2006, tesis VII).

<sup>4</sup> Un ejemplo de ciertas sombras silentes de la ciencia jurídica en García López (2013).

La segunda respuesta se halla en la obra de Georges Dumézil *Mythe et épopée* (1973). Escribe sobre la ultra-historia (*ultrahistorie*) a través de la gramática comparada de las lenguas indoeuropeas. De forma similar a como funciona el concepto pre-historia, la franja de la ultra-historia no se localiza en la cronología, es decir, en un pasado remoto, pero tampoco en una estructura meta-histórica intemporal. La ultra-historia se halla en el presente de las palabras indoeuropeas (Agamben, 2010, pp. 123-125).

La tercera respuesta se encuentra en Foucault. Ya en el prefacio a *Les Mots et les Choses* habla de la arqueología como un *a priori histórico*. No se trata de un origen metahistórico. Cumple la misma función que la pre-historia en Overbeck o la emergencia en Nietzsche (Agamben, 2010, pp. 125-129). Pero, ¿qué naturaleza posee esta emergencia de la que se ocupa la arqueología?

La cuarta y definitiva respuesta la proporciona Enzo Melandri<sup>5</sup>. Trata de construir una tercera vía que escape a la fenomenología y a la filosofía trascendental que dominan la filosofía contemporánea. Para ello recurre a Foucault y Ricoeur, pero partiendo de la conjugación del concepto nietzscheano de *historia crítica*, aquella que destruye el pasado para hacer posible la vida, y del concepto freudiano de *regresión*; una regresión no al inconsciente, sino a lo que lo ha vuelto inconsciente, esto es, al momento en que se produce la dicotomía consciente-inconsciente (similar a la dicotomía historiografía-historia) (Agamben, 2010, p. 132; Melandri, 2004, pp. 65-66).

Pero esta regresión no debe entenderse como reflotar a la conciencia lo que ha sido reprimido, ni escribir una historia de las clases subalternas homogénea a la de los vencedores. La operación regresiva es lo contrario a la racionalización. Por eso la imagen de Melandri (*regressione dionisiaca*) es precisamente la inversa y complementaria a la imagen que Benjamin describe en su IX Tesis: si el ángel de la historia avanza inexpugnable hacia el futuro clavando su mirada en el pasado, “el ángel de Melandri regresa al pasado mirando hacia el futuro” (Agamben, 2010, p. 134). Solo de esta forma el pasado no vivido se nos revela como contemporáneo: “contemporáneo del presente, y de este modo deviene por primera vez accesible, se presenta como “fuente”. Por esto la contemporaneidad, la co-presencia con el propio presente, por cuanto implica la experiencia de algo no-vivido y el recuerdo de

---

<sup>5</sup> De ello se ocupa en “Archeologia di un’ archeologia”, en el libro de Melandri *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’ analogia* (original de 1968, es decir, un año antes de la publicación de *La arqueología del saber* de Foucault), pp. XI-XXXV.

un olvido, es rara y difícil; por esto la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente”. (Agamben, 2010, p. 139; Agamben, 2004, p. XXIII)

En definitiva, con la arqueología no se rastrea un pasado propiamente dicho, sino una emergencia, cubierta y neutralizada por la tradición. Ha de remontarse al momento en el que se produce la escisión entre consciente e inconsciente, historiografía e historia. Esta tercera vía entre la filosofía trascendental y la fenomenología opera a través de paradigmas.

Ad 2) Paradigma. El segundo de los términos estudiados por Agamben nos sitúa en el diálogo, o la confrontación, entre la obra de Foucault y la de Kuhn. Pero esto no es lo que interesa. A pesar de que Foucault no dio una definición de paradigma –y ni siquiera el término es habitual en sus textos–, lo cierto es que en su obra encontramos figuras como el gran encierro (*Histoire de la folie à l'âge classique*), el panóptico (*Surveiller et punir*) o la confesión (*Histoire de la sexualité*) que funcionan como paradigmas en el sentido de un objeto o un caso singular que, aislado del contexto del que forma parte pero valiéndolo para todos los otros de la misma clase, al exhibir su singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto (Agamben, 2010, pp. 22-23). El paradigma foucaultiano es, por lo tanto, un ejemplo y modelo que impone la constitución de una ciencia normal y, al mismo tiempo, se forma como *exemplum* al reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático (Agamben, 2010, p. 24)<sup>6</sup>.

Incluso ejemplo y excepción son términos simétricos. Si la excepción es una relación de exclusión-inclusiva (se incluye en el caso normal propiamente porque no forma parte de él), el ejemplo es una relación de inclusión-exclusiva: es excluido del conjunto (del caso normal) precisamente porque pertenece a él, a la normalidad, y al mostrar esa pertenencia sirve como modelo (Agamben, 2006, p. 36). Es por ello que el campo de concentración se muestre como *paradigma biopolítico de lo moderno* (Agamben, 2006a, pp. 151-239).

---

<sup>6</sup> En *La comunità che viene* Agamben ya había situado el paradigma en el marco del ejemplo, que se muestra (se exhibe) como una singularidad. De hecho, el término griego para designarlo es precisamente *para-deigma*, esto es, lo que se muestra al lado o junto a, de forma similar al *Bei-spiel* alemán (lo que juega ahí al lado). Por eso el lugar propio del ejemplo es siempre al lado de sí mismo, en el espacio vacío en donde se desarrolla su vida (puramente lingüística) incalificable e imprescindible. Lo que lo caracteriza, en fin, es que vale para todos los casos del mismo género y, en conjunto, incluso entre ellos (Agamben, 2006b, pp. 15-16).

De esta suerte que el *homo sacer*, el campo de concentración, el *Muselmann*, el estado de excepción o la *oikonomía* trinitaria no son meras hipótesis a través de las cuales se intenta explicar la modernidad reduciéndola a una causa o a un origen histórico. Al contrario, se trata de paradigmas-ejemplos o paradigmas ejemplares (Agamben, 1995, p. 151) que tienen por objeto “hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapar a la mirada del historiador” (Agamben, 2010, p. 41)<sup>7</sup>.

Es preciso, no obstante, realizar una pregunta final: ¿la condición paradigmática reside en las cosas o en la mente del investigador? Agamben responde que la pregunta en sí no tiene sentido, puesto que su inteligibilidad posee un carácter ontológico: no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Una ontología paradigmática (Agamben, 2010, p. 42).

Ad 3). Signatura. En Paracelso (*De signatura rerum naturalium*) la episteme consiste en que “todas las cosas llevan un signo que manifiesta y revela sus cualidades invisibles” (Agamben, 2010, p. 43). Así, por ejemplo, los signos de los astros muestran las profecías y los presagios; los cuernos de ciervos y vacas manifiestan su edad o el número de partos; y en el ser humano pueden destacarse el pequeño trozo de tela amarilla que portan los judíos cosido en la chaqueta, los signos de los mensajeros, el signo (acuñación) que indica el valor de las monedas, entre otros (Agamben, 2010, pp. 44-51).

Tras analizar la signatura en Jakob Böhme (*De signatura rerum*) –la signatura como aquello que hace inteligible el signo y su relación con la cristología–, focaliza el tema en la fundamental aportación que hizo Melandri a la comprensión de *Les Mots et les Choses* de Michel Foucault (Melandri, 1967). Este señala que en la episteme renacentista se superponen los saberes acerca del reconocimiento de los signos (semiología) y los conocimientos sobre su sentido (hermenéutica). Por

---

<sup>7</sup> En esta misma página y en la anterior, Agamben señala algunas de sus características: “1) El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad. 2) Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar. 3) El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él ejemplaridad y singularidad. 4) El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos. 5) No hay, en el paradigma, un origen o una *arché*: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica. 6) La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas”.

eso la signatura es *una especie de signo en el signo*, permitiendo el pasaje de la semiología a la hermenéutica (Agamben, 2010, pp. 78-79).

Así, su lugar propicio se encuentra, de acuerdo con Benjamin, en la historia. El historiador, a la hora de enfrentarse ante el hecho histórico, no elige de forma arbitraria los documentos de la masa indeterminada del archivo, sino que “sigue el hilo sutil e inaparente de las signaturas” (Agamben, 2010, p. 98). Si el derecho canónico, por ejemplo, establece que el sacerdote que ha pasado al estado secular debe portar un signo de la orden a la cual había pertenecido, así los conceptos exhiben su anterior pertenencia a otra esfera como es el caso de la secularización con respecto a la teología (Agamben, 2010, pp. 102-103).

Por todo lo expuesto, arqueología, paradigma (en tanto ejemplo) y signatura pueden servir para articular las pretensiones metodológicas de cualquier investigación. Tendremos que remontarnos a un punto de emergencia en donde el fenómeno cobre una significación constituyente de una singularidad o ejemplaridad. El objetivo consiste en rastrear ese *no-dicho*.

### 3. Apuntes para una arqueología del saber jurídico

En 1969, Foucault publica el libro *L'Archéologie du savoir*. Allí teoriza expresamente lo que de forma implícita venía llevando a cabo en sus anteriores obras y, al mismo tiempo, sitúa las bases de lo que poco tiempo después llamará el método genealógico; aquel en el que se entrecruzan el conocimiento erudito y las memorias locales (Foucault, 2003, p. 18).

Ello conlleva la necesidad de rastrear las huellas de los saberes sometidos. Aquellos que “estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos” (Foucault, 2003, p. 17). Saberes como el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico, el del delincuente, etc. que han quedado no tematizados por una ciencia dominante. Se trata de invertir el trabajo de los historiadores: ir allí donde se produce la ruptura, donde el acontecimiento subvierte el continuum histórico, donde el suceso desquebraja el

devenir dialéctico y la causalidad. Así se rompe con la historia que el poder narra sobre sí mismo. Ruptura y discontinuidad (Sauquillo González, 1989, pp. 51-63)<sup>8</sup>.

Por eso la genealogía es anti-ciencia: “no es que reivindicuen el derecho lírico a la ignorancia y el no saber, no es que se trate de la negativa de saber o de la puesta en juego, la puesta de manifiesto de los prestigios de una experiencia inmediata, todavía no captada por el saber. No se trata de eso. Se trata de la insurrección de los saberes”. Y esta insurrección se realiza “contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (Foucault, 2003, p. 18).

Pero la concepción del poder que mantiene Foucault escapa de la hipótesis represiva para arribar a la hipótesis de Nietzsche: el poder como lucha de fuerzas, de tal forma que el poder no se articula en torno a la idea de contrato (como un bien transferible o enajenable), sino a través de la inversión de la fórmula de Clausewitz. Si el militar prusiano entendió la guerra como un acto político a través del cual ésta se configura como la continuación de la política por otros medios, Foucault manifiesta que la política es precisamente “la guerra proseguida por otros medios” (Foucault, 2003, p. 25).

De ello se extrae que los efectos del poder se manifiestan capilarmente a través de formas e instituciones locales, circulares, en cadena. Ya no importa tanto el soberano –cómo se produce este y cuáles son sus prerrogativas–, sino cómo se configura el sujeto –en tanto súbdito–, cómo se pastorea desde abajo: el sujeto ya no es un individuo atomista tal como señalaba el contractualismo, sino un simple efecto del poder. Por tanto, la función del poder ahora no es ya reprimir (Freud) u oprimir (Marx), sino producir. De esta forma se aleja de la concepción de la soberanía desde el plano jurídico (el súbdito de frente al soberano, el ciudadano al Estado, el hijo al padre), hacia una concepción dinámica del poder: un poder de vida y sobre la vida que produce subjetividad (Bazzicalupo, 2016, pp. 70-71).

---

<sup>8</sup> Más reciente y centrado en los cursos que impartió Foucault en el Collège de France: *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación* (Sauquillo González, 2017).

¿Cuáles fueron las implicaciones del método arqueológico en sus anteriores investigaciones? Detengámonos un momento para extraer ciertas ideas. Se trata de realizar una panorámica a través de las tres primeras obras del proyecto foucaultiano acerca de la producción del saber y sus problemáticas: la locura, la enfermedad y el lenguaje<sup>9</sup>.

Ad 1). En *Histoire de la folie à l'âge classique* (1962), Foucault mantuvo una tesis que nos proporciona una senda por la que discurrir: la psiquiatría es un discurso no científico que aspira a la científicidad utilizando para ello el discurso médico como parámetro (Machado, 1999, p. 17). De esta forma se trata de elaborar, en el marco de la experiencia occidental, un discurso objetivo sobre la locura a través de la intersección de los saberes psiquiátrico, médico, jurídico, etc. con el objetivo final de la “progresiva dominación de la locura para integrarla en el orden de la razón” (Machado, 1999, p. 21). Un saber que se manifestará ya no de forma pacífica, sino como un acto cognoscitivo violento. La arqueología debe, entonces, adentrarse, explorar, lo que hay bajo la historia y que explica la caracterización de la locura.

Lo curioso es que no se encuadra dentro de la medicina general, como una especie de saber específico, sino dentro del ámbito de la higiene pública. Por tanto, la psiquiatría se instituye, ya incluso en el siglo XIX, como un mecanismo para purificar la sociedad, para limpiar el cuerpo social, para mantener la identidad social excluyendo a la diferencia. De hecho, una de las primeras publicaciones psiquiátricas en Francia fue la revista *Annales d'hygiène publique*. A través de dos codificaciones paralelas, la psiquiatría fue acercando posturas entre la higiene social y la medicina. Estas dos codificaciones consistieron en la patologización de la locura como enfermedad (a través de análisis: sintomatología, nosografía, historial clínico, pronósticos, etc.) y como peligro (situaciones de riesgo de los que la psiquiatría podría prever a la sociedad). El loco queda así silenciado en las casas de encierro, reducido a mera animalidad, alienado y vigilado por la mirada médica.

Ad 2). La siguiente de sus grandes obras, *Naissance de la clinique* (1963), centra la atención en el campo de experiencia de la mirada médica. Aunque en el libro existe una separación tajante entre

---

<sup>9</sup> Debe indicarse que existe una obra anterior que el mismo Foucault no considera en el marco de este proyecto, pero que en ella ya se pueden atisbar los rasgos y los temas de sus posteriores obras. Se trata de *Enfermedad mental y personalidad* de 1954 (Foucault, 2009a, pp. 205-206). Aquí es fundamental Machado (1999, pp. 15-30).

*arqueología y epistemología*, aquí solo quisiera manifestar la labor que Foucault otorga a la mirada y al lenguaje. El filósofo francés explica cómo se produce el paso a la medicina moderna a través de una transformación de la relación entre lo visible y lo invisible. Si en la medicina clásica la mirada se posa sobre la superficie y los síntomas, la mirada de la medicina moderna en cambio reposa sobre la profundidad del cuerpo, haciendo de lo invisible algo visible. A ello debe añadirse el cambio en el lenguaje: se pasa del ser de la enfermedad al cuerpo enfermo. Por decirlo con otras palabras, la medicina moderna convierte al cuerpo en un espacio (Machado, 1999, p. 22).

El espacio clínico se configura como un conjunto de enunciados, discursos, instituciones, reglamentos, análisis, etc. Y en este espacio ahora se halla la individualidad del sujeto. Ante él, el Estado encomienda a la medicina instaurar la salud, la virtud y la felicidad pues de ella depende también el orden de la nación (Foucault, 2009b, pp. 60-61). Asimismo, la medicina realizará al mismo tiempo un conocimiento del ser humano enfermo y del ser humano saludable: “es decir, a la vez una experiencia del *hombre no enfermo*, y una definición del *hombre modelo*” (Foucault, 2009b, p. 61). De lo que se derivará, de acuerdo a dicho modelo, la distinción entre lo normal y lo patológico.

Ad 3). La obra de 1966 *Les Mots et les Choses* marca otro hito en el itinerario intelectual de Foucault. Su objeto de estudio será la propia *episteme* (occidental), más concretamente, el orden interno y constitutivo de los saberes, previos a las palabras y a las teorías científicas. La *episteme* es configurada como un ordenamiento (Machado, 1999, p. 28). Trata de responder a la pregunta acerca de la forma en la que se puede hablar en cada época: 1) el paso del Renacimiento a la época clásica supuso el tránsito hacia la separación de las palabras y las cosas; 2) en la Modernidad aparece el hombre.

Es esta precisamente la tesis más sugerente de la obra: el ser humano es inventado como sujeto y objeto del conocimiento de las ciencias. Su imagen se encuentra encerrada en *Las meninas* de Velázquez: el propio pintor se representa a sí mismo en el lugar que ocuparía el rey<sup>10</sup>. He aquí que surge la conciencia epistemológica del ser humano:

---

<sup>10</sup> “Es a la vez objeto –ya que es lo que el artista representado está en vías de recopilar sobre su tela– y sujeto –ya que lo que el pintor tenía ante los ojos, al representarse en su trabajo, era a él mismo, dado que las miradas figuradas sobre el cuadro se dirigen hacia este emplazamiento ficticio del personaje regio que es el lugar real del pintor, por cuanto, en última instancia, el huésped de este lugar ambiguo en el que alteran como en un parpadeo sin límite el pintor y el soberano, es el espectador, cuya mirada transforma el cuadro en un objeto, representación pura de esta carencia esencial” (Foucault, 2009c, pp. 299-300).

«antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años» (Foucault, 2009c, p. 300).

Pasamos, por tanto, de la historia de lo Otro (locura) a la historia de lo Mismo (identidad, orden) para situarse, finalmente, en el espacio de la sinrazón, del vértigo de los heréticos: Nietzsche, Sade, Goya, Hölderlin, etc., aquellos que hablan *a pesar de* la locura. Esta transgresión solo es posible, y aquí se halla el proyecto foucaultiano, si se consigue desmontar aquella creencia por la que se atribuye el carácter neutral al discurso. La episteme mantiene una normatividad que debe ser puesta en entredicho. Saber y poder quedan entrelazados. De ahí que la arqueología sea “más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto” (Foucault, 2009c, p. 7). El siguiente paso que realiza el autor francés lo llevará, a través de la genealogía, a los juegos de la verdad insertos en una serie de técnicas ejercidas por el poder.

La íntima relación entre el saber y el poder queda atestiguada en la lección inaugural en el Collège de France bajo el título *L'Ordre du discours* –donde se afirma que arqueología y genealogía deben alternarse– y con más énfasis se halla en *Surveiller et punir*: “Supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2010, p. 14). “Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil): que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de

saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (Foucault, 2009d, p. 34).

En esta instancia del saber-poder, en esta intersección encuentra el derecho un lugar especial. La arqueología del saber es también una arqueología del saber jurídico. Un saber que trata de distribuir lo verdadero y lo falso del derecho, a través de prácticas históricas que han llevado hacia la racionalización del derecho en forma de ciencia (Serrano González, 1987, p. 50). Es preciso, como mostró Nietzsche y también Foucault, acudir a los bajos fondos de la historia del pensamiento jurídico para encontrar la historia del dolor. Por eso debe evitarse, en la medida de lo posible, la excesiva relevancia del Estado e iniciar la búsqueda en los entornos capilares del poder, allí donde se hallan las técnicas de gobierno de la población (gubernamentalidad). Pasamos así de una concepción del fenómeno jurídico en clave represiva a otra que lo entiende como productor de realidad. De ahí que también en el campo jurídico encontraremos los tres ámbitos en los que debe situarse la labor genealógica: “En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales” (Foucault, 1985a, p. 194).

#### 4. Discurso, dispositivo, norma

Una vez esbozado el método arqueológico se debe realizar una última matización metodológica acerca del significado de varios conceptos que son de utilidad para esta hermenéutica de lo no-dicho. Se trata de una serie de conceptos-guía vinculados a esa estructura de saber-poder que preside la Modernidad. El primero de estos conceptos es el de discurso<sup>11</sup> que a su vez se articulará, segundo de los conceptos, a través de dispositivos. Analicemos esta pareja conceptual.

A diferencia de la labor genealógica emprendida por Nietzsche, en la cual la filología y, más específicamente, la etimología de las palabras reivindicarán su lugar privilegiado, la concepción del

---

<sup>11</sup> A partir del *El orden del discurso*, Foucault empleará con más asiduidad el concepto *saber*. Del mismo modo, sustituirá *episteme* por *dispositivo y práctica* (Frank, 1999, pp. 107-115).

discurso que se manejará, cercana a la de Foucault, centra su atención en la irrupción del acontecimiento. El discurso es su síntoma: documentos cotidianos y archivos que documentan apertura de sesiones, actas notariales, registros de parroquias, informes médicos y psiquiátricos, sentencias judiciales, memorias personales, etc. No se dirige, por tanto, a las grandes batallas, dinastías, decretos o asambleas. Se trata, por el contrario, de ir hacia el acontecimiento y la serie de la que forma parte, así como su regularidad, sus límites o sus variaciones (Foucault, 2010, p. 55).

Trabajar con discursos es trabajar con materialidades, con productos seleccionados, controlados, archivados, distribuidos, raros. Discursos que ejercen un poder de afirmación: “no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas” (Foucault, 2010, pp. 67-68). Pero los discursos no son meras palabras que flotan en el aire. Son prácticas, efectos de poder, que se ejercen sobre el cuerpo y producen una verdad.

Asimismo, estas prácticas discursivas emergen en un espacio: las instituciones hospitalarias, penitenciarias, escolares, pero también –por ir más allá de Foucault– en las unidades de transexualidad e identidad de género de los hospitales, en los quirófanos donde se produce la asignación (intersexuales) o reasignación (transexuales) de sexo/género, en las salas judiciales y en las oficinas de los registros civiles en las que se cambia (o no) el sexo y nombre en el documento de identidad (García López, 2015). Se trata de espacios jerarquizados, ordenados, reglamentados y estructurados, predisuestos al discurso a producir. Arquitecturas que producen, registran y archivan la verdad. De hecho, el discurso únicamente existente es aquel que procede de la parte que se encuentra dentro de esta malla de poder. Aquel que por el contrario no se halle (aún) en la red, únicamente le será dada voz para la confesión de su pecado o su anomalía, pero siempre dentro de los parámetros normativos del discurso. Este evidenciará saberes con pretensión de verdad y prácticas con efectos de poder. El discurso, como materialidad, se articula en torno a dispositivos. Foucault los entendía como: “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen

tanto a lo dicho como a lo no-dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos” (Foucault, 1985b, p. 127).

Pero Foucault omitió dar una definición. A veces se refería a instituciones como la cárcel, el psiquiátrico o la escuela; otras veces a formas arquitectónicas como el panóptico; pero también procedimientos, reglamentos o formas de subjetivación. En definitiva, una red de relaciones de saber/poder. Por tanto, el dispositivo abarca tanto las prácticas discursivas como las no-discursivas. Su objetivo radica en imprimir sobre el cuerpo del individuo un conjunto de saberes, de prácticas, de instituciones, etc. con el fin de gestionarlo, administrarlo, controlarlo, gobernarlo.

Un ejemplo lúcido lo encontramos en *A verdade e as formas jurídicas* (Foucault, 2005, pp. 128-130). En la quinta conferencia propone una adivinanza. Leerá el reglamento de una institución que existió en Francia entre 1840 y 1845. Reta al público a que adivine de qué tipo de institución se trata. Las pistas son las siguientes: en la institución había cuatrocientas mujeres solteras que debían levantarse a las cinco de la mañana. Tras su aseo personal, la limpieza de su habitáculo y el desayuno, a las seis comenzaba el trabajo obligatorio hasta las ocho y cuarto de la tarde, con una hora para comer. Después del trabajo y antes de la cena, debían realizar una oración colectiva. A las nueve volvían a la habitación para dormir. Los domingos los dedicaban al cultivo del espíritu: rezos, catecismo, ejercicios de lectura y escritura. En aquel lugar no se podía entrar ni salir. Ni siquiera a los fieles del exterior se les permitía acudir a misa. Las mujeres del interior solo podían salir en los paseos dominicales bajo estricta vigilancia del personal religioso. ¿De qué institución se trata? ¿Una fábrica, un convento, una escuela, una cárcel para mujeres? Foucault desvela el acertijo: “En el fondo, la pregunta no tiene importancia [...]. En verdad, era simplemente una fábrica de mujeres que existía en la región del Ródano y que reunía a cuatrocientas obreras” (Foucault, 2005, p. 130).

Este dispositivo responde a un tipo concreto de sociedad, aquella estructurada de acuerdo a la forma fábrica-prisión, fábrica-convento, fábrica-escuela. Esta red de relaciones saber-poder la encontramos también en aquellos espacios en los que se producen los márgenes de la sexualidad: el punto de intersección entre lo médico-psiquiátrico y lo jurídico dará lugar a la práctica médico-legal. El

perito que declara la enfermedad mental del procesado y el juez que sentencia al declarado enfermo no ejercen ni la medicina ni el derecho, sino su punto de encuentro. He aquí otro ejemplo de dispositivo. La red de relaciones saber-poder no capturará individuos, sino que producirá sujetos: por ejemplo, la persona transexual será aquel sujeto producido por el saber-poder del DSM; la intersexual será aquel sujeto producido por la mirada del endocrino y el cirujano, mirada que se encuentra en el interior de un conjunto de saberes. Por eso los dispositivos son un conjunto heterogéneo y multiforme de instituciones, normas, reglamentos, formas de comportamiento, técnicos, etc. que, asignando a un sujeto la potestad para garantizar la veracidad del discurso, controlan, orientan, determinan, modelan y aseguran gestos, conductas, cuerpos, etc. En definitiva, el dispositivo produce distintas posiciones de los sujetos en el espacio de la red<sup>12</sup>.

A la hora de enfrentarnos al mundo del derecho, este ha de entenderse como aquel conjunto no solo de leyes, sino también de aparatos, instituciones y reglamentos que aplican el derecho, mostrando que no se trata de una relación de soberanía sino de dominación (Foucault, 2003, p. 32). De esta forma se va más allá del mero dato normativo acogiendo también a los actores, las instituciones y los destinatarios, acercándose así a la concepción del dispositivo. Pero del mismo modo que el derecho ya no es solo un conjunto de leyes, también cabe diferenciar precisamente el concepto *ley* del concepto *norma*.

En toda investigación jurídica se hablará de leyes, sí, pero también de normas. Su diferencia, aunque sea de forma somera y reduccionista, no implica que en ocasiones coincidan: pasaje del orden soberano de la ley (noción jurídica) a la disciplina de la norma (noción médico-naturalista). La ley, a grandes rasgos, se acciona solo ante una infracción a través de su poder represivo (binarismo: legal/ilegal). Pero la ley se conoce y se puede evitar alejándonos de aquello que prohíbe o sanciona. En cambio, la norma actúa durante toda la vida del ser humano (establece gradaciones, es decir, se puede ser más o menos normal) por medio de instituciones (desde la familia o la escuela). En principio, no se

---

<sup>12</sup> “Pero ¿qué es un dispositivo? En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a *variaciones de dirección* (bifurcada, ahorquillada), sometida a *derivaciones*. Los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores. De manera que las tres grandes instancias que Foucault distingue sucesivamente (Saber, Poder y Subjetividad) no poseen en modo alguno contornos definitivos, sino que son cadenas de variables relacionadas entre sí” (Deleuze, 1999, p. 155; Agamben, 2006c, p. 19).

puede evitar, pues solo la conocen aquellos que la establecen a partir de un cierto saber (expertos)<sup>13</sup>. Frente a la abstracción, generalidad, publicidad y carácter represivo de la ley, la norma se sitúa en un nivel empírico y en un espacio determinado, definida por su individualización, por su silencio (no publicidad) y por su carácter ya no represivo sino normalizador (Serrano González, 1984, pp. 339-340). Si la ley es creada por el consenso político, la norma escapa de toda transparencia. Se trata de ejercer un control total.

Pero ello no quiere decir que nos encontramos ante un lado explícito y visible –el de la ley y la soberanía– y otro oscuro e implícito –el de la norma y la disciplina–. No se trata de una polarización radical. Simplemente el discurso sobre la disciplina es ajeno a la ley, es decir, no pertenece al ámbito de la soberanía. No se remitirán a la regla jurídica sino a la norma natural: «definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, y se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de las ciencias humanas. Y la jurisprudencia de esas disciplinas será el de un saber clínico». (Foucault, 2003, p. 41)

El ejemplo del papel que juegan los peritajes psiquiátricos en un proceso judicial es sintomático: dentro del tribunal, el peritaje hace valer la fuerza de la norma (Foucault, 2001 y 2005). A partir del siglo XIX, la justicia necesita de la confesión del sujeto para que el sistema funcione al disipar las dudas e incertidumbres. El decir veraz, “la confesión del culpable [...] se convirtió en una necesidad fundamental del sistema” (Foucault, 2014, p. 227). De esta forma se cumple con el ideal de certeza del derecho. Quien juzga y administra la pena debe saber quién es el sujeto. Solo rastreando su vida, toda su vida, es posible tomar una decisión. Lo que se produce es una traslación de la objetividad del acto ilícito a la subjetividad del criminal. De ahí la importancia del discurso médico, de un discurso técnico que va más allá del código jurídico. Porque la peligrosidad, el potencial peligro de un individuo, su criminalidad no pueden ser integrados en los principios jurídicos. Es por ello que se hace necesario un saber técnico capaz de caracterizar qué es un individuo criminal: “se necesitaba un saber en condiciones de medir el índice de peligro presente en un individuo. Se necesitaba para todo eso un saber que pudiese establecer la protección necesaria y suficiente frente al peligro que representaba un

---

<sup>13</sup> “Si la ley aún sometía la vida a un orden que suponía, la norma remite a una implicación absoluta entre biología y derecho que, mientras establece jurídicamente los límites de la competencia médica, permite al médico definir el umbral de punibilidad de una conducta ilegal mediante la distinción entre criminalidad y anormalidad” (Esposito, 2005, p. 196).

individuo” (Foucault, 2014, p. 243). Por eso ya no solo los jueces juzgan: psiquiatría, criminología, psicología. El papel que cumplen es el de “legitimar, en la forma del conocimiento científico, la extensión del poder de castigar a otra cosa que la infracción. Lo esencial es que permite reubicar la acción punitiva del poder judicial en un *corpus* general de técnicas meditadas de transformación de los individuos” (Foucault, 2001, p. 29). De tal forma que el informe psiquiátrico dibuja un personaje para mostrar que “el individuo se parecía ya a su crimen antes de haberlo cometido” (Foucault, 2001, p. 30). El psiquiatra hace una suerte de acta de instrucción, sustituyendo al juez: “son enunciados con efectos de verdad y poder que les son específicos: una especie de suprallegalidad de ciertos enunciados en la producción de la verdad judicial” (Foucault, 2001, p. 22).

Desde esta perspectiva, se debe atender a la multiplicidad de relaciones de fuerza que conectan disciplina y ley<sup>14</sup>. El derecho no puede ser el único protagonista. Desde la Edad Media, la teoría del derecho ha tratado de justificar la legitimidad del poder, esto es, la soberanía. En palabras de Foucault: “decir que el problema de la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales significa que el discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia” (Foucault, 2003, pp. 31-32).

En un trabajo de investigación jurídica ha de acudir a los centros institucionales del poder, a esa soberanía propia del campo jurídico. Pero sin perder la vista de aquella dominación eclipsada por lo jurídico. Más allá del legislador encontramos las fronteras donde los dispositivos de poder, microfísicos y multiformes, realizan su labor de sujeción<sup>15</sup>. Obviamente las técnicas y tácticas de dominación vienen refrendadas, directa o indirectamente, por mecanismos jurídicos. En los márgenes de la sexualidad, por

<sup>14</sup> “El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los desniveles, las contradicciones que aíslan a unas de otras; la estrategias, por último, que las toman efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales” (Foucault, 2009e, pp. 87-98).

<sup>15</sup> “En suma, hay que deshacerse del modelo del Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez autómatas, fabricado y unitario, que presuntamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos, pero cuya alma sería la soberanía. Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado; se trata de analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación” (Foucault, 2003, p. 38).

ejemplo, hallamos discursos médicos, jurídicos, morales e, incluso, teológicos. Es en la intersección que los conecta donde principalmente ha de posarse la mirada.

## 5. Conclusiones: el cuerpo como lo no-dicho del derecho

La metodología que se ha propuesto aquí sobre la base de una serie de categorías tiene una aplicación en el campo de la investigación con gran interés en los debates filosóficos de las últimas décadas, tanto en los estudios derivados del pensamiento de Foucault como en lo que se ha venido a llamar *Italian Thought*<sup>16</sup>. En cambio, parece que el mundo del derecho aún no es permeable a estos debates. Es necesario que acudamos a esos saberes sometidos del derecho, a la intersección entre saberes eruditos y saberes descalificados por la jerarquía de los conocimientos. En este sentido, Jack Halberstam ha adaptado el concepto de *low theory* de Stuart Hall para poder escribir textos académicos que no busquen tanto *explicar* como *implicar*. La teoría sería entendida, entonces, como un desvío sin fin en sí mismo, un perderse, un derivar, para “buscar una salida a las trampas y a los callejones sin salida que son habituales en las formulaciones binarias [...] para evitar quedar atrapados/as en los ganchos de la hegemonía y fascinados/as por las seducciones de la tienda de regalos” (Halberstam, 2018, p. 14).

Una de las áreas de investigación en la que la hermenéutica de lo no-dicho puede ser útil como metodología es aquella centrada en el cuerpo: el cuerpo como lo no-dicho del derecho. Este, el cuerpo viviente, ha sido obviado por el derecho, tal que ni siquiera encontramos una definición jurídica. Desde las *Instituta* de Gayo, se entiende que el mundo jurídico está compuesto por personas y cosas. El cuerpo, en cambio, oscilaría entre unas y otras (García López, 2018, pp. 175-194). Un proyecto de investigación que trate de realizar una hermenéutica de lo no-dicho sobre el cuerpo ha de comenzar por una labor arqueológica que nos lleve a constatar la alianza entre derecho, biopolítica y capitalismo, entre los sistemas jurídicos y los procesos de normalización subjetiva (poder-saber) en un nuevo marco

---

<sup>16</sup> Se trata de un pensamiento precedido de la praxis, del espacio constitutivamente conflictual de la política. Si la filosofía alemana, anclada en lo social, se produce por medio del programa de un Instituto (Escuela de Frankfurt) y la francesa, situada en el texto, por su anclaje en teorías anteriores al estructuralismo, el pensamiento italiano proviene de las dinámicas políticas de los años sesenta. El conflicto, en definitiva, caracteriza al pensamiento italiano; un pensamiento desligado de la idea de Estado-nación, de hecho, enfrentado a él en forma de resistencia (Esposito, 2010; Esposito, 2016; Gentili, 2012; Gentili y Stimilli, 2015).

económico. En segundo lugar, ha de acudir a un ejemplo que se exhiba como modelo o paradigma con el objeto de, en tercer lugar, encontrar el sentido del signo que subyace a ese *no-dicho*.

## 6. Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G.; *Estancias. La palabra y el fantasma de la cultura occidental*, Pre-Textos, Valencia, 1995.
- AGAMBEN, G.; *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2006a.
- AGAMBEN, G.; *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006b.
- AGAMBEN, G.; *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006c.
- AGAMBEN, G.; *Signatura rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona, 2010.
- AGAMBEN, G.; “Archeologia di un'archeologia”, en MELANDRI, E.; *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004, pp. XI-XXXV.
- BATAILLE, G.; *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2010.
- BAZZICALUPO, L.; *Biopolítica. Un mapa conceptual*, Melusina, Madrid, 2016.
- BENJAMIN, W.; “Sobre el concepto de historia”, en Obras, Abada, Madrid, libro I, vol. II, 2006.
- CANGUILHEM, G.; *Lo normal y lo patológico*, Siglo XX, 1971.
- CORTÉS, J. M.; *Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- DELEUZE, G.; “¿Qué es un dispositivo?”, en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 155-163.
- ESPOSITO, R.; *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005
- ESPOSITO, R.; *Pensiero vivente*, Einaudi, Torino, 2010.
- ESPOSITO, R.; *Da fuori*, Einaudi, Torino, 2016.
- FOUCAULT, M.; “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 7-29.
- FOUCAULT, M.; “El sexo como moral”, en *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985a, pp. 185-195.
- FOUCAULT, M.; “El juego de Michel Foucault”, en *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985b, pp. 127-162.
- FOUCAULT, M.; *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Akal, Madrid, 2001.
- FOUCAULT, M.; *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003.
- FOUCAULT, M.; *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*, Akal, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, M.; *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- FOUCAULT, M.; *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2009a.
- FOUCAULT, M.; *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, México, 2009b.
- FOUCAULT, M.; *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 2009c.
- FOUCAULT, M.; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2009d.
- FOUCAULT, M.; *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2009e.
- FOUCAULT, M.; *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2010.
- FOUCAULT, M.; *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- FREUD, S.; “Lo ominoso”, *Obras completas*, vol. XVII, Amorrortu, 1992.
- FRANK, M.; “Sobre el concepto de discurso en Foucault”, en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 107-115.
- GARCÍA LÓPEZ, D.J.; *Organicismo silente. Rastros de una metáfora en la ciencia jurídica*, Comares, Granada, 2013.
- GARCÍA LÓPEZ, D.J.; *Sobre el derecho de los hermafroditas*, Melusina, Madrid, 2015.
- GARCÍA LÓPEZ, D.J.; *Rara avis. Una teoría queerimpolítica*, Melusina, Madrid, 2016.
- GARCÍA LÓPEZ, D.J.; “Has de tener un cuerpo que mostrar: el grado cero de los derechos humanos”, *Isegoría*, nº59, 2018, pp. 175-194.
- GENTILI, D.; *Italian Theory*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- GENTILI, D. y STIMILLI, E.; *Differenze italiane*, DeriveApprodi, 2015.
- HALBERSTAM, J.; *El arte queer del fracaso*, Egales, Madrid, 2018.
- MACHADO, R.; “Arqueología y epistemología”, en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Ed. Gedisa, Barcelona 1999, pp. 15-30.
- MELANDRI, E.; “Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane”, *Lingua e stile*, II,1, 1967, pp. 75-96.

MELANDRI, E.; *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004.

MORO ABADÍA, O.; *La perspectiva genealógica de la historia*, Universidad de Cantabria, 2006.

SAUQUILLO GONZÁLEZ, J.; *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

SAUQUILLO GONZÁLEZ, J.; *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*, Alianza, Madrid, 2017.

SERRANO GONZÁLEZ, A.; "Michel Foucault: el derecho y los juegos de la verdad", *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº1, 1984, pp. 331-343.

SERRANO GONZÁLEZ, A.; *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1987.