

La unión del cuerpo con el mundo: dispositivos y uso en las superficies

La idea de un cuerpo dado como una sustancia que sirve o que funciona para tener experiencias parece dominar en algunas tendencias teóricas contemporáneas, de tal manera que el cuerpo ha sido pensado como una especie de metafísica que no puede ser puesta en cuestión y que se convierte en fundamento o punto de partida, como *a priori* sensible que funciona como mediación de lo que ocurre a la conciencia en el mundo, sin que lo ocurrido en el mundo sea capaz de afectarlo profundamente como para constituirlo, toda vez que el cuerpo ha devenido en condición metafísica de lo natural controlada por la conciencia. De este modo, la problemática reside en que para esta metafísica el cuerpo no es constituido en la mediación con el mundo, sino que siempre es constituyente de la mediación, está ahí para experimentar el mundo pasajero como condición sensible consciente previa.

Así, aunque la problemática se ha pretendido abordar incluyendo en la discusión filosófica las preguntas respecto a lo sensible del cuerpo, estas se mantienen ancladas al terreno de la conciencia, toda vez que se ocupan del *saber* de lo sensible, toda vez que las huellas o trazos del cuerpo son postulados desde la conciencia de sensibilidad. Creemos por lo tanto que es posible considerar los postulados antes mencionados como teórico-metafísicos y señalar que se trata de variaciones que siguen pensando el cuerpo como parte de la conciencia, pero no llegan a pensarlo como superficie, y por superficial entendemos aquello que ocurre al cuerpo como exterioridad que se constituye en su relación con el mundo.

Puesto en esta perspectiva, la problemática que enfrentamos parte de la añeja discusión cristiana entre lo espiritual y carnal, entre lo reservado a Dios y lo entregado al mundo de la vanidad y corrupción. La misma discusión que con los siglos logró que el cuerpo llegara a ser pensado como medio exterior de la conciencia y que poco a poco dejaría la cuestión del cuerpo como superficie en el terreno de lo pasajero. Se comprenderá mejor la cuestión si, asumiendo la cosmovisión cristiana, imaginamos el cuerpo como una superficie de dos caras, que está unida por un lado con lo que se considera duradero y profundo (el alma) y por otro lado unida a lo que se ha clasificado como accidental y pasajero (el mundo). Como puede ser ya intuitivo, lo que sostenemos es que la metafísica de lo corporal ha indagado por las relaciones que atañen a la

unión del alma con el cuerpo, preguntándose por el estatuto del saber sensible y ha dejado de lado u olvidado en el terreno de lo innecesario la unión perenne del cuerpo con el mundo. Así, mientras la unión del alma con el cuerpo se considera constituyente, fundamental del ser, la unión del cuerpo con el mundo ha sido considerada superficial y obviada como parte de un conjunto de accidentes pasajeros.

Es importante situar entonces la discusión del cuerpo en torno al influjo teológico que pervive promoviendo a manera de partición originaria, la concepción del alma-espíritu como elemento preexistente no sensible y, sin embargo, eterno y anclado a la economía de la salvación; mientras que la materialidad corpórea aparece como el componente cargado de caducidad material en su mundana sensibilidad que, no obstante, podía ser gobernada correctamente por una espiritualidad recta. Situar la discusión significa en este caso, efectivamente, señalar que la discusión se ha dado en torno a la unión del alma con el cuerpo y no desde la unión del cuerpo con el mundo. El pensamiento entonces ha girado en torno a la pregunta por lo entregado al *ordo salutis*, olvidando aquello que ha sido entregado desde su creación a la *vanitas* o bien que fue entregado a esta luego de la caída de la gracia divina. De ahí la importancia de que todavía hoy, cuando todas estas discusiones parecían haber pasado hace mucho tiempo, sea necesario volver a situar la condición superficial del cuerpo como constituyente, alejándonos por un momento de la idea de un cuerpo constituido al que el mundo sólo le ofrece sensibilidades pasajeras.

En su estudio sobre Malebranche, Biran y Bergson, Merleau-Ponty ha mostrado la condición fundamental que funciona como punto de partida en el pensamiento moderno y que denomina muy acertadamente como *La unión del alma con el cuerpo*, convertida luego en una teoría del conocimiento:

El verdadero conocimiento de Dios (para el hombre caído), el que hace que nos volvamos hacia él, es la gracia, esto es, un contraplacer. El sentimiento es el único que puede revelarnos toda una dimensión de la vida divina; esa vida profunda sólo es accesible por la gracia. [...] El sentimiento nos ilumina indirectamente acerca de las excepciones que, a

favor de Adán, antes del pecado, Dios les había consentido a las leyes de la unión entre alma y cuerpo.¹

Esas leyes originarias que unen alma y cuerpo, que perviven como sensibilidad o sentimiento, son las mismas que mantienen velado al cuerpo, por tanto, tiene sentido que Michel Foucault señalara que si hay utopías que están hechas “para borrar los cuerpos”, “tal vez la más obstinada, la más poderosa de esas utopías por las cuales borramos la triste topología del cuerpo nos la suministra el gran mito del alma, desde el fondo de la historia occidental”² y a esto se debe que “ese mismo cuerpo que es tan visible”, tan visual, sea “retirado”, “captado por una suerte de invisibilidad de la que jamás puedo separarlo.”³

Ciertamente, luego de diferentes procesos históricos la idea de alma en la concepción cristiana resultó ser cada vez menos elegante para ser mentada en las discusiones iluministas y, poco a poco, fue haciéndose de un lugar cada vez más respetable la sustitución de sus funciones por un término más adecuado a la modernidad de las luces, la conciencia, logrando que la discusión sobre la esencia de la vida humana se anclará en una dicotomía conciencia-cuerpo, quedando así instalada con nuevas ropas la antigua cuestión entre lo eterno y lo caduco, y sus epifenómenos respectivos, lo profundo y lo sensible, lo espiritual y lo mundano. Dicha instalación ha quedado hasta tal punto naturalizada, no sólo en el área de ciencias del comportamiento y la medicina sino también en las discusiones filosóficas, que lo asociado al pensamiento y la conciencia ha sido clasificado tácitamente como lo profundo y duradero, aquello que merece ser estudiado, mientras que lo relacionado con el cuerpo en tanto superficie ha quedado establemente asegurado en un terreno que sólo importa como fenómeno duradero, conocido y tematizado disciplinariamente. Dicho brevemente, la dimensión de lo sensible ha sido convertida en una discusión acorde a los márgenes seguros del conocer y asegurado como conocido, alejándose siempre de la preconcebida caducidad de la superficie. La cuestión, entonces, para nosotros, es indagar vías para abrir la discusión hacia otros caminos que permitan pensar ya no la corporalidad sensible y caduca en términos de lo eterno y profundo que ha llegado a ser la conciencia y el conocimiento (identitario y natural) dispuesto a ser depósito de

¹ Maurice Merleau-Ponty. *La unión del alma con el cuerpo*. (Madrid: Encuentro, 2006), 43

² Michel Foucault. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010), 9.

³ Foucault. *El cuerpo utópico...*, 7; 11.

experiencias, sino explorar la posibilidad de una comprensión del cuerpo cuya virtud es la de ser una superficie determinada y modelada por el uso de los dispositivos mundanos.

La corporalidad ninfal

Una provocación importante al respecto del problema que nos ocupa la encontramos en el libro de Teofrasto Paracelso, titulado *Tratado de las ninfas, sirenas, pigmeos y otros seres*, donde inicia explicando la existencia de los seres que pueblan la tierra, “dos generaciones”, la que proviene de Adán y la que no provienen de éste. “La primera, formada por la tierra, es completamente tangible y material, pero la segunda, al no estar formada de tierra, es invisible, espiritual y sutil.”⁴ Hasta aquí domina la dicotomía alma y cuerpo tan cara a la tradición teológica cristiana. Pero además de estas dos, Paracelso presenta una tercera generación, la mixta, que tiene cuerpo, pero no alma, carece así del estatuto de lo eterno como aquella ancla teológico-divina que hace del cuerpo algo más que material terrestre, se trata de una generación hecha de pura sensibilidad material. Las Ninfas u Ondinas, son una de esas figuras que habitan en la zona intermedia de la existencia, dotadas de cuerpo sensible pero al fin “criaturas” que “no han sido redimidas, ya que ni tienen alma, ni proceden de la generación de Adán”.⁵

En verdad, para ser como hombres sólo les falta el alma, pero esta carencia les impide servir a Dios y actuar según su ley. Debido a este impedimento sólo les queda actuar, en la medida de lo posible, según la ética y un código honesto. Por lo tanto, si de toda la creación el hombre es el ser más cercano a Dios, estos seres son los más cercanos al hombre.⁶

Paracelso muestra que no sólo la ley de Dios vinculada al alma puede ser referente de comportamiento, también la ética y la honestidad aparecen aquí como modos posibles de vida en la esfera de lo mundano. La corporalidad ninfal abre camino para pensar un cuerpo que no está ligado a la eternidad del alma, sino a su pura sensibilidad que carece de la profundidad y está condenado a vivir como un ser de las superficies que puede, además, fusionarse con el ambiente acuático donde habita. Las ninfas escapan de la obra redentora de Cristo, pero tienen un cuerpo que defeca, que siente y se alimenta; carente como es de alma su existencia medial, a

⁴ Teofrasto Paracelso. *Tratado de las ninfas, sirenas, pigmeos y otros seres*. (Barcelona: Vedral, 2006), 19.

⁵ Paracelso, *Tratado de las ninfas, sirenas...*, 20-21.

⁶ Paracelso, *Tratado de las ninfas, sirenas...*, 22.

medio camino entre los seres espirituales y los que provienen de Adán, encarnan en su propio ser el estatuto de las imágenes, la apariencia y su relación histórica con el mundo.

Encontramos que la exposición –un tanto herética para su tiempo– hecha por Paracelso sobre estas tres generaciones, exhibe la cuestión del estatuto superficial de lo corpóreo, poniendo en el centro de la discusión la metafísica cristiana del cuerpo y, en consecuencia, evidenciando la interconexión de temporalidad, apariencia y sensibilidad, todas articuladas por un hacer que aquí podemos denominar como uso del mundo. La discusión, sin duda, nos encamina a la idea de pensar la posibilidad de un cuerpo menos teológico que, sin negar la materialidad de la corporalidad, ponga en el centro de la cuestión el uso de los cuerpos, uso ubicado a medio camino, “del ser y el obrar.”⁷

Paracelso desarrolla la idea de la necesidad de alma que las ninfas sienten angustiantemente y por la que son proclives a buscar relaciones sexuales con los hombres de la generación de Adán, porque es a través de este ejercicio de la sexualidad que ellas adquieren el alma de la que carecían. Mirando un poco más allá de la marca de la tradición cristiana y de la imposibilidad que esta tiene para pensar un cuerpo sensible sin alma, lo más destacable es la condición de su existencia ninfal, cuya sensibilidad superficial no es sólo la condición a la que su existencia está arrojada, sino también la condición que le da acceso al *ordo salutis*, al orden de la salvación. “En mi opinión –continúa Paracelso–, cuando la hembra recibe en sí la semilla del hombre, le sucede como a la mujer cuando Jesucristo la rescata, es decir, que recibe el alma para ser salvada.”⁸ A diferencia de la generación de Adán, la Ninfa entra en la economía de la salvación mediante el ejercicio de su sexualidad, esto es mediante el uso del cuerpo. Pero al mismo tiempo, la Ninfa podría no entrar si lo decide, pues “Las ninfas engendran entre sí como lo hacen los hombres” aunque “la estirpe engendrada es verdaderamente monstruosa, a saber, las sirenas.”⁹

Así pues, la existencia sensible de la Ninfa es un terreno que nos permite pensar un cuerpo que es más que un medio para expresión del alma o la conciencia, y sí, en cambio, se trata de un cuerpo que al carecer de alma se constituye en el uso que hace de sí. Dicho de otra manera, la propuesta herética de Paracelso sobre la condición ninfal, sin alma, hacen pensar en una

⁷ Agamben. *El uso de los cuerpos*. (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017), 33.

⁸ Teofrasto Paracelso. *Tratado de las ninfas, sirenas...*, 34.

⁹ Paracelso, *Tratado de las ninfas, sirenas...*, 42.

posible existencia sin sustancia, una existencia que carece de unión de alma con el cuerpo y que carece así de la posibilidad de ser pensada como alma que se sirve de un cuerpo sensible, porque precisamente está excluida del orden económico de la salvación, atrayendo al centro la posibilidad de pensar ya no el cuerpo como mediación sino la superficie sensible, como aquél que se constituye en el usar dispositivos.

Dispositivos mundanos

Continuando con la provocación encontrada en Paracelso, intentamos desligar la sensibilidad de los actos de conciencia y desplazarla al terreno del uso, para hacerla pensable nos colocamos en el campo donde el viviente mantiene contacto con los dispositivos que modelan su corporalidad. La condición mundana del dispositivo se vuelve aquí crucial en la relación que mantiene con el cuerpo en tanto superficie. La investigación realizada por Giorgio Agamben respecto a la denominación “dispositivo” nos lleva por un camino donde es posible ubicarse desde la exterioridad dejando la interioridad cristiana puesta entre paréntesis, porque precisamente pensar el “dispositivo” hace posible dar lugar a la relación entre objetos y las prácticas del viviente. Para desarrollar la centralidad de la noción de dispositivo Agamben rescata algunas ideas fundamentales en donde Foucault se acerca a una posible pero nunca lograda definición:

a. El dispositivo es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. En sí mismo el dispositivo es la red que se establece entre estos elementos. b. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder. c. Como tal, resulta del cruce entre relaciones de poder y relaciones de saber.¹⁰

Pero Agamben va más allá de Foucault y llama la atención sobre el término latino *dispositio*, traducción latina del término griego *oikonomía*,¹¹ un término que se torna común en la iglesia durante el siglo II al tratar de explicar la economía trinitaria, la relación entre Padre, Hijo y

¹⁰ Giorgio Agamben. *¿Qué es un dispositivo?* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores, 2014), 8-9.

¹¹ *Oikonomía* también fue traducida como *dispensatio* en Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, (Madrid: Pretextos, 2008), 18.

Espíritu Santo. El problema al que se enfrentan los llamados padres de la iglesia es el de distinguir entre trinidad económica y trinidad inmanente, esta última afianzada en la esencia o sustancia unitaria del ser de Dios pero incapaz de explicar la actuación de un mismo Dios en tres modos de existencia distintos; de ahí que la explicación económica adquiriera relevancia, pues se trataba de enfatizar la *praxis* evitando fincar la Trinidad en el ser. Para Agamben esta explicación de la economía de la Trinidad hace que ocurra una partición en el modo de comprender al ser y su actuar, se trata pues, más bien, de una fractura histórica importante:

[...] la fractura que de este modo los teólogos habían intentado evitar y quitar de Dios sobre el plano del ser, reaparece en *la forma de una cesura que separa en Dios el ser y la acción, la ontología y la praxis*. La acción (la economía, pero también la política) no tiene ningún fundamento en el ser: esta es la esquizofrenia que la doctrina teológica de la oikonomía deja en herencia a la cultura occidental.¹²

Llegando a este punto la investigación agambeniana adquiere especial relevancia para pensar la vida ninfal expuesta por Paracelso, es decir la vida sin fundamento en el alma/conciencia, pues la propuesta de una cesura se convierte en el elemento clave. Se trata de una separación que permite que la conciencia sea un resultado y no un punto de partida para comprender la constitución del cuerpo en el uso. Agamben continúa:

El término latino *dispositio*, del que deriva nuestro término “dispositivo”, asume entonces sobre sí toda la compleja esfera semántica de la *oikonomía* teológica. Los “dispositivos” a los que se refiere Foucault de algún modo están conectados con esta herencia teológica, de alguna manera pueden ser reconducidos a la fractura que divide y, a su vez, articula en Dios el ser y la praxis, la naturaleza o la esencia y la operación a través de la cual él administra y gobierna el mundo de las criaturas. El término dispositivo nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser.¹³

Yendo más allá de la obra foucaultiana, Agamben propone una gran partición general, una cesura, entre seres vivientes y los dispositivos, “la ontología de las criaturas y, por la otra, la oikonomía de los dispositivos”; con esta cesura o partición Agamben propone finalmente una

¹² Cursivas añadidas. Agamben, *¿Qué es un dispositivo?...*, 15.

¹³ Agamben, *¿Qué es un dispositivo?...*, 16.

definición de lo que entiende como dispositivo y escribe: “llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes.”¹⁴ Pero Agamben insiste en centrar la discusión en el terreno del uso, por lo que para él no basta con referirse a las instituciones y prácticas cuya relación con el poder es “evidente”, así que propone pasar a otros dispositivos menos evidentes: “también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y -por qué no- el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos”.¹⁵

Uso de sí y de los dispositivos

Al colocar todo artefacto con el cual el cuerpo tiene contacto en la categoría de dispositivo, el concepto de uso adquiere entonces especial relevancia, pues tiene la finalidad de desplazar el hacer como producción (*praxis*) y busca destacar la actividad más inmediata e improductiva del viviente en su relación con los dispositivos,¹⁶ para ocuparse así del simple y cotidiano hacer uso. Esto permite señalar que el cuerpo viviente no es constituyente de mediación (al menos no únicamente) sino que es constituido y sometido a una constante metamorfosis en el usar. Por lo anterior, el uso no es una idea menor respecto de la centralidad que podría suponer la corporalidad, sino la potencia no-productiva que determina la existencia y forma-de-vida del cuerpo. Ahora bien si el viviente usa, y el uso no tiene fundamento en algo como el alma/conciencia, la condición del viviente en tanto corporalidad es el de una metamorfosis siempre ligada al uso que hace de sí, siempre que este *sí* no sea entendido como conciencia, sino cuerpo y exterioridad sensible.

¹⁴ Agamben, *¿Qué es un dispositivo?...*, 18.

¹⁵ Agamben, *¿Qué es un dispositivo?...*, 18.

¹⁶ La distinción entre uso y *praxis* en Agamben no ha sido el punto de partida de su obra, más bien, ha desarrollado ideas a veces contradictorias al respecto, y aunque puede decirse que con la aparición de *Profanaciones* la distinción entre estos dos términos estaba ya planteada en lo esencial, será, sobre todo, con *El uso de los cuerpos* donde hay una clara diferencia entre estos dos términos, abandonando la idea de *praxis* como actividad característica humana.

En *El uso de los cuerpos* es donde puede encontrarse una reflexión medular en torno al uso, y es justo a partir del análisis sobre los situacionistas y Guy Debord que Agamben encuentra “algo precioso que requiere ser retomado y desarrollado: quizá la oscura, inconfesada conciencia de que el elemento genuinamente político consista justamente en esta incomunicable, casi ridícula clandestinidad de la vida privada.”¹⁷ Para Agamben el uso no es simplemente el servirse de utensilios para un fin, y en esto parece continuar una reflexión de Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, sino que se trata de algo casi ridículo y que, no obstante, es “el elemento genuinamente político”, localizado en lo que se considera vida privada y no, como la praxis, en la vida pública. El problema es que esta vida clandestina es “tan íntima y cercana que, si intentamos aprehenderla, nos deja entre las manos únicamente la impenetrable y tediosa cotidianidad.” Pero la importancia de ir en la búsqueda de esa clandestinidad es porque “tal vez”, esta “custodie el secreto de la política, la otra cara del *arcanum imperii* [secreto del poder]”.¹⁸

Esa clandestinidad a la que Agamben se refiere con una prosa constructora de misterio es el lugar donde ocurre el uso, y es en éste donde según él podría ubicarse el *arcanum imperii*. Aunque en la propuesta de Agamben la exposición de uso recorre ampliamente algunas categorías aristotélicas y todo parece indicar que su carácter político pudo ser desarrollado en los trabajos de Guy Debord, queda claro que la condición clandestina o cotidiana del uso se aleja de la idea de “producción” y de “propiedad”.¹⁹ Y aunque el uso puede definirse en modo verbal infinitivo, usar en general los dispositivos del mundo, hay implicaciones que son destacadas en la propuesta del filósofo italiano, que explican por qué el viviente al usar es usado y así se constituye una forma-de-vida, y es que “Estamos hasta tal punto habituados a pensar el uso y la instrumentalidad en función de un objetivo externo, que no nos resulta fácil entender una dimensión del uso del todo independiente de un fin, tal como la sugerida por Aristóteles”.²⁰

El uso no sólo es constituyente porque pone en contacto al viviente con los dispositivos, también significa una especie de familiaridad del viviente consigo mismo; para explicar esto aparece el término *oikeiosis*, que puede entenderse, como “la apropiación o la familiarización de sí a sí”, se trata de una doctrina cultivada y perfeccionada por la tradición estoica que se

¹⁷ Agamben, *El uso de los cuerpos...*, 12.

¹⁸ Agamben, *El uso de los cuerpos...*, 12.

¹⁹ Agamben, *El uso de los cuerpos...*, 35; 40.

²⁰ Agamben, *El uso de los cuerpos...*, 42.

concentraba en el “uso de sí.”²¹ Así pues, “la familiaridad, la *oikeiosis* del viviente consigo mismo, se resuelve por entero en su percepción de sí y esta coincide, a su vez, con la capacidad del viviente de hacer uso de los propios miembros y de la propia constitución.”²² La relación entre el uso que de sí hace el viviente, el conocimiento y la sensación de sí que precisa, se encuentran entrelazados en la familiaridad consigo mismo y otros. Agamben recurre la interpretación que hace Séneca de Cicerón para explicar el término:

Si se acepta esta interpretación relacional y no sustancial del sí mismo estoico, entonces -ya sea que se trate de sensación de sí, de *sibi conciliatio* o de uso de sí- el sí mismo coincide cada vez con la relación misma y no con un télos predeterminado. Y si usar significa, en el sentido que se ha visto, ser afectado, constituirse en la medida en que se está en relación con algo, entonces el uso de sí coincide con la *oikéiosis*, en cuanto este término nombra el propio modo de ser del viviente. El viviente usa de sí, en el sentido en el que, en su vivir y en su entrar en relación con otro distinto de sí, se trata en cada *oportunidad de su propio sí, se siente a sí mismo y se familiariza consigo mismo.*²³

Un caso de relación de sí consigo basada en el uso y no en la sustancia, parece estar también en la propuesta paulina desligada de una sustancialidad racial o étnica y por tanto abierta al universalismo, donde todos pueden llegar a ser (*ginomai*) distintos de lo que eran, esto es posible porque no hay una ligazón sustancial que una a los miembros de su comunidad con una condición de sí consigo mismo de modo permanente, sino una relación de uso. Un pasaje de Pablo es claro respecto a la no sustancialidad del uso semejante a la propuesta aristotélica: “¿Fuiste llamado siendo esclavo? No te preocupes; mas también, si puedes hacerte libre, procúralo [*μᾶλλον χρῆσαι*]. Porque el que en el Señor es llamado siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo, el que es llamado siendo libre, esclavo es de Cristo.”²⁴ Este pasaje es traducido de un modo más preciso por Agamben, respetando sobre todo el uso de término griego *χρῆσαι* como sigue: “¿Fuiste llamado en condición de esclavo? [...] No te preocupes por ello, pero si puedes también volverte libre, más bien haz uso”. Nótese entonces que se destaca a la esclavitud como una condición [accidental] y no como sustancia [ontológica], por ello es que es posible

²¹ Agamben, *El reino y la gloria...*, 54.

²² Agamben, *El uso de los cuerpos...*, 110.

²³ Agamben, *El uso de los cuerpos...*, 116. Sin cursivas en el original.

²⁴ Pablo. *Primera epístola a los Corintios*, 7;21-22.

hacer uso. Agamben añade que a partir de este pasaje puede entenderse que las condiciones de la existencia no pueden ser simplemente cambiadas, pues para él, “El llamado mesiánico [paulino]” no pretende conferir “una nueva identidad sustancial, sino que consiste principalmente en la capacidad de "usar" la condición fáctica en la que cada uno se encuentra, lo cual implica una singular cadena de dispositivos.”²⁵

A manera de conclusiones

Aunque Agamben no parece haberse interesado en la vida ninfal como una especie de paradigma del cuerpo que se constituye en su usar-se, las categorías de dispositivo y uso aportan dos fundamentales elementos para hacer posible un pensamiento que haga posible abrir horizontes distintos a la discusión sobre la sensibilidad en tanto unión del alma con el cuerpo, es decir, alternativas al estatuto que no logra pensar fuera de los parámetros de la conciencia. Agamben se ocupa de la Ninfa al respecto de su método de trabajo atendiendo principalmente lo desarrollado por Aby Warburg en el *Atlas Mnemosyne*, pero se ocupa de otros aspectos en tanto *pathos formeln* y respecto a la posibilidad de desprender de ellas el caso concreto de los paradigmas de “primeridad y repetición”.²⁶

No obstante, para nosotros, la figuración de la Ninfa en lo que se presenta como un cuerpo sin alma, es decir pura sensibilidad sin contenido, ofrecía la posibilidad de pensar la exterioridad alejándonos de la sensibilidad como ligadura de la conciencia con el cuerpo y, en su lugar, pensar el cuerpo sin alma y la manera en que se constituye a sí mismo usando el mundo. Las dos vías para el pensamiento de este fenómeno, tanto el reconocer la existencia de los dispositivos como el que participen en la constitución al ser usados, son en realidad el desglose de la condición de exterioridad, pues, como se ha visto, el uso es más que una actividad de la que el viviente se sirve o se beneficia, y sí, en cambio, es constituyente incluso de la corporalidad porque lo ejecuta en todo momento. La condición clandestina del uso, es decir, el olvido y reducción hasta lo absurdo, hacen más necesaria su inclusión en la reflexión, precisamente porque es ahí donde se juega la condición política del cuerpo.

²⁵ Agamben, *El uso de los cuerpos...*, 119.

²⁶ Giorgio Agamben. *Ninfas*, (Valencia: Pre-textos, 2010), 18.

La condición de la Ninfa es la condición de la imagen y la condición fantasmal de su existencia que, a causa de no tener alma, queda expuesta como potencia sensible capaz del uso de dispositivos. Esta potencia sensible de la Ninfa, como condición arcaica de la imagen, en tanto banal por ser un cuerpo sin alma, por ser pura sensibilidad carente de contenido, es justamente el resquicio que hace posible pensar la relación del cuerpo con el mundo en términos de pura superficie, permitiendo una posible vía de salida para la entrampada reflexión ligada a la unión del alma con el cuerpo.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008.

_____. *Ninfas*. Valencia: Pre-textos, 2010.

_____. *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo, La iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014.

_____. *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.

Teofrasto Paracelso. *Tratado de las ninfas, sirenas, pigmeos y otros seres*. Barcelona: Vedral, 2006.

Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice. *La unión del alma con el cuerpo*. Madrid: Encuentro, 2006.