

Bartleby, o el organismo enfermo: Notas críticas sobre la ontología y la prospectiva del sujeto ético de Giorgio Agamben*

Luis Periañez Llorente**

Recibido: 25 de enero de 2019 / Aceptado: 18 de diciembre de 2019

Resumen. Analizamos en este artículo la ontología y la prospectiva del sujeto ético en la obra de Giorgio Agamben, centrándonos particularmente en su concepción del humano como resto o escisión constitutiva, y su apropiación de la figura de Bartleby el escribiente como figura paradigmática de una ética posible. Frente al sujeto ético así delineado, que nuestro análisis comprende como deudor de una noción no foucaultiana de los dispositivos, ofrecemos una lectura de autores como José Luis Villacañas, Georges Canguilhem o Jean-Luc Nancy en torno a un cuerpo biológico que no puede o no debe ser pensado como pasividad inoperante.

Palabras clave: dispositivo; analítica existencial; Bartleby; potencia destituyente.

[en] Bartleby, or the Diseased Organism: Critical Notes on the Ontology and the Prospective of the Ethical Subject in Agamben's Work

Abstract. We analyse in this article the ontology and the prospective of the ethical subject in the work of Giorgio Agamben, focusing particularly on his conception of the human as a rest or constitutive caesura, and his appropriation of the figure of Bartleby the Scrivener as a paradigmatic figure of a possible ethics. Against the ethical subject thus delineated, which our analysis understands as a debtor of a non-foucaultian notion of dispositives, we offer a reading of authors such as José Luis Villacañas, Georges Canguilhem or Jean-Luc Nancy thinking about a biological body that cannot, or it must not be thought of as inoperative passivity.

Keywords: Dispositive; Existential Analytic; Bartleby; Destituent Power.

Sumario. 1. Introducción. 2. Sujeto, pasividad, inoperancia. 3. Bartleby y la vergüenza: ¿es esto la ética? 4. Revalorización de los dispositivos en el seno de una antropología filosófico-biológica. 5. El cuerpo narrado(r) y la ontología crítica. 6. Bibliografía

Cómo citar: Periañez Llorente, L. (2020). Bartleby, o el organismo enfermo: Notas críticas sobre la ontología y la prospectiva del sujeto ético de Giorgio Agamben. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(1), 75-84.

Introducción

Partimos de la consideración de que, en su conjunto, el proyecto *Homo sacer* –que comienza en 1995 con la publicación de *El poder soberano y la nuda vida*, y acaba en 2015 con *El uso de los cuerpos*, recientemente traducido al castellano– se compone de tres movimientos, que, aunque siempre imbricados, adquieren mayor protagonismo en unas obras u otras: 1) una labor arqueológica, en que las distintas máquinas que sustentan nuestra realidad sociopolítica son expuestas en su lógica profunda, y remitidas unas a otras en un

entramado en el que se dan cita la metafísica occidental, la estética, la política y ciencias como la historia, la antropología o la lingüística; 2) una analítica existencial que, no del todo desligada del método arqueológico, repite el gesto de la primera sección de *Ser y tiempo* desechando, sin embargo, la fenomenología, y alcanzando una antropología filosófica fundada sobre el concepto de “inoperancia”; 3) una apuesta política asentada sobre dicha antropología filosófica en la que lo buscado es siempre una forma-de-vida, cuya posibilidad se husmea en los proyectos frustrados de lograrla –por ejemplo, en el franciscanismo– y cuya

* Esta investigación ha sido llevada a cabo gracias a una beca FPU concedida por el Ministerio de Educación y Formación Profesional y en el marco del proyecto de investigación “Biblioteca Saavedra Fajardo (V): populismo vs. republicanismo. El reto político de la segunda globalización (FFI2016-75978-R).

** Universidad Complutense de Madrid
luisperi@ucm.es

necesidad se reafirma en el diagnóstico del presente¹. Tenemos, pues, una arqueología, una ontología y una prospectiva del sujeto: un estudio del *cómo* –históricamente determinado– de esta particular forma de subjetividad que corresponde a este particular paradigma político, un estudio del *qué* de este sujeto que se ve atrapado en los dispositivos desplegados bajo ese particular paradigma político, y un estudio de la potencia de dicho sujeto una vez se ha deshecho de dicho paradigma o, incluso, de su potencia destituyente para con dicho paradigma (un estudio del paradigma ético del futuro).

En los últimos años se ha volcado un ingente esfuerzo académico –desde la filosofía, pero también desde la antropología, la sociología y las ciencias de las religiones– sobre la obra de Giorgio Agamben. En un trabajo anterior, nosotros mismos hemos indagado sobre el lugar de *Lo que queda de Auschwitz* en dicho proyecto, revelando que es justo en dicha obra en la que el filósofo italiano desarrolla, dentro de *Homo sacer*, la analítica existencial cuyas conclusiones eran intuitivas en obras anteriores, como *Bartleby, o de la contingencia*, o *Infancia e historia*. Queríamos ahora, tomando como figura aquélla del escribiente de Melville –con la que han dialogado Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo², entre tantos otros– retomar el análisis de aquél artículo, más expositivo, para tomar una serie de notas críticas que permitan, a un mismo tiempo, profundizar en la comprensión del proyecto *Homo sacer*, y someter a crítica no ya su comprensión de la soberanía y el gobierno, sino las consecuencias éticas y políticas de su antropología filosófica, de su ontología y su prospectiva del sujeto como sujeto de una ética posible, siendo así que, sobre la base de dicho análisis, nos sea posible oponerle una antropología filosófica distinta. En este análisis lo que estará en juego, finalmente, será una interpretación distinta de dos lecturas nodales en la filosofía de Agamben, la de *Bartleby*, y la del concepto de dispositivo, para la cual resultará fundamental la reflexión al respecto de José Luis Villacañas.

¹ Al orden cronológico de publicación de las obras, Agamben confronta un orden sistémico, en el que el proyecto *Homo sacer* se divide en *Homo sacer I, II, III y IV*, siendo así que *Estado de excepción, El Reino y la Gloria, Stasis, El sacramento del lenguaje y Opus dei* corresponden a *Homo sacer II*, mientras que *Altísima Pobreza y El uso de los cuerpos* componen *Homo sacer IV*. *Homo sacer I* sería únicamente *El poder soberano y la nuda vida*, y *Homo sacer III* únicamente *Lo que queda de Auschwitz*. Que Agamben situase a *Lo que queda de Auschwitz* en la tercera parte del proyecto aun cuando no se había publicado ningún volumen de la segunda parte, demuestra la relevancia del orden en su proyecto. Siguiendo nuestra exposición en esta introducción, podríamos decir que a *Homo sacer I y II* corresponde a la arqueología y la genealogía del poder político occidental en sus distintos niveles, a *Homo sacer III* corresponde la analítica existencial del sujeto, y a *Homo sacer IV* la búsqueda de figuras históricas desde las cuales pensar el paradigma ético del futuro, (la posibilidad de una forma-de-vida, en los términos del autor).

² H. Melville, G. Deleuze, G. Agamben, y J.L. Pardo, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Sujeto, pasividad, inoperancia

Lo que en Heidegger se busca analizando la cotidianeidad media y la experiencia de la angustia³, en Agamben se busca analizando la aporía constitutiva del testigo en Auschwitz: el ser del ser humano, aquello que es y por lo que es un poder-ser. No obstante, Agamben intenta también en este libro, con movimientos oscuros y muy condensados, lograr pasar, a partir de la idea de la vergüenza, de la ontología a la ética, del *cómo* es el ser humano al fundamento de una ética posible. No obstante, aunque esta ética de la vergüenza queda sencillamente anunciada (por cuanto al profundizar en ella Agamben acaba incidiendo siempre más en su conexión con la descripción del ser humano que ha obtenido a partir de la aporía del testigo en Auschwitz), Agamben la hace operativa lanzándola contra otras apuestas éticas de la filosofía occidental.

La figura del testigo resulta fundamental en una investigación en torno a la gubernamentalidad y la biopolítica como la que Agamben había comenzado algunos años atrás. Tal es así que Didier Fassin dedica a la metamorfosis de la figura del testigo, central en las mutaciones del gobierno humanitario en las últimas décadas, un capítulo de *La razón humanitaria*, estudiando ese papel ambiguo de las organizaciones que ya no sólo han de ayudar, sino que tienen el derecho y “también la obligación de hablar públicamente de los abusos”, de forma que “el testimonio se convierte en parte integrante de la intervención humanitaria al mismo nivel que la asistencia”⁴. Sin embargo, Agamben está llevando aquí su arqueología a un nivel más fundamental, que abandona el campo de lo etnográfico y lo histórico para situar la cuestión sobre la antropogénesis. La analítica existencial desplegada en la forma de un “comentario perpetuo sobre el testimonio”⁵ interroga a un mismo tiempo el problema del lenguaje y la experiencia, si no el del abismo entre ambos, presente en toda su problematicidad cuando la historia los empuja al límite. Este límite es, para Agamben, el de quien tiene que testimoniar un intestimoniable, quien tiene que testimoniar por aquel que no puede jamás testimoniar y aquello que nunca ha podido experimentar. Lo que espera encontrar Agamben en esta tematización y derivación constante de la aporía de Auschwitz en planos como la poética o la lingüística es el rastro de una experiencia íntima del ser-sujeto, del ser aquel ente que se ve ya siempre en un proceso de subjetivación y desubjetivación. Se busca, si no encontrar, sí generar –o un poco ambas– una experiencia de la antropogénesis como a priori operante ya siempre en todo humano.

Que el sujeto se constituya siempre en el cruce o la intimidad entre procesos antagónicos de subjetivación y desubjetivación encuentra su fundamento, para Agamben, en el lenguaje, como lugar de la antropogénesis entendida como escisión primera y fundante: es el carácter estructural de la escisión operada por el lenguaje (cuando obliga al yo psicósomático a convertirse en el yo-instancia-de-discurso, imposibilitando una verdadera

³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. J. Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012.

⁴ D. Fassin, *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 293-294.

⁵ G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos, 2009, p. 10.

apropiación del propio hablar) el terreno sobre el que el italiano asienta su antropología filosófica. El humano pasa a ser comprendido como campo atravesado por tensiones polares en todos los niveles de su existencia: la subjetivación (“el producirse la conciencia en la instancia de discurso”⁶) se entiende como un trauma que tiene a la vez un efecto modulador (dispone a aquella substancia que se subjetiva al introducir(se) el lenguaje de forma que la vuelve susceptible a futuros procesos más complejos, históricamente determinados, de subjetivación y desubjetivación) y una potencia explicativa (permite remitir la historia de las subjetividades y sus patologías al sustrato dispuesto a priori por el lenguaje como causa estructural). Es este advenimiento del lenguaje como antropogénesis la que, según indicaciones de Agamben, nos predispone a la asunción histórica de bipolaridades constitutivas que él llamará “máquinas”, asumiendo el concepto de Furio Jesi⁷ y –según la tesis de Germán Prósperi⁸– modificándolo bajo la influencia de Aby Warburg, entre las que se encuentra ya la máquina antropológica a la que dedicará *Lo abierto*⁹:

¿Dónde y cómo puede tener lugar la introducción de un sujeto en el flujo biológico? (...) No hay nada, en el desenvolvimiento cíclico de los procesos corporales ni en la serie de los actos intencionales de la conciencia, que parezca consentir tal coincidencia. Yo significa, por el contrario, la separación irreductible entre funciones vitales e historia interior, entre el devenir hablante del viviente y el sentirse viviente del hablante¹⁰.

Si nuestra lectura es acertada, la crítica agambeana se articula distinguiendo entre esta máquina lingüística-antropogénica de primer orden, insoslayable, cuyos efectos constituyen la especificidad del viviente hombre, y aquellas otras contingentes, históricas, perniciosas, e instaladas sobre la condición abierta por el lenguaje. Es decir, la irrupción del lenguaje marca el inicio de una inercia cuyo desarrollo en la historia ha conllevado la emergencia de máquinas de segundo y tercer orden, como la antropológica, la jurídico-política o la gubernamental. Mientras que entre el yo psicosomático y el yo-instancia-de-discurso (ejemplificados con el musulmán [*Muselmann*] y el testigo) como polos de la estructura ontológica del sujeto, hay un *resto* –podríamos decir– real, en el centro del resto de máquinas hay un “vacío”: por cuanto las máquinas operan una escisión ficticia pero operante, en el espacio abierto por la escisión no hay más que una zona de indistinción aún más operativa que la ficción misma (tal es el pensamiento de Agamben: una reflexión sobre la operatividad de la indistinción a niveles subjetivos y políticos).

Un problema fundamental en la filosofía de Giorgio Agamben es que no distingue verdaderamente el orden en que opera cada tipo de dispositivo. “Máquina”, en su

obra, sólo define aquellos dispositivos que se constituyen a partir de una bipolaridad. Sin embargo, cuál sea el tipo de positividades que los conforman, o el plano al que pertenecen, si discursivo, (onto)lógico, institucional, arquitectónico..., entre otras cuestiones, queda sin interrogar. Su apropiación de este concepto foucaultiano y posterior tematización no incide en ellas, sino que más bien procede a repetir el gesto heideggeriano de la ontología fundamental: dispositivo pasa a ser la forma de nombrar los entes que no son el humano en cuanto se consideran desde su injerencia sobre el cómo de los humanos que entren en relación con él. Más explícitamente: es el nombre que se da al ente que no es el humano cuando el humano pasa a ser considerado ese ente constitutivamente pasivo, atado a procesos de subjetivación y desubjetivación constantes¹¹. Agamben distingue así entre “substancias” y “dispositivos”, siendo los segundos los que incluyen al primero en relaciones de (re)conocimiento y poder –o de poder a través, principalmente, del (re)conocimiento–, y los primeros los subjetivados en esa inclusión.

Hemos de fijarnos aquí en dos aspectos fundamentales de su reflexión: 1) las substancias son constitutivamente pasivas e “indeterminadas”, son determinadas por su pura potencialidad, entendida siempre como potencia-de-no, como posibilidad propia de no llevar a la acción las posibilidades abiertas para ellas, y 2) los dispositivos capturan justo ese vacío inoperante y pasivo, forzándolo a la subjetivación y la desubjetivación constante. Volvemos, pues, a lo analizado más arriba: el lenguaje funda al mismo tiempo al hombre como resto inoperante e inapropiable, y una inercia histórica en la que ese resto es siempre ya capturado, inscrito en regímenes de saber y poder, gestionado en una obligación ficticia de adoptar tal o cual forma. Ahora bien:

La estrategia que debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo frente a los dispositivos no puede ser simple. De hecho, se trata de liberar aquello que ha sido apropiado y separado por los dispositivos para situarlo en el uso común¹².

Bartleby y la vergüenza: ¿es esto la ética?

La antropología filosófica que se dibuja así se apoya sobre dos conceptos clave: pasividad e inoperancia. Son los conceptos que definen una forma de vida que, en cuanto afectada constitutivamente por el lenguaje, se piensa como siendo, a priori, un vacío, un resto entre polos que se suponen inoperables. Dos son los

⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁷ F. Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Giulio Einaudi, 1979.

⁸ G. Prósperi, “La máquina elíptica de Giorgio Agamben”, *Profanações* 2, 2, 2015, pp. 62-83.

⁹ G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005.

¹⁰ G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit. p. 131.

¹¹ “Llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos”. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006, pp. 21-22. Ciertamente, aquí se refiere a “seres vivos”, pero, apenas unos párrafos después, liga la existencia de dispositivos a la de Homo sapiens. La relación parece ser más esencial que la una simple producción: en la filosofía de Agamben, la ligazón entre dispositivos y ser humano es ontológico-estructural a causa de su particular comprensión de la antropogénesis.

¹² *Ibidem*, p. 26.

aspectos más problemáticos de este planteamiento que acompaña a Agamben en el conjunto de su investigación. Ambos están íntimamente conectados. El primero es que sobre esa pasividad y esa inoperancia ha de fundarse una ética. El segundo es que ese resto constitutivo sobre el que ha de fundarse una ética ha de poder, por ende, ser tomado a cargo como forma-de-vida: el trascendental sobre el que se funda toda subjetivación bajo la forma de una captura, malograda o desfiguración, ha de poder ser convertido en subjetividad. Tal cosa sería, efectivamente, la “política”:

El sí mismo (*sè*), la subjetividad, es lo que se abre como una inacción central en cualquier obrar, como la viv-ibilidad de toda vida. En este estado de inactividad, la vida que vivimos es sólo la vida por medio de la que vivimos, nuestra potencia de actuar y de vivir, nuestra act-uabilidad y nuestra viv-ibilidad. En este parto el *bios* coincide sin fisuras con la *zoe*. (...) Lo político no es ni un *bios* ni una *zoe*, sino la dimensión que la quietud de la contemplación, al desactivar las praxis lingüísticas y corpóreas, materiales e inmatriciales, abre y asigna sin cesar al ser vivo hombre¹³.

El problema se hace patente cuando en Agamben la indagación de aquellas figuras que muestran la estructura ontológica del sujeto coincide con la indagación de aquellas figuras que indican el camino de la ética por venir, la posibilidad de esa particular “contemplación” o “inoperancia”. Tal es el caso de Bartleby, pero también del musulmán inscrito en íntima dialéctica con el testigo. ¿Acaso no son figuras paradójicas? ¿Acaso no develan una imposibilidad o un límite humano, por constitutivo que sea? De igual forma que no queda clara la forma como las personas quedan capturadas en dispositivos tan complejos y ambiguos como puedan ser las “máquinas”, no queda claro cómo el resto inapropiable de la potencia-de-no puede ser llevado al plano de la ética. Las notas de Agamben al respecto en *Lo que queda de Auschwitz* resultan preocupantes y habrán de ser interrogadas aquí. Pero antes, la figura del escribiente ha de ser repensada en su potencia analítica y en su potencial político, observando la posible legitimidad del papel que Agamben le otorga en sus investigaciones.

El escribiente de Melville, personaje carismático donde los haya, posee una diferencia con el infante y con el musulmán. Mientras estos testimonian de una aporía constitutiva del humano mismo, mostrando la escisión en polos incommunicables operada por el lenguaje en el viviente, Bartleby parece ocupar la posición de ese resto entre el hacerse hablante del viviente y el sentirse viviente del hablante. Si Agamben explica el advenimiento histórico de dispositivos metafísicos y areteológicos (la división del ser en potencia y acto con la primacía del segundo sobre el primero; el olvido por parte de la tradición del problema de la *adynamia*¹⁴) y su complejización en máquinas sucesivas jurídico-políticas, científicas, teológicas, etcétera, como ensayos de

hacer gobernable ese sujeto constitutivamente escindido o constitutivamente resto de dicha escisión, Bartleby es pensado, justo, como el resultado de una subjetivación en la adinamia, en la potencia-de-no. El problema de la ontología, en cuanto disciplina histórica, resulta íntimamente enlazado con el de la ética, ya desde ese padre fundador que es Aristóteles para el italiano:

Nuestra tradición ética ha tratado a menudo de soslayar el problema de la potencia reduciéndolo a los términos de la voluntad y la necesidad (...). Creer que la voluntad tiene algún poder sobre la potencia, que el paso al acto es el resultado de una decisión que acaba con la ambigüedad de la potencia (que es siempre potencia de hacer y de no hacer), tal es justamente la perpetua ilusión de la moral. (...) Bartleby cuestiona precisamente esta supremacía de la voluntad sobre la potencia¹⁵.

En este sentido, “el Bartleby de Melville es, por definición, un hombre que tiene la potencia de escribir pero no puede ejercerla, es la clave perfecta de las aporías de la ética aristotélica”¹⁶. Bartleby es, para Agamben, una prueba del carácter aporético, en cuanto que ficción que esconde y deforma ese resto adinámico que es, en realidad, el humano, de todas las máquinas. Es tomado como prueba, por ende, de los límites de dichas máquinas y de cómo el humano podría soslayarlas o, más bien, “desactivarlas”, vivirlas en la forma del “como si no”¹⁷. Sin embargo, la concreción de una praxis de la vida “como si no” estuviese afectada por esas máquinas, que “deponga sin abdicar”¹⁸ dichas máquinas, es algo que nunca queda tematizado. La única prueba de la posibilidad de una praxis tal, al nivel más básico, el del lenguaje y la voluntad, ontología y areteología, resulta ser un personaje literario, el rostro inhumano de una vida que prefiere no hacer cualquier cosa que le pueda ser planteada como posibilidad. La figura de ese resto que ha de ser llevado a paradigma ético, de esa pura potencia que es ya siempre potencia de no, es la de la imposible existencia social, humana y/o biológica de Bartleby: si él es el secreto de la inoperancia del ser humano, resulta ser un secreto que no puede ser sacado a la luz, que necesita de muros y biombos. En palabras de José Luis Pardo: “se diría que

¹⁵ G. Agamben, “Bartleby, o de la contingencia”, en G. Agamben, G. Deleuze y J. L. Pardo, *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 111-112.

¹⁶ G. Agamben, *Opus dei*, op. cit., p. 150.

¹⁷ Vivir en la forma del “como si no” es la estrategia paulina que Agamben se apropia como gesto fundador de una potencia destituyente (G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p. 302). Respecto a esta última, y en concordancia con lo expuesto, Agamben afirma: “Llamamos destituyente a una potencia capaz de deponer siempre las relaciones ontológico-políticas para hacer aparecer entre sus elementos un contacto”, término que, en diálogo con Colli, califica de “sustancia definida solamente por una ausencia de representación, sólo por una cesura”: así —afirma Agamben— “en el punto donde una potencia destituyente exhibe la nulidad del vínculo que pretendía unirlos, nuda vida y poder soberano, anomía y nomos, poder constituyente y poder constituido se muestran en contacto sin ninguna relación; sin embargo, por ello mismo, lo que se había dividido por sí solo y capturado en la excepción —la vida, la anomía, la potencia anárquica— aparece ahora en su forma libre e intoxicada” (*Ibidem*, p. 300).

¹⁸ *Ibidem*, p. 302.

¹³ G. Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 270-1.

¹⁴ Sobre esta idea, Cf. G. Agamben, *Homo sacer*, Valencia, Pre-textos, 2013; *Opus dei. Arqueología del oficio*, Valencia, Pre-textos, 2013; *El uso de los cuerpos*, Valencia, Pre-textos, 2017.

Bartleby muere por falta de muros¹⁹. Es un secreto que no puede ser concretado en un *ethos* salvo como una operación extrema que le lleva a morir acurrucado contra aquello que, como un frágil *katejon*, contenía el desenlace necesario de su paradójica vida: un muro.

Por un lado, pues, la demostración de un *ethos* posible del resto en la figura nunca humana, nunca posible, de Bartleby. ¿Qué demuestra un personaje literario diseñado como experimento de una paradoja sobre la práctica de una verdadera potencia destituyente? ¿Qué *ethos* se funda en la pasividad constitutiva que ha sido pensada por su oposición a los dispositivos?²⁰ Agamben ensaya otra respuesta, esta vez en *Lo que queda de Auschwitz*. Tras su analítica de la cesura constitutiva del humano, Agamben entabla un diálogo con algunas de las grandes apuestas éticas de la tradición occidental para confrontarlas con la experiencia límite de Auschwitz y ofrecer un paradigma ético alternativo.

Ya analizamos en otro artículo los argumentos esgrimidos por Agamben contra tales paradigmas éticos²¹. Nos conformaremos aquí con un breve resumen con la intención única de introducir la propuesta ética de Giorgio Agamben, esta vez basada en una experiencia histórica y no en una vida literaria paradójica. La figura guía para la conformación de un nuevo paradigma ético será, en este caso, el musulmán. El gesto teórico es simétrico al realizado con Bartleby: tras localizar en el musulmán ese resto indiscernible entre el hombre y el no-hombre, entre una obligación de testimoniar y una imposibilidad de decir, y constituirlo como imagen de la estructura ontológica del humano, Agamben lo lanza contra la ética occidental y lo torna centro de una nueva apuesta ética. Así, la ética de la responsabilidad y la ética de la dignidad muestran su falta de universalidad –carácter principal de toda ética– al enfrentar la figura del musulmán: culpa, responsabilidad y dignidad resultan incapaces de asumir al no-hombre presente en el cuerpo del musulmán. Esta última acaba por pendular entre un ideal de acción que vuelve culpable al musulmán que, en tanto nuda vida producida por el campo, es incapaz de responder a aquello trascendente irrenunciable en todo humano, y una vergüenza inalienable en todo mantenerse dignos en el campo. Por otro lado, el principio de comunicación obligatoria choca con la escisión encarnada en el musulmán entre su obligación y su imposibilidad de testimoniar, hasta tal punto que, o se rechaza este principio, o se excluye al musulmán de “lo humano”. No queda nada del *amor fati* nietzscheano una vez que el genio tuviese que preguntar si queremos que se repita

Auschwitz una y mil veces, exactamente igual segundo a segundo durante toda la eternidad. Ni siquiera el ser-para-la-muerte heideggeriano es válido para Agamben, pese a ser al fin y al cabo un modelo ético fundado sobre esa estructura ontológica del humano pensada como pura potencia neutra: al incluir en el pliegue ético de la estructura, las ideas de propiedad e impropiiedad, siendo una praxis propia del propio ser el asumir la muerte como propia, Heidegger idea una ética en la que el musulmán, figura misma de la imposible asunción de la propia muerte como propia –devenido cifra– es incapaz de participar.

Ahora bien, ¿qué ética puede fundarse sobre la experiencia escindida del musulmán? ¿qué sentimiento originario, qué *Stimmung*, y qué praxis posible definen el “punto de derrumbamiento histórico de los procesos que constituyen al sujeto”²²? Según Agamben, lo que aparece aquí como *Stimmung* sobre la que fundar una ética, es la vergüenza en la forma más radical posible. Una vergüenza que ya ha quedado definida como “el sentimiento fundamental de ser sujeto, en los dos sentidos opuestos –al menos en apariencia– de este término: estar sometido y ser soberano. Es lo que se produce en la absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación, entre un perderse y un poseerse, entre una servidumbre y una soberanía”²³, se propone como modelo del sujeto ético por venir –o ya adviniendo desde Auschwitz.

La construcción de una ética en torno a la vergüenza tiene tres momentos: 1) se tematiza la vergüenza como sentimiento originario del ser sujeto a partir de un comentario de Lévinas (es decir, como estado anímico derivado ineludiblemente de la estructura ontológica del sujeto), 2) se remite su análisis a la analítica existencial desplegada a partir de la dialéctica entre el musulmán y el testigo (“la pasividad, como forma de la subjetividad, está, pues, constitutivamente escindida entre un polo puramente receptivo [el musulmán] y un polo activamente pasivo [el testigo], pero en un modo tal que esta escisión no sale nunca de ella misma (...) tiene siempre la forma de una intimidad, de la entrega de sí a una pasividad, de un hacerse pasivo en el que los dos términos se distinguen y confunden a la vez”²⁴) y, finalmente, 3) se resitúa el testimonio como gesto ético sobre la base de la vergüenza y la intimidad de la escisión constitutiva. Se trata, en definitiva, de testimoniar esa imposible coincidencia, testimoniar la propia escisión, la propia pasividad: testimoniar al humano como resto de lo humano.

El testimonio –afirma Agamben– tiene lugar en el no-lugar de la articulación (...) Y precisamente porque la relación (o, más bien, la no relación) entre el viviente y el hablante reviste la forma de la vergüenza, de estar recíprocamente consignados a un inasumible, el *ethos* de esa separación no puede ser otra cosa que un testimonio; algo, pues, que no se puede asignar a un sujeto y que constituye, no obstante, la única morada, la única consistencia posible de un sujeto²⁵.

¹⁹ J. L. Pardo, “Bartleby o de la humanidad”, en G. Agamben, G. Deleuze y J. L. Pardo, *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2005. p.168.

²⁰ Podemos ver el papel de Bartleby como figura paradigmática de una ética posible en la filosofía de Agamben cuando éste tematiza aquella otra del refugiado, afirmando que “prefieren no disfrutar de la protección de su Estado” (G. Agamben, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos, 2000). Encontramos un análisis en profundidad de la relación entre la reflexión agambeana sobre los derechos humanos y la figura de Bartleby en A. De Boever, “Overhearing Bartleby: Agamben, Melville, and inoperative power”, *Parrhesia*, 1, 2006, pp. 142-162.

²¹ Cf. L. Periáñez Llorente, “Si esto es un cuerpo: de la ontología política a una ética posible”, en *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 35, 2, 2018, pp. 507-530.

²² G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 154.

²³ *Ibidem*, p. 112.

²⁴ *Ibidem*, p. 116.

²⁵ *Ibidem*, p. 137.

Revalorización de los dispositivos en el seno de una antropología filosófico-biológica

Hemos visto en las secciones anteriores cómo ontología y la prospectiva del sujeto ético de Giorgio Agamben se sostienen sobre una cierta antropología filosófico-metafísica, que concibe al humano como irremisiblemente marcado por aquello que lo constituye como tal: el lenguaje. Entendido como momento antropogenético, el lenguaje es el dispositivo primero, el a priori material de la humanidad. Esta lectura de los dispositivos de corte metafísica, que parte primero de la distinción entre sustancias y dispositivos, para luego suponer una pasividad constitutiva todo sujeto —la causa de la vergüenza— no es, ni mucho menos, la única lectura posible del concepto foucaultiano de dispositivo, ni tampoco, a nuestros ojos, la más acertada.

Para empezar, querríamos avanzar aquí una intuición cuya demostración, si bien en parte está contenida en nuestra exposición, requeriría de un trato mucho más extenso: *Homo sacer*, al menos en sus primeros volúmenes, opera como un dispositivo de legitimación. ¿De qué? De una máquina distinta, pero una máquina al fin y al cabo: aquella constituida por sustancias y dispositivos como polos irreductibles, en cuyo centro habita un vacío. Es éste un vacío constitutivo. En el cuerpo a cuerpo entre estos dos polos se produce la indistinción: la sustancia viva, en cuanto pasiva, se deja atrapar cada vez en unos u otros dispositivos, no pudiendo nunca ser del todo distinguida de estos.

Aquí hay que lanzar a Agamben contra Agamben: su imperativo de estar a la altura de las consecuencias que el pensamiento teórico-especulativo tiene sobre la realidad (imperativo que alza contra las éticas precedentes por cuanto se arriesgan a excluir al musulmán de “lo humano”), ha de poner a prueba su concepción de la pasividad constitutiva del sujeto, aquella que lo avergüenza. Y es que suponer que el sujeto es constitutivamente pasivo es suponer que no se requiere violencia alguna sobre él para llevarlo al extremo del musulmán, que el dispositivo de Auschwitz es uno más como otro cualquiera.

Para que el musulmán pase a ser categoría ontológica, su pasividad ha de ser considerada connatural a todo hombre en cuanto sujeto. Esto, por supuesto, contraviene toda observación, pero por si contravenir toda observación no es suficiente (algunos lo consideran síntoma de acierto), las consecuencias éticas para la interpretación de Auschwitz son inasumibles: ¿cómo entender que la reducción del hombre a la absoluta pasividad del musulmán es una atrocidad, si suponemos tal pasividad como inherente a todo hombre? ¿Acaso no estaríamos repitiendo un paradigma teleológico, de cumplimiento de la propia esencia?

Encontramos aquí, pues, dos puntos inasumibles en el constructo agambeniano. El primero es destacado por Adán Salinas Araya con una precisión que me obliga a citarle:

(...) existe un problema metodológico general que explica la gran cantidad de saltos argumentales. Se trata de un procedimiento que en cierto sentido ya estaba presente en *Homo Sacer I*, pero que en *El Reino y la Gloria* es particularmente abusivo. Puede describirse en tres pasos: vinculación léxica de un concepto actual con uno teológico, alegoresis que permite establecer coincidencias entre los

fenómenos descritos y finalmente homologación de estos conceptos dando por sentado su vínculo. La segunda razón es que toda la propuesta requiere tomar partido entre un uso fuerte o accesorio de la teología. Me parece que a la base de esta situación confusa hay una indefinición importante sobre el problema de la secularización, que es en definitiva el problema principal de Schmitt²⁶.

En este sentido, podríamos reconocer en Agamben la creación de una serie de categorías cuya potencia de interrogación resulta irreprochable, pero cuya pretensión de universalidad se ve imposibilitada por el método mismo que usa en dicha creación.

El segundo es la supuesta separación entre sustancias vivas y dispositivos, y la consecuente pasividad constitutiva de todo sujeto. Una forma de salir de esta máquina (una forma, creemos, sensata y que abriría nuevas puertas a la ontología) sería situar los dispositivos en el desenvolverse propio de la vida como vida sana. Tal es la propuesta de Villacañas. La genealogía del concepto de dispositivo en Foucault le lleva a Canguilhem, y desde éste, a uno de sus interlocutores principales, Kurt Goldstein. Es en torno al desenvolverse de la vida sana como actualización creativa de latencias como José Luis Villacañas, y nosotros mismos, comprendemos los dispositivos, su producción y su uso. Así, el cuerpo orgánico vivo muestra su faz activa, productiva, allí donde la situación se lo permite, al tiempo que muestra su estar atravesado por dispositivos, avanzando por este camino hacia un concepto de vida como vida normativa, en el doble sentido de generar las condiciones de su propia normativización, y de verse normativizada dese fuera. La antropología filosófico-biológica que así se dibuja partiría del concepto de *organismo*, planteado por Goldstein, Canguilhem o Varela (cabría, por supuesto, plantear las diferencias entre sus distintas teorías), pero también se vería beneficiada por conceptos tan inspiradores como “fenotipo ampliado”, cuya traducción a una ontología histórica y política sería, efectivamente, el concepto de dispositivo. La evolución, y esto es lo que conlleva referir el argumento a la noción de fenotipo ampliado, ha provisto a los seres vivos de equipamiento biológico capaz de desplazar sus límites y de constituir algunos nuevos. Así, el castor está biológicamente equipado para construir instintivamente diques (en este caso, porque le molesta hasta el extremo el sonido del agua fluir²⁷), las termitas están biológicamente determinadas para construir, sincronizándose por millones, termiteros dignos de presuponer una gran inteligencia detrás. Gran inteligencia ésta que sería falsa. Dentro de estos “equipamientos biológicos” encontraríamos el lenguaje. Todos los seres vivos poseen formas de comunicación. En los más simples, ésta se da con el entorno. Como dice Canguilhem, entre el viviente y su medio se establece un debate²⁸. En los más complejos, los distintos miembros de una especie pueden comunicarse entre sí en distintos

²⁶ A. Salinas Araya, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del mar, Cenaltes, 2014, p. 172.

²⁷ D. Dennett, *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995, capítulo 13.1.

²⁸ G. Canguilhem, *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 172.

grados de complejidad. En el caso del *homo sapiens*, el lenguaje se halla tan evolucionado que es susceptible de tejer historias. Así como nuestra mano posibilita la construcción y el uso de herramientas, el lenguaje permite la coordinación de distintos humanos con herramientas para la construcción de casas, e incluso permite la erección de la estatua de una mujer con una llama en su mano y simbolizar la libertad iluminando el mundo. Moralidad y lenguaje, utilidad y lenguaje, vida y lenguaje. Las herramientas, las casas, los monumentos, pero también los valores y el mismo lenguaje que los posibilita, forman parte del fenotipo ampliado del humano.

Si bien el sujeto sigue siendo el producto de la interacción entre dispositivos y sustancias vivas, resulta realmente imposible afirmar que las unas están por un lado y los otros por otro. Hay que concebir ahora la producción del sujeto como producción activa de un cuerpo orgánico vivo, en tensión con sus productos previos y con los productos de otros cuerpos orgánicos vivos. Hay que leer, por ende, esta ampliación del fenotipo como una excreción, desde una cierta independencia, de mayor o menor grado, con respecto al cuerpo vivo que lo creó. Así, incluso el yo, pese a ser producto –si hacemos caso a Daniel Dennett– de ese dispositivo que es el cerebro, procesando en paralelo en interacción con ese otro dispositivo que es el lenguaje, es una exteriorización con respecto al cuerpo orgánico vivo. El cuerpo –y aquí encontramos una de las lecturas más sensatas de Nancy– se extiende de esta forma: él es el sentido, porque el sentido es el producto principal de su extensión. El cuerpo es siempre –y no sólo en el caso del humano, sino en el de cualquier ser vivo– un cuerpo que produce dispositivos (que crea distancias, que se protege de forma creativa), un cuerpo que goza y quiere gozar, un cuerpo que ha valorado ya siempre, a priori, su entorno. Así, lo propio de todo cuerpo orgánico vivo es la creación de campos epistémico-valorativos (en lo que sería una lectura biológica de los dos momentos cooriginarios de la apertura al mundo heideggeriana, comprensión y disposición afectiva), que en el caso del humano, como cuerpo orgánico vivo dotado de lenguaje, se dan en la forma de campos epistémico-morales. Y es en este sentido en el que una lectura antropológica de Agamben –reorientada abandonando la íntima pasividad de todo sujeto– podría ofrecer su mayor rendimiento, interpretando las máquinas como esos dispositivos complejos que el desenvolverse histórico de infinitud de cuerpos vivos humanos ha sedimentado, contribuyendo de forma más o menos firme a la construcción de un campo epistémico-moral compartido en sus principios básicos (en sus nodos principales) por todo occidente. Si bien también de esto cabe dudar, es la única lectura de Agamben que nos resulta sensata.

En este sentido entendemos a Canguilhem:

se ha terminado por descubrir que, para que exista un alrededor, es preciso que exista un centro. Es la posición de un viviente refiriéndose a la experiencia que vive en su totalidad, que da al medio el sentido de condiciones de existencia. Sólo un viviente, infrahumano, puede coordinar un medio. Explicar el centro a través de su alrededor

puede parecer una paradoja. Esta interpretación no quita nada a una física tan determinista como quiera y pueda, no le retira ninguno de sus objetos. Pero incluye la interpretación física en otra, más vasta y comprensiva, puesto que el sentido de la física está justificado y la actividad del físico integralmente garantizada²⁹.

Nos explicamos: no sólo los dispositivos no son únicamente aplicables al humano (como parece querer decir la tesis de que el lenguaje es el dispositivo primigenio), y no sólo los humanos no son pasivos con respecto a los dispositivos, no “se dejan subjetivar desde fuera”, sino que ningún cuerpo orgánico vivo se deja subjetivar desde fuera; todo cuerpo se halla en construcción activa de su afuera, así como construido por éste. Hay que restituir a la investigación la capacidad de repensar la construcción recíproca de subjetividad y objetividad. Así, como dice Villacañas, podremos comprobar que *zoé* sana es ya siempre *bíos*.

Tomando en consideración en su ofensiva los puntos en común (esa tentación metafísica) de las distintas apropiaciones de la noción de dispositivo en Agamben y Deleuze, Villacañas afirma:

El Foucault de Deleuze nos presenta así el operativo que permite ultimar el campo temático de Foucault, la producción de sujeto. Se trata de antropogénesis porque da forma a lo no humano. Esto es algo completamente diferente de una subjetivación concreta e histórica que solo debe contar con lo que ya es histórico y humano³⁰.

Efectivamente, el dispositivo no puede ser considerado la huella teológica impresa sobre lo inhumano, sino que, como fenotipo ampliado, sólo puede interactuar con aquello que ya es histórico, y la subjetivación (la creación de un “yo” concreto) sólo podrá darse sobre la base de un cuerpo vivo ya constituido como cuerpo humano. Una lectura atenta de Canguilhem muestra a la vida como siendo ya eminentemente histórica: no hay un paso de la naturaleza a la historia, como sí podríamos localizarlo entre naturaleza y cultura; la vida es ya siempre el despliegue espacio-temporal de dispositivos, cuya huella podemos leer en sus células como leemos los *Episodios nacionales*:

La vida hace desde siempre sin escritura, mucho antes de ésta y sin relación con ella, lo que la humanidad buscó a través del dibujo, el grabado, la escritura y la imprenta, a saber: la transmisión de mensajes. Y en lo sucesivo el conocimiento de la vida ya no se asemeja a un retrato de la vida, como podía ser cuando era descripción y clasificación de las especies. No se asemeja a la arquitectura o la mecánica, como sucedía cuando era simplemente anatomía y fisiología macroscópica. Se parece, en cambio, a la gramática, la semántica y la sintaxis. Para comprender la vida es preciso proponerse, antes de leerla, descryptar su mensaje. (...) Definir la vida como sentido inscripto en la materia es admitir la existencia de un a priori objetivo, un a priori propiamente material y ya no sólo

²⁹ *Ibidem*, p. 111.

³⁰ J. L. Villacañas. “Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología”, en A. Salinas y R. Castro (eds.) *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016. p. 195.

formal. (...) Definir la vida como el sentido inscripto en la materia es obligarse a un trabajo de descubrimiento³¹.

Se trata aquí de comprender cómo el papel activo de la vida permite atender a Auschwitz sin merma alguna en su crueldad. Lo que la vergüenza nos muestra no es la constitución interna del sujeto, sino la enorme violencia que ha sido necesaria para hacer que lo eminentemente activo, la vida, vea reducida su potencia, su salud, al extremo en que ya no puede más que aferrarse a la inercia de su casi nula respiración. El humano sano no tiene nada de lo que avergonzarse, la vergüenza no puede articular nunca una ética. “Sea como sea, la noción de dispositivo no puede ser el caballo de Troya de un pensamiento de la totalidad que reúne epistemes, instituciones y sujetos frente a una vida immaculada y externa en tanto vida desnuda, generadora, indisciplinada, la zoé. La vida ya es siempre orgánica, histórica, humana en continuidad³², y esta vida no puede nunca, cuando está sana, cuando no ha caído todo el peso de una situación histórica sin precedentes (o cualquier otra que la reduzca a la enfermedad), avergonzarse de sí misma, de un supuesto no pertenecerse a sí. Al fin y al cabo, “la tendencia de la vida normal es hacia la actividad y el progreso. Sólo para el enfermo, la única forma de auto-actualización que permanece abierta es el mantenimiento del estado existente³³”.

En una nota a pie de página, Villacañas muestra en qué medida Foucault tiene la culpa de instaurar la tendencia que lleva hasta el extremo de Agamben:

(...) consiste en un abandono de la dimensión disposicional del organismo, para transferirla solo a la dimensión social. Se trata de una transferencia de categorías biológicas a la historia social, que no tiene una base muy legítima, pues transfiere el poder del organismo vivo al poder del dispositivo externo. En lugar de una potencia inmanente que tiende a la auto-normalización continua, tenemos un poder normalizador del dispositivo social. Pero para eso se ha tenido que retirar su fuerza al pensamiento de la antropología biológica de Goldstein. Sólo este desplazamiento, que arruina la importancia del supuesto antropológico orgánico, permite que la fuerza normalizadora provenga del poder. Pero en ese caso, no podemos imaginar de dónde procede la resistencia, sino desde la propia estructura de otro poder, no desde el viviente mismo³⁴.

Resituar los dispositivos en la producción creativa de los propios vivientes, en la externalización de su inmanencia, permite olvidarnos de esa única alternativa, la de pensar que estamos de antemano vendidos a los poderes. Aquí y en todo lugar, uno tiene derecho a la resistencia.

Es por eso que hablamos de Bartleby como un organismo enfermo. En Agamben, este personaje represen-

ta la condición misma de la subjetividad que ya hemos tematizado. Así, su fórmula, repetida hasta la saciedad, “preferiría no hacerlo”, supone un “experimento sin verdad³⁵”, un experimento que cambia todo el sistema de relaciones que conforma lo que podríamos llamar “la verdad”, abriendo paso a una nueva experiencia. En este sentido, asumir a fondo las consecuencias implícitas en la fórmula “preferiría no hacerlo”, sería la premisa para la consecución de un cambio político y ético sin precedentes. Bartleby es, en este sentido, una figura cercana a la del musulmán sobre la que no se ha ejercido violencia, pura potencia sin relación a ningún acto, potencia como potencia de no.

Bartleby, o de la contingencia, titula Agamben su ensayo. Sin embargo, nosotros sólo podemos ver en él la realidad de un organismo enfermo. El gesto ético no es, nunca, la vergüenza de Bartleby tras el biombo, su preferir no actualizarse, sino más bien el del narrador, hombre desconocido, hombre que trabaja cómodamente, que no tiene una obligación real, hombre que podría ser cualquiera de nosotros, cuyo anonimato nos acoge, y que, sin embargo, movido por la enfermedad absolutamente desconocida, la enfermedad que desdibuja lo propio de la vida tras la fórmula “preferiría no hacerlo”, persigue el enigma de Bartleby buscando su comodidad. Falible, frágil, a veces desesperado hasta perder los estribos, este sujeto anónimo se mantiene junto a Bartleby hasta el momento final.

El cuerpo narrado(r) y la ontología crítica

Querriamos acabar este artículo tomando algunas notas sobre esa particular apropiación de la ontología fundamental heideggeriana desde la perspectiva del cuerpo –constituyendo algo así como una ontosomatología fundamental– que lleva a cabo Nancy en *Corpus*. Cuando uno no piensa substancia previa alguna, distinguible de los dispositivos con que se provee, y mediante los cuales ordena y valora su medio, entonces uno está más cerca de consideraciones como las suyas, al pensar el cuerpo como “el órgano del sentido”, y al no olvidar darle la vuelta, afirmando que “el sentido del sentido es el ser del órgano (o el organon), absolutamente³⁶”. Una antropología así pensada tiene tanto de biológica como de ontológica: proviene de un concepto de vida como organismo que no puede sino haber ya siempre valorado su medio. Así, la búsqueda de un criterio para la ética pasará por encontrar qué es lo que necesita el cuerpo para estar sano, en un sentido no sólo fisiológico. Cuáles son las condiciones en que el cuerpo orgánico vivo puede mantenerse creativo, cuáles son los límites que lo agotan, cuál es el punto en que ya no cabe más gozo, qué pueda significar opresión, todas estas son cuestiones que competen a una ética.

Propiamente hablando, ni conocemos ni concebimos y ni tan siquiera imaginamos algo que no sea el cuerpo significativo. El cuerpo del que tampoco importa que

³¹ G. Canguilhem, *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 385-386.

³² J.L. Villacañas, “Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología”, *op. cit.*, p. 199.

³³ K. Goldstein, *The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*, Nueva York, Zone books, 1995, p. 162 (trad. J. L. Villacañas).

³⁴ J.L. Villacañas, “Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología”, *op. cit.*, p. 198.

³⁵ G. Agamben, *Bartleby o de la contingencia*, *op. cit.*, pp. 119-120.

³⁶ J.-L. Nancy, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003, p. 53.

esté aquí, que sea el aquí o el ahí de un lugar, pero del que importa que opere primeramente en tanto que lugar-teniente y vicario de un sentido³⁷.

Este cuerpo que nunca es singular, que está atravesado por cuerpos, en el doble sentido de que no puede evitar verse afectado por las disposiciones que los mismos operen, y en el de que no parece feliz, no parece operar adecuadamente, no parece desarrollarse en toda su potencialidad, o más radicalmente, no puede ser, si no es en contacto con otros cuerpos, es el horizonte de una ética futura. Descubrir cómo ciertos dispositivos que, en su obrar independiente de los cuerpos que los crearon, del tiempo y la situación para la que se crearon, del fin que les fue otorgado (o todo lo contrario, pero no necesariamente, cumpliendo con sus fines específicos), significan los cuerpos singulares, y qué efectos tienen tales significaciones (o lo que es lo mismo, desentrañar los campos epistémico-morales de la actualidad, las positivities a través de las cuáles se constituyen, y la forma en que afectan al cuerpo) es el fin de una ontología crítica de la actualidad, cuyo criterio ético parece ser, en primer lugar, lo que el cuerpo puede y lo que el cuerpo necesita. Así por ejemplo, habrá que localizar el trabajo como uno de estos dispositivos preeminentes, dentro de cuyas variaciones histórico-concretas se juega el cuerpo:

¿Dónde están los cuerpos, primeramente? Los cuerpos están primeramente en el trabajo. Los cuerpos están primeramente en el esfuerzo del trabajo. Los cuerpos están primeramente en el traslado hacia el trabajo, de vuelta del trabajo, a la espera del descanso, buscándolo y rápidamente dejándolo, y, al trabajar, incorporándose a las mercancías, mercancía en sí mismo, fuerza de trabajo, capital no acumulable, vendible, que puede agotarse en el mercado del capital acumulado, acumulador. La *téchne* creadora crea los cuerpos de fábrica, de taller, de obras, de oficina, partes extra partes que componen por medio de figuras y movimientos todo el

sistema, piezas, palancas, embragues, empaquetados, escotaduras, encapsulados, fresados, desacoplamiento, estampados, sistemas servidos (...) cuerpos canalizados únicamente hacia su equivalente monetario, únicamente hacia la plusvalía de capital que se reúne y se concentra ahí. (...) Capital quiere decir: cuerpo traficado transportado, desplazado, recolocado, reemplazado, en posta y en postura, hasta la usura, hasta el paro, hasta el hambre, cuerpo bengalí doblado sobre un motor en Tokio, cuerpo turco en una zanja de Berlín, cuerpo negro cargado de paquetes blancos en Suresnes o en San Francisco. De esta manera, capital quiere también decir: sistema de sobresignificación de los cuerpos. Nada es más significante/significado que la clase y el esfuerzo, y la lucha de clases. Nada escapa menos a la semiología que los esfuerzos padecidos por las fuerzas, la torsión de los músculos, de los huesos, de los nervios³⁸.

Vemos aquí un ejemplo del tipo de dispositivos que habría que desentrañar: la oposición entre una producción de los cuerpos –el capital– y los cuerpos productivos, que los significa hasta el punto de sacar a la luz todo el valor que esconden, el valor intrínseco a sus músculos, a su nervadura, a su tiempo, a su espacio, a sus callos, sus conocimientos, sus lazos familiares. Todo esto mediado por una violencia, todo esto afectando a los cuerpos, todo esto tendiendo hacia la línea de fuga en que los cuerpos devienen enfermos, en que los músculos se rompen, el ánimo no aguanta, la familia no lo soporta... Quizá no es lugar este ensayo para comprobar si una onto-somato-logía como la de Nancy sienta las bases suficientes para la tematización de ese cuerpo que somos, para su subordinación a la ontología crítica de la actualidad. Sin embargo, sí que podemos afirmar aquí la necesidad de una onto-somato-logía semejante, la necesidad de comprender, desde el propio cuerpo orgánico vivo, y sus implicaciones ontológicas y políticas, la posibilidad de una ética.

Bibliografía

- Agamben, G., *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- , “Bartleby, o de la contingencia”, en G. Agamben, G. Deleuze y J. L. Pardo, *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 93-117.
- , *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- , *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.
- , *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Valencia, Pre-textos, 2008.
- , *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos, 2009.
- , *Homo sacer*, Valencia, Pre-textos, 2013.
- , *Opus dei. Arqueología del oficio*, Valencia, Pre-textos, 2013.
- , *El uso de los cuerpos*, Valencia, Pre-textos, 2017.
- Canguilhem, G., *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- , *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- De Boever, A., “Overhearing Bartleby: Agamben, Melville, and inoperative power”, *Parrhesia*, 1, 2006, pp. 142-162.
- Dennett, D., *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*, Barcelona, Paidós, 1995.

³⁷ *Ibidem*, p. 49.

³⁸ *Ibidem*, pp.75-76.

- Fassin, D., *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.
- Goldstein, K., *The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*, Nueva York, Zone books, 1995.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, (trad. J. Eduardo Rivera), Madrid, Trotta, 2012.
- Jesi, F., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Giulio Einaudi, 1979.
- Melville, H., Deleuze, G., Agamben, G. y Pardo, J. L., *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- Nancy, J.-L., *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003.
- Pardo, J. L., "Bartleby o de la humanidad", en *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 137-192.
- Periáñez Llorente, L., "Si esto es un cuerpo: de la ontología política a una ética posible", *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 35, 2, 2018, 507-530. <https://doi.org/10.5209/ASHF.59666>
- Prósperi, G., "La máquina elíptica de Giorgio Agamben", *Profanações* 2, 2, 2015, pp. 62-83.
- Salinas Araya, A., *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del mar, Cenaltes, 2014.
- Villacañas, J. L., "Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología", en Salinas, A. y Castro, R. (eds.), *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016, pp. 185-212.