

Giorgio Agamben

Qué es un dispositivo

Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino

Traducción de Mercedes Ruvituso



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio
Qué es un dispositivo - 1ª ed.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014
54 p.; 19x13 cm - (filosofía e historia)
Traducido por: Mercedes Ravitsso
ISBN 978-987-1923-88-5
I. Filosofía Contemporánea. I. Ravitsso, Mercedes, trad. II. Título
CDD 190

filosofía e historia

Título original: *Che cos'è un dispositivo? L'omos: La Chiesa e il Regno*
Traducción: Mercedes Ravitsso

Editor: Fabián Lebenglik
Diseño: Gabriela Di Giuseppe

1ª edición en Argentina
1ª edición en España

© notrentempo srl

© Imagen pág. 29: Mondadori Portfolio

© Adriana Hidalgo editora S.A., 2014

www.adrianahidalgo.com

Maqueta original: Eduardo Stupia

ISBN Argentina: 978-987-1923-88-5

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

Queda hecha el depósito que indica la ley 11.723

Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso escrito
de la editorial. Todos los derechos reservados.

Esta edición se terminó de imprimir en Akuma Impresores S.R.L.,
Doblas 1968, Ciudad de Buenos Aires, en el mes de julio de 2014.

¿Qué es un dispositivo?

1. En filosofía las cuestiones terminológicas son importantes. Como dijo una vez un filósofo al que le tengo el más grande respeto, la terminología es el momento poético del pensamiento. Esto no significa que los filósofos necesariamente siempre tengan que definir sus términos técnicos. Platón nunca define el más importante de sus términos, la idea. En cambio otros, como Spinoza y Leibniz, prefieren definir *more geometrico* su terminología.

La hipótesis que intento proponerles es que la palabra "dispositivo" es un término técnico decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault. En general suele usarlo sobre todo a partir de la mitad de los años setenta, cuando empieza a ocuparse de aquello que llamaba la "gubernamentalidad" o el "gobierno de los hombres". Aunque nunca le dé una verdadera y propia definición, en una entrevista de 1977 se aproxima a una especie de definición:

"Lo que trato de determinar con este término es ante todo un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en breve: tanto lo dicho como lo no-dicho, estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos..."

...con el término dispositivo entiendo una especie –por así decir– de formación que en un determinado momento histórico tuvo como función esencial responder a una urgencia. El dispositivo tiene entonces una función esencialmente estratégica...

He dicho que el dispositivo es de naturaleza esencialmente estratégica, ello implica que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, de una intervención racional y convenida en las relaciones de fuerza, sea para desarrollarlas en una determinada dirección, sea para bloquearlas o para estabilizarlas y utilizarlas. El dispositivo siempre está inscripto en un juego de poder pero también siempre ligado a los límites del saber que derivan de él y, en la misma medida, lo condicionan. El dispositivo es esto: un conjunto de estrategias de relaciones de fuerza que condicionan ciertos tipos de saber y son condicionados por ellas".

(*Dispositivos*, vol. III, pp. 299-300)

Resumamos brevemente los tres puntos:

- 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.

2. Quisiera ahora intentar trazar una genealogía general de este término, primero al interior de la obra de Foucault y luego en un contexto histórico más amplio.

A fines de los años sesenta, más o menos en la época en que escribe *La arqueología del saber*, para definir el objeto de sus investigaciones Foucault no utiliza el término dispositivo sino otro etimológicamente cercano que tampoco define: "positivité", positividad.

Me he preguntado muchas veces dónde encuentra Foucault este término, hasta el momento en que, hace algunos meses, releí el ensayo de Jean Hyppolite *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Probablemente ustedes conozcan la estrecha relación que unía a Foucault con Hyppolite, a veces él lo llamaba "mi maestro" (efectivamente, Hyppolite había sido su profesor durante la *khâgne* en el liceo Henri IV y luego en la Escuela Normal).

El tercer capítulo del ensayo lleva el título: *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin* (Razón e historia. Las ideas de positividad y de destino). Aquí su análisis se centra en dos obras hegelianas del llamado período de Berna y Frankfurt (1795-1796): la primera es "El Espíritu del cristianismo y su destino" y la segunda –de donde proviene el término que nos interesa– "La positividad de la religión cristiana" (*Die Positivität der christlichen Religion*). Según Hyppolite, "destino" y "positividad" son dos conceptos-clave del pensamiento

hegeliano. El término "positividad" en particular tiene su lugar propio en Hegel en la oposición entre la "religión natural" y la "religión positiva". Mientras la religión natural se refiere a la relación inmediata y general de la razón humana con lo divino, la religión positiva histórica comprende el conjunto de las creencias, de las reglas y de los ritos que en una sociedad determinada y en cierto momento histórico se imponen a los individuos desde afuera. "Una religión positiva", escribe Hegel en un pasaje que cita Hyppolite, "implica sentimientos que se imprimen en el alma a través de una constrictión y de comportamientos que son el resultado de una relación de mando y de obediencia y que se cumplen sin un interés directo".¹

En este sentido, Hyppolite muestra cómo la oposición entre la naturaleza y la positividad se corresponde con la dialéctica entre la libertad y la coerción, y entre la razón y la historia. En un pasaje que no pudo no haber despertado la curiosidad de Foucault y que contiene algo más que un presagio de la noción de dispositivo, escribe: "Aquí se puede apreciar el nudo problemático implícito en el concepto de positividad y los intentos posteriores de Hegel para unir dialécticamente —una dialéctica que todavía no es consciente de sí misma— la *razón pura* (teórica y sobre todo práctica) y la positividad, es decir, el *elemento histórico*. En cierto sentido, Hegel considera la positividad como un obstáculo a la libertad humana, y la concena como tal. Investigar los elementos positivos de una religión y, ya se

¹ J. Hyppolite, *Introduction à la lecture de l'histoire de Hegel*, París, Seuil, 1983, p. 43 (1ra. ed. 1948).

podría agregar, de un estado social significa descubrir aquello que en ellos se impone a los hombres a través de una coerción, aquello que opaca la pureza de la razón; pero, en otro sentido que a lo largo del desarrollo del pensamiento hegeliano termina imponiéndose, la positividad debe reconciliarse con la razón que entonces pierde su carácter abstracto y se adapta a la riqueza concreta de la vida. Se comprende pues cómo el concepto de positividad está en el centro de las perspectivas hegelianas.²

La "positividad" es el nombre que, según Hyppolite, el joven Hegel le da al elemento histórico, con toda la carga de reglas, ritos e instituciones que un poder externo le impone a los individuos pero que, por así decir, estos internalizan en un sistema de creencias y de sentimientos. Entonces, tomando prestado este término (que más tarde se volverá "dispositivo"), Foucault se posiciona frente a un problema decisivo que es también su problema más propio: la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico, entendiendo con este término el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas en que se concretan las relaciones de poder. Sin embargo, el fin último de Foucault no es como en Hegel reconciliar los dos elementos. Y tampoco enfatizar el conflicto entre ellos. Para él se trata más bien de investigar los modos concretos en que las positividades (o los dispositivos) actúan en las relaciones, en los mecanismos y en los "juegos" del poder.

² *Ibidem*, p. 46.

3. Está claro ahora en qué sentido sugerí la hipótesis de que el término "dispositivo" es un término técnico esencial del pensamiento de Foucault. No se trata de un término particular que se refiere a esta o aquella tecnología de poder. Es un término general que tiene la misma amplitud que, según Hyppolite, tiene la "positividad" para el joven Hegel y, en la estrategia de Foucault, ocupa el lugar de lo que define críticamente "los universales" (*des universaux*). Como ustedes saben, Foucault siempre rechazó ocuparse de esas categorías generales o entes de razón que llama precisamente "los universales", como el Estado, la Soberanía, la Ley, el Poder. Pero esto no significa que en su pensamiento no haya conceptos operativos de carácter general. Los dispositivos, de hecho, son aquello que ocupa el lugar de los universales en la estrategia foucaultiana: no sólo tal o cual medida de policía, tal o cual tecnología de poder y tampoco una generalidad obtenida por abstracción: más bien, como decía en la entrevista de 1977, "la red (*le réseau*) que se establece entre estos elementos".

Si entonces tratamos de examinar la definición del término "dispositivo" que se encuentra en los diccionarios franceses de uso común, vemos que ellos distinguen tres acepciones del término:

a. Un significado jurídico en sentido estricto: "El dispositivo es la parte de un juicio que contiene la decisión separada de las motivaciones". Es decir, la parte de la sentencia (o de la ley) que decide y dispone.

b. Un significado tecnológico: "La forma en que se

disponen las piezas de una máquina o de un mecanismo y, por extensión, el mecanismo mismo".

c. Un significado militar: "El conjunto de los medios dispuestos de acuerdo a un plan".

Estos tres significados de algún modo están presentes en el uso foucaultiano. Pero los diccionarios, en particular los que no tienen un carácter histórico-etimológico, operan dividiendo y separando los diferentes significados de un término. Esta fragmentación, sin embargo, en general se corresponde con el desarrollo y la articulación histórica de un único significado original que es importante no perder de vista. En el caso del término "dispositivo", ¿cuál es este significado? Es cierto que en el uso común como en el foucaultiano, el término parece referirse a un conjunto de prácticas y mecanismos (a la vez lingüísticos y no-lingüísticos, jurídicos, técnicos y militares) que tienen el fin de hacer frente a una urgencia y lograr un efecto más o menos inmediato. Pero ¿en qué estrategia práctica o de pensamiento, en qué contexto histórico se originó el término moderno?

4. En los últimos tres años, me fui adentrando cada vez más en una investigación de la que sólo ahora empiezo a ver el final y que podría definir en términos aproximativos como una genealogía teológica de la economía. En los primeros siglos de la historia de la Iglesia —digamos, entre los siglos II y VI— la palabra griega *oikonomía* jugó un papel decisivo en la teología. En griego *oikonomía* significa

la administración del *oikos*, la casa y, más en general, la gestión, el *management*. Como dice Aristóteles (*Pol.* 1255 b 21) no se trata de un paradigma epistémico, sino de una praxis, de una actividad práctica que siempre debe hacer frente a un problema y a una situación particular. ¿Por qué los padres sintieron la necesidad de introducir este término en la teología? ¿Cómo se llegó a hablar de una "economía divina"?

De hecho, se trataba un problema extremadamente delicado y vital, quizá de la cuestión decisiva en la historia de la teología cristiana: la Trinidad. Cuando en el curso del siglo II se empezó a discutir sobre una trinidad de figuras divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu —como era de esperar— en el interior de la Iglesia hubo una fuerte resistencia de parte de personas razonables que horrorizadas pensaban que, de esta manera, se corría el riesgo de reintroducir el politeísmo y el paganismo en la fe cristiana. Para convencer a estos obstinados adversarios (posteriormente definidos como "monarquianos", es decir, partidarios del gobierno de uno), algunos teólogos como Tertuliano, Hipólito, Ireneo y muchos otros no encontraron mejor forma que utilizar el término *oikonomía*. Su argumento era más o menos el siguiente: "en cuanto a su ser y a su sustancia, Dios indudablemente es uno, pero en cambio en cuanto a su *oikonomía*, es decir, el modo en que administra su casa, su vida y el mundo que ha creado, es triple. Así como un buen padre puede confiarle al hijo la ejecución de ciertas funciones y ciertas tareas, sin perder por ello su poder y su unidad, así Dios le confía a

Cristo la 'economía', la administración y el gobierno de la historia de los hombres". El término *oikonomía* entonces se fue especializando para significar en particular la encarnación del Hijo y la economía de la redención y de la salvación (por eso, en algunas sectas gnósticas, Cristo terminó llamándose "el hombre de la economía", *ho ánthropos tēs oikonomías*). Poco a poco los teólogos se acostumbraron a distinguir entre un "discurso —o *lógos*— de la teología" y un "*lógos* de la economía" y la *oikonomía* finalmente se volvió el dispositivo a través del cual el dogma de la Trinidad y la idea de un gobierno providencial divino del mundo se introdujeron en la fe cristiana.

Sin embargo, como suele suceder, 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.

5. Creo que a través de esta breve exposición pueden darse cuenta de la centralidad y la importancia de la función que la noción de *oikonomía* desempeñó en la teología cristiana. A partir de Clemente de Alejandría ella se fusiona con la noción de providencia y ya va a significar el gobierno salvífico del mundo y de la historia de los hombres. Ahora bien: ¿Cuál es la traducción de esta palabra

griega fundamental en los escritos de los Padres latinos? *Dispositio*.

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. Por esta razón, los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir su sujeto.

A la luz de esta genealogía teológica, los dispositivos foucaultianos adquieren un peso todavía más decisivo, en un contexto en el que reúnen no sólo la "positividad" del joven Hegel, sino también la *Gestell* del último Heidegger, cuya etimología es afín a la de *dis-positio*, *dis-ponere* (el alemán *stellen* se corresponde con el latino *ponere*). Cuando en *Die Technik und die Kehre* (*La técnica y la vuelta*), Heidegger escribe que *Ge-Stell* significa comúnmente "aparato" (*Gerät*), pero que con este término él entiende "el recogimiento de aquel (dis)poner (*Stellen*) que (dis)pone del hombre, es decir, exige de él el develamiento de lo real según el modo del ordenar (*Bestellen*)", la proximidad de este término con la *dispositio* de los teólogos y con los dispositivos de Foucault es evidente. Lo común a

todos estos términos es la referencia a una *oikonomía*, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres.

6. Uno de los principios metodológicos que sigo constantemente en mis investigaciones es identificar en los textos y contextos en los que trabajo aquello que Feuerbach definía como el elemento filosófico, es decir, el punto de su *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidad de desarrollo), el *locus* y el momento en el que son susceptibles de un desarrollo. Sin embargo, cuando interpretamos y desarrollamos en este sentido el texto de un autor, llega un momento en que comenzamos percibir que no podemos continuar sin transgredir las reglas más elementales de la hermenéutica. Esto significa que el desarrollo del texto en cuestión ha alcanzado un punto de indecidibilidad en el que se vuelve imposible distinguir entre el autor y el intérprete. Aunque para el intérprete este sea un momento particularmente feliz, él sabe que es hora de abandonar el texto que está analizando para proceder por su cuenta.

Los invito, entonces, a abandonar el contexto de la filología foucaultiana en el que nos hemos movido hasta ahora para situar los dispositivos en un nuevo contexto.

Les propongo nada menos que una partición general y masiva de lo existente en dos grandes grupos o clases: por un lado, los seres vivientes (o las sustancias) y por el

otro, los dispositivos en los que ellos son constantemente capturados. Es decir, por una parte –para retomar la terminología de los teólogos– la ontología de las criaturas y, por la otra, la *oikonomía* de los dispositivos que tratan de gobernarlas y guiarlas hacia el bien.

Generalizando aún más la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, 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. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino 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, en el que miles y miles de años atrás –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba– un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar.

Recapitulando, tenemos, pues, dos grandes clases, los seres vivientes (o las sustancias) y los dispositivos. Y, entre los dos, en tercer lugar, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos. Por supuesto, las sustancias y los sujetos, como en la vieja metafísica, parecen superponerse, pero no completamente. En este sentido, por ejemplo, un mismo individuo, una misma sustancia, puede

ser el lugar de múltiples procesos de subjetivación: el usuario de teléfonos celulares, el navegante en internet, el escritor de cuentos, el apasionado del tango, el *no-globai*, etc., etc. Al enorme crecimiento de dispositivos en nuestra época, le corresponde así una también enorme proliferación de procesos de subjetivación. Esto puede dar la impresión de que la categoría de subjetividad vacila y pierde consistencia en nuestro tiempo; pero para ser precisos, no se trata de una cancelación o de una superación sino de una diseminación que lleva al extremo el aspecto de máscara que siempre ha acompañado a todas las identidades personales.

7. Probablemente no sería erróneo definir la fase extrema del desarrollo capitalista que estamos viviendo como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos. Es cierto que hubo dispositivos desde que apareció el *homo sapiens*, pero parecería que hoy no hay un solo instante en la vida de los individuos que no esté modelado, contaminado o controlado por algún dispositivo. ¿De qué modo podemos enfrentar esta situación, cuál es la estrategia que debemos seguir en nuestro cuerpo a cuerpo cotidiano con los dispositivos? No se trata simplemente de destruirlos, ni –como sugieren algunos ingenuos– de usarlos del modo justo.

Por ejemplo, viviendo en Italia, es decir, en un país donde los gestos y comportamientos de los individuos fueron completamente modificados por el teléfono celular (familiarmente llamado “*telefonino*”), desarrollé un odio

implacable por este dispositivo, que vuelve todavía más abstractas las relaciones entre las personas. A pesar de que varias veces me sorprendí pensando cómo destruir o desactivar los *telefoni* y la forma de eliminar o al menos penalizar y encarcelar a los que los utilizan, no creo que esta sea la solución correcta al problema.

El hecho es que, evidentemente, los dispositivos no son un accidente en el que los hombres cayeron por casualidad sino que tienen su raíz en el mismo proceso de "hominización" que volvió "humanos" a los animales que clasificamos bajo el nombre *homo sapiens*. En efecto, el evento que produjo al hombre constituye para el viviente una especie de escisión que de algún modo reproduce la escisión que la *oikonomia* había introducido en Dios entre el ser y la acción. Esta escisión separa al viviente de sí mismo y de la relación inmediata con su ambiente, es decir, con aquello que Uexküll y, después de él, Heidegger llaman el círculo receptor-desinhibidor. Rompiendo e interrumpiendo esta relación, se producen para el viviente el aburrimiento —es decir, la capacidad de suspender la relación inmediata con los desinhibidores— y lo Abierto, es decir, la posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo. Pero, con estas posibilidades, se da también inmediatamente la posibilidad de los dispositivos que pueblan lo Abierto de instrumentos, objetos, *gadgets*, chatarra y tecnologías de todo tipo. A través de los dispositivos el hombre trata de hacer girar en el vacío los comportamientos animales que se separaron de él y así

gozar de lo Abierto como tal, del ente en cuanto ente. En la raíz de todo dispositivo, entonces, está un deseo muy humano de felicidad y la captura y la subjetivación de este deseo en una esfera separada constituye la potencia específica del dispositivo.

8. Esto significa que la estrategia que debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo con los dispositivos no puede ser simple. Porque se trata de liberar lo que ha sido capturado y separado a través de los dispositivos para restituirlo a un posible uso común. En esta perspectiva quisiera ahora hablarles de un concepto sobre el que he trabajado recientemente. Se trata de un término que proviene de la esfera del derecho y la religión romana (el derecho y la religión, no sólo en Roma, están estrechamente relacionados): profanación.

Según el derecho romano, las cosas sagradas o religiosas eran aquellas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas estaban substraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas como seña, cedidas para su usufructo o cargadas de servidumbre. Sacrilegio era cualquier acto que violara o transgrediera esta especial indisponibilidad que estaba reservada exclusivamente a los dioses celestiales (justamente por ello llamados "sagrados") o infernales (en este caso, se decían simplemente "religiosos"). Y si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar por el contrario

significa restituir al libre uso de los hombres. "Profano", podía escribir entonces el gran jurista Trebacio, "en sentido propio es aquello que, siendo sagrado o religioso, es restituído al uso y a la propiedad de los hombres".

Desde esta perspectiva se puede definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas al uso común y las transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo genuinamente religioso. El dispositivo que acciona y regula la separación es el sacrificio. A través de una serie de minuciosos rituales, diversos según la variedad de las culturas, que Hubert y Mauss catalogaron pacientemente, el sacrificio en todos los casos sanciona el pasaje de algo de lo profano a lo sagrado, de la esfera humana a la divina. Pero lo que ha sido separado ritualmente puede ser restituído desde el rito a la esfera profana. La profanación es el contra-dispositivo que restituye al uso común lo que el sacrificio había separado y dividido.

9. El capitalismo y las figuras modernas del poder, en esta perspectiva, parecen generalizar y llevar al extremo los procesos de separación que definen la religión. Sin embargo, si consideramos la genealogía teológica de los dispositivos que hemos apenas delineado, aquella que los conecta con el paradigma cristiano de la *oikonomía*, es decir con el gobierno divino del mundo, vemos que los dispositivos modernos presentan una diferencia con respecto a los tradicionales. Esta diferencia vuelve particularmente

problemática su profanación. Todo dispositivo implica de hecho un proceso de subyektivación sin el cual no puede funcionar como dispositivo de gobierno, sin reducirse a un mero ejercicio de violencia. En este sentido Foucault ha mostrado cómo, en una sociedad disciplinaria, a través de una serie de prácticas y discursos, de saberes y ejercicios, los dispositivos se dirigen a la creación de cuerpos dóciles pero libres que asumen su identidad y su "libertad" de sujetos en el proceso mismo de su sometimiento. El dispositivo, entonces, es sobre todo una máquina que produce subyectivaciones y sólo como tal es también una máquina de gobierno. El ejemplo de la confesión es ilustrador: la formación de la subjetividad occidental, a la vez escindida y sin embargo dueña y segura de sí misma, es inseparable de la acción plurisecular del dispositivo penitencial, en el que el nuevo Yo se constituye a través de la negación y, al mismo tiempo, la asunción del viejo. Es decir, la escisión del sujeto operada por el dispositivo penitencial era productora de un nuevo sujeto que encontraba la propia verdad en la no-verdad del Yo pecador rechazado. Algo parecido puede decirse del dispositivo de la prisión: como consecuencia más o menos imprevista, este produce la constitución de un sujeto y de un *milieu* delincuente que se vuelve el sujeto de nuevas —y esta vez, perfectamente calculadas— técnicas de gobierno.

Lo que define los dispositivos que encontramos en la fase actual del capitalismo es que ellos no actúan tanto a través de la producción de un sujeto, sino a través de procesos que podemos llamar de desubjetivación. Es cierto

que en todo proceso de subjetivación estaba implícito un momento desubjetivante y el Yo penitencial se constituía, como vimos, sólo a través de su propia negación; pero lo que sucede ahora es que los procesos de subjetivación y los procesos de desubjetivación parecen volverse recíprocamente indiferentes y sólo dar lugar a la recomposición de un nuevo sujeto de forma larvada y, por así decir, espectral. La no-verdad del sujeto ya no tiene nada que ver con su verdad. Aquel que se deja capturar en el dispositivo "teléfono celular", cualquiera sea la intensidad del deseo que lo ha movilizado, no adquiere por ello una nueva subjetividad, sino sólo un número a través del cual eventualmente puede ser controlado; el espectador que pasa las tardes viendo televisión sólo recibe a cambio de su desubjetivación la máscara frustrante del *sappeur* o la inclusión en el cálculo de un índice de audiencia.

De ahí la vanidad de esos discursos bienintencionados sobre la tecnología que afirman que el problema de los dispositivos se reduce al de su uso apropiado. Estos parecen ignorar que, si a cada dispositivo le corresponde un proceso determinado de subjetivación (o, en este caso, de desubjetivación), es totalmente imposible que el sujeto del dispositivo lo use "de modo correcto". Por otra parte, los que sostienen este tipo de discursos son, a su vez, el resultado del dispositivo mediático en el que están capturados.

10. Las sociedades contemporáneas se presentan así como cuerpos inertes atravesados por gigantes procesos

de desubjetivación a los que no les corresponde ninguna subjetivación real. De ahí el eclipse de la política que presuponia sujetos e identidades reales (el movimiento de los trabajadores, la burguesía, etc.) y el triunfo de la *oikonomía*, de una actividad pura de gobierno que sólo busca su propia reproducción. Por ello la derecha y la izquierda que hoy se alternan en la gestión del poder tienen muy poco que ver con el contexto político del que provienen los términos y designan simplemente los dos polos —aquel que apunta sin escrúpulos hacia la desubjetivación y aquel que en cambio querría recubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano democrático— de la misma máquina gubernamental.

Sobre todo por esto el poder tiene una singular inquietud, precisamente en el momento en que se enfrenta al cuerpo social más dócil y cobarde que se haya dado jamás en la historia de la humanidad. Sólo es una paradoja aparente que el poder considere como un virtual terrorista al inofensivo ciudadano de las democracias postindustriales (el *bloom*, como se sugirió llamarlo con justeza); y quizá se deba a que este ejecuta punto por punto todo lo que se le dice que haga y deja que sus gestos cotidianos, como su salud, su tiempo libre y sus ocupaciones, su alimentación y sus deseos sean dirigidos y controlados por los dispositivos hasta en los más mínimos detalles. Mientras la nueva normativa europea les impone a todos los ciudadanos esos dispositivos biométricos que desarrollan y perfeccionan las tecnologías antropométricas (desde las huellas dactilares a la fotografía de filiación) que habían sido inventadas

en el siglo XIX para la identificación de los criminales reincidentes, la vigilancia a través de videocámaras trans-forma los espacios públicos de la ciudad en los interiores de una inmensa prisión. A los ojos de la autoridad —y tal vez tenga razón— nada se parece más al terrorismo que el hombre común.

A medida que los dispositivos se vuelven más invasivos y diseminan su poder en todos los ámbitos de la vida, el gobierno se encuentra cada vez más ante un elemento in-ferrable que parece huir de su presa cuanto más se somete a ella dócilmente. Esto no significa que este elemento sea en sí mismo revolucionario ni que pueda detener o incluso sólo amenazar a la máquina gubernamental. En lugar del anunciado fin de la historia, se asiste de hecho al incesante girar en vacío de la máquina. En una especie de parodia immanente de la *oikonomía* teológica, la máquina asume en sí misma la herencia del gobierno providencial del mundo y, en vez de salvarlo, lo conduce —en esto fiel a la originaria vocación escatológica de la providencia— a la catástrofe. Por ello el problema de la profanación de los dispositivos —es decir, de la restitución al uso común de lo que ha sido capturado y separado en ellos— es cada vez más urgente. Este problema no se dejará plantear correctamente si los que lo asumen no intervienen ni sobre los procesos de subjetivación ni sobre los dispositivos, para llevar a la luz aquel Ingobernable que es el inicio y, a su vez, el punto de fuga de toda política.