



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**POTENCIALIDADES METAFÍSICAS DE LA NOCIÓN FOUCAULTIANA DE
“DISPOSITIVO”: UN ANÁLISIS A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MARÍA FERNANDA MIRANDA GONZÁLEZ

ASESOR

EDGAR MORALES FLORES

CIUDAD DE MEXICO, FEBRERO 2016





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I:	
La ontología del poder	12
CAPÍTULO II:	
Lo “metafísico” de la sexualidad	38
CAPÍTULO III:	
La máquina antropológica	66
CONCLUSIONES	93
BIBLIOGRAFÍA	100

INTRODUCCIÓN

La aserción de que “todo es político” adquiere un sentido peculiar si se analiza a partir de las tesis foucaultianas sobre el poder. En efecto, para el filósofo francés tal afirmación, que podría referir a la idea de que cualquier ámbito es politizable, apunta, más bien, al hecho de que todas las relaciones entre individuos son de fuerza, y que éstas, aunque son esencialmente dinámicas, se estatifican temporalmente en determinadas relaciones de poder, en las que uno de los lados consigue imponerse sobre el otro. Entonces, en palabras de Foucault, “La política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) las relaciones elementales y por naturaleza «neutras». [...] Decir que «todo es político» quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político.”¹

La forma del poder que el filósofo francés entrevé en todas las relaciones humanas no es algo “agregado” impositivamente a las formas naturales de relacionarse, “No habría, por ejemplo, relaciones de tipo familiar y unos mecanismos de poder agregados a ellas; no habría relaciones sexuales más, al costado, por encima, unos mecanismos de poder. Éstos son una parte intrínseca de todas esas relaciones, son de manera circular su efecto y su causa...”²

Si pudiéramos indicar disposiciones naturales de las relaciones entre individuos, según Foucault, en todo caso tendríamos que referir a su forma marcial, que resulta en imposiciones momentáneas, es decir, formas específicas y moleculares en las que se ejerce el poder. Ahora bien, el entrecruzamiento de la totalidad de relaciones de dominio en una sociedad esboza hechos generales de dominación, que se organizan “en una estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersados, heteromorfos y locales de

¹ Michel Foucault, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 158.

² *Id.*, “Clase del 11 de enero de 1978”, en *Seguridad, Territorio, Población*, ed. Michel Senellart (Buenos Aires: FCE, 2006), p. 16.

poder son reajustados, reforzados, transformados por estas estrategias globales”³; las cuales, dado su alcance integral, se valen de mecanismos capaces de abarcar los estratos sociales en su totalidad, operando transversalmente y extendidos hasta sus raíces. Foucault ha llamado a estos grandes aparatos de dominio *dispositivos*.

No hace mucho, Giorgio Agamben dio una conferencia en la que examinó de manera sumaria la genealogía de este concepto, y que después fue publicada con el formato de artículo; se tituló “¿Qué es un dispositivo?”. A partir de la lectura atenta de este texto formulé la hipótesis cuya viabilidad argumentaré a lo largo del presente escrito, a saber, *la tesis que propongo es que pueden exhibirse efectos semánticos de carácter metafísico en la noción foucaultiana de “dispositivo”*.

A lo largo de sus estudios, el filósofo francés insistió continuamente en las condiciones tan concretas en las que situaba sus análisis; nunca fue su intención teorizar a partir las grandes categorías filosóficas. Parece problemático, entonces, afirmar que pueden rastrearse implicaciones metafísicas en uno de sus más importantes conceptos.

Es conveniente aclarar, desde este punto, el sentido en el que utilizo el término “metafísica”. Desde Aristóteles ésta se consolidó como la ciencia que estudia *los primeros principios y causas*⁴, que determinan absolutamente lo real sin ser ellas determinadas por otro principio, en tanto “primeras”. Así pues, la metafísica en su versión clásica tiene por objeto el principio en virtud del cual podemos referir una ontología, un orden en que el mundo nos aparece. Se trata, en términos del Estagirita, de la ciencia que estudia al ser en tanto ser, y no en ninguna especie o forma particular de éste.⁵

En la herencia de esta acepción, Tomas de Aquino escribe que “la primera filosofía es “la ciencia de la verdad” y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma

³ *Id.*, “Poderes y Estrategias”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 170.

⁴ *Cfr.* Aristóteles, *Metafísica*, ed. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2008), Libro A 982b.

⁵ *Cfr. Ibid.*, Libro Γ 1003a, 20.

que respecto al ser.”⁶ Semántica que en la época moderna se cuestionará y ajustará poco a poco hasta excluirla, en su versión canónica, de los estudios filosóficos legítimos.

Pero quisiera detenerme en la definición que considera a la metafísica como una ciencia de lo “trascendente”, que brinda acceso a las *verdades eternas* de las que depende nuestra *verdad sensible*. Ciertamente debe haber un punto de coincidencia entre los tintes metafísicos que afirmo que pueden rastrearse en la noción de “dispositivo” y este sentido clásico de la *ciencia primera*. En efecto, sostengo que los dispositivos foucaultianos funcionan como principios, o causas, si se quiere, que condicionan nuestra ontología estrechamente, y que esto puede afirmarse partiendo de los propios planteamientos del filósofo francés; asimismo, asevero que los alcances de dicho condicionamiento se vuelven absolutos, y se muestran íntimamente intrincados en la posibilidad de estructurar y referir cualquier forma en el mundo, si atendemos a los recursos que la interpretación agambeana de estos asuntos nos concede. Éste es, pues, el sentido concomitante con la tradición en el que uso el término “metafísica”, para referirme a una actividad que determina fuera del orden de los hechos la manera en que éstos se harán inteligibles.

Sin embargo, difiere mi empleo del canónico en un aspecto importante. En la tradición aristotélica-tomista *las causas primeras* que disponen lo real funcionan como principios abstractos, universales y estáticos, cuyo origen no puede referirse ontológicamente sino que actúan, desde el inicio, fuera de la esfera que determinan. Y ésta es una de las condiciones *sine qua non* de lo que ha de constituir la *verdad eterna*; ésta, en cuanto tal, debe permanecer sin alteración, es decir, allende al devenir. Pero los dispositivos foucaultianos no cumplen con dicha condición, tienen su génesis en las constantes luchas de fuerzas que se libran y en las imposiciones que de éstas resultan.

Y en este contexto la noción de “verdad eterna” pierde todo sentido. Las relaciones de poder son dinámicas, siempre reversibles y heterogéneas, nada parecido a una “verdad”, como se ha entendido desde Parménides, se engendra en dichas condiciones. Las diferentes imposiciones sí que acarrear, en cambio, *efectos de verdad* –saberes, hechos, subjetividades,

⁶ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, en Ángel Álvarez Gómez, *La suma contra los gentiles de Tomas de Aquino* (Madrid: Alianza, 1998), Libro I, I.

disciplinas–, y ésta es una de las cualidades fundamentales del poder como lo entiende Foucault: su esencial productividad.

La presente argumentación se teje alrededor de esta cualidad productiva y de la presencia omniabarcante de las relaciones de poder. Sostengo que, en el sentido particular que hemos convenido, los dispositivos foucaultianos como grandes máquinas de gobierno son también grandes principios “metafísicos”.

Apoyada en la investigación agambiana sobre estas cuestiones –al tiempo que en las propias tesis de Foucault–, a lo largo del presente texto argumentaré que, cuales causas primeras, los dispositivos fabrican objetos de estudio, disciplinas, saberes, instituciones y otros tantos elementos dispuestos en formas específicas, como blancos concretos en los que el poder pueda desplegarse. Lo que la operación de los dispositivos engendra es cierto orden, cierta ontología del poder que, a la vez que es su producto es también su sustento. Los objetos que como efectos del poder se hagan visibles, estarán contorneados definitivamente con la luz que la actividad de los dispositivos les legue, es decir, existirán sólo a título de gobernables, y en ello residirá toda su verdad y toda su naturaleza.

Pero, hay que notar, la ontología del poder no se sobrepone a la “legítima” de lo real, ésta corresponde siempre a aquélla; lo que quisiera demostrar es que sólo lo que haya sido fabricado por los dispositivos tomará lugar en la dinámica humana. No apunto tanto a una determinación material de lo óptico, sino a un estrecho condicionamiento del régimen semántico con el que hacemos inteligible un mundo humano.

Así pues, el problema que planteo es que los dispositivos son aparatos que se engendran en el seno de las relaciones de poder, cuya operación responde a las necesidades estratégicas que ciertas imposiciones les demandan, y que desde tal posición producen el orden de las cosas que nos parece natural y legítimo, el único visible y experimentable. El ser se piensa, pues, por y en las relaciones de poder. Tal es la manera en que los dispositivos, cuales principios metafísicos, condicionan estrechamente nuestras *verdades sensibles*.

La estructura de este texto sigue, hasta cierto punto, la secuencia del artículo de Agamben al que me he referido. Es importante señalar que el filósofo italiano no pretende extralimitar la función que el concepto foucaultiano desempeña en el sistema de su autor; de

hecho, antes de exponer sus propias deliberaciones, Agamben anuncia la separación que sus planteamientos tienen con los argumentos de Foucault. Me parece, aun así, que de una lectura detenida del artículo citado pueden vislumbrarse formas de un operar “metafísico”, en el sentido en que lo he planteado, de los dispositivos foucaultianos.

He dividido la argumentación que sigue en tres partes: El primer capítulo arrancará con la única suerte de definición que el filósofo francés expresó para el término en cuestión –con la que también Agamben comienza su artículo–, que me permite concretar las particularidades esenciales de los dispositivos foucaultianos. Me detendré, además, en los vínculos que el filósofo italiano estima entre la noción hegeliana de *positividad* y el *dispositivo* de Foucault. Finalmente, me ocuparé de los tintes “metafísicos” que pueden rastrearse de las tesis foucaultianas más o menos generales acerca de las relaciones de poder.

El segundo capítulo versará por entero sobre el dispositivo foucaultiano de sexualidad. Me interesa mostrar que desde las condiciones tan concretas que el filósofo francés asienta para la gestión y desarrollo de aquél, puede denunciarse efectivamente la operación “metafísica” que el dispositivo efectúa en cuanto a la producción del sexo. En esta segunda sección interrumpiré momentáneamente las referencias al artículo citado, para exhibir la viabilidad de la tesis que propongo desde las propias precauciones de método de Foucault.

En la última parte de este escrito volveré al artículo del filósofo italiano y examinaré, en primer lugar, la herencia teológica que “dispositivo” carga, según Agamben, del concepto de *oikonomia*. Me detendré además, ahora con el *Gestell* heideggeriano, en las coincidencias que el filósofo italiano establece entre aquél y el concepto foucaultiano. En este punto de la argumentación la definición nítida de los bordes semánticos de la noción de dispositivo revelará sus coincidencias con los planteamientos agambeanos, en las que me centraré en el resto del capítulo. En varios de sus textos, Agamben se ocupa de un aparato que nombra “máquina antropológica”, la cual, sostengo, puede muy bien analizarse como una suerte de dispositivo foucaultiano y, aún más, como *el* dispositivo que franquea los límites tan concretos que Foucault cuidó siempre de no pasar. En efecto, las potencialidades metafísicas del dispositivo se exhibirán radicalmente a partir de esta máquina que *produce lo humano absolutamente*, es decir, de cuya actividad depende toda posible ontología e historia.

Mi conclusión apuntará a direcciones presentes, de hecho, en las preocupaciones centrales de ambos filósofos. Afirmaré que, aun cuando la actividad metafísica de los dispositivos se torna totalizante, siempre es espectral, dinámica y reversible como las relaciones de poder en las que se engendra; concluiré que no son, pues, *verdades eternas* las que condicionan lo real. En esta última parte me interesa resaltar la contingencia absoluta con la que las determinaciones del orden de las cosas son producidas, y que como efecto de ello no hay identidades naturales, ni propiedades sustanciales, ni hechos neutros, ni verdades ajenas al poder, y no hay, tampoco, obra propia del hombre, ni tarea histórica que pueda asignársele de suyo. Éste es, pues, el punto en el que mi argumentación cerrará.

El artículo agambeano en cuestión toca temas y problemas suficientes para investigaciones muy vastas. En el presente texto sólo me ocuparé de aquellas que convengan a la argumentación que desarrollo y en un sentido que le sea pertinente.

La relación Agamben-Foucault, por lo demás, ha sido ampliamente estudiada, particularmente a propósito de las discusiones contemporáneas de biopolítica. El filósofo italiano ha reconocido, no en pocas ocasiones, la deuda que tiene con las tesis foucaultianas y, a la vez, la distancia. El número 10 de la revista *Foucault Studies* fue, de hecho, dedicado a las coincidencias y rupturas entre ambos filósofos, a la luz de los trabajos más recientes de Agamben, como Jeffrey Bussolini, el editor de la entrega sostiene:

La presente colección de ensayos permite una consideración actualizada y renovada de las maneras en las que Agamben dibuja sobre el trabajo y pensamiento de Foucault. El hecho de que este engrane siga en marcha significa que hay bastante nuevo terreno para considerar en esta relación, con nuevos textos y nuevos conceptos de Foucault tomados por Agamben. Además, Agamben mismo ha revestido y en algunos casos modificado sus análisis tempranos de Foucault, indicando más entrecruces y puntos de coincidencia en donde él u otros comentaristas habían detectado anteriormente diferencias significativas. No obstante, importantes diferencias en estilo, enfoque, y planteamiento de problemas permanecen entre estos dos pensadores, y Agamben indica nuevas áreas de diferenciación al tiempo que subraya su deuda con Foucault. La interacción sostenida y la interpretación resaltan la necesidad de este número y de más trabajos que atiendan los aspectos varios de este entrecruce.⁷

Aunque un par de ensayos de este número de *Foucault Studies* analizan exclusivamente el artículo “¿Qué es un dispositivo?”, sus pretensiones son más bien

⁷ Jeffrey Bussolini, “Introduction”, en *Foucault Studies*, número 10, (2010): p. 4. [La traducción es mía.]

exegéticas, y procuran dar claridad a las diferencias entre los dispositivos foucaultianos y los propiamente agambeanos.

Pocos autores –entre los que se encuentran Edgardo Castro y Paula Fleisner– han tratado, secundariamente, los posibles vínculos entre la máquina antropológica de Agamben y los dispositivos de Foucault, tema del que me ocuparé en el tercer capítulo. Pero no ha habido una investigación meticulosa de los posibles alcances integrales que, en lo que respecta a la operación de los dispositivos, pueden exhibirse a partir de la relación entre las tesis de ambos filósofos. Tales cuestiones no implican que la presente argumentación se esculpa en terreno raso, sino todo lo contrario; me parece que hay evidencia en lo publicado por comentaristas, y asimismo, en los textos originales de Foucault y Agamben, que permite articular y sostener la tesis que defiendo. En lo que sigue mostraré de qué manera.

LA ONTOLOGÍA DEL PODER

En las primeras líneas de su texto “¿Qué es un dispositivo?”⁸, escribe Agamben: “Mi hipótesis es que la palabra dispositivo es un término decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault.”

Aunque Foucault nunca tuvo intención de dar una definición concreta del concepto, Agamben localiza en cierta entrevista de 1977 (“El juego de Michel Foucault”) una enunciación más o menos puntual de éste:

Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos.⁹

Entonces, lo que debe entenderse por dispositivo es una formación reticular que dispone y vincula elementos tan heterogéneos como instituciones, leyes, edificios y discursos

⁸ Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, número 73, (2011): p. 249. [En inglés el artículo está titulado “What is an Apparatus?”, término que no podría dar cuenta cabalmente de las implicaciones semánticas que, en francés, “dispositif” tiene. Jeffrey Bussolini ha escrito un artículo para el número 10 de *Foucault Studies*, titulado “What is a Dispositive?”, en el que se detiene a comparar los dos términos posibles para la traducción (apparatus y dispositive) y argumenta en favor del uso del segundo, apelando a las implicaciones históricas y filosóficas que se pierden con “apparatus”.]

⁹ Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, pp. 229 y ss., *apud* G. Agamben, *op. cit.*, p. 250. [Conservé la selección del texto de Foucault que Agamben eligió.]

científicos y filosóficos. Tal disposición otorga a estos elementos un lugar determinado en nuestra ontología y los hace actuar en sentidos específicos; el valor y campo de injerencia que cada uno de ellos tiene depende, pues, del puesto y funciones que los dispositivos les inscriban. La naturaleza “esencialmente estratégica” del dispositivo foucaultiano exige considerarlo en el marco del ejercicio de poder que lo necesita a la vez que lo sostiene, pues son las relaciones de dominio las que tejen siempre y cada vez el punto de su red, es decir, sus articulaciones concretas. Éstas, además, por medio de los dispositivos producen efectos de verdad que les permiten circular y desplegarse; es con el propósito de manipular, orientar, bloquear o permitir ciertas relaciones de poder que aquéllos operan.

De hecho, el término *dispositivo* es utilizado por Foucault sobre todo a partir de los 70, en la época en la que se interesó en el estudio de las relaciones de poder.

Lo que he intentado analizar hasta ahora, –dice el filósofo francés en una de sus clases en el *College de France*– *grosso modo*, desde 1970-71, ha sido el *cómo* del poder; he procurado captar sus mecanismos entre dos puntos de relación, dos límites: por un lado, las reglas del derecho que delimitan formalmente el poder, por otro, los efectos de verdad que este poder produce, transmite y que a su vez reproducen ese poder. Un triángulo pues: poder, derecho, verdad.¹⁰

Más adelante me detendré detalladamente en el análisis de las tesis foucaultianas sobre el poder y su pertinencia con el objetivo del presente texto. Por el momento baste hacer notar que, en el sentido en que la considero, la noción de dispositivo se hizo presente en esta etapa del pensamiento de Foucault.

Sin embargo, Agamben identifica en los textos que el filósofo francés escribe a finales de los años 60 –antes de volcarse al estudio del poder– un término que éste utiliza, cuya etimología es cercana a la de “dispositivo”, a saber, “positividad”. Para este concepto Foucault tampoco ofrece definición alguna, pero su uso le permite a Agamben vincular la semántica de los primeros indicios del término “dispositivo” con la herencia hegeliana que su maestro Jean Hyppolite le había dejado al filósofo francés.

En el tercer capítulo de su *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, Hyppolite analiza la oposición que el joven Hegel en su época en Berna, cuando compartía

¹⁰ Michel, Foucault, “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 139.

la postura ilustrada, estableció entre “religión natural” y “religión positiva”. La diferencia que Hyppolite advierte entre éstas, dice Agamben, es que: “Mientras la religión natural concierne a la relación inmediata y general de la razón humana con lo divino, la religión “positiva” o histórica abarca al conjunto de creencias, reglas y ritos que se encuentran impuestos desde el exterior de los individuos en una sociedad dada, en un momento dado de su historia.”¹¹

Si nos situamos en la época de Frankfurt del pensamiento juvenil de Hegel, en cambio, el filósofo alemán sostiene una postura distinta respecto a estas cuestiones, misma que, de hecho, acercará aún más sus tesis y las de Foucault, aunque éste haya declarado que en toda su obra siempre hizo grandes esfuerzos para librarse de la sombra de aquél.

Ni el Hegel de Frankfurt ni Foucault admitirían que hay una “relación inmediata y general de la razón humana con lo divino”; el filósofo francés diría que toda relación con lo divino está mediada por dispositivos: por discursos, por prácticas, por instituciones, por deberes sociales... en suma, que está determinada por relaciones de poder que condicionan, dirigen e incitan relaciones específicas con la divinidad. Asimismo, Hegel, influenciado por el romanticismo, rechaza la opinión ilustrada que supone una manera “natural” de ser religioso, efecto de nuestra única naturaleza humana:

A una religión positiva se suele oponer la religión natural, con lo que se presupone que sólo hay una religión natural, dado que la naturaleza humana es también una, mientras que puede haber muchas religiones positivas. Se hace claro ya a partir de esta oposición, que de acuerdo a ella una religión positiva es una religión anti o sobrenatural que contiene conceptos y conocimientos que trascienden el entendimiento y requiere sentimientos y acciones que no surgen del hombre natural: sentimientos que se inducen por medios mecánicos y violentos, acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas y no por interés propio.¹²

Para Hegel, en cambio:

El concepto de la naturaleza humana admite modificaciones infinitas. No es necesario recurrir (en calidad de expediente provisorio) a la experiencia para poder afirmar que son necesarias las modificaciones, que la naturaleza humana no existió nunca en estado puro [...] Cuando se despierta

¹¹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 251.

¹² G. W. F. Hegel, “La positividad de la religión cristiana”, en *Escritos de Juventud*, ed. José M. Ripalda (Madrid: FCE, 1978), p. 419.

un ánimo nuevo, cuando la naturaleza humana adquiere un nuevo sentimiento de sí misma, exigiendo para sí aquella libertad que había colocado antes meramente en ese su Ser todopoderoso, puede adquirir la religión hasta entonces vigente el aspecto de la positividad. Los conceptos generales sobre la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder servir de medida a las necesidades particulares y necesariamente múltiples de la religiosidad.¹³

Así pues, de la diferencia entre religión natural y religión positiva sobre la que escribió Hegel en la época de Frankfurt, podemos decir que: una religión se considerará natural siempre que se corresponda con el ánimo del espíritu de la época de los hombres; cuando sus dogmas y mandamientos, independientemente de la posible “verdad” de su contenido, sean caducos para las necesidades que demanden las modificaciones en la naturaleza humana y pretendan imponerse violentamente, dicha religión actuará *positivamente*.

En este sentido, ni para Foucault ni para Hegel es concebible *una* naturaleza humana absoluta y universal, que sea capaz de tener una relación inmediata o reglamentaria con lo divino. Y, sin embargo, aún queda por hacer una aclaración más: aunque para Hegel la naturaleza humana es susceptible de múltiples transformaciones, todas ellas corresponden al desarrollo “natural” del *espíritu universal* que toma formas particulares en los pueblos, históricamente. En cambio, para Foucault no hay nada natural en las subjetividades históricas, no existe en éstas ni siquiera una suerte de continuidad orientada hacia algún fin. Todo sujeto es producto de relaciones de poder específicas que tienen intereses particulares y estrategias concretas.

No hay, pues, un sujeto externo a las relaciones de poder –ni a los dispositivos– que cobre identidad a lo largo de la historia, aun si dicha identidad nunca es concreta sino siempre plástica. Para Foucault, las modificaciones históricas que el sujeto experimenta no responden a la realización del espíritu que precisa tomar conciencia de su libertad absoluta, como sostiene Hegel, sino a fuerzas que en las constantes luchas que libran se imponen sobre otras. Desde la perspectiva foucaultiana hay una estructural contingencia en los procesos de subjetivación que, en Hegel, adquieren un carácter necesario al ser momentos de superación

¹³ *Ibíd.*, p. 420.

sucesiva del espíritu hacia el fin final en el que es capaz de reconocer todo como su creación, en el que ya nada le es extraño y alcanza el saber absoluto.

Hechas estas aclaraciones que, me parece, resultarán muy relevantes para los objetivos de la presente argumentación, volveré al texto de Agamben.

El filósofo italiano ubica en cierto párrafo de la obra citada de Hyppolite lo que llama “el simple presagio de la noción de dispositivo”. En este pasaje Hyppolite escribe, refiriéndose al joven Hegel de Berna:

La más alta exigencia del hombre es la de ser libre, es decir sacar sólo de sí mismo la regla de su, acción. [...] En cierto sentido la positividad es considerada por Hegel como un obstáculo para la libertad del hombre, y como tal es condenada. Buscar los elementos positivos de una religión, y podría agregarse, desde ya, de un estado social, es descubrir lo que en ellos se impone mediante la constricción al hombre.¹⁴

Y a propósito de esto Agamben señala:

Si “positividad” es, según Hyppolite, el nombre que el joven Hegel confiere al elemento histórico, con todo ese peso de reglas, de ritos y de instituciones que están impuestas a los individuos por un poder exterior pero que se halla, por así decirlo, interiorizada en el sistema de creencias y sentimientos, entonces, –diagnostica el filósofo italiano, adelantando sus propias conclusiones– empleando este término, Foucault toma posición respecto de un problema decisivo del que él se apropia: la relación entre los individuos como seres vivos y el elemento histórico –si entendemos por éste el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas, en cuyo seno las relaciones de poder se concretan.¹⁵

Si Agamben dedujo correctamente la herencia hegeliana detrás del uso foucaultiano de “positividad”, tendríamos buenas razones para considerar dicho uso como las primeras intuiciones de lo que en los 70 será llamado “dispositivo”. Lo que se impone positivamente puede muy bien ser lo que resulta de la “manipulación de relaciones de fuerza”¹⁶ que efectúan los dispositivos.

¹⁴ Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, trad. Alberto Drazul (Buenos Aires: Calden, 1970), p. 42.

¹⁵ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 252.

¹⁶ *Vid nota 2.*

Por otro lado, el “problema decisivo” al que se refiere el filósofo italiano no solo liga las tesis foucaultianas con las hegelianas, sino que, al tiempo, las vincula con las suyas. En efecto, como veremos con detalle en el tercer capítulo, para Agamben los dispositivos y el “elemento histórico” al que se refiere, encuentran una muy cercana identificación.

Desde ahora debe aclararse la razón por la que afirmé que el término “dispositivo” es un término técnico esencial del pensamiento de Foucault. No se trata de un término particular referido a una tecnología de poder entre otras, sino de un término general que tiene la misma amplitud que “positividad” en el joven Hegel en la interpretación de Hyppolite.¹⁷

En los siguientes párrafos mostraré, introduciendo las propias ideas de Foucault, que “dispositivo” no sólo es un “término técnico esencial”, como lo califica Agamben, sino que es un concepto del que se desprenden tintes “metafísicos”. El tratamiento foucaultiano de las cuestiones generales acerca del poder permite vislumbrar la operación de los dispositivos con alcances totales. Los efectos de verdad que las relaciones de dominio producen a través de éstos condicionan nuestra ontología —el orden que presumimos natural y legítimo en lo real— de una manera tan estrecha que, a condición de ser inteligible, ningún objeto queda fuera de la operación de los dispositivos, como demostraré.

Es verdad que en la interpretación canónica del filósofo francés el uso de la palabra “dispositivo” es siempre situado en el análisis de dispositivos determinados: el dispositivo de sexualidad, el de confesión, los disciplinarios... Y más aún, a lo largo de los estudios en los que se dedica a analizar lo relativo al poder, Foucault insiste en que no está interesado en formular una teoría de este concepto, como si fuera una identidad abstracta de la que se puede especular allende a su ejercicio concreto. Sería mucho más complicado entonces, como ya lo habíamos previsto, encontrar en los escritos de Foucault una teoría general y sistemática de “dispositivo”. Considerando esto, Agamben propone que en la estrategia foucaultiana el concepto toma el lugar de esos “universales” que nunca interesaron a Foucault:

Es bien conocido que Foucault siempre rechazó ocuparse de esas categorías generales o entidades racionales que él llamaba los universales, como el Estado, la Soberanía, la Ley, el Poder. Sin embargo, esto no significa que no se encuentren en su obra conceptos operativos de alcance general.

¹⁷ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 252.

En la estrategia de Foucault, precisamente, se recurre a los dispositivos para tomar el lugar de esos universales. No corresponden a tal o cual medida policíaca, a tal o cual tecnología de poder, y menos a una generalidad obtenida por abstracción, sino más bien a eso que en la entrevista de 1977 apunta como “la red que existe entre esos elementos”.¹⁸

El dispositivo foucaultiano no es propiamente un universal abstracto, como el Poder o la Ley, ni propiamente cierta táctica de poder, sino que tiene un alcance mucho más “general”. Tampoco puede ser considerado aparte de su funcionamiento concreto, pues tiene su génesis en las relaciones de poder específicas que lo producen y lo necesitan; no se trata de una superestructura que permanece idéntica a sí misma y que se mantiene siempre fuera de la historia, sino que desde sus formaciones particulares y con estrategias diferenciadas abarca y dispone los elementos articulados en su red. No es, pues, una categoría universal, pero sí que tiene efectos globales.

Sin hilvanar nunca una teoría, en la entrevista titulada “Poder y saber” el filósofo francés expresa en líneas generales los fundamentos que sostienen sus investigaciones sobre las relaciones de poder:

El poder: de inmediato, lo que se le ocurre a la gente es el ejército, es la policía, es la justicia. Para hablar de la sexualidad: antaño se condenaba a los adultos, se condenaban los incestos; ahora se condena a los homosexuales, a los violadores. Ahora bien, cuando uno tiene esta concepción del poder, creo que lo localiza únicamente en los aparatos de Estado, en tanto que las relaciones de poder existen –y aunque lo sepamos, a pesar de todo no siempre extraemos las consecuencias correspondientes–, pasan por muchas otras cosas. Hay relaciones de poder entre un hombre y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay millares y millares de relaciones de poder y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, microluchas, por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas desde arriba por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de Estado solo pueden funcionar bien si en la base existen esas pequeñas relaciones de poder. ¿Que sería del poder del Estado, el poder que impone el servicio militar, por ejemplo, si en torno de cada individuo no hubiese todo un haz de relaciones de poder que lo ligan a sus padres, a su empleador, a su maestro: al que sabe, al que le ha metido en la cabeza tal o cual idea? En lo que tiene de general, de abstracto y basta de violento, la estructura del Estado no lograría sujetar así, continuamente y como quien no quiere la cosa, a todos los individuos, si no se enraizara, si no

¹⁸ *Id., op. cit.*, p. 253.

utilizara, como una especie de gran estrategia, la totalidad de las pequeñas tácticas locales e individuales que envuelven a cada uno de nosotros. Eso es. Lo que querría poner de relieve es un poco ese fondo de las relaciones de poder. [...] Por otra parte, también me gustaría poner de relieve que esas relaciones de poder utilizan métodos y técnicas muy, muy diferentes entre sí, según las épocas y los niveles. Por ejemplo, la policía tiene, por supuesto, sus métodos –los conocemos–, pero hay asimismo todo un método, toda una serie de procedimientos por los cuales se ejerce el poder del padre sobre sus hijos, toda una serie de procedimientos por los cuales, en una familia, vemos tramarse las relaciones de poder, del padre sobre los hijos, pero también de los hijos sobre los padres, del hombre sobre la mujer, pero también de la mujer sobre el hombre, sobre los hijos. Todo esto tiene sus métodos y su tecnología propios.¹⁹

Así pues, debemos tener claros dos aspectos en cuanto al análisis foucaultiano del poder: 1) El poder no se considerará condensado únicamente en las instituciones estatales, ni desplegado de arriba hacia abajo, del Estado al cuerpo social, más bien se entenderá como eso que se ejerce en todas las relaciones entre individuos, entre fuerzas, que subyacen y posibilitan un gran poder, y 2) Todas las relaciones de poder, microfísicas y globales, se valdrán, además, de ciertas estrategias para imponerse, estrategias que variarán dependiendo del estrato y contexto en el que las luchas a las que se refirió Foucault se libren.

La espesa tradición de filosofía política que tenemos exige más y más especificidad en estas consideraciones, más aún cuando el modelo de análisis que propone Foucault representa un corte en los lugares comunes de las teorías del poder. La soberanía, dice el filósofo francés, ha sido el centro de las teorías políticas, volcadas por completo en los linderos jurídicos del poder:

La teoría del derecho, desde la Edad Media, tiene esencialmente el papel de fijar la legitimidad del poder; es decir, que el principal problema alrededor del que se organiza toda la teoría del derecho es el de la soberanía. Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales, quiere decir, en el fondo, que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver en el interior del poder el hecho de la dominación para hacer aparecer en su lugar dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por otra, la

¹⁹ Michel Foucault, "Poder y saber", en *El poder, una bestia magnífica*, ed. Edgardo Castro (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012), p. 76.

obligación legal de la obediencia. El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, que enmascara por consiguiente la dominación y sus consecuencias.²⁰

Foucault intenta, más bien, acercarse al hecho primario de la dominación que resulta de todas las relaciones de fuerza que se libran en la sociedad; hay micro-dominaciones en cada estrato en que dos fuerzas se enfrentan, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos... relaciones que no están específicamente contempladas en los grandes sistemas jurídicos.

Y por dominación –aclara Foucault– no entiendo el hecho macizo de una dominación global de uno sobre los otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de la sociedad. Y por tanto, no el rey en su posición central sino los sujetos en sus relaciones recíprocas; no la soberanía en su edificio específico, sino los múltiples sometimientos, las múltiples sujeciones, las múltiples obligaciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social.²¹

Estos “múltiples sometimientos” no son resultado del despliegue del poder del Estado o del soberano, para Foucault el poder siempre circula, siempre está ejerciéndose a través de una organización reticular que, sí de hecho puede aparecer en términos globales y cohesionados, es porque se apropia de las dominaciones localizadas, “que tienen su configuración propia y su relativa autonomía.”²², para estructurarse como tal.

Sin embargo, e inversamente, las relaciones de dominio locales deben estar inscritas en una línea de fuerza general, a condición de funcionar efectivamente, misma que no corre a cargo de las grandes instituciones, sino de los dispositivos, que funcionan como aparatos de estatificación estratégica de diagramas concretos de las micro-dominaciones móviles, como observa Deleuze:

Las relaciones de poder son relaciones diferenciales que determinan singularidades (afectos). La actualización que las estabiliza, que las estratifica, es una integración: operación que consiste en trazar «una línea de fuerza general», conectar las singularidades, alinearlas, homogeneizarlas, señalarlas, hacer que converjan. Pero la integración total no se produce inmediatamente. Más bien se producen una multiplicidad de integraciones locales, parciales, cada una en afinidad con tales

²⁰ *Id.*, “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 141.

²¹ *Ibidem.*

²² *Id.*, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 157.

relaciones, tales puntos singulares. Los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones: el Estado, pero también la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, incluso el Arte, la Moral.²³

Las instituciones, entonces, no despliegan el poder que les es inherente, sino que concretan y orientan diferentes relaciones de fuerza, construyendo a la par saberes que las actualizan y modifican para su distribución. En otras palabras, lo institucional del ejercicio de poder es sólo un elemento que hace converger dichas relaciones en una línea de fuerza general, para que funcionen articuladas en un dispositivo. En este sentido, la operación de los dispositivos responde a “una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza”²⁴, es decir, que integra y conduce estas relaciones dispersadas, heteromorfas y locales.

Sin embargo, aun cuando la disposición y generalidad de las grandes estrategias se muestre evidente al estratificarse, no permitirán señalar a su autor. Nos enfrentamos, dice Foucault, con: “un conjunto enormemente complejo en relación al cual uno se ve obligado a preguntarse en último término cómo ha podido ser tan sutil en su distribución, en sus mecanismos, sus controles recíprocos, sus ajustes, siendo así que no existió nadie que planificase el conjunto.”²⁵

La relativa autonomía de las relaciones de poder a la que el filósofo francés se refería²⁶ impide identificar algún sujeto –institucional o no– que pudiera coordinar este plan global. Los dispositivos integran tácticas, mecanismos y dominaciones tan variadas que su articulación final corresponde a todos y a ninguno de los intereses implicados a la vez. En las líneas de fuerza general se entrecruzan, opinan Dreyfus y Rabinow, cálculos mezquinos e intereses particulares que revelan, al ser trascendidos, los alcances que la formación final de los dispositivos tienen:

El hecho de que los individuos tomen decisiones acerca de políticas específicas, o que grupos particulares compitan entre sí por situarse en una mejor posición en su propio provecho, no significa

²³ Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), p. 104.

²⁴ *Id.*, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 158.

²⁵ Michel Foucault, “Poder-Cuerpo”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 109.

²⁶ *Vid* nota 13.

que la activación y dirección general de las relaciones de poder en una sociedad implique necesariamente un sujeto. [...] Hay una lógica para las prácticas. Hay un impulso hacia un objetivo estratégico, pero nadie lo impulsa. El objetivo surge históricamente, tomando formas particulares y encontrando obstáculos específicos, condiciones y resistencias. Voluntad y cálculo se involucran mutuamente. Hay efectos generales, sin embargo, que escapan a las intenciones de los actores, en la misma medida en que antes lo hicieron otros. [...] No hay una lógica inherente de estabilidad. Más bien, en el nivel de las prácticas, hay una direccionalidad producida por cálculos mezquinos, voluntades en conflicto, entramados de pequeños intereses. Están configurados y dirigidos en una determinada dirección por las tecnologías de poder.²⁷

Aun si, como hizo Foucault, se localiza el origen de éste o aquél dispositivo en condiciones históricas y culturales concretas, los “efectos generales” que “escapan a las intenciones de los actores” exhiben la cualidad “metafísica” con la que operan los dispositivos, a saber, en tanto coordinan la totalidad de las relaciones de dominio en una sociedad, determinan las formas en las que el poder se ejerce en ella y los efectos de verdad que dicho ejercicio acarrea consigo; los dispositivos establecen, a través la manipulación integral de las relaciones de poder, lo que ha de calificarse como verdadero. Por estas razones ni es posible afirmar que la noción de “dispositivo” puede reducirse a sus articulaciones concretas ni, en un gesto inverso, referirla precisamente a un universal abstracto, aun cuando dirige y condiciona el espacio en el que opera.

Foucault explica en *Historia de la Sexualidad I* cómo el trenzarse de los poderes locales va formando, casi anónimamente, los dispositivos:

La racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben –cinismo local del poder–, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto: ahí la lógica es aun perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces.²⁸

²⁷ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Rogelio C. Paredes (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001), p. 218.

²⁸ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI, 2007), p. 115.

Es precisamente el mutismo característico de los dispositivos el que les permite actuar, sí, sostenidos en las múltiples relaciones de dominio, pero más allá de las particularidades de cada una de ellas, manipulándolas ceñidamente.

Resta aún examinar algunas de las peculiaridades fundamentales del ejercicio de poder como lo entiende Foucault –que es el marco en el que florecen los dispositivos–. Mismas que pueden abordarse a modo de respuestas a los tres obstáculos que el filósofo francés reconoce que la academia de su época le impuso en sus investigaciones. Los primeros dos se deben a la herencia que los análisis de la fenomenología y el marxismo legaron, y el tercero a la hipótesis que clama que el poder es esencialmente represivo.

Para debatir el prejuicio fenomenológico, que sostiene que hay un sujeto constituyente que es trascendente a la historia y a sus especificidades y que, en todo caso, él es quien privilegiadamente concreta lo que ha de ser, Foucault asesta la tesis de que el sujeto no tiene un lugar favorecido para determinar el mundo, sino que él mismo es constituido, permeado y delimitado por fuerzas externas a él, por relaciones de poder:

Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.²⁹

Ser sujeto, en términos foucaultianos, no sólo implica estar dotado de una identidad, sino estar *sujeto* a ciertas relaciones de dominio, en la medida en que toda subjetividad es producida por los dispositivos. Cuando Foucault propone desembarazarse de la idea de sujeto, lo que propone es desechar la idea de que pueden identificarse ciertas condiciones absolutas y trascendentales que referirán a una conciencia que todo adecua a sí misma; la idea, pues, de un sujeto de conocimiento que condiciona y no es condicionado.

²⁹ *Id.*, “Verdad y Poder”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 181.

La segunda dificultad que el filósofo francés reconoce es lo que el concepto de “ideología”, que el análisis marxista había arraigado profundamente en la tradición de filosofía política, significaba para un estudio del poder con el método que él proponía:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución.³⁰

Así pues, el problema de reconocer y deliberar sobre cierta ideología es que se presupone, en primer lugar, que existe *la verdad* y que ésta ha sido tergiversada, conjetura que el filósofo francés rechaza, argumentando que más que un efugio de lo que realmente es verdadero, lo que tiene lugar es una producción de verdad que obedece a ciertos regímenes de poder. Lo que se juzgue cierto, como hemos visto, tendrá siempre una función estratégica a cumplir concedida por los dispositivos, que necesitan producirse un soporte discursivo para su correcta operación. Para Foucault no hay discurso ajeno al poder, como lo veremos con más detalle unas líneas adelante, toda proposición que pueda enunciarse acerca de cómo es el mundo está condicionada por dispositivos, por necesidades específicas de los ejercicios de dominio.

Por otro lado, correlato de esa alegada verdad que existe allende al poder, el concepto de ideología supone también un sujeto que, vecino al de la fenomenología, es esencialmente ajeno a las tergiversaciones que le son impuestas, y más aún, puede liberarse de ellas y llegar a la verdad; para el filósofo francés, insistiré, no puede pensarse en un sujeto con estas cualidades, ni en verdades que no sean efecto de la imposición de ciertas fuerzas.

Por último, respecto a la noción de represión, Foucault confiesa que librarse de ella ha sido una de las tareas que más dificultad le ha presentado; aún en *Historia de la locura* el autor consideraba al poder en términos coercitivos. Hay una serie de fenómenos, observa

³⁰ *Ibidem.*

Foucault, que parecen evidenciar la naturaleza represiva del poder –y toda una tradición que los ampara–. Lo primero que se piensa al hablar de poder, como refiere un pasaje que he citado antes³¹, es el ejército, la policía, la justicia... todas estas, instancias cuya tarea es no dejar hacer, prohibir. Pero estas consideraciones dejan de lado un aspecto fundamental del ejercicio de poder, que de hecho sostiene todo el análisis foucaultiano:

Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.³²

El poder, entonces, es ante todo productivo –esta afirmación será también fundamental para sostener la conclusión a la que quisiera llegar–, produce discursos verdaderos y múltiples tipos de subjetividad según sus exigencias específicas, como se ha estado perfilando en la presente exposición. Cualquier ejercicio de poder necesita configurar el espacio en el que se despliegue a condición de su permanencia, le es preciso crear las condiciones que aseguren su imposición efectiva. El saber que fabrica es a la vez su efecto y su soporte, pero se trata siempre de una producción estratégica –de verdades, de sujetos, de espacios– que se concreta por medio de los dispositivos.

En tanto cada individuo es una fuerza que busca imponerse, considera Deleuze en el marco de estas cuestiones, tiene la capacidad de afectar y de ser afectado:

El poder de ser afectado es como una materia de la fuerza, y el poder de afectar es como una función de la fuerza. Ahora bien, se trata de una pura función, es decir, de una función no formalizada, considerada independientemente de las formas concretas en las que se encarna, de los fines que sirve y de los medios que emplea: física de la acción, una física de la acción abstracta. Y se trata de una pura materia, no formada, considerada independientemente de las sustancias formadas, de los seres u objetos cualificados de los que forma parte: una física de la materia primera o pura. Las categorías de

³¹ Vid nota 10.

³² Michel Foucault, “Verdad y Poder”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 182.

poder son, pues, las determinaciones propias de las acciones consideradas como «cualesquiera» y de cualesquiera soportes.³³

Así pues, esta doble tendencia que cada fuerza tiene independientemente de la concreción de sus posibilidades, fichada por Deleuze, remite a una condición general de todos los sujetos, a saber, su capacidad para gobernar o ser gobernados. La presencia de una condición tal, antes de tomar cualquier forma, revela lo esencialmente intrincados que los sujetos están en las relaciones de poder, es por y en ellas que adquieren una identidad concreta y la posibilidad de experimentar significativamente el mundo, de acuerdo a ella.

Ahora bien, una vez que cierta fuerza ha logrado imponerse sobre otra debe, para hacer efectiva su coacción y mantenerse como la fuerza dominante, desplegar una serie de tácticas. El ejercicio del poder, según Foucault, consiste en “un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyos papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder.”³⁴, y a este objetivo apuntan todas las estrategias que convergen, en último término, en la red de los dispositivos.

Sin embargo, el blanco específico de estos ejercicios de dominio no es precisamente el otro –o los otros– del lado opuesto de la lucha, no en sí mismos; las estrategias que se despliegan con el fin de asegurar ciertas imposiciones buscan modificar el *actuar* del otro, como señala el filósofo francés: “En efecto, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre otros. En cambio actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes o sobre aquellas que pueden surgir en el presente o en el futuro.”³⁵ Ejercer el poder es entonces, por medio de ciertas estrategias, determinar el campo de acción posible de otras fuerzas; así pues, en cada lucha que se libra en cada pequeño nodo social una fuerza siempre busca establecer los límites concretos de los movimientos de la otra.

Condiciones muy distintas de las que supone una relación de violencia, pues, en una relación de poder son necesarios dos lados, dos fuerzas que luchen. Aun cuando una

³³ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 100.

³⁴ Michel Foucault, “Clase del 11 de enero de 1978”, en *Seguridad, Territorio, Población*, ed. Michel Senellart (Buenos Aires: FCE, 2006), p. 16.

³⁵ *Id.*, “¿Qué constituye la naturaleza específica del poder?”, en *El sujeto y el poder*, ed. Raquel Sofía Amaya y Jaime Toro A. (Bogotá: CARPE DIEM Ediciones, 1991), p. 84.

finalmente se imponga, será necesario que la parte dominada tenga efectivamente “un campo entero de respuestas, reacciones, resultados e invenciones posibles.”³⁶, es decir, un espacio que sea susceptible de delimitar. Una relación de violencia, en cambio, no se vuelca en las acciones, “actúa sobre un cuerpo o sobre cosas; fuerza, somete, descoyunta en la rueda, destruye o cierra la puerta a todas las posibilidades. Su polo opuesto solamente puede ser la pasividad y si se enfrenta con alguna resistencia no tiene otra opción que el tratar de minimizarla.”³⁷

Esta es una de las cualidades fundamentales de la relación de poder foucaultiana, a saber, su dinamismo y reversibilidad; nunca serán definitivos los lugares de “dominante” y “dominado”, a condición de que efectivamente se trate de una *relación* de dominio, es decir, una relación de polos activos que tendrán, aún sometidos, posibilidades de acción. El ejercicio del poder, en este sentido:

Es una estructura total de acciones llevada a actuar sobre acciones posibles; incita, induce, seduce, vuelve más fácil o más difícil: en el límite constriñe o prohíbe absolutamente; sin embargo es siempre una manera de actuar sobre un sujeto o unos sujetos actuantes en virtud de su actuación o de su capacidad de acción, Un juego de acciones sobre otras acciones.³⁸

No se trata, entonces, del poder que tiene por principio al consenso, pues no se construye a partir de voluntades, como el Leviatán hobbesiano, ni a la violencia, aun si ésta es su instrumento recurrente. Ejercer el poder es, más bien, *conducir* al otro:

"Conducir" es al mismo tiempo "guiar" a otros (de acuerdo con mecanismos de coerción que son estrictos en grado variable) y una forma de conducirse dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y colocar en orden la posible consecuencia. Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o el enlace del uno con el otro, que un problema de gobierno. Esta palabra debe ser admitida con el muy amplio sentido que tenía en el siglo XVI. "Gobierno" no se refería solamente a las estructuras políticas o al manejo de Estados; más bien designaba la forma como la conducta de los individuos o de los grupos podía ser dirigida: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias o del enfermo. No solo cubría las formas legítimamente constituidas de la sujeción política o económica, sino también modos de acción, más o menos considerados y calculados, que estaban destinados a actuar

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 85.

sobre las posibilidades de acción de otra gente. Gobernar en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de otros.³⁹

He aquí, en el marco de este ejercicio de gobierno, el por qué la naturaleza del poder es esencialmente productiva: Estructurar el posible campo de acción de otros, es decir permitirles específicos movimientos, es *subjetivarlos* de alguna manera; gobernar en el modo en que lo explica Foucault es determinar las experiencias específicas y los espacios del otro, es *sujetarlo* a ellos.

Dicho gobierno requiere estrategias concretas que aseguren su realización efectiva y que produzcan, al tiempo que conducen al otro en ellos, espacios que sean susceptibles de administrar. Si consideramos el ejercicio de poder global que se despliega sobre el cuerpo social entero, éste requiere una red que incluya virtualmente instituciones, prácticas, saberes, leyes, proposiciones científicas y filosóficas y medidas administrativas, es decir, requiere dispositivos que gestionarán la manipulación de total de fuerzas, su gobierno.

Y aún dirigidos integralmente, si bien de maneras diferenciadas en todos los estratos sociales, sólo los sujetos libres pueden llegar a ser blancos del poder, libres en tanto capaces de ser guiados, con posibilidad de movimientos varios:

Con esto queremos decir, sujetos individuales o colectivos que están enfrentados con un campo de posibilidades en el que se puedan realizar diversas formas de conducirse, diversas reacciones y diversos comportamientos. [...] En este juego la libertad puede muy bien aparecer como la condición para el ejercicio del poder (al mismo tiempo su condición previa. dado que la libertad debe existir para que el poder se ejerza, como también su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la desobediencia, el poder sería equivalente a una determinación física).⁴⁰

Sin embargo cabe puntualizar un detalle: si bien cualquier ejercicio de poder es reversible, y si bien supone y necesita un punto de resistencia a condición de no reducirse a “una determinación física”, no habrá un espacio fuera de las relaciones de dominio. En la entrevista “Poderes y Estrategias”, Foucault reconoce: “Me parece, efectivamente, que el poder está «siempre ahí», que no se está nunca «fuera», que no hay «márgenes» para la pirueta de los que están en ruptura. [...] el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen,

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 87.

entre las mallas de su red, playas de libertades elementales.”⁴¹ Ya sea sufriendo una imposición o ejerciéndola, siempre se estará dentro de una relación de dominio. Se puede cambiar el personaje a interpretar en este juego, pero nunca salir de él:

Es decir, que las relaciones de poder están profundamente arraigadas en el nexo social, no reconstruidas “sobre” la sociedad como una estructura suplementaria cuya eliminación radical uno pudiese quizás soñar, En todo caso, vivir en sociedad es vivir en tal forma que la acción sobre otras acciones es posible y en efecto se da. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción.⁴²

Aunque el dominio establecido no tenga un carácter de necesidad y siempre pueda socavarse, vivir en sociedad implica necesariamente estar inmerso en relaciones de poder. Una comunidad, a condición de efectivamente ser tal, necesita una “línea de fuerza general” que estructure, utilice y coordine las múltiples relaciones de poder presentes en cada nodo social. Es el doble condicionamiento y reciprocidad de estas relaciones el que les permite permear en su totalidad el cuerpo social, como escribe Foucault:

Ningún “foco focal”, ningún “esquema de transformación” podría funcionar sin inscribirse, al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoya en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje.⁴³

Referir a un “cuerpo social”, en este sentido, es referir a un conjunto de relaciones de poder articuladas en un diagrama concreto que, en cuanto tal, es gobernado, administrado y dispuesto en la red de los dispositivos estratégicamente. Todo gobierno supone una estrategia que debe ser entendida, en palabras de Foucault, como “la totalidad de los medios que se ponen en operación para aplicar el poder efectivamente o para mantenerlo.”⁴⁴ Y en tanto ejercer el poder es estructurar el campo de acción posible del otro, las tácticas de éste ejercicio estarán dirigidas hacia la producción de espacios susceptibles de determinar.

⁴¹ *Id.*, “Poderes y Estrategias”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 170.

⁴² *Id.*, “¿Cómo se analiza la relación de poder?”, en *El sujeto y el poder*, ed. Raquel Sofía Amaya y Jaime Toro A. (Bogotá: CARPE DIEM Ediciones, 1991), p. 92.

⁴³ *Id.*, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI, 2007), p. 121.

⁴⁴ *Id.*, “Relaciones de poder y relaciones de estrategia”, en *El sujeto y el poder*, ed. Raquel Sofía Amaya y Jaime Toro A. (Bogotá: CARPE DIEM Ediciones, 1991), p. 100.

De esta manera, la “naturaleza esencialmente estratégica del dispositivo” de la que hablaba Foucault en aquella entrevista de 1977, remite a la producción de blancos para ejercer el poder como la operación fundamental de los dispositivos, a través de la cual es posible el ejercicio de gobierno en una sociedad.

Una comunidad gobernada, merced de los dispositivos, no sólo resulta en la construcción de subjetividades específicas, correlatos de ese gobierno. Disponer la forma general del espacio en una sociedad engendra también objetos de conocimiento, discursos en torno a éstos y efectos de verdad. El hecho de estructurar el campo de acción posible del otro lleva a éste a habituarse sólo a cierto tipo de prácticas, dependiendo del espacio que de su gobierno haya resultado, las cuales:

Pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad misma tiene una historia.⁴⁵

En este sentido, todo lo que pueda enunciarse ha sido filtrado por algún dispositivo; como trato de demostrar, cierta ontología emana de la cualidad –“metafísica”– productiva del ejercicio de poder. La manera en que lo real pueda ser abordado en tanto objeto de estudio y espacio habitable estará condicionada por el espacio de movilidad de sus gobernados que los dispositivos hayan hecho aparecer.

“La verdad designa el conjunto de las producciones que se realizan en el interior de un dispositivo –dice Deleuze–. Un dispositivo comprende verdades de enunciación, verdades de luz y visibilidad, verdades de fuerza, verdades de subjetivación. La verdad es la realización de las líneas que constituyen el dispositivo.”⁴⁶ Los bordes de lo verdadero, pues, son delimitados por estas formaciones reticulares estratégicas; lo visible es lo que ha sido estructurado, gobernado. La propia sociedad tiene forma sólo a título de relaciones de fuerzas, señala Foucault “no es el consensus el que hace aparecer el cuerpo social, es la

⁴⁵ *Id.*, “Primera”, en *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch (Barcelona: Gedisa 1996), p. 6.

⁴⁶ Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault, filósofo*, trad. Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 1990), p. 161.

materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos.”⁴⁷ Es el ejercicio del poder, entonces, lo que *hace aparecer* una comunidad concreta, y específicas formas de subjetividad, correlatos de ésta:

En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido.⁴⁸

Comunidad, subjetividad, orden de las cosas, criterios valorativos, disciplinas... todos éstos elementos toman nitidez y sentido sólo como producciones, como parte de cierta ontología del poder. Por ello no podemos más que soñar, como sugería el filósofo francés, puntos neutros o libres de relaciones de poder. La exposición y la argumentación hechas hasta este punto me permiten afirmar que, a condición de salir del mundo que podemos ver, experimentar, estudiar y referir, nada queda afuera de la producción hecha por los dispositivos.

Por supuesto, cuando escribo estas líneas no tengo en mente alguna fatalidad molecular en el mundo, efecto del ejercicio más o menos global del poder establecido, lo que quisiera mostrar es que el régimen semántico que funda nuestra cultura y que permite asignar un lugar ontológico a cada una de las cosas, está enteramente –“metafísicamente”– condicionado por los dispositivos que no cesan de alterarlo.

Quizás estas afirmaciones tomarán mayor nitidez en su análisis concreto, en el capítulo que versará sobre las potencialidades metafísicas del dispositivo de sexualidad, por ejemplo. Lo que pretendo evidenciar en dicha sección es que tenemos, y siempre hemos tenido, órganos, pulsiones y reacciones fisiológicas específicas, pero éstas no se vincularon y significaron para construir un ámbito susceptible de ser investigado y teorizado hasta que, poco a poco y por efecto de un dispositivo, aparece en el mundo algo llamado “sexualidad”, noción que refiere a un terreno biológico, psíquico y social, que exige preeminencia para

⁴⁷ Michel Foucault, “Poder-Cuerpo”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 104.

⁴⁸ *Id.*, “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 144.

confesar “nuestra verdad” como deseo y del que, sin embargo, no tendríamos noticia si ciertos intereses en las relaciones de dominio, no se hubieran manifestado. Más adelante desarrollaré estas aserciones a detalle, por el momento sólo quisiera asentar la tesis de que si algo ha de tomar lugar en la dinámica de nuestra civilización, será sólo cumpliendo un papel específico en la estrategia desplegada por el régimen dominante establecido.

Deleuze entiende la actividad productora de los dispositivos como una suerte de iluminación, para él, lo que Foucault describe como elementos dispuestos en la red del dispositivo, es decir, los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas⁴⁹, son sistemas que no tienen homogeneidad o propiedades de suyo, sino en virtud de su pertenencia al dispositivo que los vincula y les da un sentido.

Lo cierto es que los dispositivos son como las máquinas de Raymond Roussel, según las analiza Foucault –*atina Deleuze*–; son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. La visibilidad no se refiere a una luz en general que iluminara objetos preexistentes; está hecha de líneas de luz que forman figuras variables e inseparables de este o aquel dispositivo. Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella. [...] Si hay una historicidad de los dispositivos, ella es la historicidad de los regímenes de luz, pero también la de los regímenes de enunciación.⁵⁰

De esta manera los dispositivos permiten ver; al tiempo que iluminan reparten, estructuran y delimitan, es decir, producen el orden ontológico que reconocemos y le otorgan pertinencia a cada uno de sus elementos. Pero su luz es la de la lucha de fuerzas, la de las estrategias y las tácticas: los dispositivos actúan como principios metafísicos que producen una historia, una ontología y epistemología del poder.

De esta manera, dirá Deleuze:

Una «época» no preexiste a los enunciados que la expresan, ni a las visibilidades que la ocupan. Esos son los dos aspectos esenciales: por un lado, cada estrato, cada formación histórica implica una distribución de lo visible y de lo enunciable que se produce en ella; por otro, de un estrato

⁴⁹ Vid. nota 1.

⁵⁰ Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault, filósofo*, trad. Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 1990), p. 155.

a otro existe variación de la distribución, puesto que la visibilidad cambia de modo y los enunciados cambian de régimen.[...] Por ejemplo, «en la época clásica», el manicomio surge como una nueva manera de ver y de hacer ver a los locos, muy diferente de la que existía en la Edad Media, en el Renacimiento; y la medicina, pero también el derecho, la reglamentación, la literatura, etc., inventan un régimen de enunciados que concierne al desvarío como nuevo concepto. Si los enunciados del siglo XVII inscriben la locura como el grado extremo del desvarío (noción-clave), el manicomio o internamiento la engloba en un conjunto que reúne a los locos con los vagabundos, los pobres, los ociosos, todo tipo de depravados: se produce ahí tanto una «evidencia», percepción histórica o sensibilidad, como un régimen discursivo.⁵¹

Así pues, algo será visible a título precisamente de su luminosidad; la luz de los dispositivos es la forma misma de los objetos que produce/ilumina. El loco no podría haberse concebido sin los dispositivos que lo construyeron y permitieron que pudiese señalarse, estudiarse y encerrarse. Los desórdenes mentales pueden haber existido siempre, pero la figura concreta de “el loco” como la conocemos ahora, denuncia Foucault, tomó bordes definidos hasta el siglo XVII.

Sin la operación de los dispositivos el mundo sería silente⁵², no habría contornos que referir ni posibilidad de experiencias significativas. Pero su funcionamiento no corresponde, hay que insistir, a la perspectiva de un autor detrás de las estrategias; “La condición a la que remite la visibilidad –*comenta Deleuze*– no es, sin embargo, la manera de ver de un sujeto: el sujeto que ve es un emplazamiento en la visibilidad, una función derivada de la visibilidad.”⁵³

Si el sujeto, aquél al que el giro copernicano le concretó su pedestal y le otorgó el privilegio de determinar el mundo que habita, es producto de los dispositivos, también lo son esos conceptos universales que guían nuestra producción discursiva y que pretenden trascender a las particularidades, como lo identifica Deleuze:

Lo uno, el todo, lo verdadero, el objeto, el sujeto no son universales, sino que son procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, procesos

⁵¹ Id., *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), p. 76.

⁵² El cese de la operación de los dispositivos no sólo implicaría el cese de la producción de cierta ontología, sino también de las relaciones de poder que, en su doble condicionamiento, dan forma específica a toda política, es decir, a toda *comunidad humana*.

⁵³ Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), p. 85.

inmanentes a un determinado dispositivo. Y cada dispositivo es también una multiplicidad en la que operan esos procesos en marcha, distintos de aquellos procesos que operan en otro dispositivo.⁵⁴

Por eso también es inadmisibile hablar de una esencia concreta del hombre, o del contenido puro de la verdad; preguntarse por lo que las cosas son debería, entonces, remitirnos a la cuestión de qué dispositivos han estado operando para producirlas. Cada una de esas operaciones responde a la lógica de lo que Nietzsche ha llamado “bajos orígenes”, a intereses específicos de una o varias fuerzas que ha logrado imponerse sobre otras, a racionalidades históricas. “Y así como no hay universalidad de un sujeto fundador o de una razón por excelencia que permita juzgar los dispositivos –*escribe Deleuze*–, tampoco hay universales de la catástrofe en los que la razón se enajene, se derrumbe de una vez por todas.”⁵⁵

Es por ello inútil pensar en deberes éticos para la filosofía que analiza el poder; toda prescripción –y toda filosofía, por supuesto– son efectos de verdad, producidas por algún dispositivo. No deben indagarse entonces, dirá Foucault, las maneras en que la filosofía puede establecer los límites y la legitimidad del poder, sino cuáles son las necesidades estratégicas que han producido discursos verdaderos como soporte éste, es decir:

¿Qué reglas de derecho ponen en marcha las relaciones de poder para producir discursos de verdad?, o bien, ¿qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos? Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad.⁵⁶

Verdad y poder son correlatos el uno del otro. Como hemos visto, producir “verdades” acerca del mundo asegura a la fuerza dominante su imposición efectiva, la construcción de espacios en los que pueda desplegarse con certeza, espacios que pueda

⁵⁴ Michel Foucault, “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 158.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 139.

governar. Estos, aun siendo constructos, aparecen como “verdades evidentes” que amparan y sostienen el ejercicio de poder, como señala Foucault:

Estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar: tenemos que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas. Por otro lado, también estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder.⁵⁷

Así como una época no es previa a sus visibilidades, para Deleuze nada hay previo los efectos de verdad, ni siquiera las percepciones: “Diríase incluso que si bajo el saber no existe una experiencia originaria libre y salvaje, como desearía la fenomenología, es porque el Ver y el Hablar siempre están ya totalmente inmersos en relaciones de poder que ellos suponen y actualizan.”⁵⁸ De la operación de los dispositivos resulta también un estrecho condicionamiento epistemológico, ésta suscita, reconoce Deleuze, “saberes más o menos capaces de franquear un umbral epistemológico o de formar un conocimiento [...] el conocimiento nunca remite a un sujeto que sería libre con relación a un diagrama de poder, y éste nunca es libre con relación a los saberes que lo actualizan.”⁵⁹ Así pues, el orden ontológico que estudiamos y suponemos natural es legitimado por discursos “verdaderos” y analizado por métodos “objetivos”, que el poder produce siempre y cada vez, a través de los dispositivos.

Lo que quisiera mostrar, a propósito de estos párrafos, es que es el conjunto de las relaciones de poder que integran un régimen dominante el que sostiene e incita la operación de los dispositivos que, cuales principios “metafísicos”, producen la verdad y el orden de las cosas de acuerdo sus necesidades específicas. Todo lo que podamos referir y experimentar

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 140.

⁵⁸ Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), p. 111.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 103.

significativamente, y lo que sea que valoremos como verdadero, estará *adentro*, será construcción estratégica.

Para Foucault es muy vasta la lista de dispositivos, y ninguno funciona idéntico a otro. Aunque su consistencia sea plástica y admita tantas formas como regímenes dominantes puedan haber, tiene un estatus permanente y fundamental como principio “metafísico” que produce lo real, como lo que legitima su orden y le otorga pertinencia según sea requerido, infinitas veces. Lo que hace que el uso y tratamiento foucaultianos de los dispositivos exhiba sus tintes metafísicos es el hecho de que no es posible referir una ontología distinta a la que ilumina su operación; sin importar cuántos sean los cambios en sus estructuras, deben funcionar sin intermitencia, a modo de fundamentos culturales concretos y de la luz propia de un mundo de fluorescencias, las cuales, en palabras de Deleuze:

No se confunden con elementos visuales o más generalmente sensibles, cualidades, cosas, objetos, compuestos de objetos. [...] Las visibilidades no son formas de objetos, ni siquiera formas que se revelarían al contacto de la luz y de la cosa, sino formas de luminosidad, creadas por la propia luz y que sólo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos.⁶⁰

Baudrillard ha escrito unas líneas al respecto que me parecen muy acertadas:

El poder es un principio irreversible de organización que fabrica lo real, cada vez más realidad –cuadratura, nomenclatura, dictadura sin réplica, en ninguna parte se anula, ni se dobla sobre sí mismo ni se enreda con la muerte. En este sentido, incluso si carece de finalidad y de juicio último, se convierte él mismo en *principio final* –es el último término, la trama irreductible, la última fábula que se cuenta, lo que estructura la ecuación indeterminada del mundo.⁶¹

A lo largo de este capítulo me propuse demostrar de una manera introductoria la factibilidad de pensar la noción de “dispositivo” en sus potencialidades metafísicas, a propósito del estudio del concepto que emprende Agamben. Mi intención es que el detenimiento en estas cuestiones generales sobre las teorías foucaultianas acerca del poder convenga de arranque para el resto de la argumentación y perfile claramente las ideas que sustentan mi interpretación.

⁶⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), p. 80.

⁶¹ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, trad. José Vázquez (España: PRE-TEXTOS, 1994), p. 56.

En el siguiente capítulo me centraré en el dispositivo de sexualidad para mostrar sus potencialidades “metafísicas” específicas, en correspondencia con el sentido que la argumentación del presente capítulo ha delimitado.

LO “METAFÍSICO” DE LA SEXUALIDAD

Lo real para el ser parlante, es que se pierde en alguna parte. Pero, ¿dónde? Ahí es donde Freud hizo hincapié: se pierde en la relación sexual. Es increíble que nadie se planteara esto antes que Freud ya que se trata de la vida misma de los seres parlantes. Que nos perdemos en las relaciones sexuales es algo evidente, incontestable, ha sido así desde siempre y hasta cierto punto, al fin y al cabo, sigue siendo así. Si Freud centró las cosas en la sexualidad es porque en la sexualidad el ser parlante balbucea... Porque se da cuenta de que hay una cosa que se repite en su vida y siempre es la misma, y que esa es su verdadera esencia. ¿Qué es esa cosa que se repite? Una cierta manera de gozar.⁶²

En el presente capítulo, como había anunciado, me centraré en el análisis de las potencialidades “metafísicas” del dispositivo de sexualidad foucaultiano. En la sección precedente intenté asentar las bases sobre las que mi argumentación descansaría, tratando cuestiones de la naturaleza del poder, en cuyo seno se tejen los dispositivos, de una manera más o menos general. En esta sección, en cambio, quisiera mostrar que partiendo de condiciones tan concretas como las que Foucault atinó para el dispositivo de sexualidad, pueden desprenderse tintes “metafísicos”.

De entre los varios dispositivos foucaultianos, elegí aquél al que está dedicado este capítulo por dos razones: Por un lado, sólo el dispositivo de sexualidad es estudiado manifiestamente en cuanto tal, es decir, en su formación reticular. Cuando Foucault habla de los dispositivos disciplinarios, por ejemplo, los trata más bien como tácticas específicas de poder que, aunque apuntan todas a la fabricación del cuerpo dócil y eficiente, sólo son llamadas “dispositivos” ocasionalmente. Por otro lado, es precisamente a propósito de sus reflexiones en *La voluntad de saber* que, en la entrevista “El juego de Michel Foucault”, logra concretarse una suerte de definición para el término “dispositivo”.

⁶² Jacques Lacan, *Conferencia en Lovaina 1972*, en *Reinventar el psicoanálisis* (2015), en <https://www.youtube.com/watch?v=zh3VXO7j7-c>.

¿Por qué le parece a Lacan “increíble” que nadie antes de Freud estancara la esencia de los seres parlantes en su sexualidad? Celebrar lo acertada o novedosa que la postura freudiana pueda ser, diría Foucault, es omitir las condiciones estratégicas que permitieron que un discurso como el de Freud fuera en absoluto posible. No deberíamos preguntar, pues, cómo es que nadie antes había advertido la *verdadera* esencia de los hombres, sino qué tácticas de poder están implícitas en la producción de la sexualidad como efecto de verdad, como aquello de lo que va “nuestra vida misma”.

En esta línea intuitiva escribe Michel Foucault en la “Introducción” del segundo volumen de su *Historia de la Sexualidad*: “En principio, quería detenerme ante esta noción, tan cotidiana, tan reciente, de “sexualidad”: tomar distancia respecto de ella, contornear su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico al que está asociada.”⁶³

Lo que, al menos hasta el primer tomo de sus estudios en torno a la sexualidad, el filósofo francés pretendía llevar a cabo no era una historia de las conductas y prácticas sexuales, ni un análisis de “las ideas (científicas, religiosas o filosóficas) a través de las cuales nos hemos representado tales comportamientos.”⁶⁴ El objetivo de sus investigaciones era mostrar cómo la sexualidad, esa zona en la que de manera “evidente e incontestable” nos perdemos y que constituye nuestra “verdadera esencia” es, más bien, una experiencia históricamente singular que se fue conformando en las sociedades occidentales modernas, “si entendemos por experiencia –*escribe Foucault*– la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.”⁶⁵ Hacer ver, pues, el hecho macizo de la producción semántica de lo sexual.

Lo que quisiera mostrar a partir de las tesis foucaultianas es que nuestra noción de sexualidad no es más que una fabricación estratégica, la construcción de un ámbito para asegurar el ejercicio efectivo de específicas relaciones de poder que disponen los elementos del dispositivo.

Hay una precisión importante que hacer en este respecto: El contexto histórico y cultural en el que se gesta la producción de la idea moderna de “sexo” no corresponde

⁶³ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad II*, trad. Martí Soler (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 7.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 8.

exactamente a lo que el joven Hegel, en su época en Berna, entiende por “positividad”. Es decir, para Foucault el dispositivo de sexualidad no actúa sobre los elementos propios de una “naturaleza humana”, moldeándolos y disponiéndolos. Lo que sea que consideremos como parte de la naturaleza de los hombres es un efecto de verdad de las relaciones de poder en las que estamos inmersos; así pues, no hay tanto una verdad tergiversada o a medias expresada de “lo real del sexo” sino una producción espectral ahí donde antes no había nada. Lo que modernamente referimos como “lo sexual” se precisa y concreta en una minuciosa producción discursiva que no atiende a los procesos orgánicos y “naturales” a los que se supone que la noción refiere, sino a intereses muy variados de relaciones de poder específicas que se entrecruzan y condensan en un dispositivo.

El hecho de que el término “sexualidad” haya aparecido a principios del siglo XIX señala algo más que un cambio en el vocabulario, denuncia el filósofo francés; aparecieron con él instituciones, leyes, prescripciones, políticas de Estado, discursos “científicos” que lo sistematizaron minuciosamente, y más aún, criterios valorativos eminentemente sexuales que exigieron primacía para enjuiciar y hacer significativas las experiencias de los individuos, que se vieron impelidos a reconocerse a sí mismos como sujetos de deseo. Ciertas conductas, pensamientos y actitudes que antes del dispositivo no tenían tal connotación, aparecen codificadas bajo la lógica de la sexualidad, incluso a las prácticas más cotidianas se les tipifica y asocia con posibles patologías relacionadas con ella.

Es notable también que la sexualidad no haya aparecido sino en su forma normativizada y regulada. Los discursos en torno a ésta eran prescriptivos más que expositivos: prevenían de sus peligros, alentaban a su vigilancia atenta y control; no se trataba, pues, de la revelación del significante privilegiado de la subjetividad, sino de estaciones, desde su nacimiento intervenidas, que le permitieran al poder su ejercicio en los cuerpos de los hombres.

Cuestión difícil de bordear. Como hemos visto en el capítulo anterior, las interpretaciones canónicas de la teoría política caracterizan al poder como una instancia represiva, que ante todo prohíbe. Operación que se supone, del mismo modo, en lo concerniente a la sexualidad; creemos con seguridad que la relación sexo-poder se da en términos coercitivos, que éste impone orden a aquél y lo censura indistintamente a través de

todas sus estancias, en todos los estratos; “la represión ha sido, por cierto, el modo fundamental de relación entre poder, saber y sexualidad”⁶⁶, señala Foucault.

Lo que mostrará el filósofo francés es que el dispositivo de sexualidad tiene una peculiar e intensa incitación a la producción polimorfa de los discursos acerca del sexo; no reprime, sino engendra. La intervención que sostengo que hay en lo relativo a la sexualidad no tiene la forma de la censura. Como hemos visto, la producción de cierta ontología que realiza el poder tiene por finalidad determinar el campo de acción posible de los otros, y en ese sentido de regular su actuar; lo producido aparecerá, entonces, siempre idóneo para ser administrado. Se trata de fabricar nuevos espacios para circular más que de inmovilizar, aún si estos espacios están contruidos sobre los intereses específicos de ciertas relaciones de dominio. De igual manera sucede en lo respectivo al dispositivo de sexualidad, las partes del sexo como el gran referente/significante se confeccionaron estratégicamente, como estancias gobernables; no se censuran ciertas prácticas sexuales sino que se incita su adscripción y significación en las mallas del poder.

Replicar, por ejemplo, que quizás sólo después de cierta permisividad en los discursos fue posible el hallazgo de Freud “corresponde –dice Foucault– a sacar del campo histórico al deseo y al sujeto del deseo y a pedir que la forma general de lo prohibido de cuenta de lo que pueda haber de histórico en la sexualidad.”⁶⁷, pero ésta no es una entidad abstracta transhistórica, sino la producción espectral de un dispositivo.

En el entendido pleno de la cualidad esencialmente productiva del poder, el filósofo francés se propone no tanto mostrar el error de “la hipótesis represiva”, sino entrever los mecanismos de poder que la han hecho aparecer y, con ella, a un conjunto de prácticas, discursos y padecimientos que se articulan en lo que llamamos “sexualidad”:

En suma, se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana. De ahí el hecho de que el punto esencial (al menos en primera instancia) no sea saber si al sexo se le dice sí o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o si se niegan sus efectos, si se castigan o no las palabras que lo designan; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal

⁶⁶ *Id.*, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 11.

⁶⁷ *Id.*, *Historia de la Sexualidad II*, trad. Martí Soler (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 8.

cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el "hecho discursivo" global, la "puesta en discurso" del sexo. De ahí también el hecho de que el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano -todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las "técnicas polimorfos del poder". De ahí, por último, que el punto importante no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, mentiras destinadas a ocultarla, sino aislar y aprehender la "voluntad de saber" que al mismo tiempo les sirve de soporte y de instrumento.⁶⁸

La hipótesis represiva debe considerarse, entonces, sólo como uno de los elementos del dispositivo, una pieza cumpliendo cierta función específica en la estrategia global que éste despliega. Lo que Foucault busca mostrar es que la sexualidad, y con ella la supuesta represión, son producidas por ejercicios de poder. El resultado de sus investigaciones no podría ser un veredicto que designa lo que ha habido de verdadero y falso en los discursos acerca del sexo, sino la denuncia de las reglas que han permitido los juegos de verdad "a través de los cuáles el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado"⁶⁹; específicamente en estas cuestiones, bajo la lógica de la sexualidad.

En los siguientes párrafos mostraré los linderos metafísicos del dispositivo de sexualidad a partir de las condiciones tan concretas en las que Foucault lo sitúa; evidenciaré cómo, *metafísicamente*, es condicionado el ser para "poderse y deberse ser pensado" por lo fantasmal de la sexualidad.

A lo largo de esta sección quisiera enfatizar tres puntos: primero, que "sexualidad" es una producción moderna que tiene sus referentes concretos en los discursos –efectos de relaciones de poder– que la han producido y no en los órganos y pulsiones que, nos parece, sostienen nuestra noción de "sexo"; segundo, que esta producción es precisada por relaciones de poder que apremian asegurar su dominio; y tercero, que desde esa vacuidad fundante la

⁶⁸ *Id.*, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 18.

⁶⁹ *Id.*, *Historia de la Sexualidad II*, trad. Martí Soler (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 10.

noción de “sexualidad” condiciona, cual principio metafísico, nuestra ontología, política, ética, estética... y nos *sujeta*.

La sexualidad se produce tecnificada, aparece como constructo estratégico susceptible de ser intervenido por relaciones de poder. Si volvemos al discurso de Freud –a quien Lacan concede el ojo privilegiado que se posa en la verdad– encontraremos la hipótesis de que el sexo es el sustrato anónimo de un sinfín de patologías, y además, la sintaxis primera de todas nuestras experiencias. Basta atender algún discurso, institucional o no, referente al sexo y encontraremos siempre prescripciones, recetas para vivir una “sexualidad sana”; que el sexo deba ser siempre regulado no es casual, en ello se revela la desmedida posibilidad de anclaje de ciertos ejercicios de poder y lo íntimamente enraizado que “lo sexual” está en ellos.

Las primeras tecnologías del sexo pueden localizarse en el siglo XVIII, indicará Foucault, en la época en la que fue naciendo también una preocupación por la vida, ésta, entendida como existencia biológica concreta.

Estas técnicas se desarrollaron en el contexto del crecimiento y establecimiento de la burguesía como clase dominante. Lo que buscaban era una potencialización y cuidado del cuerpo, que no se debió al valor que como fuerza productiva éste adquiere en el sistema capitalista, sino a lo que *su* cuerpo, el cuerpo burgués, podía significar para el porvenir de la clase, política, económica e históricamente. En la vigilancia de su sexualidad los burgueses apostaron la salud y la fuerza que, como clase, tuvieran.

Se trató, dice Foucault:

Del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la progenitura y de la descendencia de las clases "dominantes". Allí fue establecido, en primera instancia, el dispositivo de sexualidad en tanto que distribución nueva de los placeres, los discursos, las verdades y los poderes. Hay que sospechar en ello la autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación que luego fueron -al precio de diferentes transformaciones- extendidos a las demás como medio de control económico y sujeción política. En esta invasión de su propio sexo por

una tecnología de poder que ella misma inventaba, la burguesía hizo valer el alto precio político de su cuerpo, sus sensaciones, sus placeres, su salud y su supervivencia.⁷⁰

Así, por medio de una tecnología del sexo la burguesía buscó afirmar la especificidad de su cuerpo como clase, hecho que Foucault calificó como una transposición de las formas en que la nobleza pretendía mantener su distinción de casta. La burguesía vigiló, en un gesto similar, la salud de su cuerpo y de su descendencia; el sexo la “sangre” que distinguía su linaje. A partir del siglo XVIII son rastreables los intentos burgueses de construirse, a través de la sexualidad, un cuerpo “de clase” al que era confiado su descendencia y raza; intentos, pues, de hacerse de una existencia biológica específica que los distinguiera y los potencializara como la laya dominante. Convencidos de que en la salud de su cuerpo estaba su legado, incentivaron un cuidado intenso del sexo:

Con él identificó su cuerpo, o al menos se lo sometió, adjudicándole un poder misterioso e indefinido; bajo su férula puso su vida y su muerte, volviéndolo responsable de su salud futura; en él invirtió su futuro, suponiendo que tenía efectos ineluctables sobre la descendencia; le subordinó su alma, pretendiendo que él constituía su elemento más secreto y determinante. [...] Más bien, a partir de mediados del siglo XVIII, hay que verla empeñada en proveerse de una sexualidad y constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo "de clase", dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo, encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y el cuerpo.⁷¹

En el marco de tales preocupaciones se implementan las primeras tecnologías del sexo, de las que se apropiará el cuerpo social en su totalidad y que se articularán en la formación definitiva del dispositivo de sexualidad. Tal está inscrita en un régimen de poder-saber específico que Foucault llamó *biopoder*.

En el último capítulo de *Historia de la Sexualidad I*, Foucault identifica el cambio de régimen de poder que se da en la modernidad. En efecto, para el filósofo francés el biopoder es un reverso fundamental del principio de operación del poder soberano, que lo precedió. Antes el soberano podía “dejar vivir o hacer morir” si su vida era amenazada; el biopoder, en cambio, tiene la facultad de “hacer morir o dejar vivir”. Se trata de “un poder que se ejerce

⁷⁰ *Id.*, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 149.

⁷¹ *Ibid.*, p. 150.

positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales.”⁷², escribe Foucault.

La particularidad del biopoder como lo entiende el filósofo francés es que se ejerce en la vida y a lo largo de su desarrollo, gestiona y organiza un ámbito que hasta entonces había estado fuera de su control. “Por primera vez en la historia –*denuncia Foucault*–, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control de saber y de intervención del poder.”⁷³

La vida se administra con el fin de intensificarla, desarrollarla y prolongarla a través de controles precisos y regulaciones generales. El biopoder es un régimen omniabarcante, vigila su objeto desde dos flancos, denuncia Foucault, por un lado gobierna a cada individuo, a cada cuerpo singular, y por otro a un gran cuerpo, un cuerpo social. Estas dos formas que tomó el biopoder son nominadas *anatomopolítica* y *biopolítica* respectivamente:

Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: *anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: *una biopolítica de la población*.⁷⁴

El biopoder en sus dos polos tiene por cometido conseguir la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones, de lo que se trataba era de asegurar un gobierno integral de la vida.

⁷² Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 165.

⁷³ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 168.

El filósofo francés señala al capitalismo como el correlato de éste régimen de poder-saber –figuración que ya se avecinaba cuando analizábamos las incipientes tecnologías del sexo de la burguesía–. El capitalismo, escribe Foucault:

No pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar.⁷⁵

Así pues, las técnicas anatomo y biopolíticas dispuestas por el capitalismo precisaron incidir en todos los estratos sociales, a través de instituciones tan diversas como la familia, la policía, la escuela, la medicina y el ejército: jerarquizaron al tiempo que segregaron, haciendo efectivas ciertas relaciones de dominio y hegemonías y ajustando cada vez la relación entre crecimiento humano, expansión de fuerzas productivas y repartición diferencial de las ganancias. Se trató, pues, de tecnologías que se implementaron con efectividad porque vincularon los cuerpos y su fuerza con los intereses del capitalismo, que se desarrollaba.

En el marco del biopoder-capitalismo se articula el dispositivo de sexualidad que, como cualquier dispositivo foucaultiano, tiene por fin crear espacios –hechos, subjetividades, jerarquías, normas, objetos de estudio, disciplinas, preceptos éticos, legitimaciones de ciertos órdenes en el mundo, saberes, y toda una ontología del poder– que permitan su ejercicio efectivo; en este caso específico, los discursos producidos en torno a los términos “sexo”, “fuerza”, “vitalidad”, “sexualidad”, “cuerpo”, “deseo”, “identidad”, “población”, “salud” y otros tantos articulados en sus tácticas, se proponen “revelar” un aspecto de la existencia humana que, supuestamente, no había sido atendido antes. Sin embargo, como veremos, no es tanto una revelación sino una fabricación de lo que puede y debe experimentarse respecto al sexo, noción que ha sido ella misma producida.

Cual principio metafísico, el dispositivo de sexualidad construye líneas de intervención en el mundo y en los otros, recintos más susceptibles de controlar en los que el poder –específicamente el biopoder– pueda desplegarse; lo que está en juego, entonces, es la

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 170.

producción de un *cuerpo sexual* a modo de brida de los sujetos que se reconocerán y perderán en él. Después de todo, dirá Foucault:

Las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.⁷⁶

El cuerpo moderno cargado de sexualidad no es la materia orgánica que es sustento de procesos biológicos y placeres, es la construcción discursiva que emergió como objeto de estudio, de interés moral y social, y como blanco de vigilancia y control, por efecto del dispositivo de sexualidad.

Nace así un *cuerpo social sexual*, y es éste en su totalidad el que las tecnologías del sexo regulan y vigilan. El cuidado de un sujeto que nace como correlato del biopoder, a saber, la población⁷⁷, se erige entonces como el ejercicio gubernamental por excelencia, como dice el filósofo francés:

Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un "pueblo", sino con una "población" y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda. [...] En el corazón de este problema económico y político de la población, el sexo: hay que analizar la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas [...] es la primera vez que al menos de una manera constante, una sociedad afirma que su futuro y su fortuna están ligados no sólo al número y virtud de sus ciudadanos, no sólo a las reglas

⁷⁶ *Id.*, "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", en *Microfísica del Poder*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1992), p. 156.

⁷⁷ Foucault define "población" específicamente como "seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas. Una población tiene una tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una mortalidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario, desarrollarse", en Michel Foucault, "Las mallas del poder", en *Estética, Ética y Hermenéutica*, ed. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 1999), p. 245.

de sus matrimonios y a la organización de las familias, sino también a la manera en que cada cual hace uso de su sexo.⁷⁸

La política, la ética y la ontología son entonces condicionadas por lo que aparece como el aspecto “más verdadero” de la esencia humana, y que responde, sin embargo, a estrategias de poder contingentes y espectrales. La supervisión de los cuerpos en su conjunto y de las prácticas sexuales concretas de cada uno de los individuos se estableció como menester colectivo primero, a condición de asegurar el bienestar social e individual. Como identifica Raúl Villamil: “El cuerpo es el sistema simbólico privilegiado de la alienación y determinación de un orden social, en el que el sexo y su despliegue de goce y erotismo están fuertemente vigilados bajo dispositivos panópticos.”⁷⁹

Aún inscrita en un régimen de poder-saber determinado, la formación progresiva del dispositivo y su constitución final a la que podemos referir ahora permanecen anónimas, responden a lo que el filósofo francés anuncia en aquella entrevista que rastreó Agamben, a “Un efecto que no estaba de ningún modo previsto de antemano, que no tenía nada que ver con una argucia estratégica de algún sujeto meta o transhistórico que se hubiera dado cuenta de ello o la hubiera querido.”⁸⁰

El avance del dispositivo de sexualidad no fue uniforme, ni se valió de las mismas estrategias en los espacios que iba ocupando, observa Foucault. Las relaciones de poder que se iban trenzando en estas tecnologías chocaron, hicieron proliferar y reorientaron sus respectivos objetivos particulares. Si concedemos que la “sexualidad”, indica el filósofo francés:

Es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja, hay que reconocer que ese dispositivo no actúa de manera simétrica aquí y allá, que por lo tanto no produce los mismos efectos. Hay pues que volver a formulaciones desacreditadas desde hace mucho; hay que decir que existe una sexualidad burguesa, que existen sexualidades de clase. O más bien que la sexualidad es

⁷⁸ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 35.

⁷⁹ Raúl R. Villamil U., “A propósito de Foucault: de las sociedades fuertemente represivas a las altamente disciplinarias. (Subjetivación y dispositivos de poder)”, en *Sociológica*, número 65, (2007): p. 38.

⁸⁰ Michel Foucault, “El juego de Michel Foucault”, en *Saber y Verdad*, ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Madrid: La Piqueta, 1985), p. 129.

originaria e históricamente burguesa y que induce, en sus desplazamientos sucesivos y sus trasposiciones, efectos de clase de carácter específico.⁸¹

La estrategia general que despliega el dispositivo no replica ni puede reducirse a éstas o aquéllas tecnologías concretas del sexo, ni a ciertos discursos o imperativos éticos específicos, aún si pueden identificarse, en su singularidad, una multiplicidad de éstos. El dispositivo de sexualidad no es un universal abstracto de los que tanto se rehusaba Foucault a hablar, pero sí que tiene efectos “universales”, “metafísicos”. Quisiera poner el acento de la cuestión en que una noción construida estratégicamente, primero en relaciones de poder locales y poco a poco de manera general, condiciona modos de hacer, de decir y de experimentar el mundo; el dispositivo de sexualidad produjo un dominio capaz de vincular todo, de hacer significativa cada experiencia sólo bajo el código de ese gran significante que es el sexo.

Ahora quisiera centrarme en la articulación definitiva y el funcionamiento concreto del dispositivo de sexualidad al que Foucault dedica el primer tomo de su *Historia*.

Una de las características fundamentales del dispositivo foucaultiano es que fabrica un saber que, a la vez que es su efecto, lo sostiene. Particularmente, el dispositivo de sexualidad ha realizado una actividad intensa en lo que a la producción discursiva se refiere, como observa Deleuze:

Nunca estrato o formación histórica ha hecho pulular tanto los enunciados de sexualidad, determinando en él las condiciones, los regímenes, los lugares, las ocasiones, los interlocutores [...] En resumen, el enunciado permanece oculto, pero únicamente si uno no se eleva hasta sus condiciones extractivas; por el contrario, está presente, lo dice todo, desde el momento en que uno se eleva hasta ellas.⁸²

Es por ello inadmisibles otorgar plena credibilidad a la hipótesis represiva. No es que Foucault niegue cierta censura de lo sexual, pero rechaza la idea de que la experiencia moderna de la sexualidad pueda reducirse a términos coercitivos. La regulación y silencio del sexo no pretenden privilegiar las prácticas sexuales legítimas reservadas exclusivamente

⁸¹ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 154.

⁸² Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), p. 81.

para la reproducción, como se ha supuesto; si de hecho puede hablarse de represión sexual, preverá el filósofo francés, es en tanto la consideremos una pieza del dispositivo, el recurso del que se vale para incitar la puesta en discurso del sexo. En el entendido de que la cualidad fundamental del poder es su productividad, sería estéril indagar en qué maneras ha censurado lo que pueda expresarse, habría que examinar más bien su proceder para gestar lo que se dice de hecho, como apunta Foucault.

A través de los discursos el poder fue penetrando ámbitos relativos al placer y las pulsiones, delimitando los contornos de lo que apareció como “sexualidad”; aunque de modo diferenciado, los discursos en torno al sexo que indujo el dispositivo prepararon el terreno para que las fuerzas que consiguieron imponerse ejercieran su dominio sólidamente, gobernando individuos a los que de otra manera no hubiera podido *sujetar*.

La supuesta censura ha sido sólo una coartada del dispositivo de sexualidad para hacer proliferar y, entonces, administrar la puesta en discurso del sexo y su semántica, lo que será un elemento central en su operación. El dispositivo foucaultiano no prohíbe tanto como disemina positivamente flujos, como reconoce Baudrillard: “ni hay, *ni tampoco hubo nunca represión en nuestra cultura* –pero no en su sentido, sino en el sentido de que nunca hubo verdaderamente sexualidad.”⁸³ Así pues, la censura sólo fue el recurso que posibilitó la construcción definitiva de nuestra idea de lo sexual.

Las técnicas de poder que a finales del siglo XVIII incitaron la puesta en discurso del sexo no obedecieron “a un principio de selección rigurosa sino, en cambio, de diseminación e implantación de sexualidades polimorfos, y que la voluntad de saber no se ha detenido ante un tabú intocable sino que se ha encarnizado -a través, sin duda, de numerosos errores- en constituir una ciencia de la sexualidad.”⁸⁴

“Diseminación e implantación” que respondieron, por supuesto, a la necesidad de fabricar una teoría de la sexualidad que refiriera a subjetividades sexuales para gobernar. Como elementos del dispositivo de sexualidad, los discursos pretendieron articular racionalmente el funcionamiento velado que se supone en el sexo, de manera que pudiera

⁸³ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, trad. José Vázquez (España: PRE-TEXTOS, 1994), p. 39.

⁸⁴ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 20.

efectivamente dirigirse; esta tarea será institucionalmente asumida por lo que Foucault llama *scientia sexualis*.

La proliferación incesante de discursos –todos ellos diferentes y específicos, apuntando y tratando objetos y enfoques particulares– no tiene lugar, por cierto, en los límites del poder como discursividad contestataria, insistirá el filósofo francés, lo esencial que podemos observar, “es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder en oír hablar del sexo y en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado.”⁸⁵ Entre más minucias incluyeran los discursos, más pliegues de la conducta podrían articularse bajo la lógica y servir de soporte a los ejercicios de poder.

En los refinamientos que la Contrarreforma impone a las prácticas confesionales, Foucault ubica los primeros indicios de la conminación occidental de decirse a sí mismo y a algún otro “lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo.”⁸⁶ En efecto, adquiere más y más importancia en el ejercicio confesional cristiano el examen *meticuloso* de todas las insinuaciones de la carne, no sólo importaba ya purgar los actos impíos, resultado de aquéllas, sino exteriorizar los pensamientos, obsesiones y deseos que los acompañaban; en el confesionario todo deseo debe ser convertido en discurso, hasta sus más finas ramificaciones son perseguidas. Estas prácticas son resultado de una evolución doble que, como asesta Foucault:

Tiende a convertir la carne en raíz de todos los pecados y trasladar el momento más importante desde el acto mismo hacia la turbación, tan difícil de percibir y formular, del deseo; pues es un mal que afecta al hombre entero, y en las formas más secretas [...] Bajo el manto de un lenguaje depurado de manera que el sexo ya no pueda ser nombrado directamente, ese mismo sexo es tomado a su cargo (y acosado) por un discurso que pretende no dejarle ni oscuridad ni respiro.⁸⁷

Esta omnipresencia de la carne que se hereda de las prácticas confesionales de la Contrarreforma será, de hecho, uno de los elementos fundamentales para la operación del

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 26.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 29.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 28.

dispositivo de sexualidad y, al tiempo, para la legitimación del sexo como el fundamento silente de todos los deseos y conductas. Como veremos a detalle más adelante, la ciencia sexual parte del hecho de que el sexo está presente casi por completo en cada pulsión orgánica del cuerpo; no sólo es trasfondo de todo deseo, sino causa de muy diversas patologías. Se insta así un estrato que revalorará en un sentido por completo nuevo prácticas que no habían tenido hasta ese momento ninguna implicación sexual.

El dispositivo foucaultiano de sexualidad produce un gran significante que reordena ontológicamente conductas, deseos y creencias desligadas, y las subsume bajo su lógica que es, sin embargo, extranjera a ellas. Aparecen como soportes anónimos de una multiplicidad de elementos las nociones de sexo y sexualidad, cuyas connotaciones semánticas más importantes, de hecho, no refieren a los procesos orgánicos que, se presume, permiten vincular legítimamente tales elementos.

Hacia el siglo XVIII, señala el filósofo francés, la incitación institucional a producir discursos acerca del sexo apostaba por los primeros intentos de construir una racionalidad en torno a éste –ya no sólo en un ámbito moral–, dicha racionalidad “en forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales.”⁸⁸, es decir, en forma de una articulación más o menos inteligible que daría un poco de luz al oscuro funcionamiento del sexo para su efectiva administración.

Acerca del sexo, dice Foucault, “se debe hablar como de algo que no se tiene, simplemente, que condenar o tolerar, sino que dirigir, que insertar en sistemas de utilidad, regular para el mayor bien de todos, hacer funcionar según un óptimo. El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra.”⁸⁹ La incitación institucional al discurso, entonces, no buscaba tanto la verdad o falsedad de lo sexual, sino las maneras más eficientes en las que pudiera conducirse y conducir a los sujetos por y en ello; se trataba de un ejercicio de gobierno mediante la producción del sexo.

La racionalización legítima de la sexualidad, condición de su posible control y regulación, quedó a cargo de una “ciencia”. Se precisó un discurso institucional y fidedigno que persiguiera cada pequeño indicio pues, se suponía, el sexo estaba presente en

⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 34.

prácticamente cualquier ámbito de la existencia humana, operando desbocadamente. No se escribía, pues, tanto acerca de su funcionamiento sino de la necesidad de su vigilancia y regulación, como reconoce Foucault:

Al más discreto acontecimiento en la conducta sexual -accidente o desviación, déficit o exceso- se lo supone capaz de acarrear las consecuencias más variadas a lo largo de toda la existencia; no hay enfermedad o trastorno físico al cual el siglo XIX no le haya imaginado por lo menos una parte de etiología sexual. De los malos hábitos de los niños a las tisis de los adultos, a las apoplejías de los viejos, a las enfermedades nerviosas y a las degeneraciones de la raza, la medicina de entonces tejió toda una red de causalidad sexual. Puede parecerse fantástica. El principio del sexo como "causa de todo y de cualquier cosa" es el reverso teórico de una exigencia técnica: hacer funcionar en una práctica de tipo científico los procedimientos de una confesión que debía ser total, meticulosa y constante. Los peligros ilimitados que el sexo conlleva justifican el carácter exhaustivo de la inquisición a la cual es sometido.⁹⁰

La persecución de los más ínfimos asomos de la causalidad sexual hizo aparecer ciertos comportamientos sexuales como problemas médicos. A cada enfermedad producida correspondía cierto despliegue de poder, cierta posibilidad de gobierno de lo que en el sujeto necesitaba ser curado. Las patologías sexuales, se declaró "científicamente", poseen el secreto de la identidad de los individuos encriptada en códigos descifrables sólo por un especialista; así pues, cura y autognosis dependen de la confesión al hermeneuta calificado y del tratamiento que aquél prescriba. Respaldada por un discurso científico, es decir, pública e institucionalmente legitimado, pretendidamente objetivo y fuera de las mallas del poder, se coaguló la hipótesis de que "si se comprende la sexualidad de un individuo, se ha comprendido, a grandes rasgos, lo esencial de lo que él es, de lo que son su vida, su existencia, su destino."⁹¹ De la hipóstasis del sexo como trasfondo de todo fue emanando una subjetividad y ontología del deseo, productos del dispositivo de sexualidad.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁹¹ *Id.*, "El poder, una bestia magnífica" en *El poder, una bestia magnífica*, ed. Edgardo Castro (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012), p. 45.

La historia del campesino de Lapcourt⁹² muestra concretamente cómo prácticas sexuales cotidianas que no eran objeto ni siquiera de reprobación moral, dado su carácter habitual, de repente no sólo se repudian sino que se denuncian y diagnostican para tipificarlas en una de las posibles patologías sexuales. Debemos prestar atención, advertirá el filósofo francés a:

El hecho de que esa cotidianidad de la sexualidad aldeana, las ínfimas delectaciones montaraces, a partir de cierto momento hayan podido llegar a ser no sólo objeto de intolerancia colectiva sino de una acción judicial, de una intervención médica, de un examen clínico atento y de toda una elaboración teórica. Lo importante es que ese personaje, parte integrante hasta entonces de la vida campesina, haya sido sometido a mediciones de su caja craneana, a estudios de la osamenta de su cara, a inspecciones anatómicas a fin de descubrir los posibles signos de degeneración; que se lo haya hecho hablar; que se lo haya interrogado sobre sus pensamientos, inclinaciones, hábitos, sensaciones, juicios. Y que se haya decidido finalmente, considerándolo inocente de todo delito, convertirlo en un puro objeto de medicina y de saber, objeto por hundir hasta el fin de su vida en el hospital de Maréville, pero también digno de ser dado a conocer al mundo científico mediante un análisis pormenorizado.⁹³

El diagnóstico de un perverso es a la vez la creación de una subjetividad que ha producido el dispositivo de sexualidad. La posibilidad de construir un objeto de análisis médico a partir de las diligencias menos significativas demanda, para funcionar, una vigilancia colectiva atenta a los detalles, a la oportunidad de resignificar cualquier práctica bajo la sintaxis sexual, es decir, más y más poros de los que el poder se vale para adherirse. Nos sería lícito preguntar si hay algo en absoluto, relativo sólo a las prácticas, que determine su aprobación pública e institucional; en el caso concreto del campesino de Lapcourt las maneras de hacer se conservan como costumbres, lo que cambia, diría Foucault, es el régimen de poder que produce, a través de los dispositivos, los criterios valorativos de lo que es aceptable y lo que no, según sus miras específicas.

⁹² "Un obrero agrícola del pueblo de Lapcourt, un tanto simple de espíritu, empleado según las estaciones por unos o por otros, alimentado aquí o allá por un poco de caridad y para los peores trabajos, alojado en las granjas o los establos, fue denunciado un día de 1867: al borde de un campo había obtenido algunas caricias de una niña, como ya antes lo había hecho, como lo había visto hacer, como lo hacían a su alrededor los pilluelos del pueblo; en el lindero del bosque, o en la cuneta de la ruta que lleva a Saint-Nicolas, se jugaba corrientemente al juego llamado de "la leche cuajada". Fue, pues, señalado por los padres al alcalde del pueblo, denunciado por el alcalde a los gendarmes, conducido por los gendarmes al juez, inculpado por éste y sometido a un médico primer, luego a otros dos expertos, quienes redactaron un informe y posteriormente lo publicaron.", en Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 42.

⁹³ *Ibidem*.

En estas circunstancias se hace inteligible la operación del dispositivo que ha producido la sexualidad, que juzga y dictamina bajo sus términos prácticas que no habían sido articuladas antes por una racionalidad que ordena al mundo en términos sexuales. Hecho eminentemente moderno, producto del poder y amparado “científicamente”, tres cualidades que revelan su pertenencia al dispositivo.

La “medicina del sexo”, que fue conjunción de disciplinas varias y observaciones desordenadas e incipientes, se deslindó de la metodología de la biología reproductiva y se construyó a partir de preocupaciones *prácticas y políticas*, resultado de las cuales se engendró la noción que nos aparece tan fáctica de “sexo”, como señalan Dreyfus y Rabinow:

Objeto alegado que unifica nuestras modernas discusiones de la sexualidad, haciendo posible agrupar elementos anatómicos, funciones biológicas, comportamientos, sensaciones, conocimientos y placeres. Sin este algo “profundo”, oculto y significante todos estos discursos se habrían dispersado en diferentes direcciones. O, más exactamente, y esta es la parte crucial del argumento de Foucault, nuestros discursos no habrían sido producidos de cualquier forma semejante a su forma actual.⁹⁴

En el seno de relaciones de poder específicas –de un régimen nominado biopoder– que precisaron un ámbito en el cual incidir para asegurar su dominio, el sexo nació como luminiscencia, a la manera que lo entiende Deleuze, existente sólo a condición de estar iluminado por el dispositivo que lo produjo espectral y contingente. Y con tales condiciones se erigió como la verdadera esencia de los hombres, como la estructura en la que los individuos debían reconocerse para conocer su verdad, como el estrato silente de todos los aspectos de la existencia y la sintaxis siempre presente de lo experimentable; el sexo, la producción “metafísica” del dispositivo que se instituyó, en las mallas del poder, como lo real para el ser parlante.

Los contornos de esta incandescencia no fueron definidos a partir de los órganos y las pulsiones a los que se alega que refiere, sino a partir de su articulación discursiva. Las investigaciones que finalmente estructuraron este discurso, sin embargo, no intentaban hacer ciencia sobre cuestiones orgánicas, fácticas y observables, sino precisamente de inscribir

⁹⁴ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Rogelio C. Paredes (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001), p. 208.

éstas en una racionalidad específica, que las intensifica y las sistematiza de modo que puedan revelar la argüida omnipresencia causal del sexo y su necesidad de ser dirigido.

El filósofo francés identifica la práctica psicoanalítica como el lugar en el que se coaguló la puesta en discurso del sexo. Partiendo del supuesto cristiano de que el sexo es “el enigma inquietante: no lo que se muestra con obstinación, sino lo que se esconde siempre, una presencia insidiosa a la cual puede uno permanecer sordo pues habla en voz baja y a menudo disfrazada.”⁹⁵, el psicoanálisis legitimó la exigencia de hurgar minuciosamente todo lo concerniente al placer y el deseo. La escucha atenta del especialista que hace de confesor no sólo registra y transcribe, sino que redistribuye lo que se dice, lo reinterpreta según saberes “científicos”.

Y el solo hecho de que se haya pretendido hablar desde el punto de vista purificado y neutro de una ciencia –*denuncia Foucault*– es en sí mismo significativo. Era, en efecto, una ciencia hecha de fintas, puesto que en la incapacidad o el rechazo a hablar del sexo mismo, se refirió sobre todo a sus aberraciones, perversiones, rarezas excepcionales, anulaciones patológicas, exasperaciones mórbidas. Era igualmente una ciencia subordinada en lo esencial a los imperativos de una moral cuyas divisiones reiteró bajo los modos de la norma médica. So pretexto de decir la verdad, por todas partes encendió miedos; a las menores oscilaciones de la sexualidad prestaba una dinastía imaginaria de males destinados a repercutir en generaciones enteras; afirmó como peligrosos para la sociedad entera los hábitos furtivos de los tímidos y las pequeñas manías más solitarias; como fin de los placeres insólitos puso nada menos que la muerte: la de los individuos, la de las generaciones, la de la especie.⁹⁶

El psicoanálisis erigió a la sexualidad como una zona de fragilidad patológica particular en la existencia humana: no sólo ella misma puede enfermarse, sino que es trasfondo de un sinfín de padecimientos. Esta declaración justificaba la necesidad de vigilar atentamente el sexo de cada individuo, a condición de conservar la salud y el vigor del cuerpo social. Pero son las relaciones de poder –las “potencias del orden” como las llama el filósofo francés– y no la legitimidad de una ciencia las que dotan de verdad estas afirmaciones. La manifestación de aspectos hasta ese momento “ignorados” de la existencia humana no es resultado de investigaciones minuciosas ni de descubrimientos científicos –que podrían

⁹⁵ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, trad. Ulises Giñazú (México: Siglo XXI Editores, 2007), p. 46.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 67.

achacarse a Freud–, sino de “la formación progresiva (y también las transformaciones) de ese "juego de la verdad y del sexo" que nos legó el siglo XIX”⁹⁷, como identifica Foucault.

El psicoanálisis certificó la fuerza que el sexo posee como trasfondo secreto de todas nuestras conductas y padecimientos, y la oscuridad en la que se despliega su operación. Así pues, sólo con ayuda de un hermeneuta, especialista en estas cuestiones, se revelará la verdad del sexo, “*nuestra verdad*”, y podrá atinarse el tratamiento médico oportuno para curar cualquier patología que implique un riesgo para nosotros mismos y para el cuerpo social:

Determinada pendiente nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos. Y no tanto al sexo-naturaleza (elemento del sistema de lo viviente, objeto para una biología), sino al sexo-historia, o sexo-significación; al sexo-discurso. Nos colocamos nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero más bien de una *Lógica del sexo* que de una *Física*. [...] Occidente ha logrado [...] hacernos pasar casi por entero -nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia- bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo.⁹⁸

El hecho de que en la naturaleza sutil, omniabarcante e incierta del sexo (de ese sexo-historia o sexo-discurso) encontremos nuestra “verdadera” esencia, le permite al poder, que ha producido dicha naturaleza por medio del dispositivo, ejercer su gobierno; en tanto nos reconocemos como sujetos de deseo nos inscribimos efectivamente en la región que ha fabricado el poder, en la que tiene garantizado su ejercicio. La supuesta verdad a la que lleguemos confesando cuarteará una vez más la hipótesis que reza que donde hay verdad no hay poder y viceversa; como intenta mostrar Foucault, “la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder.”⁹⁹

Una vez que lo confesado se codifica en proposiciones “científicas”, se presume, descifra en sus artimañas el funcionamiento clandestino del sexo, y el sujeto puede entonces revelar de esta manera lo que está escondido incluso para él mismo; con ayuda del exégeta experto construye su verdad y la verdad del sexo, operación que por sí misma supone un tratamiento liberador para el confesado.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 71.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 96.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 76.

Pero este ejercicio, precisa el filósofo francés, no es el que libera a los hombres ni saca a la luz su verdad, es más bien la técnica por medio de la cual el dispositivo de sexualidad logra construir la identidad individual como el despliegue de un conjunto de signos y síntomas descifrables y con ello “la sujeción de los hombres; quiero decir: su constitución como “sujetos”, en los dos sentidos de la palabra.”¹⁰⁰; se trata, pues de la producción de subjetividad, que Foucault diagnosticaba como uno de los primeros efectos del poder.

El dispositivo de sexualidad apuesta el imperativo de someterse al proceso confesional si se quiere conocer la propia identidad y vigilar el bienestar de la sociedad en su conjunto; obligación del individuo, del Estado y la población, condicionamiento “metafísico” de nuestra ética y política que es efecto de relaciones de poder. Señala Foucault:

En todo caso, desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verdaderos: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de la escucha clínica. Y fue a través de ese dispositivo como, a modo de verdad del sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como la "sexualidad". La "sexualidad": correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia sexualis*. Los caracteres fundamentales de esa sexualidad no traducen una representación más o menos embrollada, borroneada por la ideología, o un desconocimiento inducido por las prohibiciones [...] Es la "economía" de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que conllevan -es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen.¹⁰¹

Es, pues, en su discursividad institucional que nuestro término “sexualidad” adquirió sus bordes definitivos. Tal producción de saber sirvió de soporte al ejercicio de poder que, con técnicas diferenciadas y buscando efectos heterogéneos, avivó la puesta en discurso del sexo hasta llegar a formular la fidedigna noción que nos parece ahora tan cotidiana. Dicha noción es una fluorescencia, como he insistido, resultado de la ontología que instaura el poder.

El dispositivo de sexualidad construyó canales ontológicos bien arraigados por medio de los cuales pudiera *sujetarnos* el régimen de poder dominante; convirtiendo al sexo en “el

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 85.

sentido general e inquietante que a pesar nuestro atraviesa nuestras conductas y nuestras existencias [...] No sin embargo –*insistirá también Foucault*– en razón de alguna propiedad natural inherente al sexo mismo, sino en función de las técnicas de poder inmanentes en tal discurso.”¹⁰²

Y en este aspecto reside lo que podemos identificar de “metafísico” en el dispositivo al que dedico el presente capítulo. El régimen de poder-saber y las condiciones históricas en que éste se va desarrollando son rastreadas por Foucault, son denunciadas y, sin embargo, el dispositivo como tal integra tantas relaciones de poder y técnicas polimorfas que es imposible señalar un sujeto que haya podido prever la formación reticular final en la que se articulará; sus alcances se tornan, pues, anónimos y globales. Quizás un archivista dedicado como Foucault podría escudriñar cada una de las condiciones que estuvieron involucradas en la evolución del dispositivo hasta su conformación presente, y si bien nuestra idea moderna del sexo puede aterrizar a circunstancias muy concretas, es innegable que ésta, como producto de relaciones de poder y *no como un referente orgánico*, ha rebasado las particularidades sobre las que se fue tejiendo y ha condicionado integralmente la manera en que hacemos significativas nuestras experiencias y nos reconocemos en el mundo. Toda una ontología del sexo se hace presente merced de un poder que produjo, por medio del dispositivo, los espacios para desplegarse; todo un orden de luminiscencias que revela lo “metafísico” de la sexualidad.

La *scientia sexualis*, que legitima científicamente la producción del dispositivo, promete una sexualidad sana, completa y desenvuelta, un uso “correcto” de los placeres. En nuestras sociedades hemos optado por la fundación racional del deseo, nos parecen la clave de la salud mental y física individual y del bienestar social porque hemos sido constreñidos por una gran tecnología confesional a racionalizar cada pequeño pliegue de nuestras conductas. En Oriente no se busca la verdad del sexo, éste no es un ámbito susceptible de tratar en términos de falso o verdadero, lo que se buscan son técnicas que intensifiquen el placer, una *ars erotica*.

¹⁰² *Ibid.*, p. 88.

Existen, pues, maneras diferentes de experimentar el sexo y los placeres, la occidental no corresponde al uso adecuado, sino a la luz del dispositivo.

Una cuestión que es importante resaltar es que, curiosamente, la *scientia sexualis* no ha invertido ni siquiera la mitad de sus discursos en tratar la sexualidad reproductiva del matrimonio heterosexual, es decir, la “sana”. Ésta tiende a funcionar más bien como norma silenciosa y le concede plena voz a la implantación múltiple de las “perversiones”. No se les condena menos, advierte el filósofo francés, pero se les escucha, no a causa de mayor indulgencia, sino de formas de poder específicas que están ejerciéndose.

Los dispositivos no se contentan con reproducir un orden establecido, necesitan producir, inventar maneras más efectivas y esmeradas para que el poder se despliegue. Así pues, no actúan moldeando, dirigiendo o bloqueando las prácticas relativas a “lo sexual” que existían antes de su operación, sino que se encargan precisamente de fabricar éste mismo, de iluminar absolutamente la noción de “sexo” para abrirse paso en los cuerpos.

El dispositivo de sexualidad delimita espacios susceptibles de ser controlados, fabricados *específicamente* como blancos del poder; so pretexto de una administración del uso del sexo que asegure la salud individual y colectiva, se construyó toda una tipificación de patologías a las que se inscribieron las prácticas cotidianas, las pequeñas manías y las obsesiones; cada perversión se fabricó a modo de brida, como terreno apto para ser gestionado por el poder.

A propósito del supuesto control de la sexualidad infantil, que es una de las conductas límites más racionalizadas por la *scientia sexualis*, Foucault señala:

El "vicio" del niño no es tanto un enemigo como un soporte; es posible designarlo como el mal que se debe suprimir; el necesario fracaso, el extremado encarnizamiento en una tarea bastante vana permiten sospechar que se le exige persistir, proliferar hasta los límites de lo visible y lo invisible, antes que desaparecer para siempre. A lo largo de ese apoyo el poder avanza, multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos, mientras que el blanco en el cual deseaba acertar se subdivide y ramifica, hundiéndose en lo real al mismo paso que el poder. Se trata, en apariencia, de un dispositivo de contención; en realidad, se han montado alrededor del niño líneas de penetración indefinida.¹⁰³

¹⁰³ *Ibid.*, p. 55.

La persecución de esta disparidad no es más que una estrategia del dispositivo para implantar recintos en los que pueda asentarse, por medio cuya producción pueda gobernar aquellos cuerpos que de otro modo no podrían ser su blanco; el dispositivo, cual principio “metafísico”, produce el cuerpo sexual, las sexualidades limítrofes, los perversos y, en suma, toda una ontología del “sexo” que emerge desde el inicio *sujeta*. Así pues, se discurre sobre lo que aún ha de ser fabricado, los discursos de la sexualidad regional pretenden darle a ésta “una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden.”¹⁰⁴, como explica el filósofo francés.

Los constructos del dispositivo de sexualidad funcionan en el cuerpo y las pulsiones como epidermis que los cubren y los gobiernan, sirven de anclaje para el poder que quiere determinar el campo en que los sujetos han de moverse. Si el dispositivo prolonga las fronteras de la sexualidad es, precisamente, para franquearlas:

Produce y fija la disparidad sexual [...] Las sexualidades múltiples -las que aparecen con la edad (sexualidades del bebé o del niño), las que se fijan en gustos o prácticas (sexualidad del invertido, del gerontófilo, del fetichista ...), las que invaden de modo difuso ciertas relaciones (sexualidad de la relación médico-enfermo, pedagogo-alumno, psiquiatra-loco), las que habitan los espacios (sexualidad del hogar, de la escuela, de la cárcel)- todas forman el correlato de procedimientos precisos de poder.¹⁰⁵

Así pues, la proliferación de las sexualidades es a la vez un efecto e instrumento del poder; cada una de ellas ofrece superficies de intervención, cada placer específico enlaza más relaciones de poder. No es que hayan sido descubiertos vicios inéditos, es que se concretaron en el cuerpo y su “sexualidad” blancos para el ejercicio de poder a título de “patologías orgánicas”. El dispositivo fijó “nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones.”¹⁰⁶

A propósito de la apuesta a estas sexualidades dispares, Foucault identifica cuatro grandes estrategias del dispositivo:

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 62.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 62.

1) *Histerización del cuerpo de la mujer*: el cuerpo femenino fue considerado como integralmente saturado de sexualidad y, por efecto de ello, propenso a una patología específica de su condición; el poder se ejerce sobre el cuerpo de la mujer por medio una malla sexual que legitima la necesidad, individual y colectiva –en tanto que debían asegurar la fecundidad regulada del cuerpo social–, de un control y vigilancia desde instancias tan variadas como la medicina y la propia familia.

2) *Pedagogización del sexo del niño*: la posibilidad de gobernar los cuerpos infantiles y todas las conductas sociales que les atañían –y como resultado a los actores adultos–, dependió de la creencia bien arraigada de que todos los niños son seres sexuales “liminares”, susceptibles de tener actividades sexuales “contra natura”, es decir, peligrosas física y moralmente para la sociedad en su totalidad y para cada individuo. La sexualidad infantil permitió puntos de anclaje de relaciones de poder en los infantes y, al tiempo, en las prácticas de los adultos que les rodeaban.

3) *Socialización de las conductas procreadoras*: se asignaron responsabilidades médicas y sociales a la pareja conyugal; descuidar su sexualidad o ejercerla de manera patológica podía afectar directamente al vigor y salud tanto de la familia individual como de la población. Así, se mostraban necesarias medidas administrativas y de control incluso en la sexualidad “permitida”.

4) *Psiquiatrización del placer perverso*: se afirmó que el instinto sexual, que se consideraba autónomo, tenía una manera “sana” de funcionar, y por lo tanto muchas otras patologías y perversiones a las que era susceptible. En torno a estas se construyeron esquemas de tipificaciones y posibles anomalías que facilitaron su diagnóstico y tratamiento, pero también permitieron el gobierno de los perversos con cada enfermedad luminiscente. El apremio de la cura o normalización de aquél que padece legitima la intervención del poder en su cuerpo y conducta.

Cada una de las figuras que dibujan estas cuatro estrategias, dice Foucault, es su correlato y, a la vez, su blanco:

En realidad, se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo

histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder.¹⁰⁷

Aun después de mostrar la producción estratégica de una ontología de la sexualidad podría preguntarse, observa Foucault, qué hay de la “existencia biológicamente sólida de las funciones sexuales”¹⁰⁸, es decir, el sexo. Hemos insistido a lo largo de este capítulo que lo que se ha producido como sexualidad no parte de sus funciones “naturales”, sino de necesidades específicas de relaciones de poder. Pero, entonces,

¿El "sexo", en la realidad, es el anclaje que soporta las manifestaciones de la "sexualidad", o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, cómo esa idea "del sexo" se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel definido desempeñó en ellas. A lo largo de las líneas en que se desarrolló el dispositivo de sexualidad desde el siglo XIX, vemos elaborarse la idea de que existe algo más que los cuerpos, los órganos, las localizaciones somáticas, las funciones, los sistemas anatomofisiológicos, las sensaciones, los placeres; algo más y algo diferente, algo dotado de propiedades intrínsecas y leyes propias: el "sexo".¹⁰⁹

El cuerpo y sus funciones son silentes, ni tienen maneras patológicas, ni precisan de regulaciones o vigilancias, y mucho menos guardan la fortuna de una población. Los bordes del sexo se van delimitando en las estrategias del dispositivo: es lo que domina y condiciona el cuerpo de la mujer, lo que está presente anatómicamente pero ausente fisiológicamente en el cuerpo de los niños, es también lo que tiene una propensión extrema a presentar patologías, el trasfondo secreto de todas nuestras conductas e inclinaciones, el poseedor de nuestra verdad, lo que ha de administrarse para asegurar nuestra salud física y moral, individual y colectiva, es el gran significante que subsume y enjuicia bajo su lógica todas nuestras experiencias... Es lo que no se soporta, en cambio, en los referentes biológicos en los que se suele legitimarlo.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 129.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 182.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 185.

Todo lo dicho acerca de la idea moderna de sexo es una producción. El dispositivo precisa concretar lo que ha de significar aquél para funcionar óptimamente, no refiriéndolo a su funcionamiento orgánico sino a la operatividad más o menos eficaz que su semántica le permita al ejercicio de poder:

En primer lugar, la noción de "sexo" permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal. Además, al darse unitariamente como anatomía y como carencia, como función y como latencia, como instinto y como sentido, pudo trazar la línea de contacto entre un saber de la sexualidad humana y las ciencias biológicas de la reproducción; así el primero, sin tomar realmente nada de las segundas -salvo algunas analogías inciertas y algunos conceptos trasplantados-, recibió por privilegio de vecindad una garantía de cuasi-cientificidad; pero, por esa misma vecindad, ciertos contenidos de la biología y la fisiología pudieron servir de principio de normalidad para la sexualidad humana. Finalmente, la noción de sexo aseguró un vuelco esencial; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreducible que el poder intenta dominar como puede; así, la idea "del sexo" permite esquivar lo que hace el "poder" del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición.¹¹⁰

Los dispositivos hacen ver, como decía Deleuze. El dispositivo de sexualidad nos ha permitido reconocer una causalidad sexual que nos fascina, nos sujeta y determina. Como si el sexo fuera por alguna cualidad inherente a sí mismo el ámbito privilegiado que condiciona nuestras prácticas presentes y nuestro porvenir, nuestros pensamientos, nuestros deseos, lo que decimos, lo que soñamos y las relaciones que construiremos, como si todo lo que hubiera de humano en nosotros se revelara sólo a la luz y la sombra que el sexo como gran significante otorgara.

El dispositivo de sexualidad nos hace ver al sexo como trasfondo secreto de todas nuestras voliciones. La sexualidad es, en fin, un dispositivo histórico, no un fenómeno natural, ni una realidad furtiva difícil de asir, sino una larga red superficial donde la estimulación de cuerpos, la intensificación de placeres, la incitación del discurso, la

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 187.

formación de conocimiento especializado y el reforzamiento de controles y resistencias se vinculan de acuerdo a ciertas estrategias de saber y poder. En palabras de Foucault:

El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define, el sexo, fuera de duda, no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento. No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres.¹¹¹

El dispositivo de sexualidad opera “metafísicamente” produciendo toda una ontología de lo sexual, condicionando nuestra experiencia posible del mundo y coagulando lo que ha de ser *más real* para el ser parlante, y sin embargo, como dice Baudrillard: “De la sexualidad, como de la muerte, se podría decir: “Es un pliegue al que uno ha acostumbrado la conciencia aún no hace mucho”. ”¹¹²

En la presente sección me interesaba mostrar que en el análisis de la configuración concreta del dispositivo foucaultiano de sexualidad era posible identificar tintes “metafísicos”. Baste lo argumentado hasta el momento para demostrar la sustentabilidad de la tesis que defiende desde los estudios del propio Foucault.

Quisiera, en el siguiente capítulo, regresar al artículo de Agamben del que partió la presente argumentación para exponer los contornos definitivos de la operación metafísica que sostengo que realizan los dispositivos foucaultianos.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, trad. José Vázquez (España: PRE-TEXTOS, 1994), p. 29.

LA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

La investigación genealógica del término “dispositivo” lleva a Agamben más allá del pensamiento de Foucault, hasta los primeros siglos de la teología cristiana. En efecto, a propósito de indagar “¿En el seno de qué estrategia de praxis o de pensamiento, en qué contexto histórico, el término moderno de dispositivo localizó su origen?”¹¹³, el filósofo italiano ubica cierto concepto teológico que podría ser el antecedente del término en cuestión, a saber, *oikonomia*:

Sabemos que en griego *oikonomia* significa administración de la *oikos* (es decir, de la casa) y de modo más general, gestión, *management*. Como lo señala Aristóteles no se trata de un paradigma epistémico, sino de una práctica, de una actividad práctica que debería, poco a poco, atender a un problema o a una situación particular. ¿Por qué los Padres de la Iglesia experimentaron el deseo de introducir este término en la teología?; ¿cómo llegaron a hablar de una economía divina?¹¹⁴

La actividad práctica que los teólogos precisaban explicitar era precisamente la divina. Una de las dificultades más grandes que la doctrina cristiana tuvo que afrontar en sus inicios fue la de mostrar que no había ninguna implicación pagana por hipostasiar a un dios trinitario en una religión monoteísta. Para resolver esta dificultad algunos teólogos –entre los que Agamben ubica a Tertuliano, Hipólito e Irineo– se valieron del concepto de *oikonomia*, de la siguiente manera:

Su argumento fue más o menos el siguiente: “Dios, en cuanto a Su ser y a Su sustancia en verdad es uno; pero en cuanto a Su *oikonomia*, es decir, a la manera en que Él organiza Su casa, Su vida y al mundo que Él creó, Él es trino. Como todo buen padre puede confiar a su hijo la responsabilidad de ciertas funciones y de ciertas tareas, sin por ello perder su poder ni su unidad, Dios confía a Cristo ‘la economía’, la administración y el gobierno de los hombres”.¹¹⁵

¹¹³ Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, número 73, (2011): p. 254.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 255.

Así, la trinidad del dios cristiano no está en su ser mismo, sustancialmente él es uno, pero entraña una fisura que desfunda su acción unívoca; la encomienda del gobierno de los hombres que se concede al hijo revela esta separación entre ontología y praxis. Tal es la solución concedida por el uso estratégico de la noción de *oikonomia* que se convino para esfumar las posibles connotaciones politeístas del dogma trinitario.

Ahora bien ¿cuál es el vínculo entre el uso de este término y el de “dispositivo”? El concepto de *oikonomia* continuó funcionando en el cristianismo hasta que con Clemente de Alejandría, señala Agamben, se confunde con el de Providencia “y termina por significar el gobierno salvífico del mundo y de la historia de los hombres.”¹¹⁶ Considerando este cambio semántico en la noción de *oikonomia*, para su traducción latina se optará por el término *dispositio*, del que deriva nuestra palabra “dispositivo”. Tal herencia le permite al filósofo italiano afirmar que “De cierta manera, los “dispositivos” de los que habla Foucault están articulados en esta herencia teológica.”¹¹⁷

Si atendemos al hecho de que la *oikonomia* funciona como *actividad práctica* para atender una situación que requiere ser dirigida, y que finalmente adquiere connotaciones providenciales que apuntan al *gobierno* de los hombres, indicará Agamben, se hace “evidente” la proximidad entre este término y el dispositivo foucaultiano. Asimismo, al tiempo lo vincula “en un contexto donde acaban de cruzarse las “positividades” del joven Hegel, pero también el *Getsell* del último Heidegger.”¹¹⁸ En efecto, el tratamiento que éste filósofo alemán hace de dicho concepto en *La pregunta por la técnica* permite detectar sus coincidencias semánticas con la *positividad* hegeliana, el *dispositivo* de Foucault y, además, la *oikonomia* cristiana.

Hay varios aspectos que debemos notar sobre este posible vínculo. En el análisis del concepto de técnica, Heidegger asesta la tesis de que éste se refiere a un *traer a la existencia*, a *des-ocultar*, como una suerte de *póiesis* griega, que a la vez que fabrica trae a la presencia como desvelamiento:

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 256.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¿Adónde hemos ido a parar en nuestro extravío? Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora a la ἀλήθεια, al salir de lo oculto. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo. Pues en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-delante. [...] Lo instrumental es considerado el rasgo fundamental de la técnica. Si nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la técnica, representada como medio, llegaremos al salir de lo oculto. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora. La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad.¹¹⁹

Tomemos el hecho de que la técnica en su cualidad esencial des-vela, es decir, fabrica como verdadero, podemos fácilmente encontrar los vínculos con el dispositivo foucaultiano, que construye estratégicamente lo que ha de verse. La productividad de la técnica de la que habla el filósofo alemán y su vinculación con lo verdadero están bastantes próximas a la operación de los dispositivos foucaultianos que hemos venido examinando; en efecto, a través de la técnica se pone a la vista algo que no existía antes, que no podía referirse hasta que fue construido, verdad y producción están, pues, íntimamente ligadas. De manera similar en la que estuvieron en la producción del sexo, merced de un dispositivo. No es gratuito que en su traducción al inglés, se haya escogido el término “contrivance”¹²⁰ para figurar la actividad de la técnica.

Es de notar, sigue el filósofo alemán, que la palabra griega τέκνη, de la que procede nuestro término “técnica”, no sólo se refiere a la actividad propia del artesano o el fabricante, sino que:

Va de consuno con la palabra ἐπιστήμη. Ambas palabras son nombres para el conocer en el sentido más amplio. Lo que ellas mientan es un entender en algo, ser entendido en algo. En el conocer se hace patente algo. En cuanto que hace patente, el conocer es un hacer salir de lo oculto [...] La τέκνη es un modo del ἀλήθεύειν. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro.¹²¹

¹¹⁹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), p. 14.

¹²⁰ “Contrivance” refiere, como sustantivo y como verbo, a una *función estratégica decisiva* que busca resolver una situación que requiere ser dirigida, connotación que, como hemos visto, es propia de los dispositivos foucaultianos.

¹²¹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), p. 14.

Así pues, lo que ha de ser cognoscible lo será sólo a condición de estar tecnificado, en ello reside toda su posible verdad. Al igual que en lo respectivo a los dispositivos foucaultianos, la técnica sobre la que discurre Heidegger enlaza estrechamente cierta epistemología y ontología a una actividad que las produce absolutamente.

Las maneras en que la técnica hace salir de lo oculto, es decir, produce como verdadero, implican “sacar a la luz –*que es por cierto, también, muy deleuziano*–, transformar, almacenar, distribuir, conmutar [...] El hacer salir lo oculto desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas [...] La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz que provoca.”¹²² De la manera en que el dispositivo foucaultiano *produjo* el sexo en su forma gobernada, susceptible de servir de anclaje a múltiples relaciones de poder, el traer-ahí-adelante heideggeriano desoculta lo tecnificado precisamente administrándolo, estructurándolo y dirigiéndolo en sentidos específicos.

Pero el traer a la presencia no es la actividad propia del hombre, observa Heidegger, tanto como una solicitud o demanda que le impele, y por eso mismo lo condiciona a desocultar:

Ahora bien, el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga. [...] El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él. [...] El hombre, al impulsar la técnica, toma parte en el solicitar como un modo del hacer salir lo oculto. Con todo, el estado de desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre, como tampoco lo es la región que el hombre ya está atravesando cada vez que, como sujeto, se refiere a un objeto.¹²³

El sujeto heideggeriano, entonces, no *usa* la técnica a voluntad, sino que es condicionado en su estatus de *sujeto* a tecnificar –de modo similar al sujeto foucaultiano que es, ante todo, producto de los dispositivos–. Si es pensable en cuanto tal es precisamente porque su actividad consiste en esta producción que lo atraviesa, por la exhortación “que siempre ha interpelado al hombre, y ello de un modo tan decidido, que, en cada caso, el hombre sólo puede ser hombre en cuanto que interpelado así.”¹²⁴

¹²² *Ibid.*, p. 16.

¹²³ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁴ *Ibidem*.

Y esta solicitud que condiciona desde su aparecer la propia subjetividad es lo que Heidegger llama *Gestell*, término que en alemán refiere a un encuadre, un marco, un soporte o una moldura, y del que el filósofo alemán se apropia utilizando el *stellen* que lo forma para hacerlo significar estructura de emplazamiento, es decir, “aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias.”¹²⁵ De hecho, Heidegger describe *Gestell* como “some kind of *apparatus*”, término que se ha escogido también para la traducción inglesa de “dispositivo”, y que, en el sentido particular que le ha conferido:

Enframing means the gathering together of that setting-upon which sets upon man, i. e., challenges him forth, to reveal the real, in the mode of ordering as standing-reserve. [...] The word *stellen* [to set upon] in the name *Ge-stell* [Enframing] not only means challenging. At the same time it should preserve the suggestion of another *Stellen* from which it seems, namely, that producing and presenting which, in the sense of *poiēsis*, lets what presences come forth into unconcealment.¹²⁶

Así pues, la tarea que se demanda del sujeto como *emplazador* es la de enmarcar, que es al tiempo un revelar, lo real. Así como el dispositivo foucaultiano *ilumina/produce* un orden ontológico cuyos contornos se fijan sólo a título de luminiscencias, el des-ocultamiento heideggeriano que traerá a la presencia sólo podrá darse en su forma que impele al hombre a *enmarcar/producir* lo real tecnicándolo. Lo que podemos ver y referir, hemos visto con Foucault, es lo que ha sido fabricado por los dispositivos; de la misma manera, siguiendo la línea de pensamiento del filósofo alemán, podemos afirmar que lo que se ha re-velado y traído a la presencia es lo que ha quedado integrado en la ontología que delimita el marco de la técnica.

Tales puntos de intersección entre Heidegger y Foucault son los que le permiten a Agamben identificar en cierto sentido conceptos varios –“positividad”, “dispositivo”, *oikonomia* y *Gestell*–, a saber, “El vínculo que reúne todos estos términos es la referencia a una economía, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones

¹²⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹²⁶ *Id.*, “The Question Concerning Technology”, en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. William Lovitt (Nueva York: Garland Publishing Inc., 1977), p. 10. [Para este pasaje en particular preferí la traducción en inglés, pues me parece más precisa.]

cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres.”¹²⁷

Cabe aquí, sin embargo, hacer una aclaración respecto a las posibles coincidencias entre las nociones de “dispositivo”, “*oikonomia*” y “*Gestell*”. Si bien podemos señalar, por un lado, semejanzas semánticas entre el término heideggeriano y el dispositivo de Foucault, hay que especificar que, mientras en Heidegger es el Ser como la estructura de ser-en-el-mundo del *Dasein* el que exhorta e impele al sujeto a tecnificar, en Foucault los dispositivos son el resultado del entrecruzamiento y empalme de fuerzas heterogéneas, es decir, estímulos externos uno del otro, que resultan en una línea de fuerza general anónima que no corresponde a ningún emplazamiento propio de algún sujeto trascendental.

En lo respectivo a las similitudes entre el concepto de *oikonomia* y “dispositivo”, si bien podemos convenir en que ambos funcionan como aparatos de gobierno estratégico, no son cabalmente identificables. La *oikonomia* se refiere al tipo de gobierno “salvífico” del mundo que está inscrito en la teología cristiana, mientras que la noción foucaultiana de “dispositivo” puede asignarse a muy distintas prácticas gubernamentales. Sería más preciso convenir que la *oikonomia* es un dispositivo específico, que tiene por cometido hacer efectivo el ejercicio de poder cristiano.

Uno de los trabajos más recientes y extensos de Agamben, *El Reino y la Gloria*, trata lo concerniente a la *oikonomia* detenidamente. En el prefacio del mismo, de hecho, anuncia que su investigación se sitúa “en la estela de los trabajos de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad; pero trata, a la vez, de comprender las razones internas por las que aquellos no alcanzaron su culminación.”¹²⁸ Con tales pretensiones, el filósofo italiano lleva su estudio genealógico hasta los primeros siglos de la teología cristiana, como hemos visto, y diagnostica que el poder en Occidente ha tomado la forma de un “gobierno de los hombres”. En efecto, “la *oikonomia* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación –interna y externa a la vez– de la máquina

¹²⁷ Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, número 73, (2011): p. 255.

¹²⁸ *Id.*, *El Reino y la Gloria*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: PRE-TEXTOS, 2008), p.13.

gubernamental.”¹²⁹, afirma Agamben. Aquella noción se convierte, pues, en el paradigma de gobierno de Occidente.

No me detendré más en estas cuestiones, pues las investigaciones del texto mencionado se alejan considerablemente del tema, contexto y propósito de la presente argumentación. Baste mencionar los aspectos de estas tesis agambeanas que convengan para continuar con lo referente a la noción de “dispositivo”.

La herencia teológica que, desde “¿Qué es un dispositivo?”, Agamben imputa no sólo al dispositivo foucaultiano sino al modelo de gobierno occidental, le permite aseverar que: “La acción (económica, pero también política) no tiene ningún fundamento en el ser: tal es la esquizofrenia que la doctrina de la *oikonomia* ha heredado a la cultura occidental.”¹³⁰ Así pues, para el filósofo italiano el gobierno divino de los hombres, y al tiempo el profano, están desfundados.

Si convenimos en ello, “El término *dispositivo* –continúa Agamben– nombra aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir su sujeto.”¹³¹ Y es en este punto en que el filósofo italiano anuncia que se separará de las tesis foucaultianas y seguirá la reflexión por su cuenta. Sin embargo, aun cuando las especulaciones siguientes son principalmente deliberaciones agambeanas, mostraré que no se separan completamente de la filosofía de Foucault, sino que encuentran constantes puntos de intersección.

Foucault nunca consideró la posible herencia cristiana del término “dispositivo”, no es a propósito de ésta, pues, que afirmaría que un proceso de subjetivación es inherente a su operación. Sin embargo, como hemos visto desde el primer capítulo, para el filósofo francés el individuo es uno de los primeros efectos del poder, su subjetividad se produce a la vez que se gobierna; se engendra, pues, dirigida.

La producción del sujeto –y en este punto ambos filósofos coinciden más allá de la etimología del concepto– es “una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser”.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Id.*, “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, número 73, (2011): p 255.

¹³¹ *Ibid.*, p. 256.

Para Foucault no hay una naturaleza humana previa a la operación de los dispositivos, y como veremos, para Agamben tampoco. La subjetividad, desfundada, es espectral, se construye.

Exponiendo el nuevo contexto en el que situará a los dispositivos, Agamben escribe:

Propongo simplemente una partición general y masiva del ente en dos grandes conjuntos o clases: por una parte, los seres vivos (o sustancias); por la otra, los dispositivos, al interior de los cuales no cesan de ser asidos aquéllos. [...] Entre las dos, como tercera clase, los sujetos. Llamo sujeto a eso que resulta de la relación cuerpo a cuerpo, por así decirlo, entre los vivientes y los dispositivos.¹³²

Por un lado, entonces, existen las sustancias que, hay que señalar, no se refieren a la categoría que tradicionalmente asignamos como la portadora de la esencia de las cosas, sino a materia sin formar, a sustrato silente que puede dar lugar a múltiples procesos de subjetivación, “el usuario de teléfonos celulares, el internauta, el autor de narraciones, el apasionado del tango, el altermundista, etcétera.”¹³³ Pero *sujeto* tiene dos connotaciones importantes para ambos filósofos, a saber: “Sujeto quiere decir dos cosas: lo que lleva a un individuo a asumir y atarse a una individualidad y una singularidad, pero significa también la subyugación a un poder externo. No hay proceso de subjetivación sin estos dos aspectos: asunción de una identidad y sujeción a un poder externo.”¹³⁴, pronuncia Agamben en su conferencia “Metrópolis”. Siendo así, los dispositivos deben funcionar como aparatos destinados a *sujetar*, en sus dos acepciones, a los seres vivos sin identidad, como explicará el filósofo italiano:

Entonces, para otorgar una generalidad más grande a la clase de por sí vasta de los dispositivos de Foucault, llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el panoptikon, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya

¹³² *Ibid.*, p. 257.

¹³³ *Ibid.*, p. 258.

¹³⁴ Id., “Metrópolis” (2006), (2015) en *El desconcierto*, <http://www.eldesconcierto.cl/cultura-y-calle/2014/03/25/metropolis-una-conferencia-de-giorgio-agamben/>.

muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar.¹³⁵

He aquí la manera en que Agamben lleva las tesis foucaultianas más allá de las fronteras tan concretas que el filósofo francés cuidó de no franquear, y que aun así acerca a ambos. Las potencialidades “metafísicas” que sostengo que pueden encontrarse en los dispositivos foucaultianos y su especificidad, son iluminadas por los planteamientos del filósofo italiano. Si, como he sostenido, lo real sólo aparece en su forma dirigida por el poder, si son los dispositivos los que permiten referir el mundo, si sólo por medio de su operación se hace visible cierta ontología y si no es posible hacer significativa ninguna experiencia a menos que se codifique en sus términos, es lícito suponer que en los dispositivos se juega la producción de lo humano. No de la verdad absoluta de los hombres, si no de lo que constituye, en cada caso, la “humanidad”.

“La cuestión es que, –*afirma Agamben*– según toda probabilidad, los dispositivos no son un accidente en el cual los hombres se encontrarían por azar; éstos prolongan sus raíces en el proceso mismo de “hominización” que ha convertido en humanos a los animales que agrupamos bajo la categoría de homo sapiens.”¹³⁶ Pensar en cualquier proyecto de lo humano depende, pues, de un ejercicio de gobierno que a través de los dispositivos haga inteligible el mundo.

Por eso ambos filósofos insistirán en la imposibilidad de referir una naturaleza que nos sea propia, allende a cualquier dominio. Como identifica Claire Colebrook: “Para empezar, “hombre” no es un ser auto evidente y distinto o un tipo de animal cuya vida pueda ser objeto de conocimiento social-científico.”¹³⁷ Lo humano debe siempre producirse, de ello depende la posibilidad de una existencia política y no sólo fáctica para los vivientes que Agamben ubicaba en uno de los lados de la gran partición ontológica entre sustancias y dispositivos.

La producción de sujetos que realizan los dispositivos es, al tiempo, la politización de la vida que permite fundar una comunidad y construir una historia. La decisión de lo

¹³⁵ *Id.*, “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, número 73, (2011): p 255.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 259.

¹³⁷ Claire Colebrook, “Animal”, en *The Agamben Dictionary*, ed. Alex Murray y Jessica White (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011), p. 23. [La traducción es mía.]

humano, que aparecerá siempre en su forma dirigida, es lo que desde el principio forma y legitima la ontología que reconocemos y soporta el ejercicio de poder que no dejará de alterar a aquélla; es efecto y sustento a la vez. Estos son los tintes “metafísicos” que a propósito de Agamben argumento que pueden rastrearse en los dispositivos foucaultianos: su operación construye el espacio que podemos ver y habitar en tanto espacio *humanizado*. Así pues, la semántica de la humanidad, que funda y da sentido a toda la praxis de los hombres, es producida al tiempo que al mundo que corresponde como correlato a ella:

La ontología o filosofía primera no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la antropogénesis, el devenir humano de lo viviente. La metafísica está atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esta superación no es un hecho que se ha cumplido de una vez y para siempre, sino un evento siempre en curso, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte. [...] El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre.¹³⁸

Estas cuestiones, de hecho, son tratadas por el filósofo italiano en escritos anteriores, en su célebre *Homo Sacer*. Retomando una tesis aristotélica, como es habitual en su proceder, Agamben analiza las implicaciones que el problema del biopoder planteado por Foucault¹³⁹ podría tener.

Para Agamben, la biopolítica no es el declive del poder soberano y el establecimiento de un régimen de poder enteramente nuevo que atrapa en sus mecanismos un aspecto de la existencia hasta ahora ignorado, como afirmaba Foucault. El filósofo italiano vislumbra en la posibilidad misma de cualquier ejercicio de gobierno la necesidad de producir un específico *modo de vida* que valga de fundamento de la comunidad. Ésta, pues, en tanto ha sido soporte de lo humano, siempre ha estado permeada por ejercicios de poder, construida con ciertas cualidades.

La vida como existencia biológica concreta, cuya entrada a los cálculos del poder Foucault ubica en la modernidad, ha sido administrada desde los inicios de la política

¹³⁸ Giorgio Agamben, “Antropogénesis”, en *Lo Abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 145.

¹³⁹ *Vid.* Capítulo II.

occidental, dirá Agamben; está siempre determinada, valiendo como un modo de existencia que se presume propio de los hombres. La comunidad “que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien”¹⁴⁰, como dice Aristóteles, debe sustentarse en la producción de la manera humana de vivir, que siempre será, debemos insistir, correlato de cierta ontología del poder.

Por estas razones, observa Agamben:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōē*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. [...] No obstante, en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos*.¹⁴¹

Y más aún, en la exclusión de *zōē* se funda la polis. La gestión de la vida orgánica no es, para el filósofo italiano, el umbral de la modernidad sino el “núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano.”¹⁴²

La vida sin cualificar debe experimentarse como suprimida para asegurar la constitución de la esfera política y del “hombre”; vida humana y vida animal se producen en la separación de *bíos* y *zōē*, cada una como la negación de la otra. “La cuestión de la vida en sí misma se convierte en una cuestión de humanismo [...] de lo que ha de ser humano y de qué relación el ser identificado como tal mantiene con aquéllos excluidos de esas designaciones”¹⁴³, como señala Catherine Mills. Entonces, dirá Agamben:

La política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida [...] como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida

¹⁴⁰ Aristóteles, *Política*, ed. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 2008), 1252b, 30.

¹⁴¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: PRE-TEXTOS, 2010), p. 9.

¹⁴² *Ibid.*, p. 15.

¹⁴³ Catherine Mills, “Life”, en *The Agamben Dictionary*, ed. Alex Murray y Jessica White (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011), p. 125. [La traducción es mía.]

tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres.¹⁴⁴

Zōē, pues, está presente siempre a modo de exclusión en el proyecto humano, “para experimentarnos a nosotros mismos como humanos, como seres hablantes políticos”¹⁴⁵, escribe Claire Colebrook. Nuestra humanidad adquiere bordes precisos en su separación de los *otros* modos de vivir; del mismo modo, *zōē* sólo existe en el ámbito del que precisa ser excluida. Y esta exención/producción, como hemos visto, está a cargo de los dispositivos. Lo que constituya el “vivir bien” variará de acuerdo a las fuerzas que se impongan históricamente, diría Foucault, y de esta producción siempre contingente depende toda política y ontología. Hay una actividad “metafísica” que Agamben reconoce en esta fabricación de lo humano:

La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental [...] La «politización» de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica.¹⁴⁶

En trabajos anteriores, aún más antiguos que su colección *Homo Sacer*, el filósofo italiano se vuelca a la tarea de examinar, en diferentes contextos, el funcionamiento de lo que él llama “la máquina antropológica”, aparato que tiene por fin precisamente producir lo humano por medio de una cesura con respecto a *lo animal*, y que puede muy bien –mucho más precisamente que *oikonomia*– tratarse como una suerte de dispositivo foucaultiano. Edgardo Castro también vislumbra esta posible identificación:

A pesar de que el autor no haya dedicado ninguna consideración particular al concepto de máquina, es posible determinar sus notas constitutivas. A ello contribuye, en primer lugar, otro concepto del que Agamben sí se ocupó explícitamente, el concepto de dispositivo. Máquina es, en

¹⁴⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: PRE-TEXTOS, 2010), p. 16.

¹⁴⁵ Claire Colebrook, “Animal”, en *The Agamben Dictionary*, ed. Alex Murray y Jessica White (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011), p. 23. [La traducción es mía.]

¹⁴⁶ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: PRE-TEXTOS, 2010), p. 17.

efecto, uno de los sentidos del término “dispositivo” [...] Una máquina es, en un sentido amplio, un dispositivo de producción de gestos, de conductas, de discursos.¹⁴⁷

Es en *Lo Abierto*, a través de una serie de ensayos, que el filósofo italiano se ocupa del gran dispositivo que ha estado presente a lo largo de toda su obra. La máquina antropológica ha funcionado diferenciadamente desde la antigüedad hasta nuestros días, y si bien Agamben no trata los posibles vínculos entre los cambios de operaciones de ésta y el ejercicio de poder que tanto interesaba a Foucault, sí que ubica ciertas condiciones históricas –*positivas*, diría aquél con Hegel– que rearticulan su producción.

“Positividad” que revela una de las coincidencias más importantes entre la “máquina” agambeana y el “dispositivo” de Foucault, a saber, la contingencia de su articulación y, por ende, de la posible verdad de sus productos. “Para servirnos de la metáfora mecanicista –*observa Edgardo Castro*–, el engranaje que articula sus elementos constitutivos, no tiene ninguna realidad sustancial. Ellas giran en el vacío y sólo se detienen en términos funcionales.”¹⁴⁸

Lo que se produzca como humano también será accidental, reversible en todo caso. Como había anunciado en este punto ambos filósofos coincidirán: no existe un referente “hombre” previo a su fabricación estratégica, ni definiciones que se acerquen a su verdad o la falseen por completo. “El hombre no responde entonces a una esencia, sino que es el producto o el efecto, necesariamente político, de la articulación y desarticulación, de las conexiones y desconexiones, que efectúa la máquina antropológica con su funcionamiento.”¹⁴⁹, como señala Germán Osvaldo Prósperi.

Así pues, ambos aparatos operan espectralmente, desfundados; no los soporta ni legítima otra verdad ni otra ontología que la que ellos mismos construyen, y desde esa vacuidad fundante fijan –iluminan, diría Deleuze– lo que nos parece más concreto y más sustancial. De esta manera, toda nuestra experiencia del mundo está condicionada

¹⁴⁷ Edgardo Castro, *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia* (Buenos Aires: UNSAM EDITA y Jorge Baudino Ediciones, 2008), p. 88.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁹ Germán Osvaldo Prósperi, “La máquina elíptica de Giorgio Agamben”, *Profanaciones*, número 2, (2015): p. 76.

espectralmente, es por medio de fantasmas que habitamos lo que de otro modo permanecería inasible.

Lo *humano* (y con ello, lo *animal*) aparece sólo en su forma gestionada, atravesada por necesidades estratégicas. *Máquina antropológica* es de hecho un concepto que Agamben toma prestado de Furio Jesi, quien, en un pasaje de *La festa. Antropologia, etnologia, folklore* escribe que en aquélla se producen “todas las imágenes del hombre que el hombre puede conocer”. Es decir, sólo constituido como un gobernable, como producto del dispositivo antropológico, es como algo puede tomar su lugar en la ontología humana.

De la misma manera que el dispositivo foucaultiano de sexualidad no produjo una representación falsa o dicha a medias de lo que el sexo “en verdad” encarna, la decisión de lo humano se toma finalmente allende a cualquier dato relevante que la biología pueda revelar sobre los hombres como especie. Como señala Matthew Calarco:

Como Agamben sugiere, la estructura o máquina que delimita los contornos de lo humano es perfectamente irónica y está vacía. No funciona revelando un rasgo únicamente humano que demarca la brecha ontológica limpia entre lo humano y no-humano pues, como Agamben mismo reconoce, no podría encontrarse tal rasgo o grupo de rasgos. Esto mismo sabemos de debates actuales de biología evolucionaria y ética animal. Y aquí no es tanto una cuestión de suscribirse a una corriente, a un continuismo casi Darwiniano que borraría cualquier y todas las distinciones que uno podría desear hacer en medio y entre lo humano y los animales no-humanos, sino, en cambio, de reconocer que la decisión de lo que constituye “al humano” y “al animal” no es simplemente una cuestión científica u ontológica.¹⁵⁰

Así pues, la brecha que separa lo humano de lo animal no es una frontera ontológica definida, tanto como una disposición estratégica que responde a intereses específicos. Es una *fabricación ontológica* en todo caso la que divide al hombre del animal, no hay otra manera de proceder, ningún criterio de separación –científico, filosófico o de cualquier índole– será “más acertado” o menos el producto de ciertas ideologías; lo humano no tiene una naturaleza específica, no existe fuera de su producción. Es por la operación de una máquina, de un dispositivo, que se produce el reconocimiento de lo humano como lo que resulta de lo que

¹⁵⁰ Matthew Calarco, “Jamming the Anthropological Machine”, en *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, ed. Matthew Calarco y Steven DeCaroli (Stanford: Stanford University Press, 2007), p. 171. [La traducción es mía.]

no lo es. Y, como hemos visto, de esta exclusión depende la posibilidad de la concreción histórica de la humanidad, es lo que funda nuestra cultura. Como Derrida reconoce:

La “cuestión-de-la-animalidad” no es una cuestión entre otras, por supuesto. Si la considero decisiva, como se dice, desde hace mucho tiempo, en sí misma y por su valor estratégico, es porque, difícil y enigmática en sí misma, representa también el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo “propio del hombre”, la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los “derechos del hombre”, el “crimen contra la humanidad”, el “genocidio”, etcétera.¹⁵¹

La experiencia de la supuesta animalidad que está en los hombres y que debe eximirse para reconocernos siempre disociados, es en todo caso la experiencia de lo humano. La mirada del animal nos está negada absolutamente, sólo podemos estudiarlo, tratarlo e interpretarlo con nuestras categorías. No se trata, pues, de una separación fidedigna, sino de la elección estratégica que se hace desde uno de los lados sobre lo que de sí mismo reconocerá como suyo.

Sin embargo, el proyecto de lo humano puede ponerse en marcha sólo en la medida en que demos crédito a una efectiva escisión de la que resta nuestra identidad. No es la definición como tal del modo de vida de los hombres lo que funda a éste, sino la defección de los *otros*.

Agamben reconoce que el propio concepto de vida nunca ha sido definido en nuestra cultura, y que sin embargo ha sido “articulado y dividido, en cada ocasión, a través de una serie de cesuras y oposiciones que lo revisten de una función estratégica decisiva en ámbitos aparentemente tan lejanos como la filosofía, la teología, la política y, sólo más tarde, la medicina y la biología.”¹⁵²

La “función estratégica decisiva”, que también Foucault reconocía en su noción de “dispositivo”, en el caso de la máquina antropológica aparece con alcances más globales, presentes desde el inicio de la actividad política; esta suerte de dispositivo agambeano ya no

¹⁵¹ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, “Violencia contra los animales” en *Y mañana qué...*, trad. Víctor Goldstein (Buenos Aires: FCE, 2003), p. 73.

¹⁵² Giorgio Agamben, “Misterium disiunctions”, en *Lo Abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 31.

sólo produce de manera “metafísica” el orden ontológico que pensamos natural en el mundo, sino que, de hecho, *permite su posibilidad en absoluto*:

La relación entre el hombre y el animal delimita, así, un ámbito esencial, en el que la investigación histórica tiene que necesariamente confortarse con aquella franja de ultrahistoria, a la que no puede acercarse sin implicar a la filosofía primera. Como si la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal no fuera simplemente una cuestión más sobre la cual discuten filósofos y teólogos, científicos y políticos, sino una operación metafísico-política fundamental, y en la cual sólo algo así como un “hombre” puede ser decidido y producido. Si vida animal y vida humana se superpusieran perfectamente, ni el hombre ni el animal –y tal vez, ni lo divino– serían pensables. [...] El experimento cognoscitivo que está en juego en esta diferencia concierne, en último análisis, a la naturaleza del hombre, más exactamente, a la producción y a la definición de esta naturaleza. [...] Cuando la diferencia desaparece y los dos términos colapsan uno contra el otro –como parece suceder hoy–, también la diferencia entre el ser y la nada, lo lícito y lo ilícito, lo divino y lo demoníaco disminuye y, en su lugar, aparece algo para lo que hasta los nombres parecen faltarnos.¹⁵³

Por estas razones, la investigación de la máquina antropológica que Agamben realiza en *Lo abierto* puede muy bien constituir el análisis del dispositivo foucaultiano, como mostraré en lo que sigue. Sobre esta posible vinculación entre Foucault y Agamben, Paula Fleisner asesta la hipótesis de que:

L'aperto es a la separación hombre/animal, lo que *La volonté de savoir* es al sexo: la descripción de un dispositivo irónico que instala a una y otro en el lugar de la esencia, en el lugar del espejo fiel que nos dice quiénes somos; dispositivo, entendido en el sentido «técnico» que Foucault daba al término, y sobre el que hace muy poco Agamben ha vuelto, es decir: la red que se establece entre un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, medidas administrativas, proposiciones filosóficas y científicas, etc., con la función eminentemente estratégica de manipular las relaciones de poder.¹⁵⁴

El filósofo italiano identifica dos modos operativos de la máquina, a saber, el antiguo y el moderno. En el primero el animal aparece humanizado –el bárbaro, por ejemplo, es considerado un animal antropomorfo–, mientras que el segundo apremia a animalizar lo

¹⁵³ Giorgio Agamben, “Cognitio experimentalis”, en *Lo Abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 47.

¹⁵⁴ Paula Fleisner, “Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano” en *Contrastes*, vol. XV, (2010): p. 346.

humano, a separar de las vidas que se presumen propias del hombre, las que “verdaderamente” no lo son.

Desde Aristóteles hasta Linneo, en *Lo Abierto*, Agamben examina los antiguos “mecanismos simbólicos y materiales trabajando en varios discursos científicos y filosóficos que clasifican y distinguen humanos y animales”¹⁵⁵, como identifica Matthew Calarco. Mismos que examinaremos en las líneas que siguen. Me detendré en tres peculiaridades cardinales del dispositivo antropológico que funcionaba antes de la modernidad, a saber, a) que produce lo propiamente humano como aquello que excede, una vez aisladas las funciones orgánicas de las otras criaturas, b) que engendra espectralmente, es decir sin ningún fundamento, la naturaleza de los hombres, y c) que, reconociéndose como una especie animal o por lo menos íntimamente cercanos a ella, los humanos deben entrever por y en esa cercanía su no-animalidad para ser, efectivamente, tales.

En *Acerca del alma*, Aristóteles define un modo de existencia propio de los vegetales, una “vida nutritiva” que soporta y permite los otros modos de vivir:

Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aún en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. [...] Por lo demás, esta clase de vida puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras –en el caso de los vivientes sometidos a corrupción– no pueden darse sin ella. [...] El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio [...] Y llamamos facultad nutritiva a aquella parte del alma de que participan incluso las plantas.¹⁵⁶

El vivir, pues, pertenece a los seres a través de la facultad nutritiva, esto lo revela el modo de vida que es propio de las plantas y que, en tanto sirve de soporte a todos los demás, permanece excluido de manera análoga a la relación que guardaba la vida nuda con la *polis*. Esta exención permite a Agamben identificar una de las operaciones centrales de la máquina antropológica pre moderna, a saber, que produce la vida de los hombres como lo que excede, una vez separada de sus funciones vitales. El aislamiento aristotélico de la vida nutritiva está

¹⁵⁵ Matthew Calarco, *op. cit.*, p. 170. [La traducción es mía.]

¹⁵⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2003), 413a, 20- 413b, 8.

aún presente en el funcionamiento moderno del dispositivo como oscuro fondo en la separación entre “vida orgánica” y “vida de relación” de las que escribe Bichat, tan importante para el discurso que dio fidelidad a la eficacia de las prácticas de la cirugía moderna y la anestesia, como identifica el filósofo italiano.

Pero, concretamente en su acepción antigua, la extracción de la vida nutritiva, que correspondía al modo de vida más elemental, es lo que permite el veredicto de lo que será, en calidad de exceso, la vida humana. Por ello, en la *Suma teológica* Tomas de Aquino afirma que los cuerpos resucitados, cuya existencia corresponde a aquella que naturalmente es propia de las almas, cesaran de tener las funciones orgánicas que atañen, más bien, a una vida animal.

El funcionamiento de la máquina antropológica humanista, activa en el renacimiento, le permitirá a Agamben señalar uno más de los rasgos decisivos del funcionamiento pre moderno de ésta. En la sección que el filósofo italiano le dedica, muestra cómo Pico della Mirandola aborda el hecho de que la vida nutritiva no constituye ni agota lo propio de lo humano, y de esta apropiación particular se puede deducir que:

La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siendo siempre menos y más que sí mismo. [...] La tesis central de la oración es, en efecto, –*escribe Agamben refiriéndose a la Oratio de Pico*– que el hombre, habiendo sido plasmado cuando todos los modelos de la creación estaban agotados [...] no puede tener ni arquetipo ni lugar propio [...] ni rango específico [...] Más bien, puesto que su creación tuvo lugar sin un modelo definido [...] no tiene propiamente ni siquiera un rostro [...] y tiene que moldearla a su albedrío con forma bestial o divina.¹⁵⁷

En tanto que no le es propia ninguna esencia o vocación, la categoría *Homo* está vacía, es no humana, susceptible de adquirir todos los rostros. La falta de rango, de *dignitas*, de los hombres revela el motor espectral que pone en marcha el funcionamiento del dispositivo antropológico. Lo humano puede y debe producirse porque no está dado previamente, porque

¹⁵⁷ Giorgio Agamben, “Sin rango”, en *Lo Abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 63.

lo propio de los hombres es construirse una naturaleza que les sea conveniente, siempre y cada vez.

Esta tesis es, de hecho, retomada por Linneo, quien clasificaba *Homo* en el orden en que se inscribían tan variadas criaturas como el Lémur y el Murciélago –y con él Ya John Ray, Peter Artedi, Edward Tyson y otros tantos–. Pero su genialidad reside más bien en el hecho de que, como identifica Agamben, “junto al nombre genérico *Homo* no registra ninguna nota específica, excepto el viejo adagio filosófico: *nosce te ipsum*.”¹⁵⁸ Así, en la línea de pensamiento de Pico, para Linneo “el hombre no tiene ninguna identidad específica, excepto la de *poder* reconocerse. Pero definir lo humano no a través de una *nota característica*, sino a través del conocimiento de sí, significa que es el hombre el que se reconocerá como tal, que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo*.”¹⁵⁹

Lo que constituye “lo humano” antes de la modernidad no atañe a la historia natural o a la biología, sino a una actividad de *re-conocimiento* que por medio de una negación, es decir, identificando lo que en ellos no es humano, los hombres efectúan. Nuestra naturaleza, entonces, no es más que lo que resulte de afirmar nuestro modo de vida contra el del animal, o más exactamente, el sólo hecho de la capacidad de verificación, como escribe Agamben:

Homo sapiens no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano [...] constituida por una serie de espejos en los que el hombre, mirándose, ve su propia imagen siempre deformada en rasgos de mono. *Homo* es un animal constitutivamente “antropomorfo” [...] que tiene que, para ser humano, reconocerse en un no hombre.¹⁶⁰

La interpretación que Kojève hace del fin de la historia hegeliano está aún en el entendido de esta producción antigua de lo humano. Después de algunas tesis prematuras y una importante discusión con Bataille acerca de los planteamientos hegelianos, Kojève acepta que la tan anunciada época posthistórica no implicaría el fin de la *humanidad*. La franja de ultra-historia, como se convino nombrarla, albergará a sobrevivientes animales *Homo sapiens* que sirven, como lo hacía la vida nutritiva aristotélica, de soporte a lo humano

¹⁵⁸ *Id.*, “*Taxonomías*”, en *Id.*, p. 57.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 59.

y que preservarán, al menos en su posibilidad, la vida cualificada como humana. En esta lectura de las tesis hegelianas, denuncia Agamben, puede entreverse su inscripción pre moderna a la máquina antropológica, en tanto que el rasgo humano es lo que trasciende –lo que excede– su sustentáculo *Homo sapiens*:

El hombre no es, en efecto, una especie biológicamente definida ni una sustancia dada de una vez y para siempre; es, más bien, un campo de tensiones dialécticas ya cortado por cesuras que separan siempre en él –al menos virtualmente– la animalidad “antropófora” y la humanidad que se encarna en ella. El hombre existe históricamente tan sólo en esta tensión; puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme el animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, destruir su misma animalidad.¹⁶¹

Así pues, en su acepción antigua el dispositivo antropológico produce lo humano con las características que habíamos previsto: el modo de vida de los hombres es lo que supera las funciones nutritivas comunes en todos los vivientes y, además, aquél que no se afirma como tal hasta que sea reconocido como no-animal; pero estas cualidades “humanas”, exceso y reconocimiento, son artificios, espectros propios de la operación pre moderna del dispositivo antropológico. Tanto en su acepción antigua como en la moderna, la máquina funciona definiendo la estatificación estratégica para la frontera animal/humano: la primera, partiendo del pretendido modo de vida animal y recogiendo lo que le excede como lo propio de los hombres, y la segunda, como veremos, aislando en lo que se supone exclusivamente humano rasgos de animalidad. Pero, hay que resaltar, ambas funcionan como dispositivos, produciendo espectralmente la gran sintaxis que ordena y posibilita nuestra ontología por medio de una actividad que fija con precisión, aunque contingencialmente, la brecha entre dos términos. Como afirma Agamben: “En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal –*en la máquina antigua*–, humano/inhumano –*en la moderna*–, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión)”¹⁶²

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁶² *Id.*, “Máquina antropológica”, en *Id.*, p. 75.

La máquina antropológica moderna, de la que nos ocuparemos en lo que sigue, es post-Darwiniana, como comenta Matthew Calarco: “Busca entender, siguiendo los principios de la ciencia natural, la emergencia del enteramente constituido ser humano fuera del orden del animal humano [...] con el propósito de hacer esta transición, es necesario determinar y aislar los aspectos animales del animal humano y excluirlos la humanidad propia.”¹⁶³ En gesto invertido de su acepción antigua, la máquina moderna ya no impele a los hombres a reconocerse como un superávit entre las especies animales, sino que pretende remover del modo de vida humano cualquier posible rasgo de animalidad. Para efectos de tal propósito se animalizan ciertos modos de vida que eran propios de los hombres; ya no se trata de humanizar lo que pertenece al afuera del animal, sino a excluir de sí mismos lo que ya no sea pertinente considerar de suyo. Por ello en el siglo XIX los paleontólogos se dan la tarea de buscar el eslabón perdido, la pieza que los vincula, pero al tiempo los separa de una vez por todas como especie, de los demás animales.

Políticamente también se experimenta la exclusión de lo *inhumano*, en los sistemas totalitarios pero igualmente en las democracias. Y sobre estas cuestiones Agamben ha realizado estudios en varios volúmenes, que ha titulado *Homo Sacer*.

Hemos visto que lo que para Foucault constituía el umbral de la modernidad, la administración de la vida que asumía como tarea central el biopoder, para Agamben estaba desde los inicios de la política como la gestión/exclusión la vida natural, que hacía de fundamento de la ciudad de los hombres.

La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zōē* en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōē*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.¹⁶⁴

¹⁶³ Matthew Calarco, *op. cit.*, p. 170. [La traducción es mía.]

¹⁶⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: PRE-TEXTOS, 2010), p. 19.

Lo que constituía, pues, el fundamento oculto del ejercicio político ha pasado a ser su objeto y sujeto. Este hecho es precisamente el que el filósofo italiano considera el acontecimiento decisivo moderno: la inclusión de lo que debía estar excluido y que, en cuanto tal, marca una “transformación radical” de las categorías clásicas de filosofía política.

¿Qué ocurre con la producción moderna de lo humano, entonces, si lo que aislado posibilitaba la decisión del modo de vida de los hombres, ahora se ha incluido? Lo que antes era la legítima cualidad humana ahora pierde todo su fundamento y sentido; *zōē* es producida por la máquina como un tipo de *bíos*, o mejor, como el genuino *bíos*. El funcionamiento moderno del dispositivo antropológico, pues, dice Agamben:

Se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zōē*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zōē*. De aquí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo –la «nuda vida»– que sellaba su servidumbre. [...] Nuestra política no conoce hoy ningún valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida.¹⁶⁵

Pero bajo el dispositivo moderno la vida orgánica, que era lo que precisamente aparecía antiguamente común a todos los vivientes, se diferencia y se parte: surge una *zōē* propia de cada comunidad. Así, por ejemplo, la existencia biológica del cuerpo alemán, que se consideraba la propiamente humana, se ve amenazada por la de la comunidad judía. Y en este respecto los derechos de los ciudadanos se vuelven inoperativos, la misma noción se ha vaciado y surgido en su lugar algo como “los derechos humanos”, en cuya base, indica el filósofo italiano, no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino su *tipificada* nuda vida:

El simple nacimiento los derechos del hombre, que sólo tenían sentido como presupuesto de los derechos del ciudadano, se separan progresivamente de aquellos y son utilizados fuera del contexto de la ciudadanía con la presunta finalidad de representar y proteger una nuda vida, expulsada en medida creciente a los márgenes del Estado-nación y recodificada, más tarde en una nueva identidad nacional.¹⁶⁶

Germina así una multiplicidad de clases de nuda vida, específicas según la sangre, la raza y la tierra en que se había nacido. Pero he aquí la peculiar problemática de esta

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 163.

producción moderna de lo humano: clásicamente, cada comunidad desde sus inicios elegía un modo de vida, un *bíos* que orientara la legalidad y los objetivos de su política, el proyecto de lo humano se sabía *artificio* –es decir, exceso de lo “natural”– y funcionaba como tal. Se nace, en cambio, ligado a cierta tierra, a cierta sangre y con cierto cuerpo, *zōē* no se elige – precisamente por ello soportaba, en su cualidad orgánica, las otras especies cualificadas de vida–; la máquina antropológica moderna ha constreñido a reconocer la existencia biológica concreta, el cuerpo de cierta comunidad, como legítimamente, *naturalmente*, propio de lo humano, dada su condición natural y congénita. Y esta afirmación, que se hace cada vez, en cada comunidad, condena los restantes tipos de *zōē* como inhumanos.

La biopolítica consistirá, según Agamben, en administrar de manera más eficaz los controles necesarios para asegurar el cuidado y el disfrute de la nuda vida que se ha privilegiado, en cada caso. “Izquierda/derecha”, “liberalismo/totalitarismo”, “público/privado” y demás distinciones políticas tradicionales que eran soportadas en la cesura *zōē/bíos* entran a una zona de indeterminación en la que su diferencia ya no resulta útil. Desfundado el ejercicio político estamos en un permanente estado de excepción, observa el filósofo italiano, en el que la ley y las garantías individuales se han suspendido. “Los hombres desprovistos de ciudadanía están desprovistos de todo derecho”¹⁶⁷, como afirma Edgardo Castro.

Así pues, la máquina antropológica moderna también funciona articulando lo humano y lo animal, pero esta cesura se hace en el interior del mismo hombre. La operación metafísica fundamental, la producción de lo humano, en su versión moderna cesura lo que pueda haber de inhumano en los hombres; ha conseguido separarlos de los animales por medio de esta captura y confinar la operación del dispositivo a uno de los lados.

Agamben analiza dicha tarea en las tesis heideggerianas que afirman que mientras que el animal es “pobre de mundo”, el hombre es “formador” del mismo. Para el filósofo alemán, en efecto, no es aceptable la definición del hombre que, con algún agregado, lo separa (y al tiempo vincula íntimamente) de su estado de viviente. Lo que pueda decirse de

¹⁶⁷ Edgardo Castro, *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia* (Buenos Aires: UNSAM EDITA y Jorge Baudino Ediciones: 2008), p. 60.

la vida, explicará Heidegger, se enuncia ya desde la estructura de ser-en-el-mundo del *Dasein*, es decir, determinado previamente desde la ontología de lo humano.

Las funciones orgánicas que antiguamente eran sostén de los demás modos de existir, en Heidegger son precisamente lo que es posible de ser pensado por la vida propia de los hombres, por lo que era el exceso. Inversión, pues, de la resta. Desde esta presuposición y reenvío, donde lo animal es lo más difícil de pensar, el filósofo alemán enuncia sus tesis sobre la relación del *Dasein* con lo meramente viviente.

La pobreza de mundo que Heidegger le atribuye al animal se ubica en la línea de pensamiento de su alumno Jakob de Uexküll, identifica Agamben:

Donde la ciencia clásica veía un único mundo, que comprendía dentro de sí a todas las especies vivientes jerárquicamente ordenadas, desde las formas más elementales hasta los organismos superiores, Uexküll propone, en cambio, una infinita variedad de mundos perceptivos, todos igualmente perfectos y conectados entre sí como en una gigantesca partitura musical y, a pesar de ello, incomunicados y recíprocamente excluyentes [...] nos imaginamos que las relaciones de un determinado sujeto animal mantiene con las cosas de su ambiente ocurren en el mismo espacio y al mismo tiempo de las que nos vinculan con los objetos de nuestro mundo humano [...] Uexküll muestra que este mundo unitario no existe, así como no existe un tiempo y un espacio iguales para todos los vivientes.¹⁶⁸

La abeja, la libélula o la mosca que observamos volar a nuestro lado, en un espacio común, tienen de hecho un mundo-ambiente que les es propio –así como nosotros lo tenemos– y que está construido por “portadores de significado”. Éstos son elementos que adquieren sentidos diferentes de ambiente a ambiente, y que permiten a las especies habitar, en su especificidad, este mundo que pensamos unitario.

Pero sí los animales sólo pueden relacionarse con sus portadores de significado y no con los objetos en cuanto tales, es decir, en cuanto pertenecientes desde sus inicios al ser-en-el-mundo del *Dasein*, son *pobres* de mundo. Están aturdidos, como explica Leland De la Durantaye: “Viven en una proximidad tan intensa e incesante a su ambiente y sus estímulos que no los árboles ambientales no les dejan ver el bosque existencial. Nunca pueden retirarse

¹⁶⁸ Giorgio Agamben, “Umwelt”, en *Lo abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 80.

de la inmediatez de su percepción y por esta razón no pueden poseer un “mundo” en el sentido en el que el hombre, a ojos de Heidegger, lo hace.”¹⁶⁹

En palabras del propio Heidegger:

Pobre de mundo implica pobreza como lo que se opone a riqueza; pobreza implica menos como lo que se opone a más. El animal es pobre de mundo, en algún sentido posee menos. Pero, ¿menos qué? Menos con respecto a lo que le es accesible, a lo que sea con lo que pueda lidiar como animal, a lo que sea que pueda afectarle como animal, a lo que sea con lo que pueda relacionarse como ser vivo. Menos opuesto más, es decir opuesto a la riqueza de todas esas relaciones que el *Dasein* humano tiene a su disposición. La abeja, por ejemplo, tiene su panal, sus celdas, las flores que busca, y otras abejas de la colmena. El mundo de la abeja está limitado a un dominio específico y está estrictamente circunscrito. Y esto es verdad también acerca del mundo de la rana, del mundo del pinzón y así sucesivamente. Pero no es meramente el mundo de cada animal particular el que está limitado en rango —el grado y la manera en la que un animal es capaz de penetrar cualquier cosa que le sea accesible están también limitados. [...] Opuesto a esto, el mundo del hombre es un mundo rico, más grande en rango, mucho más extensivo en su penetrabilidad, constantemente extensible no sólo en su rango (siempre podemos traer más y más seres a consideración) pero además con respecto a la manera en la que podemos penetrar cada vez más profundamente en esta penetrabilidad. Consecuentemente podemos caracterizar la relación que el hombre posee con el mundo refiriendo a la extensibilidad de todo con lo que él se relaciona. Por esto nos referimos al hombre como creador de mundo.¹⁷⁰

Ha de resaltarse, sin embargo, el moderno tratamiento de la animalidad que está presente en las tesis heideggerianas. En efecto, si el filósofo alemán puede declarar la pobreza de mundo del animal es sólo a título de disparidad del modo de ser-en-el-mundo del *Dasein*; aquél es pobre *si se compara* con la riqueza del hombre. No es gratuito que la sección que he citado esté titulada “La tesis de que ‘el animal es pobre de mundo’ en relación a la tesis de que ‘el hombre es formador de mundo’.”¹⁷¹ La producción de lo humano moderna sigue estando condicionada por la frontera que lo separa del animal, pero su proceso se ha invertido. La máquina antropológica antigua postulaba un tipo de existencia que no era propia de los hombres, pero que soportaba su modo de vida, a saber, la vida nutritiva; lo humano se

¹⁶⁹ Leland De la Durantaye, “The Suspended Substantive: On Animals and Men in Giorgio Agamben's *The Open*”, en *Diacritics*, número 2 (2003), p. 3. [La traducción es mía.]

¹⁷⁰ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trad. William McNeill y Nicholas Walker (Indiana: Indiana University Press, 1995), §46 (284-86). [La traducción es mía]

¹⁷¹ “The thesis that ‘the animal is poor in world’ in relation to the thesis that ‘man is world-forming’.” *Vid. supra*.

producía como lo que podía y debía *exceder* esa mera *zōē*. En su articulación moderna, en cambio, el dispositivo postula al animal como lo que *resta* del modo de ser humano, como hemos visto con Heidegger; la decisión del umbral de separación, pues, se toma incluyendo lo que alguna vez valió como fundamento, desde afuera. Este gesto es reconocido también por Paula Fleisner, cuando apunta que:

En definitiva, si bien Heidegger pretende respetar la diferencia de estructuras para evitar el antropocentrismo, reintroduce necesariamente la medida del hombre, puesto que el significado de la carencia sólo puede estar referido al *Dasein*, tiene sentido sólo desde un mundo no animal a partir del cual se la mida. Pobreza y privación implican jerarquía y evaluación: Heidegger no puede evitar una cierta teleología antropocéntrica.¹⁷²

Sin embargo, en su curso sobre Hölderlin, Heidegger que genuinamente creía que la producción moderna de lo humano podía acercarnos a nuestra auténtica *humanitas* y separarnos efectivamente de la *animalitas*, entiende que la inclusión a la esfera política de lo que debía permanecer excluido desvanece la posibilidad de que la máquina antropológica, por medio de su articulación hombre/animal, forme la historia y el destino de un pueblo; ya no hay proyecto de lo humano que pueda asumirse, como se hacía clásicamente, si la cesura que le servía de soporte ha desaparecido. Y, aunque sobre estas cuestiones Agamben se ha ocupado, como hemos visto, en *Homo Sacer*, adelanta en *Lo abierto* las intuiciones que seguirán sus investigaciones posteriores. El problema biopolítico de la administración de la vida orgánica que Foucault planteó como el umbral de la modernidad, y que Agamben ubica desde los inicios de la polis, ahora ajustado, resulta en la producción borrosa de la frontera entre lo humano y lo animal y, entonces, en el sinsentido de la concreción histórica de los hombres en su acepción clásica:

Las potencias históricas tradicionales –poesía, religión, filosofía– que, tanto en la perspectiva de Hegel-Kojève como en la de Heidegger, mantenían despierto el destino histórico-político de los pueblos, han sido transformadas desde hace tiempo en espectáculos culturales y en experiencias privadas y han perdido toda eficacia histórica. Frente a este eclipse, la única tarea que todavía parece conservar alguna seriedad es el tomar a cargo la “gestión integral” de la vida biológica, es decir de la propia animalidad del hombre. Genoma, economía global, ideología humanitaria son las tres caras

¹⁷² Paula Fleisner, *op. cit.*, p. 345.

solidarias de este proceso en el que la humanidad posthistórica parece asumir su fisiología como último e impolítico mandato.¹⁷³

Sin embargo, Agamben no pretende privilegiar o juzgar más conveniente ninguna de las articulaciones de la máquina antropológica; su funcionamiento antiguo responde a necesidades estratégicas que le impelen funcionar de tal o cual manera, tanto como el moderno. La producción de lo humano, pues, nunca está más lejos o acercándose un poco más a la verdad del hombre, sino que siempre es la construcción que responde a intereses específicos de relaciones de poder, cual dispositivo foucaultiano. En *Lo abierto*, dice Paula Fleisner, puede vislumbrarse la historia de la máquina de producir hombres, “pero historia instrumental y política en el sentido foucaultiano: no la descripción de una fatalidad, de un destino o el trazo de una nueva y más originaria ontología, sino el desenmascaramiento de los engranajes imposibles, perversamente devenidos necesarios, sobre los que reposa la «humanidad».”¹⁷⁴

Acerca de esto, sentencia Agamben:

En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un viviente y de un lógos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación.¹⁷⁵

Es de esta manera que la máquina antropológica agambeana puede analizarse como una suerte de dispositivo foucaultiano. En cuanto tal, la máquina revela los alcances “metafísicos” tan generales que la noción de dispositivo puede acarrear, mismos que Foucault probablemente no hubiera querido implicar, pero que permiten un análisis filosófico más profundo y copioso de sus tesis.

¹⁷³ Giorgio Agamben, “Animalización” en *Lo abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 141.

¹⁷⁴ Paula Fleisner, *op. cit.*, p. 348.

¹⁷⁵ Giorgio Agamben, “Mysterium disiunctionis”, en *Lo abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 35.

CONCLUSIONES

Todos mis análisis se oponen a la idea de necesidades universales en la existencia humana. Destacan el carácter arbitrario de las instituciones humanas y nos muestran el espacio de libertad de que aun disponemos y cuáles son los cambios que aún pueden llevarse a cabo.¹⁷⁶

Lo que a lo largo del presente texto quise argumentar es que puede hacerse una lectura del dispositivo foucaultiano, de la mano de Agamben, que apunte y revele sus potencialidades metafísicas. Desde los postulados más o menos generales que Foucault asesta sobre la naturaleza del poder hasta la especificidad del dispositivo de sexualidad, hay elementos que permiten vislumbrar el condicionamiento estrecho que los dispositivos ejercen sobre nuestro orden ontológico, cuales principios trascendentales, “metafísicos”. Este particular carácter de los dispositivos, sin embargo, está tipificado sólo operativamente; por supuesto que la actividad metafísica a la que me refiero no se asemeja a la de motor inmóvil de Aristóteles, ni a ninguna otra categoría universal clásica. En cambio, condicionados desde su génesis, los dispositivos llegan a tomar alcances tan globales como productores –de sujetos, de hechos, de orden, de mundo– que puede calificarse de metafísica su gestión.

Lo que pretendí demostrar es que si algo ha de tomar lugar en la dinámica de lo humano lo hará como producto de técnicas estratégicas articuladas en una formación reticular a la que Foucault llamó *dispositivo*. Así, la alteración constante del régimen semántico con el que hemos fundado nuestra cultura depende, no ya de estructuras trascendentales, universales y absolutas, sino de fuerzas que, en su imposición, van vinculando de modo diferenciado cadenas de micro relaciones de poder, discursos, instituciones, disciplinas, edificios y otros tantos elementos heterogéneos que el filósofo francés localizaba articulados en los dispositivos. Todos los objetos que estudiamos y a los que otorgamos existencia plena

¹⁷⁶ Michel Foucault, “Verdad, poder y sí mismo”, en *La inquietud por la verdad*, ed. Edgardo Castro (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), p. 233.

e independiente de las relaciones de poder, entonces, son contorneados y vueltos visibles sólo a título de *governables*, de espacios en los que el poder pueda desplegarse y anclarse.

Como, hemos visto, sucede con la idea de sexo. Pudimos explorar las implicaciones semánticas de carácter metafísico concernientes a nuestra noción de sexualidad en tanto que fue por obra de un dispositivo, de relaciones de poder funcionando reticularmente, que ésta vio la luz. Nos reconocemos como seres sexuales a partir del siglo XIX, a partir de la producción discursiva del psicoanálisis y de la “medicina del sexo” que nos sistematizan como tales. Pero todos los pliegues de nuestra sexualidad aparecieron administrados, cuantificados, *governados*. La idea moderna de “sexo”, como vimos, es más el conjunto de bridas producidas por relaciones de poder específicas que necesitaban *sujetar* tenazmente a sus gobernables, y no tanto la investigación sistemática y atenta de los procesos orgánicos y las pulsiones a las que se supone que dicha idea refiere. En esa cualidad artificial el sexo se convierte en lo más real, en lo más verdadero, en la estancia que guarda nuestra verdad y nuestro destino; adquiere, pues, como constructo del poder alcances “metafísicos”.

Cuestiones que, con Agamben, acarrearán efectos más radicales. El análisis del dispositivo antropológico del último capítulo mostró que para el filósofo italiano los dispositivos no sólo determinan el orden de las cosas que pensamos natural, sino que posibilitan su existencia en absoluto. El operar guiados por los dispositivos es, de hecho, el gesto que produce *lo humano* por excelencia, y que prolonga “sus raíces en el proceso mismo de “hominización” que ha convertido en humanos a los animales que agrupamos bajo la categoría de *homo sapiens*.”¹⁷⁷ Así pues, sólo por disposición de aquellos puede aparecer un espacio que podamos habitar, observar y referir, en tanto humanos.

Sin embargo, nunca fue la intención de Foucault, y mucho menos la de Agamben, diagnosticar una fatalidad inherente al riguroso condicionamiento que nuestra ontología tiene por operación de los dispositivos. Si bien es cierto que, como hemos comprobado, toda posibilidad de experiencia humana del mundo depende de los productos que resulten de ciertas necesidades estratégicas y que, como anunciaba Foucault, no hay puntos neutros, libres de relaciones de dominio, el sentido al que apuntan estas tesis es, más bien, transgresor.

¹⁷⁷ Vid. nota 129.

Una de las peculiaridades esenciales de la producción de cierta ontología que realiza el poder, en ambos filósofos, es que opera desfundada. Los dispositivos no re-articulan cierto orden que los entes tienen de suyo, sino que lo producen absolutamente, siempre y cada vez. Su actividad es, pues, espectral, sin otro soporte que el que se construye a sí misma.

De esta manera, los productos y efectos de verdad que resulten de la operación de los dispositivos cargarán de una manera medular con la absoluta contingencia con que fueron engendrados. El proyecto de lo humano, los grandes regímenes semánticos, los valores con los que juzgamos y significamos nuestras experiencias y, como tal, el orden de las cosas que nos aparece como legítimo, evidente y natural, son herramientas, en todo caso reversibles y espectrales. Si cesa la iluminación que suministran los dispositivos cesa también toda la posible verdad de los objetos que nos permiten reconocernos *sujetos*.

Esta actividad metafísica de los dispositivos dista en gran medida de la de los principios que, en su versión clásica, la *ciencia primera* se empeña en revelar. Lo que produce –y posibilita en cualquier caso– la disposición de nuestra ontología no existe desde el principio fuera de toda historia y casualidad humana. La funcionalidad de la metafísica platónica, por ejemplo, descansa entera en el hecho de que en el *topos uranus* existen las formas perfectas que hacen inteligible nuestro mundo sensible y le otorgan toda su posible verdad; principios que condicionan sin ser condicionados, y que tienen su génesis y estatus aparte de toda especificidad histórica. Gesto que, por otro lado, se invierte cuando se pretende superado con Kant. Las condiciones trascendentales que el filósofo de Königsberg postula que corresponden a la naturaleza humana desde su pedestal de sujeto determinan, cual velo de Alberti, la forma en que aparecerá lo experimentable. Y como tales, universales y absolutas, no toman parte sino que precisamente instauran el orden empírico.

Ni el sujeto, ni el objeto en su forma ideal. El actuar metafísico del dispositivo foucaultiano –y agambeano– por un lado, se engendra en los bajos orígenes de las relaciones de poder, como estrategias que aseguren ciertos ejercicios de gobierno; es pues, desde sus inicios, condicionado, específico, operativo. Asimismo, las subjetividades que produce están intrincadas en otras tantas luchas de fuerzas que buscan imponerse, y todo su decir y actuar ya se encuentra desde el principio dirigido. No se trata de un punto neutral, ni un principio unitario, incorruptible e idéntico a sí mismo; producción y producto, en cambio, son efectos

de dominio, fortuitos y espectrales. No hay una posible verdad de la que partan o a la que puedan dirigirse, los dispositivos producen los espacios en los que se despliegan, al tiempo, ejercicios de poder y dinámicas de lo humano. Así, se disuelven las categorías más coaguladas en la tradición filosófica; “verdad”, “esencia”, “naturaleza”, “progreso”, “sujeto” y “objeto” no refieren más que a ficciones, a espectros.

Cuando se revela la contingencia de la producción de lo humano aparece el vacío fundamental que permite infinitas articulaciones, todas las posibilidades; se desvanece la necesidad de cualquier determinación en los hombres y en su mundo. El sujeto trascendental en su pedestal, que ha sido la piedra medular de nuestra cultura desde la modernidad es, entonces, sólo un concepto operativo en virtud del cual han sido posibles ciertas imposiciones.

Es notable, por cierto, que en su última etapa Foucault se volcara al estudio de la posibilidad que tenemos de determinarnos de manera autónoma, de hacer la tarea ética suprema cierta construcción estética de sí. Y si bien muchos exégetas foucaultianos califican este cambio como efecto de la comodidad en que el autor se encontraba, viviendo en San Francisco, sus trabajos desde el inicio apuntan hacia el mismo objetivo. Como él mismo confiesa, su propósito es que por intermedia de sus estudios sea posible:

Una experiencia que autorice una alteración, una transformación de la relación que tenemos con nosotros mismos y con un mundo donde, hasta este momento, nos reconocíamos sin inconvenientes (en una palabra, con nuestro saber). Así, ese juego de la verdad y la ficción –o, si lo prefiere, de la constatación y la fabricación– permite poner claramente de relieve lo que nos liga –de manera a veces inconsciente– a nuestra modernidad y, al mismo tiempo, nos lo mostrará modificado. La experiencia a través de la cual llegamos a aprehender de manera inteligible algunos mecanismos [...] y el modo como logramos apartarnos de ellos al percibirlos de otra forma deben constituir una misma cosa. Ese es en verdad el meollo de lo que hago.¹⁷⁸

El hecho de que la subjetividad que compartimos –y bajo cuya sombra nos aventuramos a postular cierta normalidad en el orden de las cosas– sea sólo un fantasma, un efecto de verdad más que una sustancia, permite al filósofo francés pensar en la posibilidad de una edificación autónoma del individuo, es decir, deliberada y no paciente en su totalidad.

¹⁷⁸Michel Foucault, “El libro como experiencia”, en *La inquietud por la verdad*, ed. Edgardo Castro (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), p. 38.

No es tanto una solución como una vía alterna. Y si bien puede ser discutible la efectividad de la propuesta o su pertinencia en tanto dúctil, comparada con las contundentes tesis sobre el poder, el hecho es que Foucault, desde el inicio de sus estudios, tenía el propósito de mostrar lo contingente de nuestra ontología e historia.

Este es, además, uno de los rasgos foucaultianos más importantes que Agamben conserva en todas sus obras. En el último ensayo de *Lo abierto*, el filósofo italiano asesta:

No se trata aquí, de todos modos, de intentar trazar los contornos ya no más humanos y ya no más animales de una nueva creación que correría el riesgo de ser tan mitológica como la otra. En nuestra cultura, el hombre –lo hemos visto– ha sido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego. Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones –más eficaces o más auténticas–, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre.¹⁷⁹

En efecto, Agamben vislumbra la posibilidad de *parar* la producción de lo humano a propósito de una carta escrita en 1923 por Benjamin, “en la cual la máquina antropológica parece haber dejado de funcionar por completo.”¹⁸⁰ En este texto el filósofo alemán se refiere a la “noche salva”, una suerte de fin de la historia en el que la oposición hombre/animal está sin resolver “y, en la recíproca suspensión de los dos términos, algo para lo que quizás no tengamos nombre y que no es ya ni animal ni hombre, se instala entre naturaleza y humanidad, se sostiene en la relación dominada, en la noche salva.”¹⁸¹ Lo que sobrevive es la vida natural de los hombres, como la despedida del logos y la clausura de toda historia, una “naturaleza que no es ni el escenario de la historia, ni el lugar donde habita el hombre. La noche salvada.”¹⁸², dice Benjamin.

Se trata, indica Agamben, de una vida que permanece serena con relación a su propia naturaleza, que es *fuera del ser*: “Ya no es más humana, porque ha olvidado perfectamente todo elemento racional, todo proyecto de dominar su vida animal; pero tampoco puede ser

¹⁷⁹ Giorgio Agamben, “Fuera del ser”, en *Lo Abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 167.

¹⁸⁰ *Id.*, “Entre”, en *Id.*, p. 149.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁸² Walter Benjamin, “A Florens Christian Rang” (1923), en “Cartas (1918-1939)”, trad. Guadalupe González, *Minerva*, número 17, (2011): p. 18.

llamada animal, en la medida en que la animalidad era precisamente definida por su pobreza de mundo y por su oscura espera de una revelación y de una salvación”¹⁸³. Así, al disolver la experiencia de lo humano, que permitía el dispositivo antropológico, se disuelve también la experiencia humana de lo animal, que presumíamos legítima como *otra*.

La *noche salva* permite al filósofo italiano pensar un escenario donde el dispositivo antropológico ha quedado paralizado. Pero superar la cesura hombre/animal es perder también la esencia concreta de lo humano, que se había producido a partir de aquella. Si se suspende la operación fundamental de nuestra cultura, a cargo de los dispositivos, no será posible referir a una política o ética, se cae, pues, toda la semántica del concepto “humanidad”.

Si el hombre no tiene esencia ni proyecto, no tiene obra específica. Cuestión de la que, de hecho, Agamben se ha ocupado detalladamente y que, una vez más, hace coincidir las pretensiones foucaultianas con las suyas. Pero dicha coincidencia es al tiempo una ruptura pues, así como la máquina antropológica se apropió y extralimitó los alcances que el filósofo francés había pretendido para su noción de “dispositivo”, la falta de obra de los hombres en la que insiste Agamben lleva hasta las últimas consecuencias el intento de Foucault por mostrar la contingencia de todas nuestras determinaciones.

Agamben plantea la tesis de que la práctica fundamental respectiva a los hombres es la *inoperatividad*, una vez más, retomando un pasaje aristotélico¹⁸⁴ que, aunque es abandonado por el filósofo griego de inmediato, sirve a Agamben para postular la *praxis* que corresponde sólo a los humanos. No se trata aquí de atinar más o menos lo que les correspondería según su naturaleza, o de instar imperativos éticos que se configuran históricamente y responden a las necesidades propias de cada comunidad:

Se trata más bien de una *praxis*, de una operación que consiste en volver inoperantes todas las obras humanas. Hay que entender el término como si existiese el verbo activo *inoperar* que designaría

¹⁸³ Giorgio Agamben, “Fuera del ser”, en *Lo Abierto*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), p. 165.

¹⁸⁴ El pasaje en cuestión: “¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo?”, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2008), 1097b, 30.

el gesto inverso en relación a obrar. En este sentido, el término designa la actividad propia del hombre, tanto en su sentido ético como en su sentido político.¹⁸⁵

Si lo propio del hombre es, en todo caso, la capacidad de vaciar sus determinaciones, él mismo es pura potencia, potencia de no pasar al acto, de mantenerse como tal, dirá Agamben. Y esta facultad, “excede tanto a la potencia como a la obra, los in-opera y se in-opera para hacer posible un nuevo uso”¹⁸⁶; abre, pues el paradigma de la acción humana de una forma totalmente nueva, fuera de la producción del dispositivo.

Este veredicto no resulta de dibujar más cercana hacia un lado o a otro la frontera entre lo humano y lo animal, no es una decisión de lo que ha de excluirse o capturarse, se resuelve, pues, allende al dispositivo antropológico. En cambio, escribe el filósofo italiano: “Contemplación e inacción son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis, que al liberar al ser vivo hombre de su destino biológico y social, le asignan a esa dimensión indefinible que estamos habituados a llamar política.”¹⁸⁷

El cese del funcionamiento de la máquina que llevaría a esta *inoperatividad*, también hay que resaltar, no prescribe inactividad u ociosidad, sino todo lo contrario. Así como el alcance total de la operación de los dispositivos permitía señalar la contingencia en lo humano, precisamente para abrir espacios a todas las posibilidades existenciales, el des-obrar propio de los hombres refiere, escribe Agamben, a que “La vida humana carece de tarea propia y de objetivo, pero son precisamente esta *argia* y esta ausencia de objetivo las que hacen posible la operatividad incomparable de la especie humana. El hombre se ha entregado a la producción y al trabajo, porque, en su esencia, está privado por completo de obra, porque es por excelencia un animal sabático.”¹⁸⁸

¹⁸⁵ Giorgio Agamben “Obrar/Desobrar: En busca de un nuevo paradigma”, trad. Lucía Gambetta, *Nombres*, número 26 (2012), p. 73.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸⁷ *Id.*, *El Reino y la Gloria*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: PRE-TEXTOS, 2008), p. 270.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 265.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: PRE-TEXTOS, 2008.
- , *Homo Sacer*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: PRE-TEXTOS, 2010.
- , *Lo Abierto*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- , “Metrópolis” (2006). Trad. Paolo A. *El desconcierto*. <http://www.eldesconcierto.cl/cultura-y-calle/2014/03/25/metropolis-una-conferencia-de-giorgio-agamben/> (Consultado en noviembre del 2015)
- , “Obrar/Desobrar: En busca de un nuevo paradigma” Trad. Lucía Gambetta. *Nombres* 26 (2012): 69-80.
- , “¿Qué es un dispositivo?” Trad. Roberto J. Fuentes Rionda. *Sociológica* 73 (2011): 249-264.
- Aristóteles. *Acerca del Alma*. Ed. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003.
- , *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2008.
- , *Metafísica*. Ed. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2008.
- , *Política*. Ed. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2008.
- Aquino, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. En Ángel Álvarez Gómez. *La suma contra los gentiles de Tomas de Aquino*, 49-89. Madrid: Alianza, 1998.
- Baudrillard, Jean. *Olvidar a Foucault*. Trad. José Vázquez. España: PRE-TEXTOS, 1994.
- Benjamin, Walter. “A Florens Christian Rang” (1923). En “Cartas (1918-1939)” Trad. Guadalupe González. *Minerva* 17 (2011): 17-18.
- Bussolini, Jeffrey. “Introduction”. *Foucault Studies* 10 (2010): 3-6.
- Calarco, Mathew. “Jamming the Anthropological Machine” En *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Ed. Matthew Calarco y Steven DeCaroli, 163-179. Stanford: Stanford University Press, 2007.

- Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM EDITA y Jorge Baudino Ediciones, 2008.
- Colebrook, Claire. "Animal" En *The Agamben Dictionary*. Ed. Alex Murray y Jessica White, 22-23. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011.
- De la Durantaye, Leland. "The Suspended Substantive: On Animals and Men in Giorgio Agamben's *The Open*" *Diacritics* 2 (2003): 3-9.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1987.
- , "¿Qué es un dispositivo?" En *Michel Foucault, filósofo*. Trad. Alberto L. Bixio, 155-163. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
- Derrida, Jacques y Elisabeth Roudinesco. "Violencia contra los animales" En *Y mañana qué...* Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: FCE, 2003.
- Fleisner, Paula. "Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano" *Contrastes* XV (2010): 337-352.
- Foucault, Michel. "Clase del 11 de enero de 1978" En *Seguridad, Territorio, Población*. Ed. Michel Senellart, 15-44. Buenos Aires: FCE, 2006.
- , "¿Cómo se analiza la relación de poder?" En *El sujeto y el poder*. Ed. Raquel Sofía Amaya y Jaime Toro A., 89-96. Bogotá: CARPE DIEM Ediciones, 1991.
- , "Curso del 14 de enero de 1976" En *Microfísica del Poder*. Ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, 139-152. Madrid: La Piqueta, 1992.
- , "El juego de Michel Foucault" En *Saber y Verdad*. Ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, 127-162. Madrid: La Piqueta, 1985.
- , "El libro como experiencia" En *La inquietud por la verdad*. Ed. Edgardo Castro, 33-100. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- , "El poder, una bestia magnífica" En *El poder, una bestia magnífica*. Ed. Edgardo Castro, 29-46. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.
- , *Historia de la Sexualidad I*. Trad. Ulises Giñazú. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- , *Historia de la Sexualidad II*. Trad. Martí Soler. México: Siglo XXI Editores, 2007.

- , “Las mallas del poder” En *Estética, Ética y Hermenéutica*. Ed. Ángel Gabilondo, 235-254. Barcelona: Paidós, 1999.
- , “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” En *Microfísica del Poder*. Ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, 153-162. Madrid: La Piqueta, 1992.
- , “Poder y saber” En *El poder, una bestia magnífica*. Ed. Edgardo Castro, 67-86. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.
- , “Poder-Cuerpo” En *Microfísica del Poder*. Ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, 103-110. Madrid: La Piqueta, 1992.
- , “Poderes y Estrategias” En *Microfísica del Poder*. Ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, 163-174. Madrid: La Piqueta, 1992.
- , “Primera”. En *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch, 5-27. Barcelona: Gedisa 1996.
- , “Verdad, poder y sí mismo” En *La inquietud por la verdad*. Ed. Edgardo Castro, 231-238. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- , “Verdad y Poder” En *Microfísica del Poder*. Ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, 175-189. Madrid: La Piqueta, 1992.
- , “¿Qué constituye la naturaleza específica del poder?” En *El sujeto y el poder*. Ed. Raquel Sofía Amaya y Jaime Toro A., 81-88. Bogotá: CARPE DIEM Ediciones, 1991.
- , “Relaciones de poder y relaciones de estrategia” En *El sujeto y el poder*. Ed. Raquel Sofía Amaya y Jaime Toro A., 97-103. Bogotá: CARPE DIEM Ediciones, 1991.
- Hegel, G.W.F. “La positividad de la religión cristiana” En *Escritos de Juventud*. Ed. José M. Ripalda, 419-431. Madrid: FCE, 1978.
- Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” En *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau, 9-37. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- , *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Trad. William McNeill y Nicholas Walker. Indiana: Indiana University Press, 1995.
- , “The Question Concerning Technology” En *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trad. William Lovitt, 3-35. Nueva York: Garland Publishing Inc., 1977.

- Hyppolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* Trad. Alberto Drazul. Buenos Aires: Calden, 1970.
- Lacan, Jacques. *Conferencia en Lovaina 1972. Reinventar el psicoanálisis*, <https://www.youtube.com/watch?v=zh3VXO7j7-c>. (Consultado en noviembre del 2015)
- Mills, Catherine. “Life” En *The Agamben Dictionary*. Ed. Alex Murray y Jessica White, 123-126. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011.
- Prósperi, Germán Osvaldo. “La máquina elíptica de Giorgio Agamben”. *Profanações* 2 (2015): 62-83.
- Villamil U., Raúl R. “A propósito de Foucault: de las sociedades fuertemente represivas a las altamente disciplinarias. (Subjetivación y dispositivos de poder)” En *Sociológica* 65 (2007): 31-41.