

Parrhesía y necropolítica

nuevas aproximaciones en torno a las víctimas

Parrhesía and necropolitics

new approaches around the victims

Ferenc Mólnar-Gábor Izquierdo

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, farizomero@gmail.com

RESUMEN

En este texto examinaremos la relación problemática entre *parrhesía*, necropolítica y víctima. Nuestro trabajo estará radicado en una examinación de la necropolítica y su íntima relación con el biopoder foucaultiano, sus resistencias y efectos. Una resistencia particular está contenida en la noción de *parrhesía*, la cual recibirá su respectiva modificación modal ante los efectos de la necropolítica bajo las circunstancias examinadas. Con lo anterior, nuestra intención sería retratar una teoría de "víctimas y *parrhesía*" bajo el contexto de lo necropolítico y la no-filosofía. Nos "serviremos" de la manera más ética posible de material visual, entablando unos respectivos límites teóricos. En última instancia nos gustaría proponer la (no)-parrhesia como una forma ética y teórica de pragmática de acuerdo a la víctima.

Palabras clave: parrhesía, necropolítica, migración, sujeto, víctima

ABSTRACT

In this text we will examine the problematic relation between the notions of *parrhesia*, necropolitics and victim. Our work will be based in an examination of necropolitics and his intimate relation with Foucault's biopower, with its resistances and effects. A particular resistance is contained in the notion of *parrhesia*, that with will be given its own modal modification in front of the effects of necropolitics under the examined circumstances. With the above, our intention is to make a portrait of a theory of "victims and *parrhesia*" under the context of necropolitics and non-philosophy. We will make "use" in the most ethically way possible of visual material, demarking its respective theoretical limits. In last instance we like to propose (non)-*parrhesia* as a form of ethical and theoretical pragmatics according to the victims.

Keywords: *parrhesia*, necropolitics, migration-, subject, victim



Aproximación Inicial

Las circunstancias actuales, el fenómeno magno de la pandemia mundial, han modificado radicalmente cómo nos aproximamos a la vida. Si bien a lo largo de la historia hemos tenido, como humanidad, desbordes cuasi-apocalípticos pandémicos (la intrusión de la peste negra resulta casi inmediata), en este caso se manifiesta en modalidades políticas y tecnológicas que cambian la circunstancia pandémica sin dejar de estar ligada a un pasado y funcionalidades gubernamentales que se despliegan por todo el planeta. Nominalmente, pienso en la profunda reflexión de Alain Badiou (2020) sobre los "estados de guerra" que despliegan los Estados contemporáneos en torno a la pandemia que realmente no son "novedosos"; "estamos en guerra", con una economía que se desenvuelve ya en la segunda guerra mundial, sólo que en este caso es contra un "enemigo invisible"¹ —un virus invisible, mortífero.

El contexto pandémico (si es que podemos denominarle así) nos arroja, de una forma u otra, a repensar cómo se manifiesta la muerte y su relación con lo gubernamental ante la mortalidad que se aparenta como inminente, que arropa en vestiduras ominosas que dejan su expresión en cada lugar donde tiene enunciación. Bajo el sentido anterior nos trae la tarea de pensar en cómo los sistemas estatales y gubernamentales se relacionan con la muerte, algo que sobrepasa lo biopolítico y se adentra ya en lo que Aquilés Mbembe (2019) llama la Necropolítica. Ante ese desborde de la muerte, ante el *horror* que adviene a la población general, hay evidentes racializaciones y territorializaciones donde ya no entramos en lo que podríamos mentar como "el dominio del poder sobre la vida" sino la aciaga expresión "el dominio del poder para decidir quién es dispensable o no". Los efectos mundanos de lo anterior nos dejan con la muerte a los pies, en un emerger de lo abyecto en su máxima expresión: con los cadavérico a los pies, ante los límites de lo que nos define como "seres vivos" (Kristeva, 1982, pp. 3-4).

Ante la biopolítica una forma de resistencia que tenemos es la *parrhesía*, el ser veraz. Sin embargo, ante lo necropolítico —estimo— esta *práctica discursiva*² llamada *parrhesía* sufre alteraciones radicales ante los cambios focales y de matriz que trae consigo lo necropolítico y la implicancia de lo cadavérico en la abyección producida. Los parrhesiastas, los que enuncian la verdad, tienen una cualidad

¹ Este proceder discursivo no se encuentra por casualidad también en las palabras de Sebastián Piñera cuando aconteció la revuelta popular en Chile, en octubre de 2019, el año pasado. Véase en Navarro, F. T., Carlos. (2019). "Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable": los discursos de Sebastián Piñera y la revuelta popular en Chile. *Literatura y Lingüística* (40), 295-324. <https://doi.org/10.29344/0717621X.40.2083>.

² Denominación que resulta problemática ante las indeterminaciones que implica hablar de la *parrhesía*.

particular, y es un enfrentamiento a la *muerte*, el correr el riesgo de *morir* por decir la verdad (Foucault, 2009, p. 75). Pero lo anterior, en esa relación con la muerte, ese riesgo, nos lleva a una pregunta, a mi parecer, esencial en las posibilidades de lo que es la *parrhesía*: ¿qué pasa con la *parrhesía* y, en consecuencia, al parresiasta cuando la muerte acontece? No sólo la muerte del propio parresiasta, sino también con la muerte del *otro*. ¿Dónde podría manifestarse la *parrhesía* ante el crimen, la atrocidad más absoluta? Hay una modulación de la *parrhesía*, esta se desplaza a un plano algo más profundo, donde deja de ser una *práctica* al uso de un sujeto fónico, conteniendo enunciados. La *parrhesía* se transforma en una *insistencia* de lo veraz³, que ya no tiene en sí una cuestión de muerte, sino más bien un riesgo del olvido y, paradójicamente, la reiteración. La (no)*parrhesía* de lo cadavérico, de lo necropolítico, tiene como efecto del cambio de la figura del parresiasta; este ya no es el que transmite verdad, el que dice la verdad, sino el que insiste la verdad junto a un *silencio*.

Bajo el sentido de lo anterior, la teoría general de las víctimas del pensador François Laruelle (2015) será esencial para retratar las características particulares y complejas de esta figuración de la víctima y la constitución de una (no)parrhesía. Asimismo, en este texto habrá material fotográfico para intentar aislar las matrices particulares de lo necropolítico, lo abyecto y aproximarnos a la teoría general de las víctimas. Con el uso del material fotográfico viene consigo una necesidad extraordinariamente fundamental de no caer en una piedad falsa o en una revictimización a través de una reproducción de lo monstruoso. Nuestra intención es extraer un "vector de un conjunto de vectores añadidos que ya no entran en la existencia y deben ocasionalmente recibir u operar externamente" (Laruelle, 2012, p. 85). Y es que, si bien la fotografía puede captar la cadaveridad y lo abyecto, sólo da ápices de lo que está *forcluido* a la visión focalizada en la corporalidad del cadáver.

En suma, los pasos que tomaremos serán los siguientes:

Primero: establecer la relación entre biopolítica y *parrhesía*, enfocándonos particularmente en la *parrhesía* como práctica de resistencia ante el poder biopolítico en el ejercicio de la libertad del *decir veraz*.

Segundo: examinar la relación problemática que se da entre *parrhesía* y necropolítica, en el contexto de la materialización de la destrucción humana. La relación entre colonización, políticas de la otredad racial y la *falta de ley* en la instrumentalización de los cuerpos humanos. Lo anterior lo

³ Más adelante examinaremos la relación de lo veraz, como el enunciado del parresiasta, con el (no)parresiasta y su relación con la víctima. La cuestión tiene peculiaridades y giros que merecen atención. Por el momento nos quedaremos con lo "veraz"

imbricaremos con la noción de lo abyecto y lo cadavérico, del sujeto frente esa materialización de la muerte y la destrucción de lo humano.

Tercero: la víctima y la constitución de una (no)parresiasta. La modulación de la *parrhesía* no como un decir veraz, sino un *insistir de lo veraz* y su subsecuente problemática. Usando la teoría no-filosófica de las víctimas para retratar sus particularidades, forclusiones, determinaciones, etcéteras. Culminando en el término necesario para la posibilidad del *insistir de la justicia*: el "cuerpo glorioso". Una superposición del río de la *muerte* y el río de la *vida* (Laruelle, 2015, p. 85).

Las operaciones empleadas en este texto, si bien complejas y rebasadas, las estimo necesarias para destacar nuevas formas y efectos de insurgencia y resistencia de la *parrhesía*. Es, en última instancia, un emerger de una vectorialización del parresiasta.

Biopolítica y *Parrhesía*

La *parrhesía* es un concepto en el corpus del pensamiento foucaultiano que aconteció de manera tardía, en el ocaso de su vida. Si pareciera que hay un corte sustancial con los trabajos anteriores sobre el poder y sus relaciones, como si se omitiera lo anterior por una genealogía de las nociones del "cuidado de sí", la "inquietud de sí" o la misma *parrhesía* en la antigüedad y su paso a la edad media; la verdad es que es más bien una continuación necesaria para crear herramientas de resistencia ante tal poder. Como examina Luciana Cadahia (2010), Foucault supera su determinismo del poder de sus trabajos previos con dos desplazamientos: el primero es su reformulación del concepto de poder, de un modelo "bélico" a uno "gubernamental"; el segundo, implica el desplazamiento investigativo de la política a la ética. Todo para responder esta pregunta: ¿desde qué tecnologías, o artes, se puede invertir la lógica del biopoder? (p. 291).

La relación íntima y sustancial que tiene el biopoder —el control del poder por sobre la vida— con la "gubernamentalidad" puede ser definida como un "conjunto de procedimientos, instituciones, tácticas, etcétera, del poder que tiene como blanco principal la población" (Foucault, 2006, p. 136). La gubernamentalidad, en el ejercicio del poder, tiene como objetivo el control de las conductas. Foucault (2001), en su texto "El sujeto y el poder", define doblemente la conducta como el "conducir a otros" y "una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abiertos de posibilidades" (p. 253). El ejercicio del poder, juntamente, se define por un guiar de las posibilidades de conducta para obtener resultados esperados, deseados. Lo que Foucault llama "gobierno" no se reduce a las estructuras

políticas o direcciones del Estado, sino a las formas en que se dirigen las conductas de los individuos y los grupos. En otras palabras, va más allá del aparataje económico/político tradicional de la filosofía política. El gobierno es "estructurar un campo posible de acción de los otros" (Foucault, 2001, p. 254). Cadahia (2010), ve en el apartado doble de la conducción, del conducir a otros y el de "la manera de comportarse" bajo dos ámbitos: el de la sujeción (obedecer) y el de la subjetivación (conducirse) (p. 292). Es en este último apartado, el de la subjetivación, es donde emerge la *parrhesía*, específicamente de la antigüedad, como práctica de libertad y resistencia.

Por lo menos en un principio, Foucault (2007) vio con cierto escepticismo el decir la verdad, en torno a la sexualidad, sobre lo que somos, vinculándolo a un dispositivo de sujeción que aprovecha esa verdad para crear conocimiento de lo que somos, con la intención de regular y normalizar nuestras conductas. Con el paso del tiempo, Foucault verá en la *parrhesía* no un modo de obtención de conocimiento de sí para fines normalizadores, sino un término problematizador de los procesos de subjetivación, donde entra en juego la relación del sujeto y el otro. La *parrhesía* se expresará en diferentes modalidades en la antigüedad, sea con la intención de generar la *ascesis* de sí y del otro, en el mejoramiento de un otro a través de una *psicagogia* (el decir la verdad para la modificación del ser del sujeto al que el parresiasta se dirige), la intensificación de la benevolencia en los interlocutores, etc., pero siempre manteniendo el mejoramiento del otro y, con igual importancia, su *autonomía* (Foucault, 2002, pp. 353-388). Se contrapone esencialmente a la adulación, porque el parresiasta no busca algo para sí del otro, un comportamiento específico o una recompensa, sino que esa autonomía mentada anteriormente; el parresiasta no apuesta a por ganar, más bien "apuesta su vida". Por ser parresiasta, por ser el que dice verdad, el que es veraz, su enunciación no se caracteriza por ser performativa — dependiente del estatus y el contexto social—, su enunciación parresiasta no depende de estatus alguno (Foucault, 2009, pp. 81-82). Lo que hace al parresiasta tal es que se pone en riesgo, incluso ante la posibilidad del fin de la propia vida, para hacer valer su libertad, su autonomía. La libertad es condición de la *parrhesía*, en tanto hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad en el pacto que hace el parresiasta con su verdad. En esa libertad hay un atrevimiento, o lo que Foucault denominará *coraje de verdad*. Una libertad que se resiste a las determinaciones ajenas, todavía manteniendo la autonomía de los otros. Ni sometido a una sujeción, ni el realizar un ejercicio de dominio sobre el otro.

Nuevamente, vemos como la *parrhesía* es un asumir riesgos. El riesgo de morir a manos del tirano, del prójimo, de la sociedad, del estado, de los gobiernos. Ese coraje, ese ejercer afirmativo de la libertad de hablar verdad, ser veraz, es una *cuestión de muerte*. Si bien la muerte no está presente, y

sólo se tiene en cuenta su advenimiento, la posibilidad de que sea un porvenir, la *parrhesía* cobraría otro sentido cuando ese advenimiento se hace radicalmente próximo. La *parrhesía* es una práctica de resistencia ante la biopolítica y los aparatos de gubernamentalidad entonces, ¿qué pasa cuando ya no estamos en encrucijada con el biopoder, sino ante la necropolítica, el necropoder?

Necropolítica y *Parrhesía*

La necropolítica es un concepto investido de complicaciones éticas, políticas, territoriales. Un término que intenta retratar los estragos producido por los estados y gobiernos occidentales en sus deseos de *apartheid*, separación y colonización. Y es que ante el tercer mundo —Sudamérica, África, Asia— la gubernamentalidad y nociones de soberanía de la tradición filosófica-política cobran otro sentido más amargo que el contexto biopolítico europeo. Vayamos con más lentitud.

¿Cuál es la necesidad de necropolítica? ¿Por qué pensar la necropolítica y no seguir la biopolítica? La cuestión, para Mbembe (2019), entra en juego cuando la biopolítica ya no tiene los alcances suficientes para retratar el cómo la vida está subordinada a la muerte en África. La biopolítica no tiene los mismos efectos en todas partes. Ariadna Estévez (2018), en su trabajo sobre biopolítica y necropolítica, traza la línea de como la biopolítica, en la vista de varios pensadores de África, América latina o Europa del este, no puede cubrir lo que pasa en el "tercer mundo", dando un ejemplo de la *guerra contra el narcotráfico* en México (p. 18). Ya Mbembe (2019) da cuenta de cómo la proliferación de las armas y la existencia de espacialidades de muerte, territorializaciones constantes tortuosas, apuntan a una existencia de la política de la muerte. En las periferias del mundo occidental la gubernamentalidad, la espacialidad, las nociones de soberanía, cobran un sentido de muerte, donde el monopolio de la fuerza que ejercen los gobiernos democráticos europeos y norteamericanos no tienen sentido; la distribución de los aparatos de muerte se dejan diseminados en la sociedad y a manos de privados: ya no se trata de decidir quién muere o quién vive, sino de cuándo matar en masa o en pequeñas dosis (Mbembe, 2019, pp. 33-41). Es la espacialidad del terror, sus divisiones móviles, donde se mata y se da a luz la muerte, donde tiene expresión lo necropolítico, las necroprácticas. Hay una estructura de la fragmentación del movimiento, haciendo imposible cualquier movilización, dividiendo para crear hambre y miseria; la perpetuación de la muerte, una búsqueda de los opresores que ejercen la violencia para controlar el espacio (Mbembe, 2019, pp. 78-80).

Con lo anterior, veamos la Figura 1, donde podemos ver una manifestación (vectorial, fotográfica) de lo que hemos estado describiendo como necropolítica, sus efectos:

Figura 1

Refugees from Srebrenica who had spent the night in the open air, gather outside the U.N. base at Tuzla airport



Nota. Fotografía de refugiados bosnios acinados afuera de la base de las Naciones Unidas en el aeropuerto de Tuzla.

Bandic, J; Softic, K. (AP Photo) (1995). *Then and now: 1995 Srebrenica*. Extraído de *AP Images Blog*.

(<https://apimagesblog.com/blog/2020/7/14/then-and-now-1995-srebrenicagenocide?rq=bosnia>). Copyright 2020 de Associated Press.

La masacre de Srebrenica, acontecida en el este de Bosnia y Herzegovina durante la guerra bosnia (1992-1995) es un claro ejemplo de la articulación de la indiferencia de las democracias occidentales (representadas por la presencia 400 cascos de las "fuerzas de paz" de las Naciones Unidas) y la articulación del ejército serbio de Bosnia y grupos paramilitares serbios —específicamente uno denominado "los escorpiones"— para perpetrar la eliminación de bosnios musulmanes. Una limpieza étnica que fue realizada a los ojos de las fuerzas de paz, en una zona supuestamente segura; la muerte no fue perpetrada solamente contra hombres adultos, sino que se expandió a niños, adolescentes, ancianos, mujeres, embarazada. Un genocidio, que dejó restos inimaginables, productores de abyección y horror. La Figura 2 es claro ejemplo de lo anterior, un ápice del terror perpetrado:

Figura 2

Srebrenica Massacre - Mass Gravesite - Potocari 2007



Nota. Exhumaciones de las fosas comunes producto de la masacre de Srebrenica. Jones, A. (2007). *Srebrenica Massacre - Mass Gravesite - Potocari 2007*. Desde flickr.

(https://www.flickr.com/photos/adam_jones/3773240105/in/photostream/). CC BY 2.0.

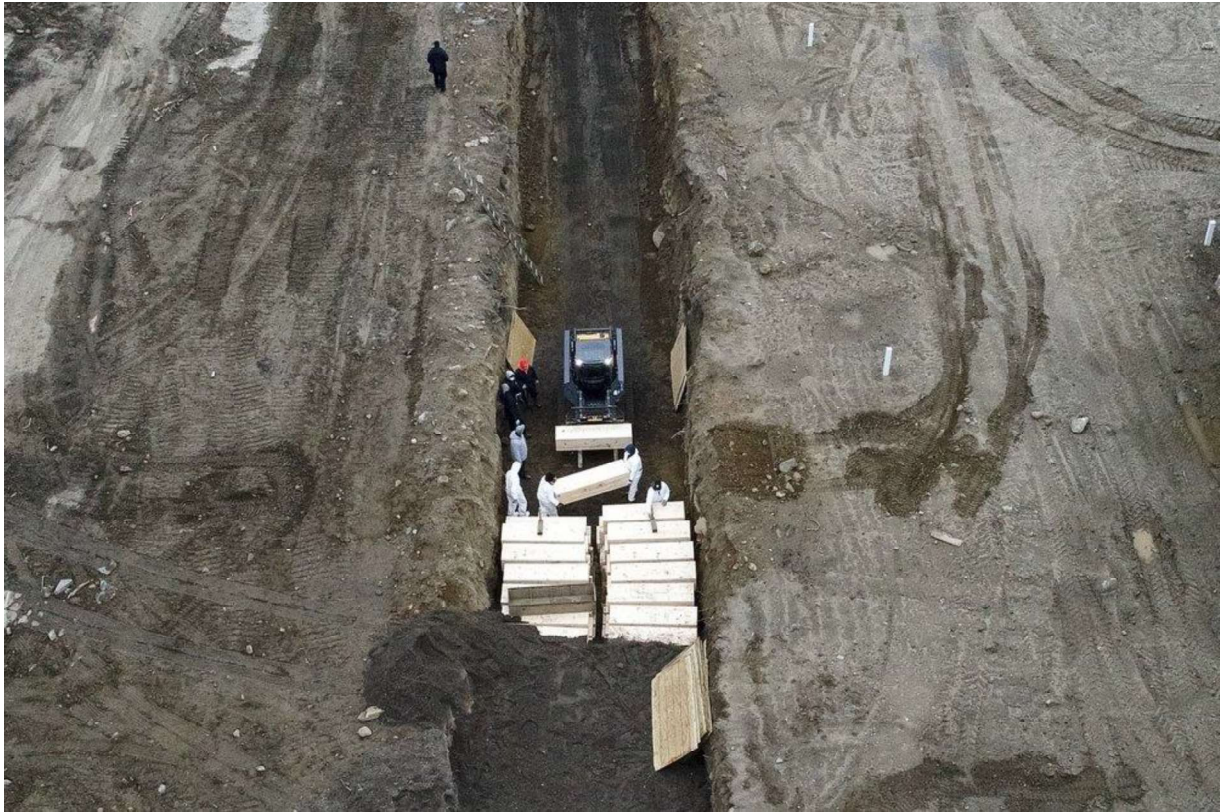
Empero, la interpretación necropolítica debe tener ciertas precauciones con respecto a su aproximación. Estévez (2018), siguiendo a la filósofa disidente y controvertida Sayak Valencia, ve cómo el análisis de la necropolítica no es suficiente con un marco geopolítico del "tercer mundo", sino que la examinación tiene que ser geográfica y contextualmente específica (p. 21). Tomando lo anterior, podemos decir que los espacios y distribuciones del poder necropolítico pueden asemejarse a burbujas que no siempre responden al "tercer mundo", sino también reconocen espacios marginalizados en el

primer mundo. La situación de la necropolítica es más caliginosa en sus términos territoriales y es que recorre territorios de diferente índole.

Uno de los usos de la necropolítica es analizar el fenómeno migratorio y los procesos de racialización en el primer mundo, en un dejar morir de acuerdo a la raza, género o estatus legal (Estévez, 2018, pp. 22-23; Grzinic y Tatlic, 2016). Con lo anterior vemos como se entrelaza la biopolítica y la necropolítica en el fenómeno de la migración, ya que es la necropolítica y las *necoprácticas* la que efectúan la migración forzada con la cual los migrantes —racializados, sexuados y diferenciados— entran el dominio biopolítico, pero con la particularidad de que quedan segregados manteniendo una territorialización necropolítica en el mismo primer mundo (Estévez, 2018, pp. 33-38). Un ejemplo actual, que tuvo su acaecimiento inhumano hace unos cuantos meses, se muestra en la figura 3:

Figura 3

As virus kills, NYC shortens deadline for claiming dead



Nota. Entierros masivos de fallecidos por covid-19 en una trinchera hecha en la Isla Hart en los distritos del Bronx, Nueva York, 9 de abril, 2020. Los cuerpos corresponden a la población de Nueva York que no puede costear los pagos de funerales, o cuerpos de personas sin reclamar por sus familiares. Mancillo, J. (2020). *As virus kills, NYC shortens deadline for claiming dead*. Extraído de AP News. (<https://apnews.com/72024270f1b284e1b47415bf0c707f91>). Copyright 2020 de Associated Press.

La tasa de mortalidad que ha producido el covid-19 ha sido más grande en la población latina y afroamericana que en las etnias blancas (New York City Department of Health and Mental Hygiene, 2020). Son las poblaciones latinas, migrantes de diferentes países del cono sur americano. Vemos que la concentración poblacional hace correlación con delimitaciones basadas en la raza, etnia y clase. El tema es que si bien hubo una regulación de las conductas ante el coronavirus por parte del aparataje gubernamental, realmente no hubo preocupación por la población latina, se les vio como completamente dispensables. Aquí, la indiferencia gubernamental, constituye no sólo la muerte real

de la población latina, sino también de su muerte simbólica, como sujetos caídos en territorios marginales.

La problemática ética de la necropolítica entra en una complejidad bastante importante en torno a las posibilidades de resistencia que podemos ejercer. Si ante la biopolítica encontramos resistencia con la práctica parresiasta, ¿cómo encontramos modalidades de defensa y rebelión ante la necropolítica? La problemática es sumamente compleja por la falta de voz de las víctimas de la necropolítica; los parresiastas tienen la posibilidad de hablar, de expresar, enunciados parresiásticos. Ese poder de enunciación no está en las víctimas. Los muertos, los que no pudieron sobrevivir. ¿Cómo pueden las víctimas encontrar ese modo de expresar su resistencia?

En nuestra aproximación inicial adelantamos la vía con la cual las víctimas encuentran su resistencia ante la necropolítica y la persecución: la *insistencia* de lo veraz. Lo anterior amerita una modificación, y es que la veracidad como tal —en tanto enunciabilidad parresiasta— no es propia de la víctima. Vincularemos a la víctima con una *insistencia de justicia* que tendrá efectos en la constitución de una especie de (no)*parrhesía*.

Tomando más consideraciones necesarias, tenemos que adentrarnos en una teoría de las víctimas que no nos haga caer en ser ventrílocuos de estas, darles una voz que no sea de ellas, que sea la nuestra haciendo una mimesis arrogante, casi patética. Todas estas consideraciones problemáticas, estimo, encuentran cierta clausura y resolución en la teoría de las víctimas de Laruelle (2015). En principio la teoría de las víctimas está ejecutada gracias al pensamiento no-filosófico o —como Laruelle prefiere denominar— filosofía no-estándar, ligado a una dificultad teórica y performativa gigantesca, seca y extravagante. A pesar de la inmensa complejidad y dificultad del pensamiento no-filosófico, este se realiza en aras del "hombre ordinario", del humano que puede ser victimario o víctima, el humano radicalmente en persona (Gangle, 2012). En suma, un humano que no se deja determinar por la filosofía o las abstracciones de lo que podemos llamar humanismo, una antropología misántropa o la determinación de su humanidad a partir de sus meros cuerpos. Lo dicho de este pensar no-filosófico también es aplicable a la teoría de las víctimas: si en un principio pareciera ser una tentativa teórica para desglosar, examinar minuciosamente y sin tacto a las víctimas, la verdad es que se aleja completamente de tal objetivo. Lo que se intenta es darle posibilidad de *insurrección* y *resurrección* a las víctimas.

Con todo, prosigamos a la superposición de las víctimas y la *parrhesía*.

Víctimas y (no)parrhesía

En este texto hemos expuesto material fotográfico de atrocidades y visualidades que realmente producen un efecto de abyección. Mencionamos anteriormente que estas fotografías son sólo vectores de un conjunto mucho más grande; no expresan a las víctimas sino meramente la posibilidad de ocasionalizar su insurrección. Entonces, ¿qué es la víctima? ¿Cuál es la esencia de la víctima? ¿Dónde recibe su determinación, si es que la tiene?

Para responder las preguntas anteriores tenemos que exponer brevemente en qué consiste la filosofía no-estándar, la base que nos posibilita hablar de la víctima con ética y cuidado. En términos muy reductivos, podemos decir que la no-filosofía es:

"(...) a method by which he [Laruelle] can circumvent what he identifies as the fundamental flaw of philosophical thinking: a decision made at the outset of any philosophy that the subject under question, before any analysis, consideration, or even naming, must first be separated from its essence" (MacKenzie, 2012, p. 311).

Laruelle ve en la filosofía una ambición de separarse de su "esencia", lo Real. Auto-posicionarse intentando co-determinarse con lo Real haciendo una serie de operaciones para intentar mezclarse con lo Real, construyendo mundos, mundos-filosofía que no van de acuerdo a lo Real. La no-filosofía no intenta ser una anti-filosofía, eliminarla, sino que a partir de la visión-en-Uno, un *primer nombre* dado por Laruelle a lo Real, es hacer de la filosofía un *material genérico* de uso conceptual más allá de las pretensiones de superioridad filosóficas (Laruelle, 2013, p. 3). Es lo Uno-Real que determina unilateralmente al mundo-filosofía, una dualidad unilateral (Laruelle, 1999, pp. 139-141). Esta determinación unilateral menta, asimismo, una *inmanencia radical*, la cual correspondería a una identidad radical. La dualidad unilateral es una "identidad". El Uno es la Identidad "encarnada". Bajo esta nueva concepción de la identidad podemos tener un particular acceso:

"On the other hand, the thought (of) science, thought-science, is the chance of an access to the real, to the identity of phenomena. There is little doubt now that this identity is no longer metaphysical or generally philosophical. We will say that it is the Identity-of-the-last-instance of phenomena" (Laruelle, 2016, p. 21).

La identidad también corre para lo que filosóficamente llamamos "sujeto". El sujeto tiene una identidad radical, la cual es denominada "Ego". Es este último el que determina al sujeto, no al revés (Laruelle, 1999, p. 141). Con lo anterior podemos responder la siguiente pregunta: ¿cuál es la identidad

del hombre ordinario? Es el *Man-in-person*, el humano sin humanismo forcluido al pensamiento filosófico.

Este término genérico, el hombre-en-persona tiene una modalidad ética: *victim-in-person* (Laruelle, 2015. p. 8). Lo anterior limita la victimización constante del hombre-en-persona, ya que en términos radicalmente modales el término *víctima* no implica que el humano sea fundamentalmente víctima, sino que es potencialmente una. Por otro lado, se descarta la noción filosófica del hombre como eterno victimario (*el hombre es el lobo del hombre*), ya que no es en esencia un perpetrador del Mal, sino que es *ocasionalmente* victimario.

Con todo, cuando Laruelle (2015) piensa en la forclusión del hombre-en-persona al pensamiento filosófico, piensa no su existencia en cualidades atribuibles a este, tampoco en una esencia clara y evidente para el pensar (la suma de sus cualidades o la naturaleza esencial humana), más bien lo conceptualiza de una manera que, a mí parecer, tiene una fuerza abstracta bellísima: sólo podemos captar del hombre señales, *inputs* y *outputs* de una caja negra; clausurado a sí mismo, insistiendo *en-persona* (pp. 19-20).

La víctima-en-persona también *insiste*, de un modo absolutamente especial. La víctima-en-persona tiene la capacidad de *resurrección*, de una vuelta del orden de la *experiencia vivida*. La víctima-en-persona está en *resurrección* como *cuerpo glorioso*; puede levantarse, resurgir como *cuerpo glorioso*. Esto no es una manifestación deconstructiva de la fe judía o cristiana, sino más de una operación que permite el uso simbólico del nombre de "Cristo". En palabras de Laruelle (2015), el *cuerpo glorioso* da cuenta de: "*a complex or "imaginary" - in the non-miraculous, proto-quantum sense - interpretation of the Resurrection, one that is physical rather than idealist, and generic rather than philosophical*" (p. 103). Lo anterior no quiere expresar una supervivencia de la víctima; la víctima no es un superviviente. Lo que se alude es que la víctima-en-persona, en su *cuerpo glorioso*, mantiene un estado de superposición de los *ríos de la muerte y la vida* (Laruelle, 2015, pp. 86-87). El *cuerpo glorioso* no está atravesado por la muerte, ese estado de superposición de la vida y la muerte aleja la posibilidad de mezcla de estos *ríos*. La *experiencia vivida* en tanto *cuerpo glorioso* es un cuerpo místico, un fenómeno de dimensión "compleja" e "imaginaria". Si bien los sujetos pueden ser enterrados, dejar restos individuales esparcidos, la víctima-en-persona insiste en algo así como un "no-lugar", un "no-cuando". En su *insistencia* la víctima-en-persona da cuenta de la condición *transfinita* del hombre-en-persona; si el sujeto, en vista del mundo-filosofía, puede morir varias veces en la memoria, en la historia, el hombre-en-persona vive solo una vez, muere sola una vez. Ya que insiste, a pesar de que ya no existe como sujeto. Esta operación proto-

cuántica/imaginaria trae consigo una verdadera inmortalidad no-biológica que asimismo determina inmanente y vectorialmente al sujeto.

Ahora bien, con la insistencia compleja y extraña de la víctima-en-persona, ¿esta puede insistir veracidad? Como producto vectorial, unilateralizado. Realmente no. La problemática es más compleja. La víctima-en-persona insiste una necesidad no-suficiente de *justicia*. Una justicia que no se constituye bajo las lógicas de la retribución o la venganza. Una justicia que es *utopía*, el futuro como el hombre-en-persona en sí mismo, una radical tabula rasa (Laruelle, 2015, p. xxi). Dentro de esta operación compleja y, por no decir menos, extravagante, ¿dónde cabe el parresiasta ante esta *insistencia*? Ante la víctima-en-persona el parresiasta se transforma en un no-parresiasta en tanto ya no meramente enuncie la verdad como resistencia ante las determinaciones político/filosóficas, biopolíticas, etcétera; esa insistencia también le determina a hacer una *imitación del silencio* de las víctimas. Una imitación, un uso de un *silencio* que clausura el poder, que lo deja fuera de toda ecuación. Esta (no)parresía que se ha elaborado, un término de uso genérico, trata sobre la *honestidad del silencio* junto a la formas de honestidad filosóficas. Complemento vectorial a la resurrección de la víctima. Asimismo, nuestro deseo no es meramente un callar de la atrocidad, sino de experimentar la insistencia de ese *silencio*. Laruelle (2015) lo expone de manera excelsa:

"By way of an ethics, we would readily call not for respect but for a certain imitation of the silence of victims. This does not mean falling absolutely silent or giving ourselves over to the gesticulations of a bad, loud mimeticism ("We are all victims," "all German Jews," etc.), but making a use-of-silence of and with that philosophical speech to which intellectuals are moreover compelled". (p. 71).

La significación que podemos sacar tanto de lo último citado como todo en lo anterior en tanto texto no es sólo un llamado al silencio absoluto, sino más bien una pragmática, una práctica teórica ético-orientada. No es el acto del intelectual por sí mismo y propia volición lo que le llama a la defensa de las víctimas, al intelectual-genérico (en términos no-filosóficos) le es permitida por las víctimas la defensa, una defensa que siempre está a-priori, no es anunciada (Laruelle, 2015, p. 121). La víctima "*constitute the force of subversion whose other name is futurity*" (Laruelle, 2015, p. 130).

Palabras Conclusivas

Este texto ha atravesado muchas problemáticas y eventos dolorosos, de las cuáles todavía existen, otras que nos insisten. Empero, se hizo en virtud de aproximarnos a las atrocidades, a lo

terrible, siempre en aras de una justicia que se constituya hacia el futuro. Por una asistencia a las víctimas que no se estanque en la mera representación del dolor vacío, incontextualizado, ni tampoco en la vocalización patética de los medios de comunicación —sea los noticieros de televisión, las redes sociales, medios escritos, etcétera. Pasamos de la biopolítica y la *parrhesía*, a la problematización de esta última con la necropolítica. Ante el advenimiento de la muerte simbólica y real de la necropolítica, ¿cómo es posible la *parrhesía* sin una enunciación? Encontramos una vía en la víctima, con sus respectivas modulaciones no-filosóficas. Lo anterior nos llevó a la examinación de la no-filosofía en su advenimiento ético en torno a la figura de la víctima-en-persona y su compleja operatoria gracias a la noción de *cuero glorioso*. Por lo previamente mentado, elaboramos la (no)*parrhesía* como complemento vectorial a la resurrección de las víctimas.

Con todo, esta noción, la (no)*parrhesía*, este término de uso genérico, lo propongo como un medio de resistencia ante la desgracia, ante el infortunio que nos acaece como humanos. Un término genérico valioso que, extraído gracias a Laruelle y su teoría no-estándar, nos pone en frente una actitud que sobrepasa la voluntad y que nos pone ante los apogeos de una nueva veracidad (no-ética orientada) de cancelación del poder, de un a-priori de la víctima que nos hace tener una pulsión de futuridad. Una pragmática teórica silenciosa pero no absoluta; una constitución subversiva de la futuridad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Badiou, A. (2020). Sobre la situación epidémica (L. Martínez Andrade, Trans.). En P. Amadeo (Ed.), *Sopa de Wuban* (1ra ed., pp. 67-78). ASPO.
- Cadahia, L. (2010). Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parrhesia en las reflexiones ético-políticas de Michel Foucault. *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II(5), 289-299.
- Estévez, A. (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, XXV(73), 9-43. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.32870/esprial.v25i73.7017>
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1ra ed.). Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1 -la voluntad de saber*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros : Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de la Cultura Económica.
- Gangle, R. (2012). Laruelle and Ordinary Life. En J. Mullarkey, A. P. Smith (Ed.), *Laruelle and Non-Philosophy*. Edinburgh University Press.
- Grzinić, M. y Tatlić, S. (2016). *Necropolitics, racialization, and global capitalism : historicization of biopolitics and forensics in politics, art, and life*. Lexington Books.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of horror : an essay on abjection*. Columbia University Press.
- Laruelle, F. (1999). A Summary of Non-Philosophy. *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 8, 138-148.
- Laruelle, F. (2012). *Photo-fiction, a non-standard aesthetics*. Univocal.
- Laruelle, F. (2013). *Principles of Non-Philosophy*. Bloomsbury Publishing.
- Laruelle, F. (2015). *General theory of victims*. Polity Press.
- Laruelle, F. (2016). *Theory of Identities*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/laru16894>
- MacKenzie, C. (2012). The Performance of Non-Philosophy. En J. Mullarkey, A. P. Smith (Ed.), *Laruelle and Non-Philosophy*. Edinburgh University Press.

Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press.

Navarro, F. T., Carlos. (2019). “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable”: los discursos de Sebastián Piñera y la revuelta popular en Chile. *Literatura y Lingüística* (40), 295-324. <https://doi.org/10.29344/0717621X.40.2083>

New York City Department of Health and Mental Hygiene. (2020). COVID-19: Data. *The Official Website of the City of New York*. <https://www1.nyc.gov/site/doh/covid/covid-19-data-deaths.page>