



Si esto es un cuerpo: *de la ontología política a una ética posible*

Luis Periañez Llorente¹

Recibido: 1 de julio de 2017 / Aceptado: 23 de marzo de 2018

Resumen. En el presente artículo se explora el lugar de *Lo que queda de Auschwitz* en el proyecto *Homo sacer*, comenzado por Giorgio Agamben en 1995. Tal exploración parte de la comprensión del proyecto como ontología política, de la exposición de su deuda con la filosofía del lenguaje previa del autor, y de las pretensiones éticas del mismo, y acaba por localizar algunos de sus movimientos fundamentales, tales como la conformación de categorías ontológicas a partir de figuras históricas capaces de mostrar el “*arcanum imperii*” del sistema político al que pertenecen. Como resultado, el artículo muestra la raíz metafísica del análisis del sujeto llevado a cabo en *Lo que queda de Auschwitz*, y la forma en que ésta afecta a la apuesta ética del italiano, abriendo así una vía crítica en la que se jueguen sus posibles reformulaciones.

Palabras clave: Biopolítica, ontología política, Agamben, *Homo sacer*, dispositivo.

[en] If this is a body: *from political ontology to a possible ethics*

Abstract. The present paper intends to place “*Lo que queda de Auschwitz*” in the *Homo Sacer*’s project started by Giorgio Agamben in 1995. In order to do so, we must point out, in the first place, the need of understanding this project as a political ontology, then the relation between this project and the philosophy of language of his youth, along with its ethical claims, and, finally, we must identify some of his fundamental moves, as the formation of ontological categories created from historical figures which are able to show the “*arcanum imperii*” of the political system to which they belong. As a result, the paper shows the metaphysical foundation of the analysis of the subject carried out in “*Lo que queda de Auschwitz*”, and the way it affects the author’s ideas on ethics, leading to a open way to critics and possible reformulations.

Keywords: Biopolitics, political ontology, Agamben, *Homo sacer*, device (*dispositif*).

Sumario. 1. Introducción. 2. Todos somos virtualmente *homines sacri*. Estructura de bando y generalización del paradigma biopolítico. 3. Vergüenza y construcción ontoteológica del sujeto: El papel de *Lo que queda de Auschwitz* en la ontología política. 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Periañez Llorente, L. (2018): Si esto es un cuerpo: *de la ontología política a una ética posible*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), 507-530.

¹ Universidad Complutense de Madrid
luisperi@ucm.es
ORCID: 0000-0002-2071-4401

*“de hueso este dolor
que taladra la amígdala
espina blanca*

o rosa

*lo orgánico infectando
a lo orgánico*

*la voz se vuelve entonces
densa*

casi aceite”

Carmen Crespo, *Tal vez huésped*, I.4

*“Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan
con los objetos fuera de uso, pero no para que se conviertan en su uso canónico,
sino para liberarlos definitivamente”*

Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, p.95

1. Introducción

El objeto principal cuyo análisis ocupará este ensayo es la tercera parte del proyecto de investigación del filósofo italiano Giorgio Agamben *Homo sacer: Lo que queda de Auschwitz; el archivo y el testigo* (2009). La clave hermenéutica desde la cual pretendemos desarrollar el mismo será la de la continuidad del proyecto, es decir, la del papel que lo tratado en esta obra juegue, o deba jugar, en la recientemente acabada ontología política que Agamben venía construyendo desde 1995, cuyo último volumen, *El uso de los cuerpos*, vio la luz en castellano a finales de 2017. Si bien algunas –y muy preciadas– contribuciones a la bibliografía dedicada a su estudio e interpretación han destacado las variaciones del proyecto debido a su extensión temporal de veinte años, con el consecuente trabajo de investigación no previsto en el inicio (como es la lectura de los cursos del *College de France* de Foucault², cuyos efectos sobre el proyecto agambeniano han sido expuestos por Rodrigo Karmy (2012) y Adán Salinas (2014)), nuestra labor incide más sobre lo invariable de la pretensión del italiano, sobre sus premisas filosóficas (rastreadas desde los tiempos en que se esmeraba en contribuciones a la crítica de la metafísica desde una filosofía del lenguaje cercana a planteamientos heideggerianos, hasta el presente, como destacan por su parte Edgardo Castro (2008) y Jacopo D’Alonzo (2013)), sobre sus herramientas categoriales y la forma en que determinan el desarrollo de su ontología política, y sobre sus apuestas más polémicas, aquellas que le han encumbrado como

² Es llamativo que la investigación comenzó cuando aún *Defender la sociedad* (Foucault, 2000), *Sociedad, territorio, población* (2006) y *El nacimiento de la biopolítica* (2007), cursos en los que la biopolítica recibe por parte de Foucault el total de su atención, no estaban publicados. Así, Giorgio Agamben recoge la herencia, ante todo, de las páginas finales de *La voluntad de saber* (2005) para su particular apropiación de dicho concepto.

autor de referencia obligada para cualquier planteamiento filosófico que en la actualidad quepa ser llamado por el adjetivo de “biopolítico”.

Por otro lado, toda esta labor hermenéutica habría de quedar encauzada a la valoración crítica del proyecto, por cuanto su ontología política depende de una antropología filosófico-metafísica (ontoteológica) cuyos resultados no nos resultan del todo adecuados. Más aún, quien esto escribe considera, de acuerdo con lo expuesto por el filósofo José Luis Villacañas en un ensayo breve de reciente publicación (Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología, 2016), que semejante antropología filosófico-metafísica parte de presupuestos en cierta medida inasumibles, y que el conjunto del proyecto de semejante ontología política se vería beneficiado por la perspectiva de una antropología filosófico-biológica, capaz de entender que *zoé sana es ya siempre bíos*.

La obra que nos ocupa, *Lo que queda de Auschwitz*, se esfuerza por señalar la imposibilidad de las más altas y comunes propuestas éticas de la filosofía occidental allí donde Auschwitz ha dejado su firma, allí donde el musulmán, no como figura ideal, sino como supuesta imposibilidad devenida realidad, ha hecho aparición. Queda pues no sólo el espacio para pensar una nueva ética, sino el imperativo de pensarla. La propuesta de Agamben, deudora de todo un armazón filosófico-lingüístico previamente construido, sienta las bases de una libertad radical en la apropiación de nuestra pura potencia de (no) hacer, recoge el mandato benjaminiano de una violencia pura, de una *medialidad sin fines*, y la propone como la única posibilidad viable y apetecible: toda una doctrina soteriológica que depende de una lectura negativa del concepto de dispositivo.

2. Todos somos virtualmente *homines sacri*. Estructura de bando y generalización del paradigma biopolítico

En el centro de la saga *Homo sacer* encontramos una pretensión de la que habrá que dar cuenta ya desde el inicio de este ensayo: ésta es la de localizar el esquema fundamental, si no de toda disposición jurídico-política, sí de toda disposición jurídico-política occidental desde los tiempos del derecho romano, localizar no sus claves naturalmente visibles, sino sus arcanos, la clave oculta de su operatividad. En el desarrollo de este planteamiento, cuya ambigüedad oscila entre una ontología histórico-política de Occidente y una ontología política fundamental (de entre las cuales Agamben parece decantarse por la primera, pero en cuya obra no podemos negar ciertos tanteos del segundo tipo³), cobra una importancia fundamental la formación previa del filósofo italiano. Tanto en su reflexión en torno al lenguaje y la metafísica,

³ Véase por ejemplo el caso de la afirmación que da título a esta sección: “Todos somos virtualmente *homines sacri*”. ¿Quién es ese “todos”? ¿Todos nosotros, en cuanto partícipes de este sistema político cuya estructura histórico-ontológica está siendo analizada? ¿O todos nosotros, en cuanto humanos, universalizando una estructura ontológica que ya no se verá tanto como histórica, en la medida en que alcance cualquier producción política habida o por haber? ¿O quizá –y esta sería una respuesta algo más satisfactoria– todos nosotros, los que habitamos este presente, cualquier lector virtual de la obra, por cuanto la proliferación de dicha estructura histórico-ontológica, el potencial de su apuesta y el papel colonialista que Occidente ha jugado en la historia efectiva, han tornado global una estructura que surgió de forma local? En definitiva, la pregunta es: ¿ha surgido esta estructura, o constituiría un a priori del ser humano en cuanto ser político? A veces parece que Agamben sólo reconoce el carácter histórico de la estructura por cuanto no reconocerlo implicaría su imposible derogación, posibilidad ésta que queda augurada en casi todas sus obras.

como en su reflexión política, Giorgio Agamben parte del postulado de “*dispositivos bipolares en cuyo centro habita un vacío*” (Karmy Bolton, 2012, pág. 160), es decir, dispositivos compuestos de polos no vinculados ni vinculables, incomunicados e incommunicables, que determinadas estrategias llevan a una zona de indiscernibilidad que por un lado ocultaría tanto el vacío que separa ambos polos, como las determinaciones concretas de esos polos, y por otro produciría efectos sensibles en un nivel existencial (vital) y cultural. A estos dispositivos entre cuyos efectos está (si es que no se sostienen justo sobre esto) la generación de umbrales de indiferenciación, con sus consecuentes “*indecidibles*”, Agamben los llamará “*máquinas*”, siendo éstas tan reales (y su análisis tan urgente), que a su funcionamiento podríamos remitir la posibilidad tanto de la Metafísica en cuanto ciencia buscada, como la catástrofe de Auschwitz. A la explicitación de las correspondencias entre su filosofía previa y el proyecto de *Homo sacer* (por otro lado atestado de referencias explícitas, especialmente en los breves excursos que acompañan a gran parte de los párrafos del proyecto), del uso concreto de categorías como umbral, arcano, *homo sacer*, nuda vida, soberanía y bando, y la mostración del terreno en que la pregunta por el musulmán, formulada en los términos de Agamben, tiene sentido, dedicaremos esta sección.

“La política, en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de una biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre zoé y bíos, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura. La nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción” (Agamben, 2013, pág. 21).

Analicemos este fragmento que encontramos en la introducción de *Homo sacer I*, cuando las intenciones aún se están declarando, las tesis están siendo avanzadas, y el autor adelanta casi sin precauciones y sin el revestimiento propio del argumento extenso algunas de sus más atrevidas afirmaciones. En primer lugar, la tarea de la construcción de una articulación entre *zoé* y *bíos* es tanto (bio)política como metafísica. Metafísica porque trabaja sobre una separación abstracta, aquella sobre cuya base se sostiene nuestro pensamiento antropológico: *zoé* y *bíos* (la máquina antropológica). Política porque tal proceso de articulación arrastra consigo los cuerpos de quienes mantienen relaciones políticas, los cuerpos humanos. Biopolítica porque opera justo sobre aquellos cuerpos vivos y políticos en cuyo ser-políticos parece ponerse en entredicho su ser-vivos, y viceversa. Eso, por un lado. Por otro lado, una simetría: la distinción metafísica entre *zoé* y *bíos* es análoga a la distinción metafísica entre *voz* y *lenguaje* (máquina lingüística). Por último, como la forma que ha tomado semejante tarea es la de una máquina, tal y como quedó caracterizada más arriba, el resultado es un fracaso en la soldadura, puesto que el funcionamiento de las máquinas así caracterizadas se da mediante la creación de zonas de indistinción, que aquí toman la forma de la excepción: es la paradoja de la forma en que hemos ordenado culturalmente nuestra experiencia. En la excepción, *zoé* y *bíos*, hecho y derecho, entran en una cierta indiferencia, pero no es ésta una indiferencia meramente metafísica, por cuanto lo que se está cobrando dicha indiferencia son cuerpos humanos. Así, la nuda vida que la relación política presupone y que la decisión soberana, como decisión capaz de establecer el estado de excepción (puntual, efímero o permanente), puede actualizar en cualquier momento, justo bajo esa forma, la de la excepción, no se corresponde exactamente con la *zoé*. La vida desnuda no es la faz de la animalidad, no es el polo que precede a la relación. Más bien, si la vida humana, en

cuanto vida política a priori, se decide en la mediación que un cierto derecho realiza entre el hecho del poder soberano y el hecho de la resistencia del cuerpo, la vida desnuda es una vida producida por el soberano en cuanto que éste se entrega a sí mismo (pone en bando⁴) la vida del ciudadano, anulando su resistencia. La vida desnuda, en cuanto puesta en bando, es siempre una vida desnudada, una vida incluida en la relación política por medio de su doble exclusión, su exclusión de la ley humana y su exclusión de la ley divina. Es un cuerpo vivo que, a priori, se encuentra con unos ciertos ropajes teológico-morales y políticos, y para el que el fracaso de esta soldadura supone efectos atroces, supone su virtual absoluta disponibilidad para con la decisión soberana. Así, la soberanía no guarda en la excepción el secreto de la posibilidad de una vida puramente natural humana, no guarda la posibilidad de una vida absolutamente excluida del poder político. Lo que Agamben parece querer decir aquí es que la estructura histórico-política de occidente es de tal manera que uno sólo puede entrar en relación política con el resto cediendo a la soberanía el derecho a decidir sobre su resistencia a la misma: para Giorgio Agamben uno sólo puede recibir vestidos teológico-morales y políticos (y, creemos –y por eso hay cierta ambigüedad con el alcance universal o no de su ontología política– los ha recibido ya a priori) a costa de ceder el derecho a ser desnudado. Esta cesión sería una cesión estructural, que elevaría por lo tanto la estructura ontológica del bando a tuétano de la máquina jurídico-política.

Este movimiento queda tematizado por Agamben mediante un comentario atento de *El proceso*, de Kafka. En dicho comentario, la acción de poner en bando, de entregarse la vida a sí mismo, se explica como la acción capaz de reducir el significado de la ley a su grado cero, sin por ello anular su vigencia. Una *vigencia sin significado*, el puro referirse de la ley a algo, que muestra a aquél al que se refiere como culpable (como un estar-en-deuda con el soberano), sin importar (ni ser posible decidir) entre lo lícito o lo ilícito de sus actos (Agamben, 2013, pág. 41), tal sería el núcleo del derecho, cuando se hace partir al mismo de la decisión soberana.

“¿Cuál es, en efecto, la estructura del bando soberano, sino la de una ley que está vigente pero que no significa? En cualquier lugar de la tierra los hombres viven hoy bajo el bando de una ley y de una tradición que se mantienen únicamente como “punto cero” de su contenido, y que los incluye en una pura relación de abandono. Todas las sociedades y todas las culturas (con independencia de que sean democráticas o totalitarias, conservadoras o progresistas) han entrado hoy en una crisis de legitimidad, en que la ley (entendiendo por este término el texto entero de la tradición en su aspecto regulativo, se trate de la Torá judía o de la Shariá islámica, del dogma cristiano o del nómos profano) está vigente como “pura nada de la Revelación”. Mas ésta es precisamente la estructura original de la relación soberana, y el nihilismo en que vivimos no es otra cosa en esta perspectiva, que la salida a la luz de esta relación como tal” (Agamben, 2013, pág. 71).

Una salida a la luz, por otro lado, forzada: la dinámica que Agamben reconoce en la modernidad es justo la del estado de excepción convirtiéndose en regla, y con él,

⁴ *“El bando [la puesta en bando o la relación de a-bando-no] es esencialmente el poder de entregar algo a sí mismo, es decir, el poder de mantenerse en relación con un presupuesto que está fuera de toda relación. Lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado a la vez”* (Agamben, 2013, pág. 142).

la progresiva inclusión de la nuda vida en los cálculos explícitos del poder, siendo esto para Agamben no tanto el aparecer de una especificidad ontológica, sino la espacialización y visibilización del *arcanum imperii*, su más arcaica e íntima estructura ontológica: la del bando. El nihilismo surge en el punto en que el derecho muestra su forma originaria, la de la excepción, y la muestra por igual en los campos de exterminio y en los campos de refugiados, en el homo sacer del derecho romano arcaico y en el *neomort* ultracomatoso contemporáneo.

Siendo así las cosas –y esto ha sido duramente criticado en numerosas ocasiones⁵– el derecho queda reducido a la soberanía (y, en determinados pasajes, la moral al derecho). Pero primero atendamos a aquellos elementos heredados de su filosofía previa, que en la cita se muestran en la simetría entre las dos fracturas mencionadas: *zoé y bíos, voz y lenguaje*. Son éstas dos fracturas que habría que suponer metafísicas y políticas. Atenderemos, brevemente, a cómo Giorgio Agamben ve en el lenguaje el terreno originario de la reflexión metafísica, y lo constituye, desde ahí, como el lugar de la verdadera decisión ética y política. Desde ese punto, vida, lenguaje y potencia pasan al centro de la reflexión del italiano.

Ya desde 1968 (L'albero del linguaggio) –destaca D'Alonzo en su artículo⁶– Agamben, lector de Heidegger y de Benjamin, centra sus reflexiones en la primacía del lenguaje sobre el ser, y las consecuencias de dicha primacía sobre la posible comprensión de la existencia humana, de su ser-en-el-mundo. Sin embargo, nosotros vamos a tomar como texto de análisis otro mucho más tardío, que recoge los resultados de esos más de treinta años de reflexión: *El lenguaje y la muerte*, donde podemos leer con toda claridad lo siguiente:

“La experiencia de la Voz –pensada como puro y silencioso querer-decir y como puro querer-tener-conciencia– desvela una vez más su tarea ontológica fundamental. El ser es la dimensión de significado de la Voz como tener-lugar del lenguaje, es decir, del puro querer-decir sin dicho y del puro querer-tener-conciencia sin conciencia. El pensamiento del ser es pensamiento de la Voz” (Agamben, 2003, pág. 100).

En esta reflexión hay que considerar dos planos no siempre del todo diferenciados por el autor, el plano de la constitución de la experiencia humana en cuanto su estructura ontológica la determina como experiencia hermenéutica, y el plano cultural, en el que una particular hermenéutica de sí y del mundo, en su despliegue a lo largo de la historia, ha tenido efectos notables sobre la constitución de un *nosotros* occidental⁷. Es decir, en las reflexiones del italiano se entrecruzan sus consideracio-

⁵ Tal es el caso de Daniel Toscano: “Para decirlo metafóricamente, el pensador italiano confecciona una suerte de “Cinta de Moebius” en la que el Derecho y el homo sacer; la política y la vida; el nomos y la fisis; lo externo y lo interno; la exclusión y la inclusión, el hombre y la bestia terminan por ser eslabones indiferenciados de una misma cadena” (2016, pág. 789). Cabe sospechar, como mínimo, de una reflexión que comience por dinamitar aquella que reconocemos como una de nuestras principales fuentes de protección.

⁶ En el artículo citado en la introducción, Jacopo D'Alonzo traza en extenso el recorrido que lleva a Agamben desde su reflexión ontológico-lingüística a la ontológico-política. Remitimos al lector al mismo para más información.

⁷ “La tentativa de asir el Esto, o sea, de captar negativamente la experiencia indecible de la Voz, el tener-lugar mismo del lenguaje, constituye –lo hemos visto– la experiencia fundamental de aquella palabra que, en la cultura occidental, se presenta con el nombre de ‘filosofía’. ¿Hay acaso, preguntamos ahora, en el interior de esta cultura, otra experiencia del lenguaje que no repose sobre fundamentos indecibles?” (Agamben, 2003, pág. 107).

nes en torno al papel del lenguaje en la existencia efectiva del hombre y sus consideraciones en torno al papel del lenguaje en la tradición metafísico-occidental que ha pensado la existencia efectiva del hombre, destacando no sólo las máquinas que han posibilitado tal comprensión de sí, del lenguaje, del ser y del mundo, sino también los efectos que tal comprensión habría obrado sobre la realidad histórico-política. La continuidad de este modo de pensamiento metafísico (heredera de la continuidad en el olvido del ser pensada por Heidegger), permite en *Homo sacer* localizar una continuidad ontológica en la historia política de Occidente, así como la deuda de estas consideraciones ontológico-políticas con las previas en torno al lenguaje se hace patente en las continuas referencias a cuestiones ontológico-lingüísticas y en la simetría entre las estructuras de ambos, lenguaje y soberanía (que Agamben refiere al efecto causal de las interpretaciones metafísicas del lenguaje y del ser sobre la esfera de lo social, como si el humano no pudiese organizarse políticamente si no es bajo el signo de sus categorías metafísicas, algo, por otro lado, coherente pero no demostrado).

Esta tradición metafísica queda caracterizada como aquel pensamiento del ser que piensa su autofundación como fundamento negativo (Agamben, 2003, pág. 36). Sin embargo, tal fundamento negativo, que presupone en todo lo que hay una ausencia que ejercería de condición de posibilidad, sólo puede ser pensado desde la experiencia del lenguaje. Es en el lenguaje donde encuentra la tradición el modelo para la explicación del ser: la trascendencia, en cuanto negación, del principio que permite que las cosas sean, bebe de la experiencia de todo aquél que posee palabra y le da uso; el lenguaje, en su decir-algo-acerca-de-algo, se cancela a sí mismo en la cosa dicha, se trasciende en dirección a la cosa, y cancela también la cosa dicha.

En cuanto obra, a través de su doble negatividad, la articulación originaria de phoné y lógos, la dimensión de la Voz constituye, además, el modelo según el cual la cultura occidental piensa uno de sus problemas supremos: el de la relación y el paso entre naturaleza y cultura, physis y lógos” (Agamben, 2003, págs. 135-136).

El acontecer material del lenguaje es así manifestación de algo que se sustrae para posibilitar la predicación, y de esa sustracción presupuesta obtiene la metafísica el paradigma de lo que Agamben llama “la fractura de la presencia”. Sin embargo, tal experiencia de un “algo” que se nos sustrae es la experiencia de una imposible resignación. El hombre no se resigna a la ausencia de fundamento del acontecer material del lenguaje, ni del acontecer lingüístico del ser. Así, el fundamento pasa a ser presupuesto por la metafísica, generando todo un arsenal de dicotomías: *langue* y *parole*, significante y significado, semiótico y semántico, optando o bien por situar en uno de tales polos el fundamento, o por pensar, en cambio, una unidad originaria de la cual surgirían (cuya síntesis, en el fondo, depende de la previa generación de las dicotomías). Agamben da a la unidad originaria pensada por la metafísica el nombre de Voz, siendo éste el fundamento negativo del lenguaje, lo que se sustrae en su acontecer material. Es ésta un puro-querer-decir, la condición de posibilidad de toda significación que aún no significa nada.

Habría que distinguir –Agamben cree que se puede– entre la soldadura que la metafísica propone y la unidad inmediata previa a la separación abstracta obrada por ella. Esta última consistiría en la experiencia de su acontecer material sin fundamen-

to, en el lenguaje como uso. Este imperativo de distinción –más aún, el imperativo de desarrollar un pensamiento a la altura de la unidad del lenguaje consigo mismo en su mero acontecer como uso lingüístico– es tanto más urgente por cuanto lenguaje y ética poseen una conexión íntima. En la tradición metafísica, esta conexión se atestigua en la asunción de la negatividad como muerte. Hay toda una retórica que funda la libertad sobre un tener la experiencia de la propia muerte, íntimamente relacionada con el tener experiencia del “*quitarse de la voz y del comparecer, en su lugar, de otra Voz (que se presenta en el pensamiento gramatical como gramma, en Hegel como Voz de la muerte, en Heidegger como Voz de la conciencia y Voz del ser, en la lingüística como fonema), que constituye el fundamento originario negativo de la palabra humana*”. Es éste morir de sí para poder morir como otro, lo que constituiría “*la posibilidad más propia e insuperable de la existencia humana, su libertad*” (Agamben, 2003, pág. 139).

Hablamos, pues, de la bivalencia de la Voz en cuanto elemento lógico originario y elemento ético originario: “*la libertad, la otra voz y la otra muerte –la Voz de la muerte, podríamos decir, para expresar la unidad de su articulación– que hace de tal manera que el lenguaje sea nuestro lenguaje y el mundo sea nuestro mundo y constituye, para el hombre, el fundamento de su ser libre y hablante*” (Agamben, 2003, pág. 140).

Sin embargo, la relación entre lenguaje y ética queda como impensada justo desde el instante en que, para pensarla, se plantea un fundamento impensable, indecible, negativo. Este tipo de planteamiento, situado al origen de la tradición metafísica, imposibilita que proyecto alguno nacido dentro de sus límites pueda llegar a ningún resultado satisfactorio⁸. La deuda de su proyecto ontológico-político con su proyecto ontológico-lingüístico muestra cómo el tipo de análisis que Agamben lleva a cabo no es resultado de una decisión arbitraria, sino la conclusión lógica de sus estudios precedentes. Agamben se esmerará, pues, en localizar la constitución bipolar, paradójica y, sin embargo, efectiva, de las distintas máquinas, por cuanto se rigen por el mismo establecimiento de principios negativos. En ese proceso se jugará su desnaturalización, puesto que una parte esencial del proyecto de Agamben consiste en una ofensiva sistemática capaz de mostrar la complejidad interna, casi contradictoria, de aquellos mecanismos que rigen nuestra vida social, moral y política, pese a que de primeras estos se nos muestren como naturales, pese a que, sin este análisis minucioso y erudito, no nos produzcan siquiera una mínima sospecha. Así, ya en el soberano en cuanto institución y concepto, encontramos operando una máquina paradójica, aquella que se establece entre *auctoritas* y *potestas*, tornándolas indiscernibles: el

⁸ “*Si esta Voz es el fundamento místico sobre el que se apoya toda nuestra cultura, su lógica como su ética, su teología como su política, su saber como su locura, entonces lo místico no es algo en lo que pueda encontrar fundamento otro pensamiento, que intente pensar más allá del horizonte de la metafísica, en cuyo extremo confín –el nihilismo– nos movemos todavía; éste no es sino el fundamento indecible, es decir, negativo, de la onto-teo-lógica y sólo una liquidación de lo místico podría escombrar el campo para un pensamiento (y una palabra) que pensara (hablara) más allá de la Voz y de su sigética: o sea, que morase no sobre fundamentos indecibles, sino en la in-fancia del hombre.*

(...) *Acaso este tiempo es también aquél en que puede volver a hacerse visible la morada in-fantil (in-fantil, o sea, sin voluntad y sin Voz y, no obstante, ética, habitual) del hombre en el lenguaje*” (Agamben, 2003, pág. 148). Eso que podría volverse visible si consiguiésemos desprendernos del mitologema de la Voz parece ser el lenguaje en su aspecto performativo, no denotativo. Así parece ser en *El sacramento del lenguaje*, donde la arqueología del juramento lo plantea como categoría desde la cual repensar el estatuto de los actos performativos (del que es uno de sus casos paradigmáticos) (Agamben, 2011, pág. 86).

elemento metajurídico, anómico, y aquel otro, estrictamente jurídico y normativo (Agamben, 2004, pág. 124).

Este tuétano –como parte de una máquina– no sería más que un vacío, el vacío entre una acción humana sin relación con el derecho y una norma sin relación a la vida humana. Sin embargo, y a esto es a lo que apunta la noción de máquina, tal vacío no es mera ausencia, sino que es un vacío operante, que produce efectos sobre los cuerpos que se ven atrapados en él:

“Esto no significa que la máquina, con su centro vacío, no sea eficaz. (...) El aspecto normativo del derecho puede ser así impunemente cancelado y contrariado por una violencia gubernamental que –ignorando en el exterior el derecho internacional y produciendo en el interior un estado de excepción permanente– pretende, no obstante, seguir aplicando todavía el derecho” (Agamben, 2004, pág. 126).

El *homo sacer*, como figura del derecho romano arcaico en que se puede observar el efecto directo de la articulación auctoritas-potestas sobre la vida misma de la persona (esa articulación que define la máquina soberana), se torna objeto de análisis primordial del filósofo italiano. La acometida de Agamben pretende mostrar, a raíz de esta figura, el carácter biopolítico de toda política construida sobre el concepto de soberanía, la imbricación de la máquina de la soberanía y la máquina antropológica.

El *sacer* refiere a aquella persona que, en cuanto puesta en bando (en cuanto excluida del orden jurídico normal y nunca incluida en la esfera de lo divino) por la autoridad del soberano, por su decisión directa, se somete a la pura fuerza anómica de éste. Despojado de las funciones del ciudadano, no investido con las funciones del sacrificio (no encomendado a los dioses), sólo posee la inercia propia de sus funciones biológicas: es vida, pero no es pura vida animal, indiferente al poder soberano. Es la vida biológica avergonzada de su desnudez, marcada con la huella de lo que carece. Y, sin embargo, esta desnudez no le compete sólo a ella, sino que la amenaza de la misma está inscrita en la constitución de nuestras relaciones políticas:

“Restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el homo sacer ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. (...) Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera” (Agamben, 2013, págs. 108-109).

He aquí el punto que articula la sacralidad y la soberanía desde la relación de a-bando-no. Todo orden jurídico-político ha de ser comprendido desde el paradigma de la soberanía, desde la decisión soberana. A su misma vez, y por esto mismo, la inclusión de la vida en todo orden jurídico-político pasa por su puesta en bando virtual, esto es, su posible exclusión en cualquier momento del *ius humanum* y del *ius divinum*. La figura hipostasiada de esta puesta en bando cuya virtualidad posibilita la inclusión de la vida en un orden jurídico-político es la del *homo sacer*. Así, la sacra-

lidad pasa a ser considerada como la relación política originaria⁹. El bando, como estructura ontológica que se halla a la base de la máquina jurídico-política (de la soberanía, en el planteamiento de Agamben), posibilita la indistinción ente *zoé* y *bíos*, vida animal y vida política, siendo el *homo sacer* uno de los indiscernibles –el más representativo– que esta indistinción produce. Y, como lo puesto en bando es siempre y cada vez vida (una o poblaciones enteras), la ontología histórico-política de Agamben sitúa, como cifra secreta de producción política occidental, en cuanto deudora del paradigma de la soberanía, la biopolítica. Así, este *arcanum* del poder político occidental, la relación de bando en cuanto relación inherentemente biopolítica, es rastreado desde la sacralidad del derecho romano a las salas de ultracomatosos de las democracias contemporáneas, pasando por los campos de exterminio¹⁰:

“Por eso el musulmán del campo –como, hoy, el cuerpo del ultracomatoso o el del neomort de las salas de reanimación– no solo manifiesta la eficacia del biopoder, sino que representa, por decirlo así, su cifra secreta, y exhibe su arcanum. En su De arcanis rerum publicarum (1605), Clapmar distinguía, en la estructura del poder, una faz visible (el jus imperii) y una faz oculta (el arcanum, que hace derivar de arca, cofre, caja). En la biopolítica contemporánea, la supervivencia es el punto en que esas dos caras coinciden, el surgir a la luz del arcanum imperii como tal. Por eso permanece, por así decirlo, invisible en su propia exposición, recóndito cuanto más se exhibe a la mirada” (Agamben, 2009, pág. 163).

El conjunto de la investigación de Giorgio Agamben se rige, pues, por movimientos de este tipo: localización de aquellas figuras históricas en las que el arcano oculto, la secreta huella de la estructura ontológica que, de fondo, ejerce de condición de posibilidad de la política, es exhibido, para hipostasiar la figura en concepto desde el cual comprender el conjunto de las producciones histórico-concretas y las cuestiones metafísicas, estéticas y éticas que han ocupado a la filosofía occidental¹¹. Determinadas figuras se tornan así, mediante una labor a veces más arqueológica, a veces más genealógica, categorías templadas específicamente para la ontología política en curso. En este sentido, es fácil comprender por qué resulta tan difícil clasificar el proyecto *Homo sacer*: en cuanto

⁹ “En los dos límites extremos del ordenamiento, soberano y homo sacer ofrecen dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido de que soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente hominis sacri, y homo sacer es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos. (...) Si nuestra hipótesis es correcta, la sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma homo sacer designa algo como la relación política originaria, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión soberana, actúa como referente de la decisión soberana” (Agamben, 2013, págs. 110-111).

¹⁰ Aquí reside una de las afirmaciones más polémicas de Giorgio Agamben, aquella que localiza la misma estructura ontológica en los estados totalitarios y las democracias liberales del siglo XX (y no menos en las actuales). José Luis Pardo ha cargado en un artículo de gran éxito contra esta identificación, atendiendo a cómo la conclusión va ya implícita en la elección de la definición de soberanía de Carl Schmitt, por cuanto no es ésta una definición neutral, sino el despliegue de un dispositivo de legitimación del nazismo, que en manos de Agamben toma la forma de un dispositivo deslegitimador de la democracia (Pardo, 1998-9, págs. 163-165).

¹¹ Adán Salinas Araya explica así tanto las posibilidades que esta tentativa como sus deficiencias, entre las que destaca a pérdida de la singularidad del hecho histórico hipostasiado como categoría ontológica (Salinas Araya, 2014, pág. 159).

rastreo de dispositivos (estas máquinas) cuyo componente metafísico y teológico no es menos importante que su componente jurídico e histórico-concreto, las categorías escogidas, desde las más importantes como *homo sacer* o campo, hasta las secundarias como musulmán, vienen como anillo al dedo, pero propician críticas como la realizada en una nota a pie de página del tercer tomo de la *Historia del cuerpo* dirigida por Jean Jacques Courtine, Georges Vigarello y Alain Corbin, en la que Annette Becker se queja de algo que a la mayoría de los lectores de Agamben se nos ha pasado alguna vez por la cabeza: parece que, con este trato erudito, con vistas en todo momento a dicha ontología política, es fácil olvidar que detrás de los conceptos hay personas¹².

La biopolítica, como posibilidad virtual común a toda vida de ser puesta en bando, esto es, entregada al poder que funda y sostiene el derecho por medio de su exclusión de la esfera del mismo, sin llegar a alcanzar la esfera del poder divino, sería así la estructura histórico-ontológica de Occidente, y no un fenómeno aislado de los siglos XIX y XX. Antes bien habría que comprender, para Agamben, la visibilidad de dicha estructura biopolítica en tales siglos, como un efecto de su espacialización en la figura (virtualmente operante desde un inicio, por cuanto la excepción constituye la esencia de la soberanía) del campo. El campo supone la espacialización, la concreción material y espaciada, de ese umbral de indistinción en que la vida es puesta en bando y producida como nuda vida, vida insaclicable pero matable, vida absolutamente sometida a cualquier poder ajeno a ella, vida impotente. Como paradoja encarnada, esta vida sería un “indecidable”, producto de su imposible clasificación certera a un nivel jurídico, pero, añadiríamos, también moral. Es la vida irreconocible e inasimilable: la vida como resto del derecho y de la moral. Aquí, especialmente, habrá que notar la diferencia entre una ontología política fundada sobre la distinción amigo/enemigo, y otra fundada sobre la relación de a-bando-no. La una plantea la ordenación desde la confrontación entre dos o más polos que ejercen resistencia: la política, así caracterizada, se muestra como tensión irreductible entre fuerzas activas y reactivas. La otra –la de Agamben– sitúa el núcleo de la estructura ontológica del orden político occidental no en la confrontación con poderes externos, sino en la acción de poder sobre la vida, sosteniéndola en el interior de la esfera de poder mediante su exclusión, reservándose el derecho de aniquilarla sin cometer crimen. Cuando la máquina jurídica muestra en la decisión sobre la excepción la esencia de la soberanía, la biopolítica se hace visible a su vez como arcano de toda la política occidental. La tesis según la cual el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma político de Occidente parte justo de aquí: éste no sería una forma más del estado de excepción, un ejemplo más, junto con los que recorre entre las páginas 40 y 60 de *Estado de excepción*, sino que sería aquella forma en que éste se presenta cuando deviene la regla, cuando lo que en principio era un orden jurídico sin lugar, pasa a ser un lugar sin orden jurídico: el espacio para la pura fuerza-de-ley que caracteriza la relación de abandono, y con él, el trágico surgir a la luz del *arcanum imperii*.

*** **

Arriesgamos aquí una lectura antropológica de la reflexión de Agamben, que muestre, justo en su límite (justo en el punto en que tal lectura antropológica no

¹² “Sobre esos «musulmanes», la tentativa de reflexión filosófica de Giorgio Agamben es apasionante, pero a veces olvida a los seres humanos que hay tras los conceptos” (Courtine, 2006, pág. 491).

puede interpelar más dicha reflexión) la deriva metafísica con cuyos presupuestos no comulgamos. Esta lectura parte del concepto de dispositivo, usado profusamente por Michel Foucault y tematizado por Agamben y Deleuze, entre otros. Dicho brevemente, un dispositivo se compone de positividades simbólico-materiales dispuestas para un fin concreto (pues responden a urgencias), pero cuyos efectos y usos, en cuanto desplegados en tiempos y espacios diferentes jamás pueden ser previstos a la perfección. Tales dispositivos poseen un carácter semitrascendental: surgen de la concreción de Lenguaje, Vida y Trabajo y, como tales, ejercen de condición de posibilidad del (re)conocimiento; disponen ser y valores entre las cosas, generando comportamientos (divididos en correctos e incorrectos), identidades y significados. Siendo las máquinas, como comentamos, dispositivos bipolares, dicotómicos, los polos de las máquinas pueden ser comprendidos como nodos de reconocimiento, con respecto a las cuales hay que tener un cierto comportamiento, suficientemente determinado por la moral y las instituciones comunes. Así, pudiendo “no existir” tales nodos (pudiendo no haber, por ejemplo, algo así como una vida puramente biológica y otra puramente política), sin embargo, el humano se debe a ellos, son sus herramientas taxonómicas, los sostenes metafísicos de su experiencia íntima y social. Son las estructuras que sostienen sus resistencias. Así, la creación de zonas de indistinción (siempre posibles por cuanto la separación es una separación abstracta) genera efectos atroces y más que sensibles sobre aquello que deja de poder atenerse a la taxonomía comúnmente reconocida¹³. Los momentos en que esta indistinción se hace patente, como es la sacralidad del *homo sacer*, aquel cuya vida es tanto insacristable como matable impunemente, suponen la posibilidad de creación de categorías cuya potencia de interpretación e interrogación es irreprochable. Es el poder soberano el que articulando la máquina antropológica con la jurídico-política, genera indefectiblemente esta indistinción entre lo que reconocemos como humano y lo que reconocemos como inhumano, no pudiendo por ende tampoco proteger al producto de tal indistinción.

Si bien en Agamben encontramos una primacía de lo jurídico-institucional sobre lo simbólico-moral, no podemos negar ambas caras de las máquinas. Adaptadas al sistema económico y político de cada momento, los distintos grados de importancia en que localicemos el factor simbólico-moral o el jurídico-institucional no resulta tan relevante para el planteamiento como su necesaria imbricación. Hay que pensar cómo las máquinas, al menos la máquina antropológica, efectúan subjetivaciones en cuanto posibilitadoras de reconocimientos. Ahora bien, ¿cómo puede el poder soberano alterar la forma en que los humanos se reconocen entre sí, cómo puede arrancar a un humano de sus vínculos sociales, legales y teológico-morales, y ponerlo en bando, toda vez que la fuerza real de todos los súbditos —e incluso de una parte menor de ellos— bastaría para traer de vuelta al *homo sacer* a una situación en la que no cualquiera puede darle muerte impunemente? Bastaría con el sentimiento de la necesidad de una venganza para que el ideal de la figura del *sacer* no se cumpla, para que el homicidio de esta figura paradójica, de este supuesto indecible, no quedase, al menos moralmente, impune. Y cabe dudar 1) de la sostenibilidad de un régimen polí-

¹³ “La excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida. Lo que emerge en esta figura —límite— es la crisis radical de toda imposibilidad de distinguir entre pertenencia y exclusión, entre lo que está fuera y lo que está dentro, entre excepción y norma” (Agamben, 2013, pág. 39).

tico en el que la decisión legislativa sea considerada injusta, necesitada de venganza pública, y 2) de la representatividad ontológica de una categoría que sólo funcionase como ideal. ¿Cómo puede, entonces, el soberano incidir no sólo sobre el elemento legislativo, jurídico-institucional, sino también sobre el simbólico-moral, de forma que se alteren tanto los mecanismos del luto que la muerte del *sacer* no sea sentida como una muerte? El dispositivo (de otro orden) que logra esto es la máquina gubernamental. La sobrevaluación de uno de sus polos, el orden trascendente, divino, articulado con el orden inmanente, dota a este último de operatividad: la gloria que reviste al humano-soberano posibilita la efectividad de su decisión. El gran “juego de espejos” que la máquina gubernamental heredó del esfuerzo de la máquina providencial por salvar la distancia insalvable entre Ser y praxis (deudor de aquel otro que buscó salvar la distancia entre las palabras y las cosas) podría rastrearse desde el paradigma inaugural de la gloria teológicamente concebida a la fama de la sociedad del espectáculo contemporánea¹⁴.

Quizá conviene distinguir, teniendo en cuenta este esquema, entre máquinas de primer, segundo y tercer orden, según su producto sea, para Agamben, una subjetivación de primer, segundo o tercer orden respectivamente. Encontraríamos, entre las máquinas de primer orden, la máquina metafísico-lingüística y la máquina ontológico-modal, que constituyen al sujeto mismo en cuanto proceso. Entre las máquinas de segundo orden, la máquina antropológica¹⁵ y la máquina jurídico-política, que obrarían sobre el sujeto resultado de esas primeras máquinas incluyéndolo en la relación político-moral. Por último, la máquina gubernamental, de tercer orden, que obraría sobre la máquina jurídico-política glorificándola, es decir, articulándola con principios trascendentes que posibilitan su acción fluida, irreprochable, sobre los cuerpos que gestiona. Las múltiples acometidas paralelas de Agamben a todas estas caras de cada particular operación recuerdan en todo momento a los análisis de Heidegger en torno a los distintos existenciales en cuanto cooriginarios: no importa tanto el orden del análisis, puesto que la captura, en cuanto a priori (quizá histórico), se efectúa de forma simultánea. Tal es la articulación de las máquinas tratadas en lo que Agamben llama “la máquina biopolítica”.

La deriva profundamente metafísica del planteamiento de Agamben sobreviene en la diferencia entre las máquinas de primer y de segundo orden. *Homo sacer* y *El reino y la gloria* se han centrado en las de segundo y tercer orden, respectivamente. Las máquinas de primer orden son objeto de estudio, en cambio, de *Lo que queda de Auschwitz*. He aquí el problema: mientras en *Homo sacer* parecía que máquinas

¹⁴ Gloria y sacralidad muestran la simetría entre las dos condiciones de posibilidad del derecho así concebido: soberano y nuda vida. Así como la sacralidad funda una zona de indistinción en que el *homo sacer* se ve infradeterminado, no pudiendo asimilarse ni al *ius divinum* ni al *ius humanum*, ni a la *zoé* ni al *bíos*, la gloria funda una zona de indistinción en que el soberano tampoco puede asimilarse al derecho divino o al humano, pero esta vez por una sobredeterminación. Donde el uno se ve excluido de ambos, el otro se ve incluido en ambos: dos formas extremas de la inclusión que muestran la absoluta sumisión al poder y su absoluta posesión. Más aún, su complicidad llega hasta el extremo destacado por Karmy Bolton: “*Que la política occidental sea “cooriginariamente biopolítica” significa que el poder soberano y la vida desnuda configuran una simetría tal que denuncia su más íntima complicidad. Ello significa que sólo habrá vida desnuda allí donde haya soberanía, así como a toda soberanía le será inmanente la producción de una vida desnuda*” (Karmy Bolton, 2012, pág. 167).

¹⁵ Cabe la posibilidad de incluir esta máquina entre las de primer orden sin traicionar muchas de las declaraciones de Agamben y de algunos de sus más célebres intérpretes. No obstante, nosotros, deudores de la lectura antropológica cuyos límites queremos tantear, creemos preferible incluirla en las de segundo orden, hasta que nuestra lectura se haga imposible; hasta que la filosofía de Agamben muestre su deriva metafísica.

como la jurídico-política e incluso la antropológica tenían un surgimiento histórico, mediado por la voluntad del hombre y la urgencia de los tiempos, *Lo que queda de Auschwitz* parece hablarnos de máquinas constitutivas del sujeto mismo, máquinas que constituyen al sujeto sin pertenecer al sujeto, sin ser producto suyo, máquinas sobre cuyo producto operan las máquinas tratadas en *Homo sacer*. Así, *Homo sacer III* nos acerca a lo más parecido posible a una esencia del hombre. Cuando el sujeto solo puede ser comprendido como proceso de (des)subjetivación, lo más parecido a una esencia suya a lo que tendríamos acceso son las máquinas que producen esos procesos. La estabilidad de estas máquinas son el principio de inteligibilidad de un sujeto no tan estable. Y sin embargo, este movimiento, que se deja ver también en su ensayo sobre Bartleby (Agamben, 2005), y en todos los alegatos en pro de la “potencia de no”, no puede evitar encariñarse con posturas metafísicas bastante alejadas del planteamiento antropológico expuesto en este ensayo. Así, estas máquinas de la subjetivación de primer orden fundan el equivalente a una “*bios* que es ya siempre su *zoé*”, una “unidad” originaria, aquello sobre lo que opera, separando abstractamente, la máquina antropológica: aquello cuya recuperación es la premisa de toda política y toda ética deseada por Agamben. Si este movimiento parece, a lo largo de la exposición, profundamente paradójico (pensaría Agamben), es porque estamos históricamente insertos en las máquinas de segundo orden.

3. Vergüenza y construcción ontoteológica del sujeto: El papel de *Lo que queda de Auschwitz* en la ontología política

Atendiendo a *Lo que queda de Auschwitz* (2009), ese ensayo en que se piensan justo las máquinas de primer orden –las que constituirían al sujeto mismo– y la posibilidad de extraer, de aquel suceso histórico en que éstas se han hecho visibles en su totalidad, en su aspecto paradójico y atroz, una lección ética, uno se topa, por la profundidad, la oscuridad y la complejidad interna de los procesos estudiados –que casi atenta contra la lógica humana–, con la que quizá es la obra de más ardua comprensión que ha publicado Agamben hasta ahora. Condensando argumentos dispersos en obras como *El lenguaje y la muerte* (2003), *Infancia e historia* (2007), *Bartleby, o de la contingencia* (2005), artículos de su período de formación, y un largo *etc.*, en cosa de breves e intensas páginas, Giorgio Agamben lee en lo que nos ha quedado de Auschwitz la estructura (¿histórico?) ontológica de todo sujeto y el surgir de un nuevo sujeto ético allí donde toda ética precedente ha sido denigrada. Dicho así, suena muy bonito. La realidad es que para el lego que se acerca por primera vez a la obra del italiano, *Lo que queda de Auschwitz* es la peor de las elecciones posibles. Uno se encuentra rápidamente perdido entre la crítica a la construcción metafísica e histórica del sujeto, y las consideraciones en torno al tener lugar de la lengua como momento antropogenético (no histórico en el sentido previo, sino más bien como momento de inicio de la historia). Bajo un título tan llamativo, que casi logra hacer poesía con aquello después de lo cual, decía Adorno, ya no se puede hacer poesía, se esconden una serie de reflexiones (honestas, eso sí, pues ya el autor confiesa sus intenciones desde las primeras páginas) en torno a qué es lo que testimonian los testigos de Auschwitz, quiénes son tales testigos, y cómo es posible que lo sean.

Y tal reflexión se torna necesaria justo porque aquello de lo que se da testimonio en este caso es de la estructura misma del hacerse sujeto, del devenir hablante del viviente y del sentirse viviente del hablante, y porque tomar en consideración semejante estructura, hacer de la vergüenza de no pertenecerse a sí mismo una decisión ética, abre “las puertas a una nueva tierra ética”. La estructura ontológica del ser humano, en cuanto proceso, y no substancia, parece tener consistencia ética. Ahora bien, ¿hablamos de la estructura histórico-ontológica de la subjetivación en la tradición metafísica, o hablamos de la estructura ontológica del ser humano, que hace que éste tenga que mostrarse siempre bajo una determinada subjetivación?

Propongamos una de las afirmaciones finales de *Lo que queda de Auschwitz* como detonante de nuestra interpretación:

“Eso significa que las tesis “yo testimonio por el musulmán” y “El musulmán es el testigo integral” no son ni juicios constataivos, ni actos ilocutorios, ni enunciados en el sentido de Foucault; articulan más bien una posibilidad de palabra sólo por medio de una imposibilidad y, de este modo, marcan el tener lugar de una lengua como acontecimiento de una subjetividad” (Agamben, 2009, pág. 172).

Encontramos aquí dos tesis cuyo comentario ocupa a Agamben en este libro: el superviviente testimonia por el musulmán, pero el musulmán es el testigo integral. La paradoja se abisma cuando el musulmán es caracterizado por su absoluta afasia, de forma que el superviviente testimoniaría la imposibilidad de testimoniar. No se trata, sin embargo, de mantenernos en el círculo de una paradoja lógica, porque lo que está en juego ahí no serían ni juicios constataivos, ni actos ilocutorios, ni siquiera enunciados (pese a que la teoría de la enunciación de Foucault tiene gran importancia para la filosofía que elabora Agamben aquí). Antes bien lo que está en juego es el desvelarse de la relación entre el tener lugar de la lengua y el acontecimiento de la subjetividad, por cuanto ésta no es una substancia que aparezca por debajo como fundamento, sino un entramado de procesos históricamente templados, procesos de desubjetivación y de subjetivación, cuya cesura sería lo que en cada caso llamaríamos sujeto. Por eso dos declaraciones tan reales como paradójicas como son las que encabezan la cita muestran, en su imposible coincidencia, al sujeto, que en este caso es sujeto del testimonio. El sujeto que testimonia de una imposibilidad de decir es la asunción de lo que el sujeto siempre ha sido: tensión irreductible entre los procesos de desubjetivación y los procesos de subjetivación. Sin embargo, alcanzar esta experiencia –no sólo estar constituido por tales procesos, sino experimentarlos y testimoniarlos– exige unas condiciones históricas concretas, las del derrumbe de tales procesos. El sufrimiento del cuerpo del viviente que está sometido a tales procesos, de sus formas más extremas, aquellas en las que los polos mismos que escinden el sujeto se tornan indiscernibles.

El esquema formal, ontológico, de estos procesos de subjetivación y desubjetivación puede observarse en las categorías de la modalidad. Esto conlleva un primer dato, que Agamben se esfuerza por destacar a lo largo de toda su obra: *“las categorías modales –posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad– no son categorías lógicas o gnoseológicas inocuas, atinentes a la estructura de las proposiciones o a la relación de una cosa con nuestra facultad de conocer. Son*

operadores ontológicos, es decir, las armas devastadoras con las que se lleva a cabo la gigantomaquia biopolítica por el ser y con las que se decide en todo momento sobre lo humano y sobre lo inhumano, sobre un “hacer vivir” o un “dejar morir”. La subjetividad es el campo de esa lucha” (pág. 153). Habrá que glosar estas afirmaciones. El motivo por el que tales categorías no son inocuas es porque nunca se dan en esa forma pura: su codificación histórico-concreta en máquinas remite siempre a la vida, ve sus consecuencias cumplidas materialmente en la vida que en cada caso quede apresada. Ser –recuerda Agamben citando a Aristóteles en esa misma página– para los vivientes, es vivir, y la modulación de su vida no puede sino constituir y destruir subjetividades¹⁶.

Para Agamben, el ser susceptible de captura procede de una captura primera, la captura primigenia, aquella en la que un primate tuvo la inconsciencia de dejarse atrapar: la producida por el lenguaje en cuanto que dispositivo (Agamben, 2006). Así constituido como humano, la primera escisión subjetivante se ha realizado (y cabe, justo aquí, dudar de si la máquina antropológica así constituida es de primer o de segundo orden, pues parece partir en *Lo que queda de Auschwitz* y en *¿Qué es un dispositivo?*, del mismo dispositivo del lenguaje, dispositivo apriorístico o semi-trascendental inexorable). Aquí se parte de un fondo sustancial que, si bien parece ser negado en algunos fragmentos de *Lo que queda de Auschwitz*, no podemos dejar de tener en cuenta:

“Propongo simplemente una partición general y masiva del ente en dos grandes conjuntos o clases: por una parte, los seres vivos (o sustancias); por la otra, los dispositivos, al interior de los cuales no cesan de ser asidos aquéllos. (...)

*Entonces, para otorgar una generalidad más grande a la clase de por sí vasta de los dispositivos de Foucault, 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. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el panoptikon, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, **que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar.***

¹⁶ Sobre la relación entre ser, vivir y lenguaje podemos leer en el último tomo de la investigación agambeana afirmaciones como la siguiente: “(...) *aquello que denominamos forma-de-vida es una vida en la que el suceso de la antropogénesis –el volverse humano del hombre– sigue en curso. Sólo porque en la forma-de-vida está en juego la memoria y la repetición de dicho suceso el pensamiento puede remontarse arqueológicamente a la separación misma entre zoë y bios. Esta separación se produjo en el suceso antropogenético cuando, como consecuencia de una transformación cuyo estudio no es competencia de las ciencias humanas, el lenguaje apareció en el viviente y éste puso en juego en el lenguaje su propia vida natural*” (Agamben, 2017, p. 234). No es casual que este tipo de consideraciones articulen las reflexiones sobre las ontologías modales en la historia de la metafísica con la urgencia de una “ontología del estilo”, que destape el aspecto ontológico fundamental del uso y el estilo, remitidos usualmente a las esferas de la ética y la estética. Sin lugar a dudas, esta articulación habrá de ser objeto de estudio en futuros ensayos.

Existen entonces dos clases: los seres vivos (o las sustancias) y los dispositivos. Entre las dos, como tercera clase, los sujetos. Llamo sujeto a eso que resulta de la relación cuerpo a cuerpo, por así decirlo, entre los vivientes y los dispositivos” (Agamben, 2006) (El subrayado es nuestro).

Por un lado, hay que recordar que si bien todas las máquinas son dispositivos, no todos los dispositivos son máquinas. Dispositivos serían aquellas positivities que capturan, orientan, modulan –en fin, subjetivizan– a las sustancias vivas, y máquinas serían aquellos dispositivos que llevasen a cabo estos procesos mediante una constitución bipolar en cuyo centro habitase un vacío. Bien, ahora hemos de percatarnos de la función antropogenética: aquí, de forma contraria a la lectura de Villacañas, sólo se considera al humano susceptible de captura en dispositivos. Ajeño a nociones como la de fenotipo ampliado (Dawkins, 1982), que tan inspiradora ha sido para nosotros, o a la filosofía de Goldstein (1995) que José Luis Villacañas destaca, Agamben sólo piensa estas sustancias como humanos, o al menos, piensa que ningún dispositivo puede aplicarse a una sustancia que previamente no haya sido dispuesta, subjetivada, por el lenguaje. Por eso el lenguaje no es aquí sinónimo de la máquina lingüística tematizada en la sección anterior. La máquina lingüística es un producto de la cultura occidental –quizá su producto fundador– y en ese sentido es una máquina de primer orden. Sin embargo, el tener lugar del lenguaje, tal y como es tematizado por Agamben, supone un momento antropogenético, es la condición de posibilidad de toda subjetivación posterior, sea cual sea, occidental u oriental (Chignola, 2016, pág. 182). Esto supone reorientar lo que en principio era perfectamente comprensible en una lectura antropológica –la comprensión de la máquina antropológica como taxonomía jurídico-moral históricamente producida– a una ontoteología¹⁷ (tan deudora de la tradición metafísica que pretendía criticar como es toda la cultura de la Voz comentada más arriba). Así, José Luis Villacañas puede perfectamente afirmar que la diferencia ontológica reside, para Agamben, no tanto en la diferencia ser/ente, sino en aquella otra que distingue entre viviente y humano, reconciliando la genealogía hegeliana de dispositivo con la interpretación teológica del mismo (Villacañas, 2016, págs. 185-186).

El lenguaje, pues, en su tener lugar como dispositivo primero, ha inscrito a priori al hombre en la máquina antropológica, mostrando que ésta es en el fondo antropológico-lingüística. Es la primera codificación de las categorías ontológicas de la modalidad en un dispositivo, en aquél que es tales categorías más propiamente. Siendo el sujeto lo producido por el cuerpo a cuerpo entre sustancias y dispositivos, “*el sujeto es más bien lo que se pone en juego en los procesos en que aquéllas [las categorías de la modalidad] interactúan. Las categorías escinden al sujeto y separan en éste aquello que puede de aquello que no puede, al viviente del hablante, al musulmán del testigo, y de esta forma deciden de él. (..) El sujeto es más bien el campo de fuer-*

¹⁷ “*Quedan todavía por analizar, en gran parte, los efectos de esa subjetivación sobre el individuo vivo. (...) está marcado por una negatividad irreductible; precisamente porque la conciencia no tiene otra consistencia que la del lenguaje, todo lo que la filosofía y la psicología han creído descubrir en ella no es más que una sombra de la lengua, una ‘sustancia soñada’. La subjetividad, la conciencia, en que nuestra cultura ha creído encontrar su fundamento más firme, reposan sobre lo que hay en el mundo de más frágil y precario: el acontecimiento de palabra”* (Agamben, 2009, pág. 128), y, más adelante, “*la subjetivación, el producirse de la conciencia en la instancia del discurso, es casi siempre un trauma del que los hombres se recuperan mal”* (Agamben, 2009, pág. 129).

zas atravesado desde siempre por las corrientes incandescentes e históricamente determinadas de la potencia y la impotencia, del poder no ser y el no poder no ser” (Agamben, 2009, pág. 154).

Podemos suponer el enmascaramiento de tales procesos por cuanto la continuidad de los mismos –o al menos una variación histórica dada de forma sumamente gradual en el conjunto de las máquinas que hemos estudiado– se ha mantenido a lo largo de los siglos. Así las máquinas lingüístico-metafísica y soberana tematizadas más arriba han venido operando desde hace siglos, trasluciendo solo en muy determinados y muy oscuros puntos, como pudiese ser la figura fetiche de Agamben, el *homo sacer*. Ha sido así, hasta que la radicalización de sus mecanismos ha apurado hasta el extremo sus posibilidades:

“Auschwitz representa, en esta perspectiva, un punto de derrumbamiento histórico de estos procesos, la experiencia devastadora en que se hace que lo imposible se introduzca a la fuerza en lo real. En la existencia de lo imposible, la negación más radical de la contingencia; la necesidad, pues, más absoluta. El musulmán, que Auschwitz produce, es la catástrofe del sujeto, su anulación como lugar de la contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible. (...) un experimento biopolítico sobre los operadores del ser que transforma y desarticula al sujeto hasta un punto límite, en que el nexo entre subjetivación y desubjetivación parece deshacerse” (Agamben, 2009, págs. 154-155).

¿La diferencia entre el *homo sacer* y el musulmán es la diferencia entre un ideal y un ejemplo material? El *homo sacer* parece una figura inalcanzable: haría falta una moral común que respaldase el decreto jurídico, y ya hemos dudado más arriba de la posibilidad de una acción perfecta sobre ella. En cambio, somos plenamente conscientes de la moral que respaldaba la producción de musulmanes efectivos: no el musulmán tipo, sino éste y aquel musulmán, esos seres con los que parecemos no tener nada en común, esos seres que ni siquiera se ven ya a sí mismos en tanto que constructos de órganos y valores, posibilidades de acción y fines inmanentes (no siempre justificados pero siempre vistos como fines a los que uno ha de orientarse); seres que ni siquiera se reconocen como siendo, que se prestan a la afasia y a la inacción, que dejan escapar de sí la vida, que no oponen resistencia, que ya carecen de moral alguna, mejor o peor, que defender: nuda vida, vida desnuda(da), sin vestimenta, sin recubrimiento político ni lingüístico, sin nada que decir; vida cuya vida es reducida asintóticamente a cero. En este sentido hay que darle la razón a Adán Salinas Araya (2014, pág. 152): en la figura del musulmán, como lugar del derrumbamiento de estos procesos, no a costa de procesos externos a los mismos, sino por su propia dinámica interna, se observa mucho mejor la estructura del bando, que en la de *homo sacer*. Sin embargo, no es esa estructura la que Agamben se preocupa aquí por mostrar. Más bien quiere relacionar la conciencia de poder ser subjetivado implícita en el testimonio del testigo como testimonio de una desubjetivación, con la conciencia de la estructura ontológica, apriorítica, que hace que el sujeto nunca coincida consigo mismo (el trauma primero según el cual el sujeto sólo puede ser concebido como cesura). Así, la vergüenza del testigo que se sabe pasivo (que es activamente pasivo) con respecto a los procesos de subjetivación y desubjetivación que le conforman, en un caso concreto (el de Auschwitz), es tomada por Agamben como

paradigma de la conciencia de nuestro principio estructural más propio: el acontecer del lenguaje como escisión insalvable.

En un célebre análisis de Benveniste, Giorgio Agamben recupera la tesis de que el sujeto no es más que la instancia de discurso designada como locutor por el *shifter* “yo”:

“Yo significa ‘la persona que enuncia la instancia presente de discurso que contiene yo’ (citado en: Agamben, 2009, pág. 122).

Ahora bien, esto implica que el tener lugar de la lengua implícito en el decir “yo” de un individuo psicossomático lo escinde radicalmente: su constituirse como sujeto lo incluye a priori en un flujo de procesos de subjetivación y desubjetivación en que el viviente es incluido en el *logos* por medio de su exclusión. El apropiarse de los instrumentos formales de enunciación le constituye instantáneamente como pasivo con respecto a ellos: no puede sino dejarse arrastrar a la paradójica glosolalia en la que la posibilidad de palabra va de la mano de una imposibilidad de hablar. Esta estructura ontológica del sujeto queda tanto más puesta al descubierto en el campo de exterminio nazi por cuanto que sus dos productos por excelencia, el musulmán y el testigo, encarnan tal escisión. El experimento biopolítico producido en el campo por la soberanía ha mostrado los dos polos irreconciliables que, irreductibles el uno al otro, tampoco son separables, puesto que ambos constituyen los extremos de todo proceso de subjetivación.

Consideremos esta cita de *Homo sacer*:

“El problema del poder constituyente pasa a ser, pues, el de la ‘constitución de la potencia’ y la dialéctica no resuelta entre el poder constituyente y el poder constituido deja lugar a una nueva articulación de la relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que repensar las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto. El problema se desplaza así de la filosofía política a la filosofía primera (o, si se prefiere, la política es restituida a su rango ontológico). Sólo una conjugación enteramente nueva de posibilidad y realidad, de contingencia y de necesidad y de los otros páthe toû óntos, permitirá, en efecto, cortar el nudo que une soberanía y poder constituyente: sólo si se logra pensar de otra forma la relación entre potencia y acto e incluso ir más allá de ella, será posible pensar un poder constituyente que esté enteramente desligado del bando soberano” (Agamben, 2013, pág. 62).

Con ayuda de ésta comprendemos uno de los dos papeles que *Lo que queda de Auschwitz* juega en el conjunto del proyecto *Homo sacer*, en cuanto ontología política. La denominación “ontología política” resulta comprensible en un doble sentido, ambos en cierta medida válidos para referirnos al proyecto de Agamben: el primero de ellos es el de ontología política como ontología *de la* política, esto es, tematización del ser-político en su especificidad. El segundo sería ontología con potencial político: reelaboración de las categorías ontológicas de la modalidad, al hilo del problema de las máquinas de captura de la vida (especialmente la máquina de la soberanía), para lograr acceder a la posibilidad de su derogación, según un cierto elemento crítico. *Lo que queda de Auschwitz* es, al conjunto de la ontología política de Agamben, lo que la analítica existencial es a la ontología fundamental de Heidegger. Un estudio de la

estructura ontológica de aquello que pone –y está siempre– en juego en el proyecto de la ontología política, que en este caso no se halla categorizado desde el punto de vista sistemático de la analítica de la existencia, sino desde el histórico-ontológico de la antropogénesis, y mostrado con ayuda de un hecho histórico particular. Bien, ese es uno de los dos papeles. El otro es el de contribuir al descubrimiento del elemento crítico, es decir, de aquello que hemos de tener en cuenta si queremos reorientar el curso de la política y la ética occidental, si queremos que la ontología política sea constructiva y no meramente destructiva.

Aquí es donde Agamben lanza una de sus apuestas principales de esta obra: substancia biopolítica absoluta, el musulmán es el límite último más allá del cual ya sólo hay muerte. Estando constituido a priori por la escisión del lenguaje, el sujeto se da en el punto de cruce de dos tendencias opuestas, la del hombre y la del no-hombre. El musulmán encarna esta última, pero, y esto es lo importante, como producto de los procesos en que el individuo vivo deviene sujeto, aunque sea en la forma paradójica, extrema, de una desubjetivación absoluta, de una sustancia descualificada a la que se puede atribuir cualquier rasgo de identidad, nacionalidad, etc, que se ha visto reducida al mero mantenimiento precario de sus funciones vitales, sigue siendo humano. El no-hombre, decimos, es una figura –extrema– del hombre, se pertenecen mutuamente. La desarticulación entre vida y lenguaje que muestra como siendo constitutiva del hombre hace de Auschwitz el lugar en que moral y humanidad son puestos en duda (Agamben, 2009, pág. 64).

Siendo la ética una construcción de vocación intrínsecamente universal, no podrá dejar fuera de sus postulados ningún conjunto de hombres, ni siquiera aquellos que se muestran en la forma extrema del no-hombre, pues no se trata de una sustancia distinta, sino de una posición distinta –la extrema– del sujeto en la tensión que le constituye. De esta forma, uno a uno, los grandes sistemas éticos de la historia de la filosofía van cayendo por cuanto, de una forma u otra, contienen postulados inasumibles después de Auschwitz, después del experimento biopolítico que dio a parar en la producción de musulmanes y testigos. Ha de ser así –afirma Agamben– para no correr el riesgo de que un pensamiento del bien repita el mismo movimiento biopolítico que negó la humanidad a los musulmanes.

En primer lugar, se ataca a la ética de la responsabilidad, por cuanto su concepto central es deudor de aquel derecho que ha mostrado ya su íntima conexión con la soberanía (Agamben, 2009, págs. 21-23). Así, culpa y responsabilidad muestran su inoperancia real fuera de la esfera del derecho, y su sometimiento, por ende, a la máquina soberana. ¿Cómo interpelar a Auschwitz mediante una ética fundada sobre la misma estructura que posibilitó los campos de exterminio, en cuanto concreción espaciada y estable de la estructura del bando? *“Mas la ética es la esfera que no conoce culpa ni responsabilidad: es, como sabía Spinoza, la doctrina de la vida feliz”* (pág. 23).

No se salva tampoco la ética de la dignidad, ni dignidad alguna es salvada sin un resto imborrable de vergüenza, tal es la aporía ética de Auschwitz: *“es el lugar en el que no es decente seguir siendo decentes, en el que los que creyeron conservar dignidad y respeto de sí sienten vergüenza con respecto a los que la habían perdido”* (pág. 62). Más aún, el concepto de dignidad tiene una imposibilidad doble de constituirse en concepto genuino de la ética: por un lado, es localizable en él también un origen jurídico. Por otro, es deudor de una trascendencia de sí que marca una norma de conducta: como ideal de acción, da pie a una ética de “lo que se espera del sujeto”.

La dignidad reviste la forma paradójica de aquello que trasciende al humano por ser humano. Sin embargo, en el caso del musulmán *“la nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecúa a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente”* (pág. 71). De nuevo, ante el riesgo de repetir la operación nazi y excluir al musulmán de la esfera de lo humano, hemos de reconocer en su existencia efectiva la ruina de toda ética de la dignidad.

El principio de comunicación obligatoria, como condición trascendental de la ética, resulta para Agamben excesivamente insidioso. En alarde de sarcasmo, si no de inquina, el filósofo italiano invita al profesor Apel a montarse en una máquina del tiempo y confrontar su teoría con un musulmán (pág. 67). Como encarnación más notable de la desarticulación de vida y lenguaje, de su imposible coincidencia total, el musulmán es incapaz de palabra: habría que escoger entre dar por refutado el principio de comunicación obligatoria, o negar la humanidad del musulmán.

Con respecto a la ética implícita en el ser-para-la-muerte heideggeriano, el musulmán prueba la posibilidad de una imposible apropiación de la posibilidad más propia. En el musulmán no sólo la vida no es del todo vida, sino que la muerte nunca es del todo muerte, y con ello, la diferencia entre propio e impropio, posible e imposible, queda cancelada e incapacitada para fundar ética alguna sobre ella. *“La apropiación de lo impropio ya no es posible, porque lo impropio se ha adueñado absolutamente de lo propio y los hombres viven en todo momento fácticamente para su muerte”* (pág. 78).

No menor repulsión que el principio de comunicación obligatoria produce en Agamben la aplicación a Auschwitz de paradigmas trágicos para constituir a los supervivientes en sujetos ético-heroicos. Este tipo de respuestas pretenden explicar la dialéctica entre inocencia y culpa en términos de asunción gloriosa de una responsabilidad, que “salvaría” a los supervivientes. Sin embargo, esto cancelaría, de hecho, la incancelable dialéctica entre inocencia y culpa, y tal cancelación nunca sucede: *“el deportado ve crecer hasta tal punto el abismo entre inocencia subjetiva y culpa objetiva, entre lo que ha hecho y aquello de que puede sentirse responsable, que no logra asumir ninguno de sus actos”* (pág. 101). Aún menos indicado dicho paradigma si nos percatamos de la frecuencia con que los mismos verdugos apelan a él (pág. 102).

Ahora bien, habrá que destruir otros dos complejos éticos: el que se esconde tras el *amor fati* de la filosofía nietzschiana, y el fundado sobre el resentimiento. Auschwitz parece cancelar inmediatamente la ética del eterno retorno. En uno de los pasajes más sobrecogedores de Lo que queda de Auschwitz, Agamben repite la escena de La gaya ciencia en que el demonio se desliza junto a nosotros, pero poniendo en nuestro lugar a un superviviente: *“¿tú quieres que Auschwitz vuelva, una vez y millares de veces, que cada detalle, cada instante, cada mínimo acontecimiento del campo se repitan eternamente, vuelvan sin cesar y exactamente en el mismo orden en que sucedieron?”* (pág. 104). De acuerdo con Agamben, coincidimos en que el experimento, cuatro décadas después de la muerte de Nietzsche, muestra su propia cancelación. Otra ética, contrapuesta, que habrá de ser cancelada es la ética del resentimiento de Jean Améry: según ella, lo inasumible del acto atroz, malvado, ha de quedar suspendido en el tiempo siendo, por ello, una herida incicatrizable que no permita al malhechor olvidar su fechoría. Lo cancelado de ésta no es tanto el carácter inasumible de Auschwitz como su carácter antinietzschiano. Agamben propone asumir la tensión irreducible entre el eterno retorno y su inasumibilidad. Despojado

del *amor fati*, el eterno retorno muestra la estructura ontológica del acontecimiento: es aquello que ha cambiado radicalmente el sentido de la actualidad, de forma que la afirmación de Primo Levi “*estoy de nuevo en el Lager; y nada era verdad fuera de él*” (citado en: pág. 106) cobra sentido ontológico.

Tras haber reasumido la tensión irreductible entre acontecimiento y suspensión temporal de lo inasumible, recupera ahora la dialéctica incancelable entre inocencia y culpa, para mostrarla bajo el concepto de vergüenza. Articuladas ambas tensiones, la vergüenza muestra su faz ontológica como posición ética que revela la estructura de un sujeto escindido y temporalmente extenso: “*más allá del bien y del mal no se encuentra la inocencia del devenir, sino una vergüenza no sólo sin culpa, sino, por así decirlo, sin tiempo*” (pág. 107).

Resta ahora encontrar el sujeto ético, aquél en quien la vergüenza vibra con más fuerza, una vergüenza tan extrema como extrema es la situación por la que se siente avergonzado. Este sujeto ético, que siente vergüenza de aquello de lo que ha de testimoniar, por cuanto ha de testimoniar de su más íntima estructura ontológica, su condición procesual, en la medida en que la reconoce en aquél que no puede testimoniar por sí mismo –y que como tal, paradójicamente, se constituye en testigo integral, en testimonio absoluto– (este sujeto ético, decíamos) es un producto tan específico del campo de exterminio como su polo opuesto. El testigo es aquél que aprovecha las fuerzas desubjetivantes de la puesta en bando para subjetivarse: constituye el polo tensional del musulmán. Así, el horizonte de una ética que se apropie de su propia posibilidad de decir, de hacer palabra aquello que carece de ella, parece darse en la figura del testigo, una figura ajena al derecho (que no pretende ni puede juzgar), una figura que muestra la imposible captura completa de la vida por cuanto ésta no ha sido nunca lo que la filosofía, la metafísica y la soberanía pretendían. Allí donde el campo muestra que ha logrado producir musulmanes, también muestra que pese a estar construido para producirlos, no todos han dado a parar en ellos, no todos han sido arrastrados por la fuerza desubjetivante. Algunos, los testigos, han sobrevivido, mostrando el que es, para Agamben, el asidero para una ética futura. Siendo musulmán y testigo los dos polos encarnados de todo sujeto posible, Auschwitz ha producido la experiencia más absoluta de la estructura ontológica que nos constituye como individuos que no pueden no estar (des)subjetivados. Sin embargo, en esta experiencia, algo más ha aparecido para Agamben: la ausencia de fundamento, la amenaza continua de la glosolalia y la afasia, por un lado, el del musulmán, pero también el imperativo de seguir hablando pese a todo, de construir una ética de la felicidad y una práctica política anárquica y comunitaria que se sostengan sobre la conciencia de la única escisión originaria del sujeto. “*Frente a la soberanía estatal –afirma Agamben cuando restan pocas páginas a sus dos décadas de investigación– que puede afirmarse sólo separando en cada ámbito la nuda vida de su forma, el pensamiento es la potencia que incesantemente reúne la vida con su forma o impide que se disocie. (...) Y este pensamiento –esta conciencia activa, vergonzosa, de nuestra propia pasividad– (...) una vez abandonada la nuda vida al “hombre” y al “ciudadano”, que provisionalmente recubren y representan con sus “derechos”, es lo que ha de convertirse en el concepto guía y en el centro unitario de la política venidera*” (Agamben, 2017, p. 239) Así, el proyecto de Agamben avista su horizonte en una neutralización de las máquinas producidas por la cultura metafísica occidental, y la construcción de nuevos dispositivos con vistas puestas en

nuestra propia estructura ontológica. Es por ello que el testigo parece ser el nuevo sujeto ético, y la vergüenza así descrita, como conciencia de la propia pasividad, el principio de tal ética.

Eso, si don Cogito no se topa con la aritmética de la compasión:

*a los 120 caídos
inútil es buscar en un mapa*

la excesiva lejanía

*los oculta como una jungla
no estimulan la imaginación*

son demasiados

la cifra cero al final

los transforma en una abstracción

*un tema para meditar:
la aritmética de la compasión.*

(Zbigniew Herbert, *Don Cogito lee el periódico*)

4. Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1968). L'albero del linguaggio. En *I problemi di Ulisse* (págs. 104-114). Firenze: Sansoni.
- Agamben, G. (2003). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). Bartleby, o de la contingencia. En G. Agamben, G. Deleuze, & J. Pardo, *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *¿Qué es un dispositivo?* Roma: Edizioni Nottetempo. Obtenido de Traducción utilizada: <http://ayp.unia.es/r08/IMG/pdf/agamben-dispositivo.pdf>
- Agamben, G. (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2009). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2010). *Estado de excepción*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2011). *El sacramento del lenguaje, una arqueología del juramento*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2013). *Homo sacer*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Valencia: Pre-textos.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM.
- Chignola, S. (2016). Sobre el dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze. En R. Castro Orellana, & A. Salinas Araya (Edits.), *La actualidad de Michel Foucault* (págs. 169-184). Madrid: Escolar y mayo.

- Courtine, J. J. (2006). *Historia del cuerpo III: las mutaciones de la mirada, el siglo XX*. Madrid: Taurus.
- D'Alonzo, J. (julio-diciembre de 2013). El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Revista Pléyade*, 12, 99-118.
- Dawkins, R. (1982). *The extended phenotype*. San Francisco: Freeman.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2005). *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Goldstein, K. (1995). *The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. Nueva York: Zone books.
- Karmy Bolton, R. (2012). La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 28, 159-193.
- Pardo, J. L. (1998-9). Políticas de la intimidad. *LOGOS, Anales del seminario de metafísica*(1), 144-196.
- Ron Shachar, Tülin Erdem, Keisha M. Cutright y Gavan J. Fitzs. (enero-febrero de 2011). Brands: The Opiate of the Nonreligious. *Marketing Science*, 30(1), 92-110.
- Salinas Araya, A. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Viña del mar: Cenaltes.
- Toscano Gómez, D. (2016). Derecho, soberanía y biopolítica en Giorgio Agamben: eslabones de una misma "cinta de Moebius". *Quaestio iuris*, 9(2), 788-806. doi:10.12957
- Villacañas, J. L. (2016). Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología. En A. Salinas Araya, & R. Castro Orellana (Edits.), *La actualidad de Michel Foucault* (págs. 185-212). Madrid: Escolar y Mayo.