

¿QUÉ ES UN DISPOSITIVO? *

Giorgio Agamben

1. En filosofía, las cuestiones terminológicas son importantes. Como lo ha dicho un filósofo por quien tengo el mayor respeto, la terminología es el momento poético del pensamiento. Esto no significa que los filósofos estén obligados a definir cada vez los términos técnicos que emplean. Platón nunca definió el término más importante de su filosofía: idea. Otros, como Spinoza y Leibniz, prefirieron definir *more geometrico* su terminología. Mi hipótesis es que la palabra dispositivo es un término decisivo en la estrategia de pensamiento de Foucault. Fue sobre todo a partir de los años setenta cuando lo utilizó, cuando comenzó a ocuparse de la “gubernamentalidad” o “gobierno de los hombres”. Si es verdad que nunca da una definición en sentido propio, se acerca a ello en una entrevista de 1977:

“Lo que intento poner bajo este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, ordenaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en breve, lo dicho así como lo no dicho, estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos [...] por dispositivo entiendo una especie de – digamos – formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo posee, pues, una función estratégica dominante... He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente estratégica, lo que supone que se trata de una cierta manipulación de las relaciones de fuerza, de una intervención racional y concertada en estas relaciones de fuerza, sea para desarrollarlas en cierta dirección, sea para bloquearlas, o para

* Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Payot & Rivages, 2007. Traducido por Anthony Sampson.

estabilizarlas, utilizarlas. El dispositivo, entonces, está siempre inscrito en un juego de poder, pero siempre está ligado también a uno o varios de los límites del saber, que nacen de él, pero que igualmente lo condicionan. Esto es un dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza que soportan tipos de saber y que son soportados por ellos” (*Dits et écrits*, volume III, p. 299 sq. *).

Resumámoslo brevemente en tres puntos:

- 1.) se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente a todo, que sea discursivo o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas. El dispositivo tomado en sí mismo es la red que se establece entre estos elementos.
- 2.) el dispositivo siempre posee una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder.
- 3.) como tal, resulta del entrecruzamiento de las relaciones de poder y de saber.

2. Me propongo trazar una genealogía somera de este término, primero en la obra de Foucault, luego en un contexto histórico más amplio.

A finales de los años sesenta, más o menos en el momento cuando escribe *La arqueología del saber* para definir el objeto de sus investigaciones, Foucault no utiliza el término *dispositivo*, sino un término cuya etimología le es cercana: “positividad”. Pero tampoco lo define. Me he preguntado a menudo dónde Foucault haya podido encontrar este término hasta cuando volví a leer el ensayo de Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel* (1948). La relación que ligaba Foucault a Hyppolite es muy conocida. Foucault a veces llamaba a Hyppolite su “maestro” – había sido su profesor, primero en preparatoria en el liceo Henri IV, y luego en la Escuela Normal Superior.

* *Le jeu de Michel Foucault* (entrevista con D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar?*, n° 10, julio 1977).

El tercer capítulo del ensayo de Hyppolite se titula: “Razón e historia. Las ideas de positividad y de destino”. Allí el autor concentra su análisis en dos obras de la época “de Berna y de Francfort” que abarca los años 1795 y 1796: la primera es *El espíritu del cristianismo y su destino*; la segunda, de donde proviene el término que nos interesa, se titula *La positividad de la religión cristiana (Die Positivität der christliche Religion)*. Según Hyppolite, “destino” y “positividad” son dos conceptos claves del pensamiento de Hegel. Más particularmente el término “positividad” encuentra su lugar propio en la oposición entre “religión natural” y “religión positiva”. Mientras que la religión natural concierne a la relación inmediata y general de la razón humana con lo divino, la religión “positiva” o histórica comprende el conjunto de creencias, de reglas y ritos que se encuentran impuestos desde el exterior sobre los individuos en una sociedad dada en un momento dado de su historia. “Una religión positiva”, escribe Hegel en un pasaje citado por Hyppolite, “implica sentimientos que son más o menos impresos por coacción en las almas; acciones que son el efecto de un mandamiento y el resultado de una obediencia y son efectuados sin interés directo (*Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, p. 43).

Hyppolite muestra cómo la oposición entre naturaleza y positividad corresponde, en este sentido, a la dialéctica entre la libertad y la coacción, así como a la dialéctica entre la razón y la historia. En un pasaje que no puede haber dejado de suscitar la curiosidad de Foucault y que contiene aún más que el simple presentimiento de la noción de dispositivo, Hyppolite precisa: “se ve entonces el conjunto de preguntas que se presenta respecto a este concepto de positividad, y los intentos sucesivos de Hegel por ligar dialécticamente – una dialéctica que aún 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, la positividad es considerada por Hegel como un obstáculo a la libertad del hombre y, como tal, es condenada. Buscar los

elementos positivos de una religión, y se podría agregar de un estado social, es descubrir lo que en ellos se impone al hombre mediante coacción, lo que hace mancha en la pureza de la razón; en otro sentido, que termina por predominar en el curso del desarrollo de Hegel, la positividad debe ser conciliada con la razón que pierde entonces su carácter abstracto y se vuelve adecuado a la riqueza concreta de la vida. Se ve entonces por qué el concepto de positividad está en el centro de las perspectivas hegelianas” (p. 46).

Si “positividad” es, según Hyppolite, el nombre que el joven Hegel da al elemento histórico, con todo ese peso de reglas, de ritos y de instituciones que es impuesto a los individuos por un poder externo, pero que se encuentra también, por decirlo así, interiorizado en el sistema de creencias y de sentimientos, entonces, al emplear este término, Foucault toma partido respecto a un problema decisivo que le es propio: la relación entre los individuos como seres vivos y el elemento histórico – si se entiende con ello el conjunto de las instituciones, de los procesos de subjetivación y de las reglas en cuyo seno las relaciones de poder se concretan. El objetivo final de Foucault no es, como en Hegel, de reconciliar estos dos elementos. Tampoco consiste en acentuar el conflicto que los opone. Foucault se propone más bien indagar en los modos concretos mediante los cuales las positivities (o los dispositivos) actúan en las relaciones, en los mecanismos y los juegos de poder.

3. La razón por la cual afirmo que el término de “dispositivo” es un término técnico esencial en el pensamiento de Foucault debería estar ya clara. No se trata de un término particular que remite a una tecnología de poder entre otras, sino de un término general que posee la misma amplitud que “positividad” en el joven Hegel en la interpretación de Hyppolite. En la estrategia de Foucault, este término viene a ocupar el lugar de lo que él define de manera crítica como los universales. Es muy conocido que Foucault siempre rehusó ocuparse de estas categorías generales o estas entidades racionales que él llama “los universales”, como el

Estado, la Soberanía, la Ley, el Poder. Pero esto no significa que no se encuentra en su obra conceptos operatorios de alcance general. En la estrategia de Foucault, los dispositivos son precisamente llamados a ocupar el lugar de estos universales. No corresponden a tal o cual medida policíaca, a tal o cual tecnología del poder, ni aun menos a una generalidad obtenida por abstracción, sino más bien a lo que la entrevista de 1977 indicaba como “la red que existe entre estos elementos”.

Si consultamos ahora la definición del término “dispositivo” que se encuentra en los diccionarios franceses de uso común, hallamos esta distinción entre tres significaciones:

- 1.) un sentido jurídico en el sentido estricto: “el dispositivo es la parte de un juicio que contiene la decisión por oposición a los motivos”, es decir la parte de la sentencia (o de la ley) que decide y dispone.
- 2.) una significación tecnológica: “la manera en la que están dispuestas las piezas de una máquina o de un mecanismo, y, por extensión, el mecanismo mismo”.
- 3.) una significación militar: “el conjunto de medios dispuestos conforme a un plan”.

Cada una de estas significaciones está presente, de cierta manera, en el uso que Foucault hace del término. Pero los diccionarios – en particular los que carecen de un carácter histórico y etimológico – dividen y separan las diferentes acepciones de un término. Ahora bien, esta fragmentación corresponde, en general, al despliegue y a la articulación histórica de una única significación original que es importante no perder de vista. ¿Cuál es, en el caso del “dispositivo”, esta significación original? Está claro que el término, en el uso común como en el que Foucault propone, parece remitir a un conjunto de prácticas y de mecanismos (incluyendo por igual los discursivos y los no discursivos, los jurídicos, los técnicos y los militares) que tienen por objetivo hacer frente a una urgencia para obtener un efecto más o menos inmediato. ¿Pero en el seno de qué estrategia de *praxis* o de pensamiento, en qué

contexto histórico el término moderno de dispositivo encuentra su origen?

4. Desde hace tres años he emprendido una investigación cuyo fin apenas comienzo a vislumbrar y que podría definir aproximadamente como una genealogía teológica de la economía y del gobierno. En los primeros siglos de la historia de la Iglesia (digamos entre el segundo y sexto siglos), el término de *oikonomia* desempeñó un papel decisivo en la teología. Sabemos que en griego *oikonomia* significa administración del *oikos* (es decir de la casa), y más generalmente, gestión, *management*. Como lo subraya Aristóteles (*Política*, 1255 b 21), no se trata de un paradigma epistémico, sino de una práctica, de una actividad práctica que debe, una cosa tras otra, enfrentar un problema o una situación particular. ¿Por qué los padres de la Iglesia experimentaron la necesidad de introducir este término en la teología? ¿Cómo se llegó a hablar de una economía divina?

Es preciso evocar un problema extremadamente delicado y vital para la historia de la teología cristiana: la Trinidad. Cuando, en el curso del segundo siglo, se discutió en torno a una trinidad de la figura cristiana, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se manifestó, como se podría haberlo esperado, una muy fuerte resistencia dentro de la Iglesia conducida por personas razonables que pensaban, con terror, que se corría el riesgo de volver a introducir el politeísmo y el paganismo en la fe cristiana. Para convencer estos adversarios obstinados (que enseguida fueron llamados los “monarquianos”, defensores del gobierno de uno solo), teólogos – como Tertuliano, Hipólito e Ireneo – no hallaron nada mejor que emplear el término de *oikonomia*. Su argumento era poco más o menos el siguiente: “Dios, en cuanto a su ser y a su sustancia ciertamente es uno; pero en cuanto a su *oikonomia*, es decir a la manera como Él organiza Su casa, Su vida y el mundo que Él ha creado, Él es trino. Así como un buen padre puede confiar a su hijo la responsabilidad de ciertas funciones y de ciertas tareas, sin por ello perder su poder y su unidad, Dios confía al Cristo “la economía”, la administración y

el gobierno de los hombres”. El término *oikonomia* se especializó entonces para significar en particular la encarnación del Hijo así como la economía de la redención y de la salvación (por esto en ciertas sectas gnósticas, el Cristo terminó por llamarse “el hombre de la economía”, *ho anthropos tès oikonomias*). Los teólogos se habituaron poco a poco a distinguir un “discurso (logos) de la teología” de un “logos de la economía”. La *oikonomia* se convirtió en el dispositivo mediante el cual el dogma trinitario y la idea de un gobierno divino providencial del mundo fueron introducidos en la fe cristiana. No obstante, como se podía esperar, la fractura que los teólogos habían intentado evitar y contener en Dios en el plano del ser, tenía que reaparecer bajo la forma de una cesura que separa en Dios ser y acción, ontología y praxis. La acción (la economía, pero también la política) no tiene ningún fundamento en el ser: esta es la esquizofrenia que la doctrina de la *oikonomia* ha dejado como herencia a la cultura occidental.

5. Esta exposición somera permite captar el carácter central y la importancia de la función que la noción de *oikonomia* ha podido asumir en la teología cristiana. A partir de Clemente de Alejandría, ella se confunde con la noción de providencia y termina por significar el gobierno de salvación del mundo y de la historia de los hombres. Ahora bien, ¿cuál fue el término que los padres latinos eligieron para traducir este término griego fundamental? *Dispositio*. El término latino, *dispositio*, del que deriva nuestro término “dispositivo”, termina pues por cargarse de todas las complicaciones semánticas de la *oikonomia* teológica. Los “dispositivos” de los que habla Foucault están, de cierta manera, articulados con esta herencia teológica. Pueden ser remontados hasta la fractura que separa y reúne en Dios al ser y a la praxis, la naturaleza (o la esencia) y la operación por la cual Él administra y gobierna el mundo de las criaturas. El término de dispositivo nombra aquello en lo cual y por medio de lo cual se realiza una pura actividad de gobierno sin el menor fundamento en el ser. Por esto los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación. Deben producir su sujeto.

A la luz de esta genealogía teológica, los dispositivos de Foucault adquieren una importancia aún mayor en un contexto en el que se entrecruzan con las “positividades” del joven Hegel, pero también con el *Gestell* del último Heidegger, cuya etimología no carece de relación con la de *dis-positio*, *disponere* (el alemán *stellen* corresponde al *ponere* latín). Cuando Heidegger, en *La técnica y el viraje*, escribe que *Ge-stell* significa corrientemente “aparato” (*Gerät*), pero que él entiende por ese término “el recogimiento de esta dis-posición (*stellen*) que dis-pone del hombre, es decir que exige de él la revelación de lo real bajo el modo del mandamiento (*bestellen*)”, la proximidad de este término con la *dispositio* de los teólogos, pero también con los dispositivos de Foucault, se vuelve evidente. El vínculo que reúne todos estos términos es la remisión a una economía, es decir a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es el de gestionar, de gobernar, de controlar y de orientar – en un sentido que se pretende útil – los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres.

6. Uno de los principios de método que aplico constantemente en mis investigaciones consiste en identificar en los textos, como en los contextos sobre los cuales trabajo, lo que Feuerbach llamaba el elemento filosófico, es decir el punto de su *Entwicklungsfähigkeit*, el lugar y el momento en que son susceptibles de brotar. No obstante, cuando interpretamos y desplegamos el texto de un autor en este sentido, siempre sucede un momento en el cual nos damos cuenta de que no es posible proseguir sin contravenir las reglas más elementales de la hermenéutica. Esto significa que el despliegue del texto ha alcanzado un punto de indecidibilidad en el que se vuelve imposible distinguir el autor del intérprete. Incluso si se trata en ese caso de un momento particularmente feliz para el intérprete, él debe comprender que es hora de abandonar el texto que somete a análisis y de proseguir la reflexión por su propia cuenta. Conviene, por tanto, abandonar el contexto de la filología

de la obra de Foucault para situar los dispositivos en un nuevo contexto.

Propongo de manera muy simple una repartición general y masiva del ser en dos grandes conjuntos o clases: por un lado, los seres vivos (o las sustancias), por el otro, los dispositivos dentro de los cuales no cesan de ser atrapados. Por un lado, entonces – para volver a tomar la terminología de los teólogos – la ontología de las criaturas, por el otro, la *oikonomia* de los dispositivos que intentan gobernarlos y guiarlos hacia el bien.

Al conferir una generalidad aún mayor a la clase ya muy vasta de los dispositivos de Foucault, llamo dispositivo a todo lo que, de una manera u otra, posee la capacidad de capturar, de orientar, de determinar, de interceptar, de modelar, de controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. Por tanto, no sólo las cárceles, los asilos, los *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, cuya articulación con el poder es, en cierto sentido, evidente, sino también el estilógrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, los computadores, los teléfonos celulares, y, ¿por qué no?, el lenguaje mismo, quizá el más antiguo dispositivo en el cual, hace ya varios miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que le esperaban, tuvo la inconsciencia de dejarse atrapar.

Hay, pues, dos clases: los seres vivos (o las sustancias) y los dispositivos. Entre los dos, como tercero, los sujetos. Llamo sujeto lo que resulta de la relación, por decirlo así, cuerpo a cuerpo entre los vivos y los dispositivos. Naturalmente, como en la antigua metafísica, las sustancias y los sujetos parecen confundirse, pero no completamente. Por ejemplo, un mismo individuo, una misma sustancia, pueden ser el lugar de varios procesos de subjetivación: el utilizador de teléfonos celulares, el navegador del internet, el autor de relatos, el apasionado del tango, el partidario del mundo

alterno. Corresponde al desarrollo infinito de los dispositivos de nuestro tiempo un desarrollo igualmente infinito de los procesos de subjetivación. Esta situación podría dar la impresión de que la categoría de la subjetividad propia de nuestra época está a punto de trastrabillar y de perder su consistencia, pero, si se quiere ser preciso, se trata menos de una desaparición o de una superación que de un proceso de diseminación que lleva al extremo la dimensión de la mascarada que nunca ha dejado de acompañar a toda identidad personal.

7. Sin duda, no sería erróneo definir la fase extrema del desarrollo del capitalismo en la cual vivimos como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos. Ciertamente, los dispositivos existen desde que el *homo sapiens* apareció, pero parece que hoy en día no haya ni un solo instante de la vida de los individuos que no sea modelado, contaminado, o controlado por un dispositivo. ¿De qué manera podemos entonces oponernos a esta situación, qué estrategia debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo con estos dispositivos? No se trata simplemente de destruirlos, ni, como lo sugieren ciertos ingenuos, de utilizarlos con prudencia.

Por ejemplo, al vivir en Italia, es decir en un país donde los gestos y los comportamientos de los individuos han sido remodelados por completo por los teléfonos celulares, he terminado por cultivar un odio implacable hacia ese dispositivo que ha vuelto las relaciones entre las personas aún más abstractas. Incluso si me he sorprendido varias veces preguntándome cómo destruir o desactivar a los teléfonos celulares, no creo que esa sea la buena solución.

Es un hecho que, según toda probabilidad, los dispositivos no son un accidente en el cual los hombres se encuentran atrapados por azar. Hundidos sus raíces en el proceso mismo de “hominización” que ha vuelto a los humanos los animales que agrupamos bajo la categoría de *homo sapiens*. El acontecimiento que produjo lo humano, en efecto, constituye para el viviente algo como una

escisión, que reproduce de cierta manera la escisión que la *oikonomia* había introducido en Dios entre el ser y la acción. Esta escisión separa el viviente de sí mismo y de la relación inmediata que sostiene con su medio – es decir, lo que Uexküll, y después de él Heidegger, llaman el ciclo receptor-desinhibidor. Si esta relación se deshace o se interrumpe, el viviente experimenta el aburrimiento (es decir la capacidad de suspender su relación inmediata con los desinhibidores) y lo Abierto, es decir la posibilidad de conocer el ser en cuanto ser, de construir un mundo. Pero, con esta posibilidad se da inmediatamente la posibilidad de los dispositivos que pueblan lo Abierto con instrumentos, objetos, *gadgets*, máquinas y tecnologías de todo tipo. A través de los dispositivos, el hombre intenta volver inoperantes los comportamientos animales que se han separado de él y de gozar, así, de lo Abierto como tal, del ser en cuanto ser. A la raíz de todo dispositivo se encuentra, por tanto, un deseo de felicidad humana, demasiado humana y la captura como la subjetivación de ese deseo dentro de una esfera separada constituyen la potencia específica del dispositivo.

8. La estrategia que debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo con los dispositivos no puede ser simple. En efecto, se trata de liberar lo que ha sido capturado y separado por los dispositivos para devolverlo al uso común. En esta perspectiva quisiera ahora abordar un concepto sobre el cual he sido llevado a trabajar recientemente. Se trata de un término que proviene de la esfera del derecho y de la religión romanos (derecho y religión están estrechamente ligados y no sólo en Roma): la profanación.

Según el derecho romano, las cosas que, de una manera u otra, pertenecen a los dioses eran sagradas o religiosas. Como tales, se veían sustraídas al uso libre y al comercio de los hombres, y no se podían vender, ni hipotecar, ni ceder en usufructo o someter a esclavitud. Era un sacrilegio violar o transgredir esta indisponibilidad especial que las reservaba a los dioses del cielo (se les llamaba “sagradas”) o a los de los infiernos (se les decía entonces simplemente “religiosas”). Mientras que consagrar

(*sacrare*) designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba, al contrario, su restitución al libre uso de los hombres. Así el gran jurista Trebatius escribe: “es profano, en el sentido propio, lo que, habiendo sido sagrado o religioso, se encuentra restituido al uso y a la propiedad de los hombres”.

Se puede definir la religión, en esta perspectiva, como lo que sustrae las cosas, los lugares, los animales o las personas al uso común para transferirlos al seno de una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso. El dispositivo que implementa y que regula la separación es el sacrificio: este último señala, en cada caso, el pasaje de lo profano a lo sagrado, de la esfera de los hombres a la esfera de los dioses, a través de una serie de rituales minuciosos que varían en función de la diversidad de las culturas cuyo inventario fue establecido por Hubert y Mauss. La cesura que separa las dos esferas es esencial, como es esencial el umbral que la víctima debe franquear en un sentido o en el otro. Lo que ha sido separado por el rito puede ser restituido por 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. En esta perspectiva, el capitalismo y las figuras modernas del poder parecen generalizar y llevar al extremo los procesos de separación que definen la religión. Si consideramos la genealogía teológica de los dispositivos que acabamos de examinar y que permite hacerlos remontar al paradigma cristiano de la *oikonomia*, es decir al gobierno divino del mundo, nos damos cuenta de que los dispositivos modernos presentan, no obstante, una diferencia respecto a los dispositivos tradicionales. Esta diferencia vuelve su profanación particularmente difícil. En efecto, todo dispositivo implica un proceso de subjetivación sin el cual el dispositivo no podría funcionar como dispositivo de gobierno, sino que se reduce a un puro ejercicio de violencia. Así, Foucault ha mostrado cómo,

en una sociedad disciplinaria, los dispositivos buscan, a través de una serie de prácticas y de discursos, de saberes y de ejercicios, la creación de cuerpos dóciles pero libres que asumen su identidad y su libertad de sujeto en el proceso mismo de su sujeción. Por tanto, el dispositivo es ante todo una máquina que produce subjetivaciones y es por esto por lo que es también una máquina de gobierno. El ejemplo de la confesión se revela particularmente esclarecedor: la formación de la subjetividad occidental, a la vez escindida y no obstante dueña y segura de sí misma, es inseparable de la acción plurisecular del dispositivo de la penitencia en el que un nuevo *yo* se constituye mediante la negación y la recuperación del anterior. La escisión del sujeto efectuada por el dispositivo penitencial ha producido, por tanto, un nuevo sujeto que hallaba su verdad en la no verdad del *yo* pecador repudiado. Consideraciones análogas podrían formularse a propósito del dispositivo de la cárcel que produce, como consecuencia más o menos inesperada, la constitución de un sujeto y de un medio delincuentes que se vuelve, a su vez, el sujeto de nuevas técnicas de gobierno, esta vez perfectamente calculadas.

Lo que define los dispositivos con los cuales tenemos que vérnoslas en la fase actual del capitalismo es que ya no actúan mediante la producción de un sujeto, sino más bien por procesos que podemos llamar procesos de des-subjetivación. Un momento de des-subjetivación efectivamente estaba implicado en todo proceso de subjetivación y el *yo* de la penitencia sólo se constituía, como lo hemos visto, al negarse; pero hoy en día proceso de subjetivación y de des-subjetivación parecen volverse recíprocamente indiferentes y no dan lugar a la recomposición de un nuevo sujeto, sino bajo una forma larvada, y por decirlo así, espectral. En la no verdad del sujeto ya no es cuestión, de ninguna manera, de su verdad. Quien se deja atrapar en el dispositivo del “teléfono celular”, y cualquiera que sea la intensidad del deseo que lo haya llevado a ello, no adquiere una nueva subjetividad, sino solamente un número mediante el cual podrá, eventualmente, ser controlado; el espectador que pasa la velada ante el televisor no

recibe en cambio de su des-subjetivación sino la máscara frustrante del “zapeador”, o su inclusión en un índice de audiencia.

De ahí la vanidad de estos discursos sobre la técnica llenos de buenas intenciones: pretenden que el problema de los dispositivos se reduce a su buen empleo. Estos discursos parecen olvidar que si un proceso de subjetivación (y, en nuestro caso, un proceso de des-subjetivación) corresponde a cada dispositivo, es totalmente imposible que el sujeto del dispositivo lo utilice “de manera correcta”. Por lo demás, los partidarios de tales discursos a menudo son, a su vez, el resultado del dispositivo mediático en el cual se encuentran tomados.

10. Las sociedades contemporáneas se presentan de este modo como cuerpos inertes atravesados por gigantescos procesos de des-subjetivación a los cuales no responde ninguna subjetivación real. De ahí el eclipse de la política que suponía sujetos e identidades reales (el movimiento obrero, la burguesía, etc.) y el triunfo de la economía, es decir de una pura actividad de gobierno que no persigue nada más que su propia reproducción. Así la derecha y la izquierda que se suceden hoy en día en la gestión del poder tienen muy pocos nexos con el contexto político de donde provienen los términos que las designan. Simplemente nombran los dos polos (un polo que pretende sin el menor escrúpulo la des-subjetivación y un polo que quisiera encubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano de la democracia) de la misma máquina de gobierno.

De ahí emana, sobre todo, la extraña inquietud del poder en el momento en que se encuentra frente al cuerpo social más dócil y más sometido que jamás haya aparecido en la historia de la humanidad. Sólo es por una paradoja aparente como el ciudadano inofensivo de las democracias post-industriales (el *bloom* como se ha sugerido pertinentemente llamarlo), aquel que ejecuta con celo todo lo que se le pide hacer y que no se opone a que sus gestos más cotidianos, los que conciernen su salud, sus posibilidades de distracción como sus actividades, su alimentación así como sus

deseos sean comandados y controlados por dispositivos hasta en los detalles más ínfimos, que este ciudadano pues (y quizá precisamente por causa de ello) sea considerado como un terrorista potencial. Mientras que las normas europeas imponen a todos los ciudadanos estos dispositivos biométricos que desarrollan y perfeccionan las tecnologías antropométricas (desde las huellas digitales hasta las fotografías señalizadas) que habían sido inventadas en el siglo XIX para identificar a los criminales reincidentes, la vigilancia por video transforma los espacios públicos de nuestras ciudades en patios de inmensas prisiones. A los ojos de la autoridad (y quizá tenga la razón) nada se parece tanto a un terrorista como un hombre común y corriente.

Mientras los dispositivos se vuelven más invasores y diseminan su poder en todos los sectores de nuestra vida, más se encuentra el gobierno frente a un elemento inaprensible que parece sustraerse tanto más a su dominio cuanto más se somete dócilmente a él. Esto no significa que este último represente en sí un elemento revolucionario, ni que pueda detener o siquiera amenazar la máquina gubernamental. En lugar del fin de la historia que no se deja de anunciar, asistimos más bien a grandes aspavientos inútiles de la máquina gubernamental que, en una especie de parodia inverosímil de la *oikonomia* teológica, ha asumido la herencia de un gobierno providencial del mundo. Pero, en lugar de salvarlo, ella permanece fiel a la vocación escatológica originaria de la providencia y lo conduce a la catástrofe.

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) por ello mismo es más que urgente. Este problema no será planteado correctamente mientras que aquellos que se apoderen de dichos dispositivos no sean capaces de intervenir tanto sobre los procesos de subjetivación como sobre los dispositivos mismos para arrojar luz sobre aquel Ingobernable que es, a la vez, el punto de origen y el punto de fuga de toda política.