

COLECCIÓN LOS CINOCÉFALOS



CONTRIBUCIÓN A LA GUERRA EN CURSO

DELEUZE · TIQQUN

Traducción de Javier Palacio Tauste



errata naturae

Índice

¿Qué es un dispositivo?	7
<i>Gilles Deleuze</i>	
«Podría surgir una metafísica crítica como de ciencia de los dispositivos...»	27
<i>Tiqqun</i>	

¿QUÉ ES UN DISPOSITIVO?

La filosofía de Michel Foucault se presenta a menudo como análisis de «dispositivos» concretos. Pero ¿qué es un dispositivo? En primer lugar es una madeja, una unidad multilineal. Se compone de líneas de diferente naturaleza. Y estas líneas del dispositivo no recubren o rodean sistemas que podrían ser propiamente homogéneos, como el objeto, el sujeto, el lenguaje, etc., sino que siguen varias direcciones, conformando procesos en constante desequilibrio, y ello tanto alejándose como aproximándose unas de otras. Cada línea aparece interrumpida, sometida a *cambios de dirección*, bifurcada y ramificada, sometida a *derivaciones*. Los objetos visibles, los enunciados

formulables, las energías en funcionamiento y los sujetos en disposición son como vectores o tensores. De este modo, las tres grandes instancias que Foucault estudia sucesivamente, Saber, Poder y Subjetividad, no adoptan en absoluto contornos definitivos, sino que se constituyen como cadenas de variables alejadas unas de otras.

Como siempre, será durante una crisis cuando Foucault descubrirá una nueva dimensión, una nueva línea. Los grandes pensadores tienen algo así como una cualidad sísmica: no evolucionan, sino que proceden mediante crisis, mediante sacudidas. Pensar en términos de líneas móviles era el modo característico de Herman Melville, que operaba a partir de líneas de pesca, líneas de inmersión, peligrosas e incluso mortales. Y hay líneas de sedimentación, dice Foucault, pero también líneas de «fisura», de «fractura». Discernir las líneas de un dispositivo supone, en cada caso, trazar un mapa, cartografiar, medir un territorio desconocido, y a eso lo denomina «hacer trabajo de campo». Es necesario instalarse en las líneas mismas, que no se contentan con conformar un dispositivo, sino que lo atraviesan y lo impulsan de norte a sur, de este a oeste o en diagonal.

Las dos primeras dimensiones de un dispositivo, o aquellas que Foucault distingue en primer

lugar, son las curvas de visibilidad y las curvas de enunciación. Y es que los dispositivos son como las máquinas de Raymond Roussel, tal como Foucault las analiza: máquinas de hacer ver y de hacer hablar. La visibilidad no se refiere a una luz en general que vendría a iluminar objetos pre-existentes, sino que está compuesta de líneas de luz que forman figuras variables y propias de tal o cual dispositivo. A cada dispositivo le corresponde su propio régimen de luz, la manera en que ésta le golpea, se difumina y se difunde, distribuyendo visibilidad e invisibilidad, haciendo surgir o desaparecer objetos que no pueden existir sin ella. No se trata sólo de pintura, sino también de arquitectura: a la manera del «dispositivo prisión» entendido como máquina óptica, para ver sin ser visto. Si existe una historicidad de los dispositivos es la de los regímenes de luz, pero también la de los regímenes de enunciados. Pues, a su vez, los enunciados remiten a líneas de enunciación sobre las que se distribuyen las posiciones diferenciales de sus elementos; y si las curvas son en sí mismas enunciados es porque las enunciaciones son curvas que distribuyen variables, definiéndose en determinado momento una ciencia, un género literario, un estado de derecho o un movimiento social, precisamente, por los regímenes

de enunciados que originan. No se trata de sujetos ni de objetos, sino de regímenes que se definen mediante lo visible y lo enunciable, con sus derivaciones, transformaciones y mutaciones. Y en cada dispositivo las líneas franquean umbrales, en función de los cuales se presentan como estéticas, científicas, políticas, etc.

En tercer lugar, un dispositivo implica líneas de fuerzas. Podría decirse que van de un punto determinado a otro de las líneas precedentes; en cierto modo «rectifican» las curvas anteriores, trazan tangentes, desarrollan trayectos de una línea a otra, realizan intercambios entre el ver y el decir y viceversa, actúan como flechas que no cesan de entrecruzar palabras y cosas, que no cesan de ir en cabeza. La línea de fuerzas se produce «en toda relación que va de un punto a otro» y pasa por todos los espacios de un dispositivo. Invisible e inexpresable, aparece estrechamente ligada a las demás, y sin embargo resulta discernible. Es la que Foucault traza, y en cuya trayectoria encuentra también las de Roussel y Brisset o las de los pintores Magritte y Rebeyrolle. Consiste en la «dimensión del poder», y el poder es la tercera dimensión del espacio, interno al dispositivo, variable con los dispositivos. Y al igual que el poder, se conforma junto al saber.

Por último, Foucault descubre las líneas de subjetivación. Esta nueva dimensión ha suscitado hasta ahora tantos malentendidos que se hace difícil precisar sus aspectos. En mayor medida que las demás, su descubrimiento surge de una crisis generada en el pensamiento de Foucault, como si se hubiera visto obligado a reconfigurar el mapa de los dispositivos, encontrarles nuevas orientaciones posibles para no dejar que se cierren simplemente sobre líneas de fuerzas infranqueables que podrían imponerles contornos definitivos. Leibniz explicaba de manera ejemplar ese momento crítico que reactiva el pensamiento cuando se pensaba que todo estaba ya prácticamente resuelto: uno se creía ya llegado a puerto, pero, de repente, se ve lanzado de nuevo a alta mar. Y Foucault, por su parte, presiente que los dispositivos que analiza no pueden quedar circunscritos por una línea envolvente sin que otros vectores pasen todavía por encima o por debajo: «¿Cruzar la línea, pasar al otro lado?», dice Foucault. Rebasar la línea de fuerzas es lo que sucede cuando ésta se curva, hace meandros, se hunde y se hace subterránea, o más bien cuando la fuerza, en vez de entrar en relación lineal con otra fuerza, retorna sobre sí, se ejerce sobre sí misma o genera su propia afectación. Esta

dimensión del Sí mismo no constituye en absoluto una determinación preexistente y ya finalizada. También en este caso una línea de subjetivación implica un proceso, una producción de subjetividad en un dispositivo: una línea que debe ir trazándose, en la medida en que el dispositivo le deje o lo posibilite. Se trata de una línea de fuga. Una línea que escapa a las líneas precedentes, que *se* escapa. El Sí mismo no es un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que recae sobre grupos o personas y que se sustrae tanto a las relaciones de fuerzas establecidas como a los saberes constituidos: como una suerte de plusvalía. No es seguro que todo dispositivo lo incluya.

Foucault entiende el dispositivo de la ciudad ateniense como primer espacio de emergencia de la subjetivación: según la definición original que ofrece, la ciudad crea una línea de fuerzas que pasa por *la rivalidad de los hombres libres*. Ahora bien, de esta línea, a través de la cual un hombre libre puede mandar sobre otros, se destaca otra muy diferente, según la cual quien ejerce su mando sobre hombres libres debe, por su parte, ser dueño de sí mismo. Estas reglas facultativas del dominio de sí mismo son las que constituyen una subjetivación autónoma, por más que ésta sea

llamada luego a proporcionar nuevos saberes y a inspirar nuevos poderes. Cabe preguntarse si las líneas de subjetivación no supondrán el límite extremo de un dispositivo y si no facilitarán el paso de un dispositivo a otro: en este sentido serían una anticipación de las «líneas de fractura». Y al igual que las demás líneas, las de subjetivación carecen de fórmula general. La investigación de Foucault, abruptamente interrumpida, debía demostrar que los procesos de subjetivación adoptaban eventualmente formas diferentes al modelo griego, por ejemplo en los dispositivos cristianos, en las sociedades modernas, etc. ¿No puede invocarse la existencia de dispositivos allá donde la subjetivación ya no pase por la vía aristocrática o por la existencia estetizada del hombre libre, sino por la existencia marginal del «excluido»? De este modo, el sinólogo Tokei explica que el esclavo liberto perdía en cierto modo su estatus social y era remitido a una subjetividad solitaria, quejumbrosa, a una existencia *elegiaca* de la que extraería nuevas formas de poder y de saber. El estudio de las variaciones en los procesos de subjetivación parece ser una de las tareas fundamentales que Foucault ha dejado a sus sucesores. Nosotros creemos en la extremada fecundidad de esta labor, que los proyectos actuales relativos a

una historia de la vida privada sólo explican de forma parcial. Lo que (se) subjetiviza son tanto los nobles, aquellos que, según Nietzsche, dicen «nosotros, los buenos...», como, en otras condiciones, los excluidos, los malvados, los pecadores, o también los ermitaños, las comunidades monacales o los herejes: toda una tipología de formaciones subjetivas inscritas en dispositivos dinámicos. Y por doquier marañas a desenredar: producciones de subjetividad que escapan a los poderes y saberes de un dispositivo para revestirse con los de otro, a partir de nuevas formas por originarse.

Los dispositivos tienen como componentes, pues, líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de cesura, de fisura, de fractura, que se entrecruzan y mezclan, yendo unas a parar a otras o suscitando algunas nuevas mediante variaciones o incluso mutaciones por apropiación. De ahí se deducen dos consecuencias importantes para una filosofía de los dispositivos. La primera es el rechazo de los universales. El universal, en efecto, no explica nada, es el universal lo que debe ser explicado. Las líneas son líneas de variación que no disponen siquiera de coordenadas constantes. El Uno, el Todo, la Verdad, el objeto o el sujeto no son

universales, sino procesos singulares de unificación, totalización, verificación, objetivación o subjetivación, inmanentes a determinado dispositivo. Por otra parte, cada dispositivo constituye una multiplicidad en la que operan tales procesos cambiantes, distintos a los que operan en otro. En este sentido, la filosofía de Foucault supone un pragmatismo, un funcionalismo, un positivismo, un pluralismo. Es quizá la Razón la que plantea el mayor problema, puesto que los procesos de racionalización pueden operar sobre segmentos o regiones de todas las líneas consideradas hasta ahora. Foucault rinde homenaje a Nietzsche con una historicidad de la razón; y remarca la importancia de un estudio epistemológico de las diversas formas de racionalidad en el saber (Koyré, Bachelard, Canguilhem) y de un estudio sociopolítico de los modos de racionalidad en el poder (Max Weber). Quizá se reservaba para sí la tercera línea, el estudio de las formas de lo «razonable» en los eventuales sujetos. Pero lo que rechaza fundamentalmente es la identificación de estos procesos con la Razón por excelencia. Foucault recusa toda restauración de universales de reflexión, de comunicación, de consenso. A este respecto, puede decirse que sus relaciones con la Escuela de Frankfurt, y con los sucesores

de ésta, se resuelven en una amplia serie de malentendidos de los que él no es responsable. Y del mismo modo en que no existe universalidad de un sujeto fundador o de una Razón por excelencia que permitiría juzgar los dispositivos, no existen universales de la catástrofe donde la razón se aliene, donde se hunda de una vez por todas. Como Foucault explica a Gérard Raulet, aunque no se produce una bifurcación de la razón, ésta no cesa de bifurcarse, existen tantas bifurcaciones y ramificaciones como instauraciones, tantos derrumbamientos como reconstrucciones, según las divisiones operadas por los dispositivos, y «no hay el menor sentido en la proposición según la cual la razón es un largo relato ahora finiquitado». Desde este punto de vista suele objetársele una cuestión a Foucault, la de saber cómo cabe estimar el valor relativo de un dispositivo si no puede recurrirse a referentes trascendentales que sirvan como coordenadas universales, cuestión que amenaza con arrastrarnos consigo y puede carecer, por su parte, de sentido. ¿Se dirá que todos los dispositivos valen lo mismo (nihilismo)? Ya hace tiempo que pensadores como Spinoza o Nietzsche demostraron que los modos de existencia debían ponderarse a partir de criterios immanentes, a tenor de sus «posibilidades», su liber-

tad, su creatividad, sin necesidad de apelar a valores trascendentes. Foucault aludirá incluso a criterios «estéticos», entendidos como criterios vitales, que aportan en cada caso una evaluación inmanente frente a las pretensiones de los juicios trascendentes. Al leer los últimos libros de Foucault debemos hacer un esfuerzo por comprender el programa que propone a sus lectores. ¿Una estética intrínseca a los modos de existencia como dimensión última de los dispositivos?

La segunda consecuencia de una filosofía de los dispositivos es el cambio de orientación, que se aparta de lo Eterno para dirigirse a lo nuevo. Con lo nuevo no nos referimos a la moda, sino, por el contrario, a una creatividad variable según los dispositivos, conforme a la pregunta que comienza a plantearse en el siglo xx: ¿cómo es posible la producción de una cosa nueva en el mundo? Es cierto que en su teoría de la enunciación Foucault rechaza explícitamente la «originalidad» del enunciado como criterio escasamente pertinente e interesante. Tan sólo desea considerar la «regularidad» de los enunciados. Pero lo que entiende por regularidad es el trazo de la curva que pasa por los puntos singulares o los valores diferenciales del conjunto enunciativo (del mismo modo definirá las relaciones de fuerzas por la

organización de singularidades dentro del campo social). Cuando recusa la originalidad del enunciado, Foucault quiere indicar que la posible contradicción de dos enunciados no basta para diferenciarlos ni para destacar la novedad de uno con respecto al otro. Lo que cuenta es la novedad del propio régimen enunciativo en tanto que puede incluir enunciados contradictorios. Por ejemplo, cabe preguntarse qué régimen enunciativo aparece con el dispositivo de la Revolución francesa o de la Revolución bolchevique: lo que cuenta es la novedad del régimen, no la originalidad del enunciado. Todo dispositivo se define así por su tenor de novedad y creatividad, que indica al mismo tiempo su capacidad para transformarse, o para fisurarse en beneficio de un futuro dispositivo, a menos que se produzca un repliegue forzoso a sus líneas más duras, más rígidas o sólidas. En tanto que las líneas de subjetivación escapan a las dimensiones de saber y poder, parecen particularmente capaces de abrir caminos para la creación, que no cesan de cerrarse, pero también de ser retomados y modificados hasta producirse la ruptura del antiguo dispositivo. Los estudios todavía inéditos de Foucault sobre los diferentes procesos cristianos posibilitan sin duda nuevos acercamientos al tema. No hay que pensar,

sin embargo, que la producción de subjetividad esté reservada a la religión: las luchas antirreligiosas resultan también creadoras, y circulan, al igual que los regímenes de luz, de enunciación o de dominio, por los ámbitos más diversos. Las subjetivaciones modernas, al igual que la luz, los enunciados o los poderes, son diferentes a las de griegos y cristianos.

Pertenece a los dispositivos y actuamos en ellos. La novedad de un dispositivo en relación a los anteriores es lo que denominamos su actualidad, nuestra actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien eso en lo que devenimos, en lo que estamos a punto de devenir, es decir, lo Otro, nuestro devenir-otro. Dentro de cualquier dispositivo es necesario diferenciar entre lo que somos (eso que ya no somos) y en lo que estamos a punto de devenir: *la parte de la historia, y la parte de lo actual*. La historia es el archivo, el dibujo de lo que somos y dejamos de ser, mientras lo actual es el esbozo de eso en lo que devenimos. De tal manera que la historia o el archivo es lo que nos separa todavía de nosotros mismos, mientras lo actual es eso Otro con lo cual concordamos ya. A veces se cree que Foucault presentaba el cuadro de las sociedades modernas como otros tantos

dispositivos disciplinarios, por oposición a los antiguos dispositivos de soberanía. Pero no es así; las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco vamos dejando de ser, y nuestra actualidad se dibuja en las disposiciones de *control* abierto y constante, muy distintas de las recientes disciplinas cerradas. Foucault coincide con Burroughs, quien anuncia un futuro controlado en vez de disciplinado. La cuestión no es saber qué es mejor o peor. Pues también nosotros apelamos a producciones de subjetividad susceptibles de ofrecer resistencia a esta nueva forma de dominación, muy diferentes de las que se ejercían no hace mucho contra las disciplinas. ¿Una nueva luz, unas nuevas enunciaciones, una nueva potencia, unas nuevas formas de subjetivación? En todo dispositivo debemos separar las líneas del pasado reciente y las del futuro próximo: la parte del archivo y la parte de lo actual, la parte de la historia y la del devenir, *la parte de la analítica y la del diagnóstico*. Si consideramos a Foucault un gran filósofo es porque supo servirse de la historia en beneficio de otra cosa: como decía Nietzsche, se trata de actuar contra el tiempo, y de este modo sobre el tiempo, en favor, confiemos, de un tiempo por venir. Pues lo que aparece como actual o nuevo según Foucault es

aquello que Nietzsche llamaba lo intempestivo, lo inactual, ese devenir que se bifurca con la historia, ese diagnóstico que toma el relevo del análisis por otros medios. No predecir, sino atender a lo desconocido que llama a la puerta. Nada lo demuestra mejor que cierto pasaje fundamental de *La arqueología del saber*:

El análisis del archivo supone por tanto un territorio privilegiado: a la vez próximo a nosotros pero diferente de nuestra actualidad, orilla del tiempo que rodea nuestro presente, que lo gobierna y que lo marca con su alteridad; es lo que, exterior a nosotros, nos delimita. La descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que, precisamente, han dejado de ser nuestros; su umbral de existencia está condicionado por el corte que nos separa de eso que ya no podemos decir y de eso que queda al margen de nuestras prácticas discursivas; comienza en la exterioridad de nuestra propia lengua; su espacio es lo diferente a nuestras propias prácticas discursivas. En ese sentido, resulta útil para nuestro diagnóstico. No porque nos permita trazar la imagen de nuestros rasgos distintivos y esbozar previamente la figura que adoptaremos en el futuro, sino porque nos separa de nuestras continuidades; disipa

esta identidad temporal en la que nos gusta contemplarnos para conjurar las rupturas de la historia; corta el hilo de las teologías trascendentales; y allá donde el pensamiento antropológico interrogaba al ser del hombre o a su subjetividad, hace brillar lo otro y la exterioridad. El diagnóstico así entendido no levanta acta de nuestra identidad recurriendo a las diferencias. Lo que establece es que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras.

Las distintas líneas de un dispositivo se dividen en dos grupos, líneas de estratificación o de sedimentación, líneas de actualización o de creatividad. La consecuencia última de este método recorre la obra entera de Foucault. En la mayoría de sus libros concreta un archivo preciso, con recursos históricos extremadamente novedosos, sobre el Hospital General en el siglo xvii, la clínica en el xviii, la prisión en el xix, o la subjetividad en la Antigua Grecia y más tarde en el cristianismo. Pero eso supone sólo la mitad de su tarea. Pues su voluntad de rigor, su deseo de no mezclarlo todo y su confianza en el lector le lleva a no formular la otra mitad. Sólo la formula explícitamente en las entrevistas

coetáneas a la publicación de sus trabajos más importantes: ¿qué es actualmente la locura, la prisión, la sexualidad? ¿Qué nuevos modos de subjetivación vemos surgir hoy, modos que no son ciertamente griegos ni cristianos? Esta última cuestión, en especial, preocupará a Foucault hasta el final (nosotros, que ya no somos griegos y ni siquiera cristianos...). Si hasta sus últimos días Foucault concedió tanta importancia a las entrevistas, en Francia y más aún en el extranjero, no fue por el gusto de ser entrevistado, sino porque buscaba trazar líneas de actualización que exigían medios de expresión diferentes a las líneas expuestas en sus más destacadas obras. Las entrevistas se constituyen así como diagnósticos. Lo mismo encontramos en Nietzsche, cuyos libros resultan difíciles de leer sin considerar el *Nachlass* contemporáneo de cada uno. En la obra completa de Foucault, tal como la conciben Defert y Ewald, no puede haber separación entre los libros que nos han marcado a todos y las entrevistas que nos conducen hacia un futuro, hacia un devenir: los estratos y las actualidades.

Gilles Deleuze

«PODRÍA SURGIR UNA METAFÍSICA CRÍTICA
COMO DE CIENCIA DE LOS DISPOSITIVOS...»^{*}

* Este texto constituye el acta fundacional de la S.A.S.C.: Sociedad para el Avance de la Ciencia Criminal. La S.A.S.C. es una asociación sin ánimo de lucro creada con el objetivo de reunir, clasificar y difundir anónimamente cualquier forma de conocimiento-poder utilizable por las máquinas de guerra antiimperialistas (sasc@boum.org).

Las filosofías primeras suministran al poder sus estructuras formales. Para decirlo con precisión, «la metafísica» designa ese dispositivo donde la acción requiere una norma a la que pueden remitirse palabras, cosas y acciones. En la era del Viraje, cuando la presencia en tanto que identidad última se está transformando en presencia en tanto que diferencia irreductible, la acción carece de normas.

Reiner Schürmann, *¿Qué hacer en el fin de la metafísica?*

Al principio estaría la visión, en una de las plantas de esas siniestras colmenas de cristal características del sector terciario, la visión inacabable, propiciada por un espacio panóptico, de decenas de cuerpos *sentados*, en filas, distribuidos según una lógica modular, decenas de cuerpos aparentemente sin vida, separados por delgados tabiques de vidrio y tecleando en sus ordenadores. Esta visión proporciona a su vez la revelación del carácter brutalmente *político* de la inmovilización forzosa de los cuerpos. Y también la evidencia paradójica de unos cuerpos que parecen todavía más inmóviles al encontrarse sus funciones mentales activadas,

cautivas y movilizadas al máximo, bullendo y respondiendo al momento a las fluctuaciones del flujo informático que atraviesa la pantalla. Quedémonos con esta visión o, más bien, con *lo que encontramos* en ella, y llevémosla a visitar una exposición del MoMA de Nueva York, donde unos entusiastas de la cibernética, convertidos recientemente al credo artístico, han decidido presentar al público los dispositivos de neutralización y de normalización mediante el trabajo que han ideado para el futuro. La exposición podría titularse *Workspheres*: en ella se vería cómo un iMac transforma en tiempo de ocio el trabajo, convertido en superfluo a la vez que en insoportable; cómo un medio ambiente «convivencial» predispone al Bloom¹ promedio a soportar la existencia más desoladora y extrae de ello el máximo rendimiento social; o cómo este mismo Bloom superará cualquier predisposición a la angustia una vez se hayan integrado

¹ Según indica Giorgio Agamben, el colectivo Tiqqun denomina «Bloom», término tomado del *Ulises* de James Joyce, «a los nuevos sujetos anónimos, a singularidades cualquiera, vacías, dispuestas a todo, que pueden difundirse por todos lados pero permanecen inasibles, sin identidad, pero reidentificables en cada momento». Giorgio Agamben, «Apostilla 2001» a *La comunità che viene*, Turín, Bollati Boringhieri, 2001. Trad. cast.: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006. Véase más específicamente: *Théorie du Bloom*, Tiqqun, La Fabrique Éditions, 2000. Trad. cast: *Teoría del Bloom*, Melusina, 2005 (N. del T.).

todos los parámetros de su fisiología, de sus costumbres y de su carácter en un espacio laboral personalizado. Al reunir estas «visiones» surge la sensación de que finalmente se ha logrado producir el espíritu, pero también producir un cuerpo entendido ahora como desecho, como masa inerte y molesta, condición —y más que nada obstáculo— para el desarrollo de un proceso puramente cerebral. La silla, el escritorio, el ordenador: un dispositivo. Un apresamiento productivo. Una empresa metódica de atenuación de toda forma-de-vida. Jünger hablaba de una «espiritualización del mundo», pero en un sentido *no necesariamente elogioso*.

Aunque cabría imaginar otro comienzo. Al principio habría esta vez un desagrado, un desagrado relacionado con la generalización de los artefactos de vigilancia en las tiendas, y en especial de los arcos antihurtos. Podría existir así la ligera angustia en el momento de pasarlos, de no saber si sonarán o no, o de si uno se verá separado del flujo anónimo de consumidores a manera de «cliente indeseable», de «ladrón». Podría existir también, en tal caso, cierto desagrado —y, ¿quién sabe?, cierto resentimiento— por el

hecho de que a uno le hayan sacudido en alguna ocasión anterior, y el claro discernimiento de que los dispositivos han comenzado desde hace tiempo *a funcionar*. De que, por ejemplo, esta labor de vigilancia se va confiando exclusivamente a una masa de vigilantes que *no quitan ojo*, tras haber ejercido antaño ellos mismos de ladrones. De que actúan, en cada uno de sus gestos, como verdaderos *dispositivos con patas*.

Imaginemos ahora para los más incrédulos otro comienzo, en realidad ciertamente improbable. El punto de partida sólo podría ser entonces la cuestión de la *determinabilidad*, al producirse inexorablemente una determinación; pero esta fatalidad puede *también* adoptar el sentido de una temible libertad de acción frente a cualquier determinación. El sentido de una inflación subversiva del control cibernético.

Al comienzo podría no haber nada, finalmente. Nada más que el rechazo a participar ingenuamente en unos juegos diseñados para engatusarnos.

¿Y quién sabe? El deseo

SALVAJE

de inventar algunos juegos

vertiginosos.

I

¿En qué consiste exactamente la *Teoría del Bloom*? Consiste en un intento de *historización* de la presencia, de tomar nota, para comenzar, del estado actual de nuestro ser-en-el-mundo. Otros intentos del mismo género son anteriores a la *Teoría del Bloom*, destacando entre ellos, tras *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de Heidegger, *El mundo mágico* de De Martino. Y es que sesenta años antes de la *Teoría del Bloom*, este antropólogo italiano supo ofrecer una contribución hasta el momento inigualada a la historia de la presencia. Pero dejemos que los filósofos y antropólogos *vayan a parar* a eso, a la constatación del momento en que nos encontramos en

relación al mundo, a la constatación de nuestro propio hundimiento, porque es de ahí de donde nosotros *partimos*.

De Martino, como buen hombre de su tiempo, pone cara de creer en toda la parafernalia moderna sobre el sujeto clásico, sobre el mundo objetivo, etc. Establece una separación entre las dos épocas de la presencia, la propia del «mundo mágico», primitivo, y la del «hombre moderno». El malentendido occidental con respecto a la magia, y en general con respecto a las sociedades tradicionales, viene a decir De Martino, tiene que ver con querer aprehenderlas desde el exterior, a partir del presupuesto moderno de una presencia adquirida, de un ser-en-el-mundo garantizado, apoyado en la clara distinción del yo y del mundo. En el universo mágico-tradicional, la frontera que constituye el sujeto moderno en un substrato sólido, estable, asegurado en su ser-ahí, y ante el cual se extiende un mundo rebosante de objetividad, resulta todavía problemática. Es preciso conquistarla, fijarla; la presencia humana se encuentra bajo constante amenaza, padeciendo continuos peligros. Y tal fragilidad la deja a merced de cualquier percepción violenta,

de cualquier situación saturada de sentimiento, de cualquier acontecimiento difícil de asimilar. En estos casos extremos, denominados de modo diferente por las culturas primitivas, el ser-ahí resulta enteramente engullido por el mundo, por una emoción, por una percepción. Es lo que los malayos llaman *latah*, los tungusos *olon*, algunos melanesios *atai*, y lo que designa para los mismos malayos el término *amok*. En tales situaciones, la presencia singular se retira por completo, se hace indistinguible de los fenómenos y se convierte en simple eco mecánico del mundo circundante. De este modo un *latah*, un cuerpo afectado por *latah*, pone la mano sobre la llama apenas esbozado el gesto de hacerlo o, encontrándose de repente frente a un tigre en un recodo del sendero, comienza a imitarlo furiosamente, poseído como está por su percepción inesperada. Igualmente se conocen casos de *olon* colectivo: durante la instrucción de un regimiento cosaco por parte de un oficial ruso, los soldados, en lugar de ejecutar las órdenes de su coronel, se pusieron de repente a repetirlas a coro; y cuanto más se irritaba el oficial por su desobediencia y más les insultaba, con más tesón le devolvían ellos los insultos e imitaban su cólera. De Martino caracteriza así el *latah*, sirviéndose de conceptos aproximativos: «La presencia

tiende a concentrarse en cierto contenido sin conseguir ir más allá, y por consiguiente desaparece y dimite en tanto que presencia. La diferencia entre la presencia y el mundo que se hace presente queda eliminada».

Se produce, por lo tanto, según De Martino, un «drama existencial», un «drama histórico del mundo mágico», que supone un drama de la presencia; y el conjunto de creencias, técnicas e instituciones mágicas sirve para aportar respuesta: para salvaguardar, proteger o restaurar la presencia mermada. Éstas aparecen, pues, dotadas de particular eficacia, de una objetividad inaccesible para el sujeto clásico. Una de las fórmulas que utilizan los indígenas de Mota para superar la crisis de la presencia provocada por una intensa reacción emocional consiste en asociar a quien ha sido víctima con aquella cosa que ha sido causa o con algo que la represente. En el transcurso de una ceremonia, esa cosa será declarada *atai*. El chamán establecerá una comunidad de destino entre estos dos *cuerpos* que, en adelante, estarán indisoluble y ritualmente unidos, hasta el punto de que *atai* significa lisa y llanamente *alma* en idioma indígena. «La presencia que corre el

riesgo de perder su horizonte se reconquista ligando su unidad problemática a la unidad problemática de la cosa», concluye De Martino. A esta sencilla práctica, la de inventarse un *áltre ego* objetual, se referirán los occidentales con la cantinela del «fetichismo», negándose a aceptar que mediante la magia el hombre «primitivo» recompone y reconquista su presencia. Volviéndose a representar el drama de su presencia en disolución, pero esta vez acompañado, apoyado por el chamán —durante el trance, por ejemplo—, el «primitivo» escenifica esta disolución de tal forma que la reconquista de nuevo. Lo que el hombre moderno reprocha tan amargamente al hombre «primitivo», después de todo, no es tanto el uso de la magia como la audacia de otorgarse un derecho considerado obsceno: el de *evocar* la fragilidad de la presencia, haciéndola así *participante*. Pues los «primitivos» se dotaron de *medios* para superar ese tipo de desamparo que conocen, en ejemplos que nos resultarán más familiares, el habituado a conectarse carente de su portátil, la familia pequeñoburguesa privada de televisión, el automovilista al que se le ha rayado el coche, el ejecutivo sin despacho, el intelectual sin palabras o la Jovencita sin bolso.

Pero De Martino comete un inmenso error, un error de bulto inherente sin duda *a su condición de antropólogo*. De Martino menosprecia la importancia del concepto de presencia, puesto que la concibe todavía como *un atributo del sujeto humano*, lo cual le lleva inevitablemente a oponerla al «mundo que se hace presente». La diferencia entre el hombre moderno y el «primitivo» no estriba, como señala De Martino, en que el segundo estaría *en desventaja* en relación al primero, al no haber adquirido aún la seguridad de éste. Por el contrario, esa diferencia reside en que el «primitivo» demuestra una mayor apertura, una mayor *atención* a la LLEGADA A LA PRESENCIA DE LOS ENTES, y por lo tanto, como por carambola, una mayor fragilidad frente a las fluctuaciones de la misma. El hombre moderno, el sujeto clásico, no supone un abandono de lo «primitivo», sino que es un hombre «primitivo» convertido en indiferente al acontecer de los seres, que ya no sabe acompañar la llegada a la presencia de las cosas, que se revela *pobre en experiencia de mundo*. De hecho, la obra de De Martino aparece recorrida por una adhesión aciaga al sujeto clásico. Aciaga porque De Martino demuestra, al igual que Pierre Janet, una comprensión demasiado

íntima del mundo mágico, una sensibilidad muy poco habitual en cuanto al Bloom para no sentir plenamente, en secreto, sus efectos. Lo que sucede es que para un varón en la Italia de los años cuarenta resultaba preferible ocultar semejante grado de sensibilidad y demostrar más bien una pasión desenfrenada por la majestuosa plasticidad, ya entonces *indiscutiblemente kitsch*, del sujeto clásico. Por eso De Martino se vería abocado a la postura cómica de denunciar el error metodológico de intentar comprender el mundo mágico desde el punto de vista de una presencia manifiesta, manteniendo a la vez ésta como horizonte de referencia. Y en última instancia haría suya la utopía moderna de una objetividad despojada de toda subjetividad y de una subjetividad liberada de toda objetividad.

En realidad, la presencia es un atributo impropio del sujeto humano, hasta el punto de que es lo que se *da*. «El fenómeno a tener en cuenta aquí no es ni el simple ente ni su modo de hacerse presente, sino la llegada a la presencia, una llegada siempre nueva, sea cual fuere el dispositivo histórico en que aparece lo dado» (Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*). Así se

define el *ekstase* ontológico del ser-ahí humano, su copertenencia *a cada situación vivida*. La presencia en sí misma es INHUMANA. Inhumanidad que triunfa en la crisis de ésta, cuando el ente se impone con aplastante insistencia. El don de la presencia, en ese momento, ya no puede recibirse; toda forma-de-vida, es decir, toda forma de *recibir* este don, se disipa. Lo que hay que historiar, pues, no es la evolución de la presencia en su recorrido hacia la estabilidad final, sino las diferentes maneras en que ésta se da, las diferentes *economías de la presencia*. Y si en la actualidad existe, en esta época del Bloom, una crisis general de la presencia, es solamente en virtud de la extensión de una economía de crisis: LA ECONOMÍA OCCIDENTAL, MODERNA, HEGEMÓNICA, DE LA PRESENCIA CONSTANTE. Una economía caracterizada por la negación de la posibilidad misma de su crisis mediante el chantaje al sujeto clásico, soberano y medida de todas las cosas. El Bloom certifica históricamente el final de la efectividad mágico-social de este chantaje, de esta fábula. La crisis de la presencia se introduce de nuevo en el horizonte de la existencia humana, pero no SE le responde del mismo modo que en el mundo tradicional, puesto que ya no SE la reconoce como tal.

En la época del Bloom, la crisis de la presencia se hace crónica y se objetiva mediante una enorme acumulación de *dispositivos*. Cada dispositivo funciona como prótesis ek-sistencial que se le administra al Bloom para permitir su supervivencia pese a la crisis de la presencia y sin que sea consciente de ella, para que permanezca día tras día sin sucumbir —un portátil, una sesión psiquiátrica, un amante, un ansiolítico o una peli constituyen otras tantas muletas apropiadas, a condición de que se recambien a menudo—. Tomados uno a uno, los dispositivos suponen otros tantos muros de protección contra el estado de las cosas; tomados en bloque, representan la espuma carbónica que se extiende sobre la circunstancia de que cada cosa, al llegar a la presencia, porte consigo un mundo. El objetivo: mantener a cualquier precio la economía imperante por medio de una gestión autoritaria, en todas partes, de la crisis de la presencia, e instaurar planetariamente *un presente* contrario al libre curso de la llegada a la presencia. En pocas palabras: EL MUNDO SE HACE RÍGIDO.

Desde que el Bloom ha insinuado su surgimiento en el seno de la civilización, se ha hecho todo lo posible para aislarlo, para neutralizarlo. La mayor parte de las veces ha sido tratado, desde un punto de vista fuertemente biopolítico, como enfermedad: primero fue denominado *psicastenia* por Janet, y más tarde *esquizofrenia*. Actualmente se prefiere utilizar la palabra *depresión*. Los nombres cambian, ciertamente, pero la operación es siempre la misma: reducir las manifestaciones demasiado extremas del Bloom a meros «problemas subjetivos». Al calificarse de enfermedad, se lo individualiza, se lo localiza, se lo reprime de tal modo *que ahora pueda resultar asumible colectivamente*, comúnmente. Si lo pensamos con atención, comprenderemos que el objetivo de la biopolítica nunca ha sido otro: garantizar que jamás lleguen a constituirse mundos, técnicas, relatos compartidos o *magias* por cuyo medio la crisis de la presencia pueda superarse o asumirse, transformarse en centro de energía, en máquina de guerra. La ruptura en la transmisión de la experiencia, la ruptura de la tradición histórica, se mantiene de manera brutal para garantizar que el Bloom se vea siempre reenviado y abandonado a «sí mismo», a su propio y solitario escarnio, a su aplastante y mítica

«libertad». *Existe un monopolio biopolítico de soluciones para la presencia en crisis, siempre dispuesto a defenderse con extrema violencia.*

La política que desafía este monopolio adopta como punto de partida y centro de energía la crisis de la presencia, el Bloom. Una política que calificaremos de *extática*. Su objetivo no es sacar a flote de manera abstracta, a fuerza de re/presentaciones, la presencia humana en disolución, sino más bien la elaboración de magias participativas, de técnicas de habitación no de un territorio sino *de un mundo*. Y esta elaboración, la del juego entre las diferentes economías de la presencia, entre las diferentes formas-de-vida, exige la subversión y *liquidación* de todos los dispositivos.

Quienes reclaman todavía una teoría del sujeto, como último plazo ofrecido a su pasividad, harían mejor intentando comprender que en la era del Bloom *la teoría del sujeto sólo es posible como teoría de los dispositivos.*

II

Durante mucho tiempo he pensado que lo propio de la teoría de, pongamos, la literatura, era su impaciencia a la hora de transmitir contenidos, su vocación por *hacerse* entender. Eso caracterizaría efectivamente a la teoría, entendida como única forma de escritura *que no supone una práctica*. De ahí el notable dinamismo de una teoría que puede decirlo todo sin que de ello puedan extraerse jamás, finalmente, consecuencias; consecuencias para los cuerpos, claro está. En seguida se verá que nuestros textos no son teóricos ni lo contrario, sino sencillamente *otra cosa*.

¿Cuál es el dispositivo perfecto, el dispositivo-modelo que hace imposible cualquier malentendido sobre el concepto mismo de dispositivo? El dispositivo perfecto es, a mi juicio, LA AUTOPISTA. En ella *un máximo de circulación coincide con un máximo de control*. Nada se mueve sin que sea a la vez indudablemente «libre» y aparezca estrictamente identificado, clasificado e individualizado en el exhaustivo fichero de las matrículas. Organizado a manera de red, dotado de sus propios puntos de abastecimiento, de su propia policía, de sus espacios autónomos neutros, vacíos y abstractos, el sistema de autopistas es representación del territorio mismo, como balizado por líneas a través del paisaje, de una heterotopía, de la heterotopía cibernética. Todo está cuidadosamente diseñado para que *no suceda nada*, nunca. El transcurso indiferente de lo cotidiano se muestra puntuado únicamente por la serie estadística, prevista y previsible, de unos *accidentes* de los cuales SE nos mantiene al corriente por más que nunca seamos testigos de los mismos, y que por lo tanto son vividos no como sucesos, con sus muertes, sino como perturbaciones pasajeras de las que no quedará rastro al cabo de una hora. Por lo demás, SE muere

mucho menos en las autopistas que en las carreteras nacionales, según nos recuerda la Dirección de Tráfico; únicamente los cadáveres de los animales atropellados, señalados por el leve desvío al que inducen en la dirección de los vehículos, nos recuerdan lo que eso implica PARA LA PRETENSIÓN DE VIVIR ALLÁ POR DONDE LOS DEMÁS PASAN. Ningún átomo del flujo molecularizado, ninguna de las mónadas impermeables del dispositivo tiene, por otra parte, la menor necesidad de que se le recuerde que lo suyo es *fluir*. La autopista ha sido concebida por entero, con sus largas curvas, con su calculada y uniforme señalización, para reducir todas las *conductas* a una: a la sorpresa-cero, al recorrido sensato y tranquilo terminado en un punto de llegada, tras circular a velocidad media y regular. Una ligera sensación de ausencia, sin embargo, atraviesa de uno a otro extremo el trayecto, como si sólo pudiera permanecerse dentro de un dispositivo capaz de atraparnos con la perspectiva de salir sin haber estado nunca, verdaderamente, *ahí*. Al final, el simple espacio de la autopista expresa lo abstracto de todo *lugar* más que de toda distancia. En ningún otro sitio SE lleva a cabo de manera tan perfecta la sustitución de los lugares por su *nombre*, por su *reducción* nominalista. En ningún

otro sitio la separación resulta tan dinámica, tan convincente y dotada de un lenguaje —la señalización de autopistas— menos susceptible de subversión. La autopista, pues, como utopía *concreta* del Imperio cibernético. ¡Y pensar que alguno oyó hablar de «autopistas de la información» sin advertir la amenaza de vigilancia total que prometían!

El metro, la red *metropolitana*, supone otro tipo de megadispositivo, subterráneo en este caso. No hay duda, vista la pasión policial que desde el régimen de Vichy ha demostrado siempre la RATP¹, de que cierta consciencia de este hecho se insinuía en todos sus niveles e incluso subsuelos. De este modo, hace algunos años podía leerse en los pasillos del metro parisino un extenso comunicado de la RATP, adornado con un león en majestuosa pose. El título de la nota, escrito en caracteres tan gruesos como extravagantes, advertía: «EL DUEÑO DEL LUGAR ES QUIEN LO ORGANIZA». Quienes se dignaban a pararse tenían noticia de la intransigencia con la cual la Compañía se aprestaba a defender el

¹ RATP (Régie Autonome des Transports Parisiens): Compañía Arrendataria Autónoma de los Transportes Parisinos (N. del T.).

monopolio de gestión de su dispositivo. Desde entonces parece que el *Weltgeist* se ha extendido aún más entre los émulos del Servicio de Comunicación de la RATP, puesto que sus campañas aparecen a menudo firmadas «RATP, el espíritu libre». El «espíritu libre» —singular avatar de una fórmula que de Voltaire y Nietzsche han pasado a reclamarla las actuales entidades bancarias—; *tener* un espíritu libre en lugar de *ser* un espíritu libre: no otra cosa exige un Bloom ávido de bloomificación. Tener un *espíritu libre* significa que el dispositivo toma a su cargo a aquellos que se le someten. Hay cierta comodidad en ello, la de poder olvidar hasta nueva orden que uno está en el mundo.

En cada dispositivo se descubre una intención oculta. Los Simpáticos Cibernéticos del CNRS² lo expresan así: «El dispositivo puede definirse como concreción de una intención mediante la puesta en marcha de ambientes acondicionados» (*Hermès*, n.º 25). El *flujo* resulta necesario para el mantenimiento del dispositivo, pues tras él se oculta esta intención. «Nada más importante

² CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique): Centro Nacional de Investigaciones Científicas (N. del T.).

para la supervivencia del *shopping* que un flujo regular de clientes y productos», observan por su parte los imbéciles del Harvard Project on the City. Pero garantizar la permanencia y dirección del flujo molecularizado, relacionar entre sí los diferentes dispositivos, exige un principio de equivalencia, un principio *dinámico* distinto a la norma en curso de cada dispositivo. Tal principio de equivalencia es la mercancía. La mercancía, es decir, el *dinero* como aquello que individualiza y separa a los átomos sociales, situándolos frente a su cuenta bancaria como al cristiano frente a su Dios; ese dinero que nos permite acceder continuamente a todos los dispositivos dejando al mismo tiempo un *rastro*, cada vez que accedemos, de nuestra posición, de nuestro paso. La mercancía, es decir, el *trabajo* que permite concentrar el mayor número de cuerpos en cierto número de dispositivos estandarizados, obligándolos a pasar y a *permanecer*, organizando cada cual su propia *trazabilidad* mediante CV —¿acaso no es cierto, por lo demás, que en la actualidad trabajar no supone tanto *hacer* alguna cosa como *ser* una cosa, y sobre todo estar *disponible*?—. La mercancía, es decir, el *reconocimiento* gracias al cual cada uno autogestiona su sumisión a una policía cualitativa y mantiene con los demás cuerpos la

distancia exacta, lo suficientemente grande como para neutralizarse pero no lo bastante como para quedar al margen de la valoración social. De este modo, guiado por la mercancía, el flujo de los distintos Bloom impone con suavidad la necesidad del dispositivo que lo incluye. Un mundo fosilizado sobrevive en esta arquitectura que ya no tiene necesidad de lisonjear al poder soberano, puesto que *desde este momento es, en sí misma, el poder soberano*: le basta con configurar el espacio, dejando todo lo demás a la crisis de la presencia.

Con el Imperio perduran las formas clásicas del capitalismo, pero ahora son formas vacías, como simples vehículos al servicio del mantenimiento de los dispositivos. Su pervivencia no debe llevarnos a engaño: al dejar de fundamentarse en sí mismas, se han convertido en funciones de otras cosas. DESDE ESE MOMENTO EL ASPECTO POLÍTICO PREDOMINA SOBRE EL ASPECTO ECONÓMICO. El objetivo supremo ya no pasa por la consecución de la plusvalía, sino por el *Control*. El grado de consecución de plusvalía no indica por sí mismo más que el grado de Control local que implica. El Capital no es más que un medio al servicio de un Control generalizado.

Y si además existe un imperialismo de la mercancía, éste se hace notar en especial como imperialismo de los dispositivos; imperialismo que responde a una necesidad: la de una NORMALIZACIÓN TRANSITIVA DE TODAS LAS SITUACIONES. De lo que se trata es de extender la circulación *entre* los dispositivos, al constituir el más claro vector de trazabilidad universal y de *orden de los flujos*. Una vez más, nuestros Simpáticos Cibernéticos han dado en el clavo con su fórmula: «En general, el individuo autónomo, entendido como portador de una intencionalidad propia, viene a ser la figura central del dispositivo. [...] Un dispositivo que ha dejado de orientar al individuo, al ser el individuo el que se orienta en el dispositivo».

La razón por la cual los Bloom se someten en bloque a los dispositivos no tiene nada de misterioso. Es la misma razón por la que, algunos días, no robamos nada en el supermercado, ya sea porque nos sentimos demasiado decaídos o por pereza: no robar nos resulta entonces más cómodo. No robar supone fundirse absolutamente con el dispositivo, demostrar conformidad con éste para no estar obligados a sostener la relación

de fuerza subyacente: la relación de fuerza entre el cuerpo y un conglomerado de trabajadores, vigilantes y, eventualmente, agentes de policía. Robar me obliga a una presencia, a una atención, a un nivel de exposición de mi superficie corporal que, algunas veces, no estoy en disposición de asumir. Robar me obliga a pensar en *mi situación*. Y no siempre dispone uno de energías para ello. Entonces pago, pago para verme dispensado de la experiencia misma del dispositivo en su realidad más hostil. Se trata, en realidad, de la adquisición del *derecho a la ausencia*.

III

Lo que puede ser mostrado no puede ser dicho.

Ludwig Wittgenstein

El decir no es lo dicho.

Martin Heidegger

Existe un enfoque materialista del lenguaje que parte del hecho de que lo que percibimos no puede nunca separarse de lo que sabemos. Hace tiempo la *Gestalt* demostró que basta con decir de una imagen confusa que representa a un hombre sentado en una silla, o bien una lata de conservas medio abierta, para que aparezca ante nosotros una u otra cosa. Las reacciones nerviosas del cuerpo y, ciertamente, del mismo modo, su metabolismo, mantienen estrechos vínculos con el conjunto de sus representaciones, por no decir que dependen directamente. Algo a tener en cuenta si quiere establecerse no tanto el valor como el *significado vital* de las

diferentes metafísicas: su incidencia en términos de constitución de formas-de-vida.

Imaginemos ahora una cultura cuya gramática contuviera, especialmente en lo referente al verbo más utilizado de su vocabulario, una suerte de vicio, de defecto tal que todo se percibiera desde una perspectiva no sólo falsa, sino, la mayor parte de las veces, *enfermiza*. Imaginemos entonces sus efectos sobre la fisiología de sus usuarios y sobre sus patologías mentales y relacionales, y el grado de disminución vital al que se expondrían. Semejante cultura resultaría sin duda insoportable, y sólo traería desolación y desgracia allá donde llegara. Esta cultura no es otra sino la cultura occidental, y ese verbo no es otro sino el verbo *ser*. No es en las funciones copulativas o existenciales del verbo *ser* (algo *es*), relativamente inofensivas, sino en sus funciones determinativas (esta rosa *es* roja) e identificativas (la rosa *es* una flor), cuando puede dar pie a los mayores engaños. En el enunciado «esta rosa es roja», por ejemplo, otorgo al sujeto «rosa» un predicado que no le es propio, sino más bien un predicado extraído *de mi percepción*: yo, que no soy daltónico, que soy «normal», percibo determinada longitud de onda como «roja».

Decir que «percibo la rosa como roja» resultaría ya menos capcioso. En cuanto al enunciado «la rosa es una flor», me permite ocultarme oportunamente tras la operación de clasificación que estoy llevando a cabo. Sería por lo tanto más acertado decir «clasifico la rosa entre las flores» —lo que viene a ser la fórmula habitual en las lenguas eslavas—. Resulta desde luego evidente que los efectos del *es* identificativo demuestran diferente alcance emocional desde el momento en que permiten decir de un hombre de piel blanca que «es blanco», de alguien que tiene dinero que «es rico» o de una mujer que hace uso de su libertad que «es puta». La cuestión no pasa en absoluto por denunciar la supuesta «violencia» de tales enunciados y, de esta forma, preparar el advenimiento de una nueva policía léxica, de una *political correctness* amplificada que espere que cada frase porte consigo su propio certificado de cientificidad. De lo que se trata es de saber lo que se hace, lo que *se nos* hace, cuando se habla; y de saberlo *al mismo tiempo*.

A la lógica subyacente a estos usos del verbo ser, calificada por Korzybski de *aristotélica*, la denominaremos simplemente «metafísica»

—y, de hecho, no estamos lejos de pensar, como Schürmann, que «la cultura metafísica en conjunto se revela como una universalización de la operación sintáctica que es el atributo predicativo»—. Lo que se pone en juego en la metafísica, y en especial en la hegemonía social del *es* identificativo, es en realidad la negación del devenir, del *acontecer* de las cosas y de los seres: «¿Estoy cansado?»¹ Para empezar, eso no significa gran cosa. Pues mi cansancio no es mío, no soy yo quien está cansado. “Está lo que cansa”: mi cansancio se inscribe en el mundo en forma de consistencia objetiva, de serena espesura de las cosas en sí mismas, del sol y del sendero que asciende, del polvo y de las piedras» (Deleuze, «Dires et profils», 1947). En lugar del *acontecer*, «está lo que cansa», la gramática metafísica nos obliga a nombrar un sujeto y después a relacionarlo con su predicado: «estoy cansado», a adoptar una postura de repliegue, de elipsis del ser-en-situación, de ocultación de la forma-de-vida que se enuncia tras su enunciado, tras la pseudosimetría autosuficiente de la relación sujeto-predicado. Como es

¹ El español, a diferencia de la mayoría de lenguas, realiza una distinción constante entre los verbos *ser* y *estar*. En este caso, la fórmula «estar cansado» traduce del francés un uso imprescindible del verbo *ser*, lo que, de algún modo, inhabilita en nuestro idioma el ejemplo propuesto en el texto.

natural, la justificación de este escamoteo permite el despliegue de la *Fenomenología del espíritu*, clave de bóveda del rechazo occidental a la determinación y a las formas-de-vida, verdadera propedéutica a toda ausencia futura. «A la pregunta *¿qué es ahora?* —escribe nuestro Bloom en jefe—, respondemos por ejemplo: *ahora es de noche*. Para cerciorarse de la veracidad de esta certeza sensible bastará con una mera comprobación. Anotemos por escrito esta gran verdad; una verdad no debería dejar de serlo por el hecho de escribirse o hacer que perdure. Pero si observamos a plena luz lo escrito habremos de convenir en que la verdad se ha evaporado». La burda maniobra consiste en este caso en reducir como si nada la enunciación al enunciado, en postular la equivalencia del enunciado efectuado por un cuerpo en determinada situación, del *enunciado en tanto que acontecimiento*, y del enunciado objetivado, escrito, que pervive *en tanto que rastro* indiferente ante cualquier contexto. Entre uno y otro el tiempo y la presencia encuentran hueco para escurrirse. En su último texto, *De la certeza*, cuyo título parece una especie de respuesta al primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, Wittgenstein profundiza en la cuestión. Se trata del párrafo 588: «Pero utilizando las palabras “Sé que es

un...”, ¿no estoy indicando que me encuentro en cierto estado, mientras que la simple afirmación: “Es un...” no lo indica? Y sin embargo, tras una afirmación de este tipo, suele preguntarse a menudo: “¿Cómo lo sabes? Más que nada por esta única razón: el hecho de afirmarlo da a entender que creo saberlo”. Lo cual cabría ser expresado así: en un zoológico podría ponerse el cartel “Esto es una cebra”, pero no el cartel “Yo sé que es una cebra”. “Yo sé” sólo tiene sentido salido de boca de una persona».

El poder que es heredero de la metafísica occidental, el Imperio, recibe toda su fuerza de ella, a la vez que su inmensa debilidad. El número de aparatos de control y de equipos de vigilancia constante que recubre ahora el mundo pone de manifiesto, gracias a su mismo exceso, un exceso de ceguera. La movilización de todos estos ingenios «inteligentes», con los que tantos se jactan de contar en sus filas, no hace sino evidenciar su necesidad. Resulta sorprendente comprobar cómo los seres, con el paso de los años, van deslizándose cada vez en mayor medida entre sus predicados, entre todas las identidades que se les quiere imponer. El Bloom avanza

a paso seguro. Las cosas se indiferencian entre sí. Cada vez SE descubren más dificultades para convertir al que piensa en «intelectual», a quien trabaja en «asalariado», a quien mata en «asesino» o a quien milita en «militante». El lenguaje formalizado y aritmético de la norma no conecta con ninguna diferencia sustancial. Los cuerpos ya no se dejan reducir a las cualidades que se les quiere atribuir. Se niegan a *incorporarlas*. Fluyen en silencio. El reconocimiento, que designa en principio *cierta distancia entre los cuerpos*, parece desbordado por completo. No consigue rendir cuenta de lo que sucede, precisamente, *entre los cuerpos*. Por tanto, se hacen necesarios los dispositivos, cada vez más dispositivos: para estabilizar el vínculo entre los predicados y los «sujetos» que se les escapan obstinadamente, para contrarrestar la creación difusa de relaciones asimétricas, perversas y complejas mediante estos predicados, para producir información y para producir lo real *como información*. Evidentemente, las desviaciones contempladas por la norma, y a partir de las cuales SE individualizan-distribuyen los cuerpos, no bastan para mantener el orden; es preciso, por añadidura, extender el terror, el terror de alejarse *demasiado* de la norma. Surge así una inédita policía cualitativa, una

costosa red de micro-vigilancia, micro-vigilancia de todo espacio y en todo momento, que se hace necesaria a fin de garantizar la estabilidad artificial de un mundo a punto de implosionar. Obtener de los individuos su autocontrol exige una concentración inaudita, una difusión masiva de dispositivos de control cada vez mejor integrados, cada vez más solapados. «El dispositivo: una ayuda para las identidades en crisis», escriben los capullos del CNRS. Pero da igual lo que se haga para intentar salvaguardar la siniestra concate-nación de la relación sujeto-predicado y someter a todo ser a su representación, a despecho de su desprendimiento historial, a despecho *del Bloom*, pues no sirve de nada. Los dispositivos pueden desde luego fijar, mantener las caducas economías de la presencia e intentar que pervivan más allá de su acontecer, pero se demuestran incapaces de superar *el asedio de los fenómenos* que, tarde o temprano, acabarán por destruirlos. De momento, el hecho de que, a menudo, no sea el ente quien porte las cualidades que le atribuimos, sino nuestra percepción —lo cual se revela cada vez con mayor claridad en el hecho de que nuestra pobreza metafísica, la pobreza de nuestro arte de percibir, nos hace que experimentemos todo como sin cualidades—, nos hace pro-

ducir el mundo, a su vez, como desprovisto de cualidades.

En realidad, es en cuanto que *dispositivo* como se nos aparece cada detalle de este mundo que se nos ha hecho extraño, precisamente, en cada uno de sus detalles.

IV

Nuestra razón es la diferencia de los discursos,
nuestra historia la diferencia de los tiempos,
nuestro yo la diferencia de las máscaras.

Michel Foucault, *La arqueología del saber*

Resulta característico de un pensamiento radicalmente superior el *saber lo que hace*, el saber *a qué manejos se entrega*. Y no con intención de alcanzar una Razón final, prudente y comedida, sino, por el contrario, con el fin de *intensificar* el goce dramático propio del juego existencial en su propia fatalidad. El asunto tiene mucho de obsceno, por supuesto. Y deberé añadir que allá donde vayamos, en cualquier ambiente que nos movamos, el pensamiento *de la situación* es de inmediato comprendido y calificado de perverso. Para obviar esta fastidiosa reacción existe siempre, bien es verdad, una salida honrosa consistente en proporcionar a este pensamiento apariencia de

crítica. En Francia constituye, por lo demás, una salida que SE suele esperar con ansiedad. Mostrándome hostil a aquello cuyo funcionamiento y determinismos he percibido, sitúo eso mismo que quiero aniquilar a salvo de mí mismo, a salvo de *mis prácticas*. Y es justamente una inocuidad semejante la que SE espera de mí cuando me incitan a presentarme como crítico.

En todas partes, la libertad que conlleva la adquisición de un saber-poder infunde terror. Este terror, el terror del crimen, el Imperio lo destila continuamente de los cuerpos para asegurarse el mantenimiento del monopolio de los saberes-poderes, es decir, en último término, *de todos los poderes*. Dominación y Crítica conforman desde siempre un dispositivo dirigido inconfesablemente contra un *hostis* común: el conspirador, aquel que actúa *encubierto*, que se sirve de todo cuanto SE le ofrece y le da reconocimiento *de máscara*. El conspirador es odiado por doquier, pero nunca SE le llegará a odiar tanto como se odia el *placer* que le produce su juego. Seguramente, cierta dosis de lo que habitualmente se conoce como «perversión» forma parte del placer del conspirador, pues una de las

cosas que más disfrute le produce es su opacidad. Pero no es ésta la razón por la que no se deja de empujar al conspirador a convertirse en crítico, a *subjetivarse* en tanto que crítico, ni la razón del odio que tan corrientemente se suscita a su alrededor. La razón es sencillamente el *peligro* que representa. El peligro que para el Imperio suponen las máquinas de guerra: que uno o muchos hombres se transformen en máquinas de guerra, UNIENDO ORGÁNICAMENTE EL GUSTO POR VIVIR CON EL GUSTO POR DESTRUIR.

Por otra parte, el moralismo implícito en toda crítica no es criticable: nos basta con saber nuestra escasa disposición hacia aquello que se trama realmente en él: una querencia exclusiva por los sentimientos tristes, por la impotencia y la contrición, el deseo de *compensar*, de expiar, de ser castigado, el gusto por la acusación, el odio al mundo y a la vida, el impulso gregario, la búsqueda del martirio. Ese asunto de la «conciencia» nunca ha sido del todo entendido. En la conciencia se descubre efectivamente cierta *necesidad* que no es, en absoluto, una necesidad de «elevación», sino más bien una necesidad de elevar, de refinar, de *excitar nuestro goce*, de centuplicar *nuestro*

placer. De esta forma, una ciencia de los dispositivos, una metafísica crítica, resulta, por tanto, completamente necesaria, pero no a fin de abrazar alguna hermosa certeza tras la que guarecerse, ni siquiera para *agregar* a la vida la idea de ésta, como también suele decirse. Nosotros tenemos más bien necesidad de pensar nuestra vida para *intensificarla* de manera dramática. ¿Qué me importa una negación que no suponga al mismo tiempo un conocimiento milimétrico del acto destructivo? ¿Qué me importa un saber que no me sirva para acrecentar mi potencia, eso que se denomina pérfidamente «lucidez», por ejemplo?

En lo que respecta a los dispositivos, la inclinación más rudimentaria, la del cuerpo *ignorante del goce*, tiende a reducir la perspectiva revolucionaria actual a la destrucción inmediata de los mismos. Los dispositivos funcionan en este caso como chivos expiatorios objetuales que ayudan a concitar el acuerdo unánime de todos. Lo que conecta con la más vieja de las fantasmagorías modernas, la fantasmagoría romántica con que concluye *El lobo estepario*: la guerra de los hombres contra las máquinas. Pero reducida a eso, la perspectiva revolucionaria sólo puede

dirigirse de nuevo hacia el frío reino de la abstracción. *Pues el proceso revolucionario es un proceso de acrecentamiento generalizado de la potencia o no es nada.* Su particular infierno procede de la experiencia y ciencia de los dispositivos, su purgatorio de la compartición de esta ciencia y del abandono de los dispositivos, su paraíso de la insurrección y de la destrucción de los mismos. Y es tarea de *cada cual* recorrer el camino de esta divina comedia como experiencia sin retorno.

Pero de momento prevalece todavía monótonamente el terrorismo lingüístico pequeño-burgués. Por una parte, en el ámbito «de lo cotidiano», se tiende a tomar las cosas por palabras, lo que quiere decir, en cierto modo, *por lo que son* —«un gato es un gato», «un céntimo es un céntimo», «yo soy yo»—; y por otra, desde el momento en que el lenguaje se subvierte y se transforma en potencial agente de desorden para la obsesiva regularidad de lo ya-conocido, se expulsa a éste a las regiones nebulosas de la «ideología», la «metafísica», la «literatura» o, más habitualmente, la «banalidad». Sin embargo, ya se han producido y volverán a producirse procesos insurreccionales en los que, bajo un efecto de

desmentido flagrante de lo cotidiano, el sentido común se impone sobre este terror. Uno se da cuenta entonces de que lo real en las palabras no es lo que designan: un gato no es «un gato»; un céntimo no es, ahora menos que nunca, «un céntimo»; y yo cada vez soy menos «yo mismo». *Lo que hay de real en el lenguaje son las operaciones que lleva a cabo.* Describir un ente como de *dispositivo*, o como producto de un dispositivo, supone una práctica de desnaturalización del mundo dado, una operación de *distanciamiento* frente a cuanto nos resulta familiar o se nos presenta como tal. A nadie se le escapa.

Distanciarse del mundo dado ha sido hasta el momento una propiedad de la crítica. Sólo la crítica creía que así ya estaba todo hecho. Pues lo que le importaba en el fondo no era tanto distanciarse del mundo como ponerse fuera de su alcance, precisamente en alguna región nebulosa. Lo que quería era que se supiera de su hostilidad hacia el mundo, de su innata trascendencia. Esperaba que se la considerara, que se la supiera en otra parte, residiendo en algún Gran Hotel del Abismo o en la República de las Letras. Pero lo que ahora nos importa es justamente

lo contrario. Imponemos una distancia entre el mundo y nosotros no para dar a entender que nos encontramos en otra parte, sino para *estar ahí de manera diferente*. La distancia que introducimos supone el terreno de juego que precisan nuestros gestos; nuestros gestos, comprometidos y descomprometidos, amorosos y aniquiladores, de sabotaje y desertión. El pensamiento sobre los dispositivos, la metafísica crítica, se desarrolla por tanto como prolongación de un gesto crítico desde hace tiempo fallido, *anulándolo* en su prolongación. Y en especial neutralizando eso que, desde hace más de setenta años, constituye el centro de energía de cuanto el marxismo puede todavía tener de vital, y me estoy refiriendo al célebre capítulo de *El capital* acerca del «carácter fetichista de la mercancía y su secreto». El fracaso de Marx a la hora de pensar más allá de la Ilustración y el hecho de que su *Crítica de la economía política* no fuera, en efecto, nada más que mera crítica se demuestra con lamentable claridad en esos pocos párrafos.

Marx abordó el concepto de fetichismo en 1842 a partir de la lectura de ese clásico de las Luces que es *Del culto a los dioses fetiches*, del

presidente De Brosses. En su conocido artículo sobre el «robo de leña» compara el oro con un fetiche, basando esta comparación en una anécdota extraída del libro de De Brosses. Históricamente cabe considerar a De Brosses como el creador del concepto de fetichismo, extendiendo la interpretación iluminista de ciertos cultos africanos al conjunto de civilizaciones. A su juicio, el fetichismo es el culto propio de los «primitivos» en general. «Numerosos hechos semejantes, o del mismo género, establecen con absoluta claridad que tal como es en la actualidad la Religión de los Negros Africanos y de otros Bárbaros era antaño la de los antiguos pueblos; y que en todos los siglos, así como en toda la tierra, se ha visto cómo era rechazado este culto informe rendido directamente a producciones animales y vegetales». Pero lo que más parece escandalizar del fetichismo al espíritu de las Luces, y en especial a Kant, es la percepción propia de los africanos que Bosman refiere en su *Viaje de Guinea* (1704): «Nosotros hacemos y deshacemos dioses, y [...] somos los creadores y dueños de aquello a lo que hacemos nuestras ofrendas». Los fetiches son esos objetos o seres, *cosas* sea como fuere, a los que el «primitivo» se vincula mágicamente con el fin de restaurar una presencia que vacila frente

a determinados fenómenos extraños, violentos o tan sólo inesperados. Y, efectivamente, esa cosa puede ser todo cuanto el salvaje «diviniza directamente», según explica el conmovido *Aufklärer*, que percibe exclusivamente cosas, pero no la operación mágica de restauración de la presencia. Y si no puede percibir tal operación es porque *para él, no menos que para el «primitivo» —al margen del brujo, por supuesto—, la vacilación de la presencia y la disolución del yo no resultan asumibles; la diferencia entre el moderno y el «primitivo» radica únicamente en que el primero niega el vacilar de la presencia, estableciéndose en la negación existencial de su fragilidad, mientras el segundo la admite a condición de intentar ponerle remedio como sea. De ahí la relación problemática, de todo menos serena, del Aufklärer con el «mundo mágico», cuya mera posibilidad de existencia le llena de espanto. De ahí también la invención de la «locura» para quienes no pueden someterse a tan dura disciplina.*

La postura de Marx en ese primer capítulo de *El capital* no se diferencia de la del presidente De Brosses, pues supone también el gesto típico del *Aufklärer*, del crítico. «Las mercancías

encierran un secreto, y yo lo descubriré. ¡Ya lo veréis, no lo encerrarán por mucho tiempo!». Tanto Marx como el marxismo no fueron nunca capaces de superar la metafísica de la subjetividad: por eso el feminismo o la cibernética han tenido tan pocos problemas para derrotarlos. Al haberlo historiado todo *salvo la presencia humana*, al haber estudiado todas las formas económicas *salvo las de la presencia*, Marx concibe el valor de cambio del mismo modo que Charles de Brosses entendía en el siglo XVIII el culto a los fetiches por parte de los «primitivos». Se niega a comprender lo que el fetichismo *pone en juego*. No entiende los *dispositivos* por medio de los cuales *se* aporta existencia a la mercancía en tanto que mercancía, el modo estrictamente material—por acumulación de *stocks* en las fábricas, por la disposición individualizadora de los *best-sellers* en las tiendas, en vitrinas y anuncios, por la eliminación de toda posibilidad de uso inmediato y de toda intimidad con los lugares— en que *se* producen los objetos *en tanto que objetos* y las mercancías *en tanto que mercancías*. Y hace como si esto, lo que tiene que ver con la experiencia sensible, no formara parte en absoluto de ese famoso «carácter fetichista», como si el plano fenoménico en el que existe la mercancía en tanto que mer-

cancia no fuera, por sí mismo, *una producción material*. Marx opone su incomprensión propia de sujeto-clásico-con-presencia-asegurada, que concibe «la mercancía en tanto que materia, es decir, en tanto que valor de uso», a la ceguera general, desde luego extraña, de los explotados. Pese a advertir que es necesario que éstos se conviertan de un modo u otro en espectadores pasivos de la circulación de las cosas para que las relaciones entre ellos funcionen como relaciones entre cosas, no advierte el carácter de *dispositivo* del modo de producción capitalista. No quiere entender lo que sucede desde el punto de vista del ser-en-el-mundo entre esos «hombres» y esas «cosas»; Marx, que pretende explicar la necesidad de todo, no comprende la necesidad de esta «ilusión mística», su anclaje en el vacilar de la presencia y en el repliegue de ésta. Únicamente puede sacarse de encima este hecho endosándolo al oscurantismo, al atraso teológico y religioso, a la «metafísica». «El reflejo religioso en el mundo real sólo desaparecerá una vez que las condiciones de trabajo y de vida cotidiana garanticen al hombre formas de relación transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza». Nos encontramos aquí el abecedario del catecismo de las Luces, con lo que ello supone de

programático para el mundo *tal como se ha constituido desde entonces*. Puesto que no puede evocar su propia relación con la presencia, su modalidad singular de ser-en-el-mundo, ni eso con lo que está comprometido *hic et nunc*, debe apelar inevitablemente a los mismos trucos usados por sus antecesores: confiar en una teleología tan implacable como abocada a la ejecución de la sentencia que está a punto de pronunciarse. El fracaso del marxismo, al igual que su éxito histórico, aparecen ligados por completo a la postura *clásica* de retirada a la que invita, a la circunstancia de no haber sido finalmente capaz de abandonar el seno de la moderna metafísica del subjetivismo. Cualquier discusión que mantengamos con un marxista bastará para comprender la causa verdadera de su fe: el marxismo desempeña un papel de muleta existencial para esos individuos que temen que su mundo deje de resultar evidente. El pretexto del materialismo permite pasar de contrabando, bajo el disfraz del más orgulloso dogmatismo, la más *vulgar* de las metafísicas. No deja de ser cierto que sin la aportación práctica, *vital*, del blanquismo¹, el marxismo

¹ Por Louis Auguste Blanqui (1805-1881), activista e intelectual francés, inspirador del levantamiento conocido como la Comuna de París. Partidario de la revuelta armada para tomar el poder y organizador del movi-

nunca habría podido llevar a cabo por sí solo la «revolución» de Octubre.

Para una ciencia de los dispositivos la cuestión no será, pues, denunciar el hecho de que *éstos nos poseen*, que existe en ellos *cierta magia*. Sabemos muy bien que al volante de un automóvil raro es que no nos comportemos como automovilistas, así como tampoco necesitamos que nadie nos explique la manera en que nos condicionan la televisión, la Playstation o los «ambientes acondicionados». *Una ciencia de los dispositivos, una metafísica crítica, levanta acta más bien de la crisis de la presencia y se prepara para competir con el capitalismo en el terreno de la magia.*

NO QUEREMOS NI UN VULGAR MATERIALISMO
NI UN «MATERIALISMO ENCANTADO», LO QUE
ESTAMOS ELABORANDO ES UN MATERIALISMO
DEL ENCANTAMIENTO.

miento estudiantil parisino, Blanqui llevó a cabo una importante actividad periodística (fundó en 1880 el periódico *Ni Dieu ni maître* [Ni Dios ni amo]) e impulsó en Europa el ideario revolucionario, siendo Karl Marx uno de sus más atentos lectores.

V

Una ciencia de los dispositivos sólo puede aspirar a ser de carácter *local*. No puede consistir más que en el análisis regional, circunstancial y detallado, del funcionamiento de uno o varios dispositivos. Al margen de estas cartografías, no puede proponerse ningún intento de totalización, puesto que su unidad reside no en una sistemática forzada sino en la cuestión que determina todos y cada uno de sus progresos, siendo la cuestión «¿cómo funciona esto?».

La ciencia de los dispositivos se sitúa en relación de competencia directa con el monopo-

lio imperial de los saberes-poderes. Por esa razón se consideran tareas fundamentalmente *ilegales* compartirla, comunicarla y poner en circulación sus descubrimientos. En esto se diferencia antes que nada del *bricolaje*, practicado por quien sólo acumula un saber sobre los dispositivos para acondicionarlos mejor, para construirse su nicho, y que acumula por lo tanto una serie de saberes sobre los dispositivos *que no son poderes*. Desde el punto de vista dominante, aquello a lo que llamamos ciencia de los dispositivos o metafísica crítica no es finalmente sino una ciencia del crimen. Y en esto, como en todo, no hay iniciación posible que no suponga al mismo tiempo experimentación y práctica. UNO NUNCA PODRÁ INICIARSE EN UN DISPOSITIVO, SINO SÓLO EN SU FUNCIONAMIENTO. Las tres etapas en el camino de esta singular ciencia vienen a ser sucesivamente: el crimen, la opacidad y la insurrección. Al momento del crimen corresponde el estudio del funcionamiento de cada uno de los dispositivos. La opacidad es condición obligada de la compartición, comunicación y circulación de los saberes-poderes adquiridos mediante el estudio. Las zonas de opacidad dentro del Imperio donde esta comunicación puede realizarse deben, por supuesto, impulsarse y defenderse.

Esta segunda etapa lleva aparejada, pues, la necesidad de un mayor grado de coordinación. Las actividades de la S.A.S.C. se enmarcan dentro de esta fase de opacidad. El tercer paso es el de la insurrección, el momento en que la circulación de los saberes-poderes y la cooperación entre diferentes formas-de-vida, con la mirada puesta en la destrucción-goce de los dispositivos imperiales, puede llevarse a cabo abiertamente, a plena luz. Teniendo en cuenta tal perspectiva, el presente texto debe considerarse bajo el aspecto de simple propedéutica, surgido en cierto modo de un cruce entre el silencio y la tautología.

La necesidad de una ciencia de los dispositivos se hace patente desde el instante en que los hombres, los *cuerpos* humanos, se han instalado en un mundo por entero producido. Pocos de quienes tienen algo que decir sobre la extraordinaria miseria que se nos quiere imponer han comprendido verdaderamente lo que significa tal cosa: vivir en un mundo *por entero producido*. En primer lugar, significa que incluso aquel que, a primera vista, nos había parecido «auténtico», acaba pronto mostrándose como producto, es decir, disfrutando de un estatuto de no-producto

como modo de obtener valor dentro del marco general de producción. El Imperio ha conseguido, a la vez por medio del Biopoder y del Espectáculo —recuerdo una discusión con una negrista¹ de *Chimères*, con apariencia de bruja gótica más bien graciosa, que consideraba un triunfo indiscutible del feminismo y de su radicalismo materialista el hecho de no haber *criado* ella a sus dos hijos, sino que los había *producido*—, apuntalar la interpretación metafísica del ente como ente *producido* y nada más, producido, es decir, llevado al ser de tal manera que su creación y su manifestación serían exactamente lo mismo. Ser producto quiere decir siempre y *a la vez* creado y hecho visible. La metafísica occidental no entiende como cosas diferentes llegar a la presencia y llegar a la visibilidad. Resulta por tanto inevitable que un Imperio basado en la histeria productiva se base también en la histeria transparencial. El método más seguro para anticiparse a la libre llegada a la presencia de las cosas sigue siendo provocar esa llegada en todo momento, de manera tiránica.

¹ En ciertos ambientes de la izquierda francesa se conoce como «negristas» a los partidarios de las teorías de Antonio Negri (N. del T.).

Nuestro aliado en este mundo entregado al escrutinio más feroz, entregado *a los dispositivos*, en este mundo que gira fanáticamente alrededor de una gestión de la visibilidad que pasa por gestión del Ser, no es otro que el Tiempo. Lo tenemos a nuestra disposición —*el Tiempo*—. El tiempo de la experiencia, el tiempo que guía y altera nuestras intensidades, el tiempo que desvenaja, deforma, corrompe, descompone y destruye, ese tiempo que es deserción, que es la esencia misma de la deserción, el tiempo que se concentra y expande en haces de *momentos* donde toda unificación aparece amenazada, arruinada, truncada y rayada en su superficie *por los propios cuerpos*. DISPONEMOS DEL TIEMPO. Y allá donde no es nuestro aún podemos dárnoslo. Darse tiempo es condición necesaria del estudio *comunizable* de los dispositivos. Descubrir las regularidades, las concatenaciones, las disonancias; cada dispositivo posee su propia musiquita, ya se trate de un ligero desacorde, de una dislocación repetida, de un proceso de desgaste, de pérdida, de desquiciamiento. Una música que no pueden percibir quienes *fluyen* por el dispositivo, puesto que su paso sigue de forma demasiado marcial el compás como para escucharla. Para ello sería preciso partir de otra temporalidad, de una rítmica

propia que ayudara a prestar atención, pese a circular uno por el dispositivo, a la *normativa ambiente*. Se trata del aprendizaje del ladrón, del criminal: descomparar el paso interior y el paso exterior, desdoblar, espolear la conciencia, estar a la vez en marcha e inmóvil, al acecho y aparentemente distraído. Asumir la disolución de la presencia en el sentido de una desmultiplicación simultánea, asincrónica en sus modalidades. Transformar esa impuesta esquizofrenia de autocontrol en arma ofensiva de conspiración.

DEVENIR BRUJO. «Existe una vía para impedir la disolución: llevar la propia presencia deliberadamente al límite, asumir este límite como futuro objeto de una *praxis* definida; situarse en el interior de la limitación y adueñarse de ella; identificar, representar, convocar a los “espíritus”, adquirir el poder de llamarlos a voluntad y de beneficiarse de su colaboración con fines profesionales. El brujo sigue precisamente esta pauta: transforma los momentos críticos del ser-en-el-mundo en una decisión audaz y dramática, la de situarse en el mundo. Considerado en tanto que *dado*, su ser-en-el-mundo está amenazado de disolución: éste todavía no ha sido dado. Con los instrumentos de la vocación y de la iniciación, el mago deshace lo dado para *rehacerlo* mediante

un segundo nacimiento; de esta manera vuelve a descender al límite de su presencia para restituirse a sí mismo bajo una nueva y bien delimitada forma: las técnicas adecuadas para favorecer la fragilidad de la presencia, tanto el trance como otros estados similares, manifiestan ese ser-*ahí* que se deshace para rehacerse, que desciende de nuevo a su *ahí* para reencontrarse en una presencia expresivamente persistente y segura. Además, la maestría alcanzada por el mago le permite sumirse no sólo en su propia fragilidad, sino también en las ajenas. El mago es aquel que sabe *ir más allá de sí mismo*, no en sentido abstracto, sino en un sentido verdaderamente existencial. Es aquel para quien el ser-en-el-mundo se constituye en tanto que problema y que dispone del poder de procurarse su propia presencia, y no una presencia como las demás, sino un ser-en-el-mundo capaz de hacerse presente en los otros, de descifrar su drama existencial e influir en su curso». No otro es el punto de partida del programa comunista.

El crimen, contrariamente a lo que insinúa la Justicia, no es nunca un acto, un hecho, sino *una condición existencial*, una modalidad de

la presencia compartida por todos los agentes del Partido Imaginario. Para convencerse basta con pensar en el acto de robar o de cometer fraude, las formas más elementales y habituales —ACTUALMENTE TODO EL MUNDO ROBA— del crimen. El acto de robar constituye fenomenológicamente *otra cosa* diferente a los supuestos motivos que suelen alegarse como «impulsos» y a los que nosotros mismos recurrimos. El robo sólo es transgresión desde el punto de vista de la representación: *se trata de una operación sobre la presencia*, de una reapropiación, de una reconquista *individual* de ésta, de una reconquista del sí mismo *como cuerpo en el espacio*. El *cómo* de un «robo» no tiene nada que ver con su hecho aparente, legal. Este *cómo* es conciencia *física* del espacio y del entorno, del *dispositivo*, a la que me conduce el robo. Es la extremada atención del cuerpo fraudulento en el metro, atento al menor signo que pudiera anunciar la presencia de un grupo de revisores. Es el conocimiento casi científico de las condiciones en las cuales opero, que exigen la preparación de alguna fechoría sonada. Se produce entonces la incandescencia del cuerpo, la transformación de éste en superficie de impacto ultrasensible en el momento del crimen, poniéndolo verdaderamente a prueba.

Al robar me desdoble en presencia aparente, evanescente, sin espesor, en alguien absolutamente del montón, y en una segunda presencia, íntegra, intensa e interna, para la que se anima cada detalle del dispositivo que me rodea, con sus cámaras, su vigilante, la *mirada* del vigilante, los ejes de visualización, los otros clientes, el *aspecto* de los otros clientes. El robo, el crimen y el fraude suponen las condiciones de existencia solitaria en lucha contra la bloomificación, contra la bloomificación *por medio de los dispositivos*. Implica la insumisión característica del cuerpo aislado, la resolución de escapar—incluso solo, incluso de forma precaria, por un esfuerzo de la voluntad— a cierto estado de estupefacción, de duermevela, de ausencia de sí que constituye el telón de fondo de la «vida» en los dispositivos. La cuestión a partir de aquí, a partir de esta experiencia *necesaria*, es cómo pasar al complot, a la organización de un verdadero sistema de circulación del conocimiento ilegal, de la ciencia criminal. La S.A.S.C. debe ayudar a dar ese paso hacia una dimensión colectiva.

VI

El poder suele hablar de «dispositivos»: dispositivo Vigipirate¹, dispositivo RMI², dispositivo educativo, dispositivo de vigilancia... Ello le permite aportar a sus acciones un tranquilizador aspecto eventual. Más tarde, una vez que el tiempo ha hecho olvidar la novedad de su introducción, el dispositivo se integra en el «estado de las cosas», y entonces la eventualidad de aquellos cuyas vidas se deshacen se convierte en lo único remarcable. Los vendidos que escriben en la

¹ Sistema Nacional de Alerta, creado en 1978 por el presidente Valéry Giscard d'Estaing. Contempla medidas de seguridad específicas ante posibles amenazas terroristas (N. del T.).

² RMI (*Revenu Minimum d'Insertion*): Renta Mínima de Inserción, ayuda social destinada a quienes no trabajan ni cobran el paro (N. del T.).

revista *Hermès*, especialmente en su número 25, no han esperado a que nadie les obligue a hacerlo para comenzar su trabajo de legitimación de este reinado, a la vez discreto y avasallador, capaz de contener y gestionar la implosión generalizada de la sociedad. «Lo social —dicen ellos— busca nuevas formas de regulación a fin de afrontar estas dificultades. El dispositivo surge como uno de esos intentos de respuesta. Permite adaptarse a las fluctuaciones y a la vez reconducirlas. [...] Es producto de una nueva propuesta de articulación entre individuo y colectivo, asegurando el mantenimiento de un mínimo grado de solidaridad en un marco general de fragmentación».

Frente a todo dispositivo, como por ejemplo las puertas de entrada al metro parisino, la pregunta incorrecta sería: «¿Para qué sirve?». Y la respuesta incorrecta en este caso preciso: «Para impedir el fraude». La pregunta correcta, materialista, la pregunta *metafisico-crítica* sería por el contrario: «¿Pero qué hace, qué *operación* lleva a cabo este dispositivo?». Y habrá que responder: «El dispositivo singulariza, separa los cuerpos fraudulentos de entre la masa indistinta de “usuarios” obligándolos a cierto movimiento de fácil

ejecución (saltar por encima de las puertas o pasar justo detrás de un “usuario en regla”). De este modo, el dispositivo *posibilita la existencia* del predicado “defraudador”, es decir, que posibilita la existencia de determinado cuerpo *en tanto que defraudador*». Lo fundamental aquí es ese *en tanto que*. O más exactamente el modo en que el dispositivo *normaliza* y *escamotea* el *en tanto que*. Pues el dispositivo cuenta con medios para difuminarse, para *borrarse* en el flujo de cuerpos que pasan por su interior, puesto que se apoya permanentemente en la continua actualización de la sumisión de los cuerpos a su funcionamiento, a su existencia *admitida*, cotidiana y definitiva. La instalación del dispositivo configura así el espacio de tal modo que esta configuración aparece en sí misma como en suspensión, como algo simplemente dado. De su carácter evidente se deriva el hecho de que aquello cuya existencia posibilita no se presente como materializado por él. De esta manera el dispositivo «puertas antifraude» *realiza* el predicado «defraudador» en lugar de impedir el fraude. EL DISPOSITIVO PRODUCE EN EL PLANO DE MAYOR MATERIALIZACIÓN UN CUERPO DADO COMO SUJETO DEL PREDICADO REQUERIDO.

El hecho de que cada ente, en tanto que ente *determinado*, sea a partir de ahora producto de dispositivos alumbra un nuevo paradigma de poder. En *Los anormales* Foucault ofrece como modelo histórico de este nuevo poder, del poder productivo de los dispositivos, la ciudad invadida por la peste. Lo que significa que en el propio seno de las monarquías administrativas fue donde se probó la forma de poder que iba a suplantarse; forma de poder que procede a partir de entonces mediante inclusión y no por exclusión, mediante castigo terapéutico y no por ejecución pública, mediante maximización vital y no por muestreo arbitrario, mediante aplicación objetiva de una normativa impersonal y no por soberanía individual. Según Foucault, el emblema de este nuevo poder es la *gestión* de los apestados, del todo opuesta al *destierro* practicado con los leprosos. En efecto, los apestados no se ven alejados de la ciudad, expulsados al exterior, como se hacía con los leprosos. Por el contrario, la peste ofrece ocasión de desplegar un complejo aparato, un verdadero operativo, una gigantesca arquitectura de dispositivos de vigilancia, identificación y selección. La ciudad, explica Foucault, «estaba dividida en distritos y los distritos en

barrios, y dentro de los barrios se dividía en calles, y en cada calle había vigilantes, en cada barrio inspectores, en cada distrito responsables de distrito y en la misma ciudad tanto un gobernador nombrado a tal efecto como regidores municipales, que en el momento de declararse la peste vieron aumentadas sus atribuciones. Se trata, pues, de una analítica del territorio en sus elementos más genuinos; la organización, a través de este territorio así analizado, de un poder constante [...], poder igualmente constante en su ejercicio, y no simplemente en su pirámide jerárquica, puesto que la vigilancia debía realizarse sin interrupción alguna. Los centinelas habían de estar siempre apostados en los extremos de las calles, mientras los inspectores de barrios y distritos realizaban sus inspecciones dos veces al día, de tal manera que nada de cuanto sucediera en la ciudad pudiera escapar a su escrutinio. Y todo lo observado debía quedar registrado, de manera permanente, recurriendo a esta especie de examen visual y, también, recurriendo a la transcripción de toda esa información en grandes registros. Al comienzo de la cuarentena, desde luego, los ciudadanos que se encontraban en la ciudad debían dar sus nombres. Los nombres se escribían en una serie de registros. [...] Y cada

día los inspectores tenían que pasar por delante de cada casa, pararse y llamar. Cada individuo tenía asignada una ventana por la cual había de mostrarse, y cuando se le reclamaba por su nombre debía presentarse por esa misma ventana, habiéndose convenido que si no se presentaba era por encontrarse en cama; y si se encontraba en cama era por estar enfermo; y si estaba enfermo significaba que constituía un peligro. Y por lo tanto se haría preciso intervenir». Lo que Foucault describe aquí es el funcionamiento de un paleodispositivo, el dispositivo anti- peste, cuyo objetivo no es luchar contra la peste, sino producir determinados cuerpos *en tanto que apes- tados*. Con los dispositivos se pasa, por lo tanto, «de una tecnología del poder que da caza, que excluye, destierra, margina y reprime a un poder positivo, un poder que fabrica, un poder que observa, un poder que conoce y un poder que se extiende a partir de sus propios efectos. [...] Poder que no actúa mediante la exclusión de confusas y enormes masas, sino por distribución en función de individualidades diferenciales».

Durante mucho tiempo el dualismo occidental se ha caracterizado por la oposición

de dos entidades contrarias: lo divino y lo mundano, el sujeto y el objeto, la razón y la locura, el alma y la carne, el bien y el mal, el interior y el exterior, la vida y la muerte, el ser y la nada, etc. La civilización se construiría a partir de su enfrentamiento, lo que parece una lógica excesivamente costosa. El Imperio, claro está, procederá de forma diferente. Y seguirá manejando estas dualidades, *aunque ha dejado de creer en ellas*. En realidad, se contenta con *utilizar* cada una de estas parejas extraídas de la metafísica clásica con el fin de mantener el orden, es decir: se ocupará del mantenimiento de la máquina binaria. Por dispositivo deberá entenderse, a partir de ahora, un espacio polarizado por falsas antinomias, de modo que cuanto suceda o circule por él resulte *reducible* a uno u otro de esos términos. El dispositivo más gigantesco configurado hasta la fecha ha sido, evidentemente, el macro-dispositivo geoestratégico Este-Oeste, por el que se oponían término a término el «bloque socialista» y el «bloque capitalista». Toda sublevación o alteridad que procediera a manifestarse *donde fuera* debía conllevar un juramento de fidelidad a una de las dos identidades establecidas o sería integrada contra su voluntad en el polo oficialmente enemigo del poder que quería combatir. A la energía residual

de la retórica estalinista de «les estáis haciendo el juego a...» —lo mismo da que sea a Le Pen, a la derecha o a la globalización—, que no es sino traducción directa de la vieja «lucha de clases», se une la violencia de los flujos que circulan por los dispositivos y la enorme peligrosidad de la putrefacta metafísica occidental. Una de las costumbres más arraigadas de los geopolíticos consiste en burlarse de las ex guerrillas marxistas-leninistas del «Tercer Mundo» que, tras el hundimiento del macrodispositivo Este-Oeste, se habrían reconvertido en simples mafias o habrían adoptado ideologías consideradas absurdas con el pretexto de que esos señores de la rue Saint-Guillaume no han sabido comprender su lenguaje³. De hecho, lo que sale ahora a la luz es más bien el nocivo efecto de reducción, de obstrucción, de formateado y de sumisión que todo dispositivo ejerce sobre la *brutal anomalía* supuesta por los fenómenos. *A posteriori*, las luchas de liberación nacional parecen artimañas no tanto de la URSS como de un ámbito diferente, artimañas de *otra cosa* que desconfia de ese sistema de representación y que se niega a formar parte del mismo.

³ En la rue Saint-Guillaume se encuentran las sedes principales de la Fundación Nacional de Ciencias Políticas y del Instituto de Estudios Políticos de París (N. del T.).

Por lo tanto, será preciso entender que todo dispositivo funciona a partir *de un emparejamiento* —y a la inversa: la experiencia demuestra que el emparejamiento que *funciona* es un emparejamiento *creador de dispositivo*—. Emparejamiento, y no par o polaridad, pues todo emparejamiento tiene carácter asimétrico, comporta un término mayor y un término menor. Un mayor y un menor que no sólo son nominalmente distintos —dos términos «contrarios» pueden designar perfectamente la misma propiedad y, en cierto sentido, eso es lo más habitual—, sino que nombran *dos modalidades diferentes de agregación de fenómenos*. En el dispositivo, el mayor es la norma. El dispositivo agrega aquello compatible con la norma por el simple hecho de no *diferenciarlo*, de sumergirlo en la masa anónima, como soporte de todo lo «normal». De este modo, quien no grite en una sala de cine, no canturree, no se desvista, no etc., permanecerá en un estado de indiferenciación, agregado a la masa acogedora conformada por los espectadores, *significante en tanto que insignificante*, al margen de cualquier reconocimiento. El término menor del dispositivo lo constituirá, por lo tanto, *lo anormal*. Eso a lo

que el dispositivo presta existencia, singulariza, aísla, reconoce, diferencia y finalmente reagrega, *pero en tanto que desagregado, separado, diferente del resto de fenómenos*. No otra cosa realiza el término menor, conformado por el conjunto de lo que el dispositivo individualiza, predica y, a la vez, desintegra, espectraliza, suspende; conjunto del cual se asegura, así, que jamás se densifique, que jamás *se restituya* o que pueda eventualmente conspirar. En este punto, la mecánica elemental del Biopoder conecta directamente con la lógica de la representación que ha prevalecido en la metafísica occidental.

La lógica de la representación consiste en *reducir* toda alteridad, en escamotear lo que está *ahí*, lo llegado a la presencia en su pura ecceidad y *que resulta sospechoso*. La lógica de la representación aprehende toda alteridad, toda diferencia radical, como esa negación de lo Mismo que ella precisamente plantea. Lo radicalmente diferente y que justamente por eso no tiene nada en común con lo Mismo se ve de este modo devuelto, proyectado, hacia un plano común *no existente* y en el cual surge desde ese momento *una contradicción* que hace peligrar uno de sus

términos. Dentro del dispositivo, lo no normativo se determina como su negación, como algo *anormal*. Lo simplemente *otro* se reintegra como lo otro de la *norma*, como lo *opuesto* a ella. Así, el dispositivo médico hace existir al «enfermo» en tanto alguien *no sano*, el dispositivo escolar al «tarugo» en tanto alguien *que no obedece*, y el dispositivo judicial el «crimen» en tanto aquello *no legal*. En biopolítica, lo que no es normal se considera patológico, cuando sabemos por experiencia que la patología constituye por sí misma para el organismo enfermo *una norma de vida*, y que la salud no está ligada a una norma de vida particular sino a un estado de *fuerte normatividad*, a la capacidad de afrontar y generar *otras* normas de vida. La esencia de todo dispositivo, por lo tanto, es imponer una división autoritaria de lo sensible donde todo lo que llega a la presencia debe enfrentarse al chantaje de su opuesto dual.

Lo peor de todo es que el *dispositivo* se enraíza en la estructura profunda de la presencia humana: en el hecho de que somos convocados, *requeridos* por el mundo. Nuestras «cualidades», nuestro «ser propio», se establecen en el juego

con los demás entes, hasta el punto de que nuestra *disposición* frente a ellos no resulta espontánea. De manera habitual nos ocurre —en el seno de los dispositivos más triviales, como nos sucede los sábados por la noche al cenar con parejas pequeñoburguesas en algún adosado de las afueras— que percibimos el carácter no tanto de requerimiento como de *posesión*, e incluso de extrema *posesividad*, asociado a todo dispositivo. Algo que puede experimentarse especialmente con motivo de las discusiones banales que surgirán durante esa velada lamentable. Uno de los Blooms «presentes» comenzará su perorata contra los funcionarios-que-siempre-están-en-huelga; tras decir lo cual, según las pautas de un papel hartamente conocido, intervendrá a modo de contrapolarización de carácter socialdemócrata otro de los Blooms, que seguirá la partitura con mayor o menor acierto, y así interminablemente. En realidad no estamos ante cuerpos que dialogan, sino ante *un dispositivo que funciona*. Cada participante activa las máquinas significantes dispuestas en serie a tal efecto y que aparecen de antemano inscritas en el lenguaje *corriente*, en la gramática, en la metafísica, en el SE. La única satisfacción que puede proporcionarnos este tipo de *ejercicio* es la de interpretar con el mayor brío la melodía

esperada por el dispositivo. *Ese virtuosismo es la única libertad, irrisoria, que ofrece la sumisión a los determinismos significantes.*

Quienquiera que hable, actúe y «viva» en un dispositivo cuenta en cierto modo con la *autorización* de éste. Todo se configura alrededor de sus actos, sus palabras, su conducta. El dispositivo garantiza la integración, la conversión en *identidad* de un conjunto heterogéneo de discursos, gestos, actitudes, excepciones. La conversión de cualquier acontecimiento en identidad es el medio por el cual los dispositivos imponen un orden localmente tiránico al caos global del Imperio. La producción de diferencias y subjetividades obedece también a un imperativo binario: la pacificación imperial se basa enteramente en la escenificación de numerosas y falsas antinomias, de muchos conflictos aparentes: «A favor o en contra de Milošević», «A favor o en contra de Sadam», «A favor o en contra de la violencia»... Su activación produce el efecto bloomificador que ya conocemos y que acaba por conseguir de nosotros la indiferencia omnilateral que precisa el intervencionismo sin concesiones de la policía imperial. No otra cosa es el asombro que sentimos

ante el juego impecable, la autonomía y la mecánica sutil de los dispositivos y significados que experimentamos al ver cualquier debate televisivo, por poco que los participantes demuestren algo de talento. De esta forma, los «antiglobalización» se enfrentan con argumentos previsibles a los «neoliberales», los «sindicatos» vuelven a tocar la misma canción de 1936 a un eterno Comité des Forges⁴, la policía lucha contra la chusma, los «fanáticos» están contra los «demócratas» y el culto a la enfermedad desafía al culto a la salud. Y tanta agitación binaria resulta ser el mejor garante de la tranquilidad mundial. Así es como día tras día SE NOS evita cuidadosamente el penoso deber de existir.

Janet, que hace un siglo estudió los elementos precursores del Bloom, dedicó un volumen a lo que denominó «automatismo psicológico», analizando todas las formas positivas de crisis de la presencia: sugestión, sonambulismo, ideas fijas, hipnosis, mediumnismo, escritura automática, disociación mental, alucinaciones, posesiones, etc. La causa de estas manifestaciones heterogéneas,

⁴ Se trata de un comité creado en 1864 como asociación en defensa de los intereses de la industria siderúrgica (N. del T.).

o más bien su *condición*, la encontró en lo que dio en llamar «miseria psicológica». Por «miseria psicológica» entendía la debilidad general del ser, inseparablemente física y metafísica, que coincide de un extremo a otro con lo que hoy conocemos como *Bloom*. Pero tal estado de debilidad, destacaba Janet, supone al mismo tiempo una oportunidad para la curación, en especial para la curación por medio de la hipnosis. Cuanto más bloomificado se encuentra el sujeto, más accesible se muestra a la sugestión hipnótica y, por tanto, a la curación que ella posibilita. Y a medida que recobra la salud, menos operativa resulta esta medicina y menos sugestionable se muestra a ella. El Bloom viene a suponer, pues, la condición de funcionamiento de los dispositivos y de nuestra propia vulnerabilidad a ellos. Pero al contrario que la sugestión, el dispositivo no pretende lograr la recuperación de la salud, sino más bien integrarse en nosotros a modo de prótesis indispensable de nuestra presencia, como una *muleta* natural. Se produce una necesidad de dispositivo que éste no apaga, sino que incrementa. Para hablar en los términos de los enterradores del CNRS, los dispositivos «*incitan a la expresión de las diferencias individuales*».

Hemos de aprender a difuminarnos, a pasar desapercibidos en la franja gris de cada dispositivo, a *camuflarnos* tras su término mayor. Por más que nuestra reacción espontánea fuera oponer el gusto por lo anormal al deseo de conformismo, debemos adquirir la habilidad de devenir seres completamente anónimos, de dotarnos de la apariencia de puro conformismo. Debemos dominar este auténtico arte de superficie *para llevar a cabo nuestras operaciones*. Lo que implica, por ejemplo, despedirnos de la pseudotransgresión de las no menos pseudoconvenciones sociales, revocar el partido de la «sinceridad», de la «verdad» y del «escándalo» revolucionario en beneficio de una cortesía tiránica, gracias a la cual cabe mantener a distancia al dispositivo y a sus poseídos. La transgresión, la monstruosidad y la anormalidad *reivindicadas* conforman la trampa más retorcida que los dispositivos pueden tendernos. Querer ser, es decir, querer ser singular en un dispositivo, supone nuestra *principal debilidad*, por la cual puede retenernos e introducirnos en su engranaje. Por el contrario, el deseo de *ser controlado*, tan habitual entre nuestros contemporáneos, expresa antes que nada el *deseo de ser*. En nuestro caso, ese deseo es más bien deseo de ser locos, monstruo-

sos o criminales. Claro que este mismo deseo sirve para que se nos controle y neutralice. Devereux ha demostrado que cada cultura dispone de una *negativa modelo* para quienes abrigan voluntad de escapársele, una solución preconcebida gracias a la cual esa cultura capta la energía motriz de todas las transgresiones para reconducirlas en una estabilidad superior. Es como el *amok* entre los malayos o, en Occidente, la esquizofrenia. El malayo «está condicionado *a priori* por su cultura, tal vez a su manera pero seguramente de modo casi automático, para reaccionar ante prácticamente cualquier tensión violenta, interior o exterior, recurriendo a una crisis de *amok*. Del mismo modo, el hombre moderno occidental está condicionado por su cultura para reaccionar ante cualquier tipo de estrés mediante un comportamiento en apariencia esquizofrénico. [...] Ser esquizofrénico supone la manera “conveniente” de estar loco en nuestra sociedad» (*La schizophrénie, psychose ethnique ou La schizophrénie sans larmes*).

REGLA N.º 1: Todo dispositivo produce singularidad a manera de monstruosidad. Así se fortalece.

- REGLA N.º 2: Uno no puede liberarse de un dispositivo comprometiéndose con su término menor.
- REGLA N.º 3: No reaccionar jamás cuando se os quiere predicar, subjetivar o asignar, y sobre todo no negarse. La contra-subjetivación que se os exigiría entonces constituye una cárcel de la que resulta *siempre* muy difícil evadirse.
- REGLA N.º 4: La libertad suprema no reside en la ausencia de predicado, en el anonimato *por defecto*. La libertad suprema procede, por el contrario, de la *saturación* de predicados, de su acumulación anárquica. El exceso de predicados se anula automáticamente mediante una impredicabilidad definitiva. «Allá donde ya no guardamos nada en secreto, ya no tenemos nada que ocultar. Somos nosotros los que hemos devenido un secreto, nosotros los que permanecemos ocultos» (Deleuze-Parnet, *Dialogues*).
- REGLA N.º 5: El contraataque no constituye nunca una respuesta, sino la instauración de un nuevo estado de cosas.

VII

Lo posible implica la realidad correspondiente y además algo que se añade a ella, puesto que lo posible es el efecto combinado de la realidad una vez aparecida y de un dispositivo que la arroja hacia atrás.

Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*

Los dispositivos y el Bloom se implican mutuamente como los dos polos solidarios en la suspensión epocal. Nada adviene nunca en un dispositivo. Nada adviene nunca, es decir, que TODO CUANTO EXISTE EN UN DISPOSITIVO EXISTE A MODO DE POSIBILIDAD. Los dispositivos disponen incluso del poder de disolver en su posibilidad un acontecimiento que ha acabado sobreviniendo y que se conoce como «catástrofe», por ejemplo: si un avión de pasajeros explota en pleno vuelo se desplegará de inmediato un abanico de dispositivos por el cual se devolverá, a base de hechos, datos, declaraciones y estadísticas, el suceso de la muerte de varios

centenares de personas al rango de *accidente*. En poco tiempo SE habrá evaporado la evidencia de que la invención del ferrocarril presupuso obligatoriamente la invención de las catástrofes ferroviarias, así como que la invención del Concorde presupuso la invención de su explosión en pleno vuelo. De esta manera, y en relación a cada forma de «progreso», SE separa aquello que pertenece a la *esencia* de lo que pertenece al *accidente*. Y contra toda evidencia esto último, justamente, SE verá expulsado del conjunto. Al cabo de unas semanas SE habrá reabsorbido el suceso de la explosión en su *posibilidad*, en su eventualidad estadística. Desde ese momento no es una explosión lo que ha acontecido, lo único que ha ocurrido es que LA POSIBILIDAD DE LA MISMA, POR SUPUESTO ÍNFIMA, SE HA ACTUALIZADO. En pocas palabras, que aquí no ha pasado nada: la esencia del progreso tecnológico permanece a salvo. Para la ocasión SE erigirá un monumento significativo, digno y colosal, cumpliéndose la vocación de cualquier dispositivo: *el mantenimiento del orden fenoménico*. Pues no otro es el destino de todo dispositivo en el seno del Imperio: *gestionar y reconducir cierto plano fenoménico, garantizar la supervivencia de cierta economía de la presencia* y mantener la suspensión epocal

en el espacio que le corresponde. De ahí el carácter ausente, somnoliento, tan sorprendente de la existencia en el seno de los dispositivos, ese sentimiento bloomesco de dejarse llevar por el suave flujo de los fenómenos.

Lo que estamos afirmando es que el modo de ser de toda cosa, en el seno del dispositivo, es el de la *posibilidad*. La posibilidad se diferencia por una parte del acto, y por otra de la potencia. En la actividad que supone la escritura de este texto, la potencia es el lenguaje, el lenguaje entendido como facultad genérica de significar, de comunicar. La posibilidad es la lengua, es decir, el conjunto de enunciados considerados correctos desde el punto de vista de la sintaxis, la gramática y el vocabulario francés en el instante actual. El acto es la palabra, la enunciación, la producción *hic et nunc* de un enunciado determinado. Al contrario que la potencia, la posibilidad es siempre posibilidad de algo. Que *en el seno del dispositivo toda cosa exista a partir de la posibilidad* significa que cuanto adviene en el dispositivo adviene *como actualización de una posibilidad que le era previa*, y que por eso mismo resulta MÁS REAL que él. Todo acto, todo acontecimiento, resulta

de esta forma reabsorbido en su posibilidad, apareciendo como consecuencia previsible y pura contingencia de ésta. Lo que adviene no es, pues, más real por el hecho de advenir. De esta manera, el dispositivo excluye el acontecimiento, y lo excluye *serviéndose de su inclusión*; por ejemplo, declarándolo posible con posterioridad.

A sí, lo que materializan los dispositivos no es sino la más destacada impostura de la metafísica occidental, la contenida en el adagio «la esencia precede a la existencia». Para la metafísica, la existencia no es más que un predicado de la esencia; por eso mismo, según ella, lo existente no haría otra cosa sino actualizar una esencia que le sería originaria. Según esta doctrina aberrante, la posibilidad, es decir, la *idea* de la cosa precedería a ésta; cada realidad sería por lo tanto algo posible *que por añadidura ha adquirido existencia*. Pero si uno se pone a pensarlo, se deduce que es la realidad plenamente desarrollada de una cosa la que plantea su posibilidad *en el pasado*. Desde luego, es preciso que el acontecimiento haya advenido con la totalidad de sus determinaciones para poder aislar algunas, para extraer la representación que le hará figurar como *habiendo*

sido posible. «Lo posible —señala Bergson— no es sino lo real a lo que se añade un acto del espíritu que proyecta la imagen al pasado una vez que se ha producido». «En la medida —añade Deleuze— en que lo posible se propone a la “realización”, se constituye en sí mismo como imagen de lo real, y lo real como semejanza de lo posible. Por eso no suele entenderse lo que la existencia añade al concepto, reduplicando lo semejante con lo semejante. Tal es la tarea de lo posible, tarea que lo señala como producto posterior, él mismo fabricado retroactivamente a imagen de lo que se le asemeja».

Todo lo que es en un dispositivo se ve reconducido a la norma o al accidente. Mientras perviva el dispositivo nada puede sobrevenir. El acontecimiento, *ese acto que reserva para sí su propia potencialidad*, sólo puede advenir desde el exterior como eso que pulveriza aquello mismo que debía conjurarlo. En el momento de eclosionar la música ruidista SE dijo: «Eso no es música». Cuando tuvieron lugar los acontecimientos de mayo del 68 SE dijo: «Eso no es política». Cuando en el año 1977 Italia estaba contra las cuerdas SE dijo: «Eso no es comunismo». En relación al

viejo Artaud se dijo: «Eso no es literatura». Más tarde, una vez que estos acontecimientos se demostraron de largo recorrido, se dijo: «Vaya, sí que era posible, se trata de una posibilidad de la música, de la política, del comunismo, de la literatura». Y finalmente, tras el primer instante de conmoción causado por la inexorable *tarea de la potencia*, el dispositivo se reforma: se incluye, desactiva y reterritorializa el acontecimiento, se le asigna una posibilidad, una posibilidad *local*, la del dispositivo literario, por ejemplo. Los cabrones del CNRS, que manejan el lenguaje con jesuítica prudencia, concluyen suavemente: «Aunque el dispositivo organiza y hace posible algo, no garantiza, sin embargo, su actualización. Su tarea consiste simplemente en proporcionar existencia a un espacio particular en el cual ese “algo” puede producirse». No se podría decir más claro.

Si la perspectiva imperial acuñara una consigna, ésta sería: «¡LOS DISPOSITIVOS AL PODER!». Y es cierto que en la insurrección que se anuncia bastará en la mayoría de casos con liquidar los dispositivos que sostienen a nuestros enemigos, a esos que, en otros momentos,

hubiera sido necesario abatir directamente. Esta consigna, en el fondo, se descubre reveladora no tanto de un utopismo cibernético como de un pragmatismo imperial: las ficciones metafísicas, esas grandes y destartaladas construcciones que ya no suscitan admiración ni adhesión, no consiguen unir los pedazos de una desagregación universal. Con el Imperio, las antiguas Instituciones se desintegran en una miríada de dispositivos. A lo que estamos asistiendo, y en ello consiste propiamente la tarea imperial, es al desmantelamiento concertado de las Instituciones mediante la multiplicación de dispositivos y de un exuberante número de normas relativas y cambiantes. La Escuela, por ejemplo, ya no se molesta en presentarse bajo una estructura coherente. Ahora no supone más que un conglomerado de clases, horarios, materias, edificios, trámites, programas y proyectos que constituyen otros tantos dispositivos diseñados para la inmovilización de los cuerpos. La eliminación de todo acontecimiento practicada por el Imperio va pareja, pues, con la gestión y diseminación planetaria de los dispositivos. Las voces de muchos elevan sus lamentos ante una época tan deplorable. Hay quienes denuncian la «pérdida de sentido» constatable por doquier, mientras otros, los más optimistas, se

prometen cada mañana «cargar de sentido» cualquier pequeñez para fracasar invariablemente en el intento. De hecho, todos coinciden en *querer el sentido sin querer el acontecimiento*. Parecen no entender que los dispositivos son por naturaleza contrarios al sentido, cuya ausencia tienen en todo caso vocación de gestionar. *Quienes hablan de «sentido» sin dotarse de medios para destruir los dispositivos son nuestros enemigos directos*. Dotarse de medios significa tan sólo, a veces, renunciar a la comodidad del aislamiento bloomesco. La mayor parte de dispositivos se demuestra, en efecto, vulnerable ante cualquier forma de insu-misión colectiva, al no haberse concebido para oponer resistencia. Hace unos años bastaba con que entraran doce tipos decididos en una Caja de Acción Social o en una Oficina de Ayuda Social para sacarles en el acto una ayuda de mil francos por persona inscrita. Y en la actualidad no hace falta un grupo más numeroso para aplicarse una autorrebaja en un supermercado. La separación de cuerpos y la atomización de formas-de-vida suponen las condiciones de supervivencia de la mayoría de dispositivos imperiales. «Querer el sentido» implica ahora y de manera inmediata la realización de esos tres estadios a los que nos referimos antes, e incluso, necesariamente, la in-

surrección. A este lado de las zonas de opacidad, y por tanto de la sublevación, se extiende únicamente el reinado de los dispositivos, el imperio desolador de las máquinas productoras de *significado* que *hacen significar* cuanto circula por ellas según el sistema de representación localmente en vigor.

Los hay que se creen muy listos —los mismos que hace siglo y medio debían de preguntarse qué *sería* eso del comunismo— y nos preguntan ahora en qué consiste cierta cosa, nuestros famosos «encuentros al margen de los significados». ¿Será posible que tantos cuerpos no hayan conocido en nuestro tiempo el júbilo, la embriaguez de compartir, el contacto familiar con otros cuerpos ni el completo sosiego en sí mismos para plantearnos semejante pregunta con tal aire de superioridad? Y en efecto, ¿qué interés pueden tener el acontecimiento, la prescripción de los significados y la destrucción de las correlaciones sistemáticas para quienes no han llevado a cabo la conversión ek-stática de la atención? ¿Qué significado puede ofrecer el dejar-ser, la destrucción de eso que funciona como pantalla entre nosotros y las cosas, para quienes nunca han percibido el

requerimiento del mundo? ¿Qué pueden entender de la existencia sin razón del mundo quienes se revelan incapaces de vivir sin razones? ¿Seremos lo bastante fuertes y numerosos en la insurrección como para elaborar una rítmica que impida a los dispositivos reformarse, reabsorber lo advenido? ¿Estaremos lo bastante llenos de silencio como para encontrar el punto de aplicación y las dosis que garanticen un verdadero efecto POGO¹? ¿Sabremos acordar nuestros actos con el pulso de la potencia, con la fluidez de los fenómenos?

En cierto sentido, la cuestión revolucionaria será en adelante una cuestión *musical*.

¹ Este concepto puede referir la «oscilación violenta de los motores de un cohete a causa de la combustión inestable de propelente». Pero el texto alude sin duda también al baile vinculado a la música *punk* que consiste en saltar y chocar unos contra otros, cuya invención se atribuye a Sid Vicious, bajista del grupo Sex Pistols (N. del T.).

Contri-
bución a la guerra en
curso es el tercer libro de la colección Los cinocéfalos. Compuesto en tipos Dante, se terminó de imprimir en los talleres de KADMOS por cuenta de ERRATA NATURAE EDITORES en febrero de dos mil doce, algo más de cuatro años después de que la policía francesa tomara de forma espectacular el pueblecito de Tarnac y detuviera a varios de sus vecinos, acusados de «asociación ilícita con fines terroristas», con la única prueba de un libro cuya autoría sin autores se perpetró igualmente en este volumen. Nosotros, si debiéramos testificar, sólo diremos que los dos días que pasamos en Tarnac fuimos felices.



