



Hacia una nueva crítica del dispositivo

Toward a New Criticism of the Dispositive

María Luciana CADAHIA

Prometeo-FLACSO, Ecuador.

RESUMEN

En el artículo propongo pensar al Estado como un dispositivo. Primero, elaboraré una crítica a la noción de dispositivo que se desprende desde determinada lectura contemporánea, en autores como Agamben y Esposito. En segundo lugar, estableceré un puente entre la noción de positividad en Hegel y Schiller y la noción de dispositivo en Foucault, con objeto de pensar otras formas de problematización dentro de la tradición del pensamiento de la diferencia y cómo esto reactiva un nuevo vínculo con las categorías políticas de la modernidad, a la vez que permite proponer algunas claves interpretativas para pensar al Estado como dispositivo.

Palabras clave: Dispositivo, emancipación, estado, derecho.

ABSTRACT

This article proposes thinking about the State as a dispositive. First, a criticism of the notion of dispositive will be offered, based on a certain contemporary reading of authors such as Agamben and Esposito. In the second place, a bridge will be established between the notion of positivity in Hegel and Schiller and the notion of dispositive in Foucault. The objective is to think about other forms of stating the issues within the tradition of thinking about difference and how this reactivates a new connection with the political categories of modernity, at the same time that it permits proposing some interpretive keys for thinking about the state as dispositive.

Keywords: Dispositive, emancipation, state, right.

1. CONSIDERACIONES GENERALES

La transformación conceptual que atraviesa al pensamiento contemporáneo nace de un profundo malestar experimentado hacia las categorías políticas de la modernidad. Conceptos como sujeto, objeto, democracia, Estado, voluntad popular, pueblo, etc., parecen ceder el terreno a términos como multitud, acontecimiento, rizoma, biopoder, entre otros. Siempre resulta saludable remover los marcos categoriales con los que una época determinada se pensó a sí misma, pero también es conveniente preguntarse por el sentido y finalidad de esas problematizaciones. Sobre todo cuando esta mutación conceptual es el resultado de una crítica feroz y un rechazo hacia las categorías del pasado. A este respecto encontramos dos actitudes críticas diferentes. Por un lado, la de quienes han decidido renunciar a estos conceptos, considerándolos como un rezago abstracto de la metafísica moderna. De ahí que alienten formas de organización social completamente alternativas y le otorguen mayor importancia a la *inmediatez* del acontecimiento. Desde esta vía, al considerar al Estado, el derecho y la democracia como un modo de dominio y cálculo que determina las formas de vida de los hombres y orienta sus conductas, pareciera que la única vía de escape estaría en la paciente espera del Porvenir. Una espera en la que el filósofo sería capaz de leer el gesto mesiánico detrás del acontecimiento¹. En varias ocasiones, las derivas actuales del pensamiento de la diferencia parecen otorgarle una mayor prioridad a la ontología que a la historia. El peligro de asumir esta actitud es que con ello se reniega tácitamente de la *suciedad* de ésta y de sus formas de contaminación². A la vez que el Estado pareciera convertirse en una especie de esquema arquetípico, una forma *a priori* de dominación de la que deberíamos liberarnos *per se*. Sin embargo, ¿el Estado solamente funciona como una forma de dominio de la que deberíamos apartarnos para reactivar la política? Renunciar al Estado supondría desentendernos de todas sus mediaciones históricas o asumirlas como meros emblemas de dominio³. La búsqueda de un espacio común no mediado por el Estado como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad pareciera propiciar esa huida de la existencia del alma bella. Quizá no se trate tanto de liberarnos del Estado como de pensar aquellas coordenadas que escapan a las lógicas de dominio. Probablemente no se trate tanto de saber cuáles son las categorías políticas de pensamiento que dominan nuestras formas de existencia, sino de ver cómo esas mismas categorías

1 A partir de las críticas que pensadores como Foucault, Derrida o Deleuze realizaron a las categorías de Estado, democracia, instituciones o derecho, existe en la actualidad una tendencia a rechazar estos conceptos al momento de pensar las posibilidades de la política. Esto se observa claramente en las propuestas de pensadores europeos de izquierda como Negri, Agamben, Esposito y toda una línea de los estudios sobre la biopolítica o el acontecimiento (por citar algunos ejemplos).

2 Agradezco las conversaciones con Roque Farrán sobre este punto. Gracias a sus precisiones, me gustaría aclarar que cuando hago la crítica a la ontología de la diferencia me refiero a la manera en que ha sido desarrollada desde determinada tradición de pensamiento biopolítico. Por eso me interesa rescatar la perspectiva que tanto Roque Farrán y Emmanuel Biset desarrollan en su libro *Ontologías políticas*, perspectiva en la que historia e ontología se relacionan de un modo muy similar a como será considerado en este artículo. "El doble distanciamiento, respecto del esencialismo y del constructivismo, permite comprender el vínculo entre ontología e historia que planteamos aquí. Si desde el esencialismo se afirma la perennidad de una idea o concepto, el constructivismo lo cuestiona señalando que existe una historicidad contextual constitutiva de los lenguajes y las instituciones políticas. (...) aquí postulamos un historicismo radical, lo que significa dos cosas: por una parte, que la historicidad no es exterior o contextual sino inherente a un lenguaje o institución: por otra parte, que la indagación ontológica es histórica y no histórica, se trata de la diferencia que hace posible la historia misma (...) debido a que lo ente nunca se constituye a sí mismo (imposibilidad de cierre), eso le imprime un carácter ontológico a la indagación, de su inacabamiento a la apertura constitutiva". BISET, E & FARRÁN, R (2011). "¿Por qué ontologías políticas? (...) Nuestra apuesta teórica, nuestra apuesta política: preguntar para abrir lo posible *en lo dado*", in: BISET, E & FARRÁN, R (2011) (Eds.). *Ontologías Políticas*. Imago Mundi, Córdoba, pp. 6-7.

3 Esto será desarrollado con más atención a lo largo del texto.

o conceptos se resignifican en nuestro presente, al punto de asumir una performatividad insospechada. ¿Acaso cierto abordaje unilateral de la ontología de la diferencia no presenta signos de agotamiento para pensar la actual coyuntura política? Sobre todo cuando las mismas premisas que ponen en movimiento su ontología parecen haber sido absorbidas por el discurso neoliberal, lo cual se puede apreciar en las dificultades que determinados movimientos sociales, afines a esta forma de pensamiento, experimentan a la hora de hacer frente a las políticas de la Unión Europea⁴. Probablemente términos como hegemonía, liderazgo, partidos políticos, democracia, Estado e instituciones, rechazadas desde determinados ámbitos del pensamiento, deban ser reconsiderados. Y esto nos conduce a la otra actitud de la que queríamos dar cuenta, a saber, la de quienes, asumiendo la importancia del legado de la ontología de la diferencia⁵, reconocemos la necesidad de cierta distancia crítica capaz de prestar atención a las distintas transformaciones que van teniendo lugar en el ámbito de la praxis.

Muy probablemente en la base de estas dos actitudes, a saber, la de quienes rechazan las categorías políticas de la modernidad y las de quienes preferimos resignificarlas⁶, se encuentren presupuestos bien disímiles y distintas formas de pensar la práctica filosófica. A fin de cuentas: ¿es posible una reapropiación de las categorías políticas de la modernidad con objeto de darles un uso distinto, de llevar a cabo un desplazamiento y dislocación de sentido? Todo depende de cómo llevemos a cabo la reapropiación. Si pensamos en la noción de Estado, vemos que en este momento hay una disputa en el ámbito del pensamiento político⁷. Por un lado, existe la convicción de que el Estado es

4 Aquí me refiero sobre todo a las tensiones internas del movimiento 15M en España y la posterior propuesta política Podemos. Allí se observa una tensión entre quienes desean recuperar las instituciones europeas y españolas para poner un freno a la actual crisis económica y política de la Unión Europea y la de aquellos que prefieren forjar movimientos horizontales (de carácter más asambleario) y por fuera de las instituciones. También habría que mencionar una vía que intenta conciliar ambas propuestas.

5 Para la definición de este término véase: BISET, E & FARRÁN, R (2011) (Eds.). *Op. cit.*

6 Aquí resulta oportuno citar los trabajos de Jorge Alemán, puesto que en su libro *Soledad: Común* reactualiza, desde la tradición lacaniana de izquierdas, una serie de términos para pensar la política contemporánea. Así, expresiones como sujeto, universal roto, emancipación y voluntad colectiva, desaprendidos de la metafísica de la totalidad, pasan a ser considerados desde la igualdad en la diferencia de un no saber de la experiencia colectiva. "Habría que extraer el término Voluntad de la metafísica que lo dominó en el siglo XX, interrogarse sobre si es posible la emergencia de una voluntad colectiva, contingente, no programada a priori ni exaltada por los ideales, ero que esté en condiciones de alterar el circuito de la servidumbre (...) La emergencia de una voluntad popular es una experiencia política singular, y por esto mismo, "universal", aunque en términos lacanianos hablemos de un Universal roto, tachado por la incompletud y la inconsistencia." ALEMÁN, J (2011), *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Clave intelectual, Madrid, pp. 48-49.

7 En mi Trabajo Final de Máster trabajé esto desde el punto de vista de la democracia, en este artículo nos gustaría ampliar esta idea para pensar el Estado y el derecho. En primer lugar podemos encontrar la democracia neoliberal. Por citar algunos ejemplos, podemos referirnos a las teorías de Francis Fukuyama, Friedrich Hayek o Milton Friedman, quienes, confiados en el triunfo irrevocable de las democracias liberales, dirigen sus investigaciones a criticar el tipo de articulación que ha conducido a la intervención del Estado para luchar contra las desigualdades, defendiendo a la vez que el vínculo que ellos encuentran entre la democracia y el liberalismo estaría atravesado por el principio regulador de la economía, por lo que el Estado debería tener un rol netamente regulativo. Pero a su vez, encontramos una serie de propuestas que se inscriben dentro de la denominada *democracia deliberativa*, entre cuyos defensores más renombrados podemos citar a John Rawls y Jürgen Habermas. Estos autores, en continuidad con la lectura que en su momento ofreció Hans Kelsen, tratan de bosquejar, sin renunciar a los términos en los cuales esta tradición liberal identifica la democracia, algunas soluciones que vengan a paliar las deficiencias de la histórica tensión entre el principio de igualdad (democracia) y el principio de libertad individual (liberalismo), propia de las democracias liberales. Por otro lado, es posible encontrar una segunda estrategia, que consiste no tanto en solucionar las deficiencias actuales de las democracias liberales, sino en desarticular el lenguaje con el cual la tradición liberal ha tratado de definir no solo la democracia sino también los términos en que debían ser pensados los problemas vinculados con ella, esto es, proponer otras categorías de análisis que permitan poner en cuestión la naturalidad con la cual se acepta, como si fuera una verdad evidente, el enlace conceptual entre *liberalismo* y *democracia*. Entre estos trabajos, muy diversos entre sí,

un modelo formal y abstracto. En este caso pareciera que éste se limita a cumplir un rol técnico-regulativo, en el que el papel de la política se reduce a su mínima expresión y la figura del experto reemplaza a la del político⁸. Este ejercicio de normalización, abocado a la tarea de invisibilizar los conflictos y tensiones internas de la sociedad, ha sido la piedra de toque de la Socialdemocracia europea. No hay que olvidar que este discurso se encontraba respaldado por el relato del fin de la historia y la creencia en el pleno auto-desarrollo de las capacidades individuales. La contra-cara de este relato ha sido el intento sistemático de disolver el tejido social e incorporar la lógica neoliberal en los diferentes ámbitos de la vida social. Así, el Estado, lejos de ser el espacio en el que se disputa y configuran las formas de vidas que nos damos a nosotros mismos, establece de ante mano, a través de una paradójica experiencia de libertad, los esquemas de deseos colectivos e individuales. Sin embargo, sería demasiado reduccionista y unilateral pensar que el Estado se reduce a esto, no sólo porque existen verdaderos ejercicios de resistencia a esta forma de gobierno, sino también porque es posible entenderlo de otra manera. La virtud de las derivas actuales del pensamiento de la diferencia ha consistido en demostrar la politicidad inherente a estos intentos de neutralización del Estado, a la vez que ha señalado la supervivencia de los residuos de la teología. Así podríamos decir que el Estado neoliberal, lejos de configurarse como una superación ilustrada de nuestro pasado religioso, guarda dentro de sí todo el peso de la tradición. Pero esta actitud crítica, esta especie de dialéctica negativa del Estado moderno, nos ha llevado a un rechazo unánime de la figura de éste. Como si las posibilidades de nuestra emancipación se lograsen únicamente al desubjetivarnos de las figuras del Estado y del derecho. Ahora bien, esta tradición de pensamiento⁹ se ha visto desbordada por los recientes acontecimientos políticos, sin poder ofrecer un discurso que esté a la altura de nuestro momento histórico. Así, las actuales experiencias de los Estados Latinoamericanos o los intentos de pensar el problema de la Nación y liderazgo en el Sur de Europa son vistos como una reiteración ancestral gesto teológico del que occidente debería liberarse. La lucidez desencantada a la que nos conduce esta actitud nos hace sospechar que quizá los signos de agotamiento no se encuentren en la cosa misma, sino en el marco teórico que la interpreta. Y esta reiteración propicie una diferencia ontológica sobre la que debemos estar muy atentos, lo cual nos lleva a plantear lo siguiente: asumiendo la importancia del legado de la ontología de la diferencia, quizá sea prioritario reconocer sus propios límites y establecer cierta distancia crítica capaz resignificar otro legado de la filosofía de la modernidad y ser más sensibles a la dimensión de la praxis, algo de lo que los filósofos modernos eran muy conscientes y que el pensamiento político de izquierdas en Europa pareciera haber abandonado¹⁰. También hay que reconocer que el término dispositivo ha permitido pensar ciertas problemáticas que habían sido desatendidas hasta el momento. Pero el problema es que la deriva contemporánea del uso de este término —establecido por su conexión con la *Gestell* heideggeriana— conduce a una visión demasiado unilateral y determinista de los problemas. Al punto de considerar al dispositivo como una especie de estructura omnipresente que nos mantiene capturados. Sin embargo, los actuales procesos latinoamericanos nos ayudan a pensar otros usos del dispositivo, al explorar el ca-

encontramos las propuestas de filósofos y politólogos tales como, Ernesto Laclau, Claude Lefort, Chantal Mouffe, José Nun, Jaques Rancière, Eduardo Rinesi, Pierre Rosanvallon o Bernard Stiegler, entre otros. A pesar de la complejidad y diversidad de estos últimos abordajes, es posible encontrar en ellos una inquietud común: establecer otros vectores de sentido para pensar la experiencia democrática, con objeto de problematizar algunos de los puntos fundamentales de las "democracias representativas" y ampliar el campo de acción de la democracia.

8 Aquí se ubicarían cierta tradición contractualista, muy criticada por Hegel, y los actuales ideólogos de la democracia neoliberal que mencionamos en la nota a pie n.º. 7.

9 Véase nota a pie n.º. 1.

10 Véase GENTILE, D (2012), *Italian Theory*. il Mulino, Bologña, pp. 167-203.

rácter dual de los mismos. A saber: allí se encuentran elementos de dominación pero también de emancipación. Por tanto, la propuesta de este artículo es la de pensar de qué manera la realidad política latinoamericana nos arroja a otras formas de conceptualización y problematización dentro de la tradición del pensamiento de la diferencia y cómo esto reactiva otro vínculo con las categorías políticas de la modernidad. Probablemente, el desafío actual para el pensamiento resida en abrir un espacio donde los fenómenos políticos actuales se hagan inteligibles a partir de sus propias dinámicas histórico-filosóficas. De lo contrario, nos parece, seguiremos oscilando entre los tecnicismos de una filosofía profesionalizada que fracciona las ideas en apartados estancos, y la unilateralidad de una filosofía crítica que se refugia en sí misma para negar abstractamente.

2. LA DIALÉCTICA NEGATIVA DEL DISPOSITIVO

Probablemente sea necesario considerar al Estado en los términos de un dispositivo, pero para llegar a esclarecer esta idea hace falta reflexionar sobre las derivas etimológicas que ha sufrido este término dentro del paradigma biopolítico.

En *Che cos'è un dispositivo?* Agamben tiene el mérito de ser uno de los primeros en indicar dos maneras de comprender el término dispositivo, sobre todo porque está interesado en saber: "¿[...] en qué estrategia de praxis o pensamiento, en qué contexto histórico se originó el término moderno (dispositivo)?"¹¹. En un caso indica una vía que se deriva de un posible puente entre la *Positivität* en el joven Hegel y el dispositivo en Foucault. En el otro vincula el término dispositivo con la *Gestell* del último Heidegger. Sin embargo, el vínculo Hegel-Foucault es desarrollado de manera muy breve, dado que el interés de Agamben es explorar la segunda vía. Al respecto procura conectar el problema de la *oikonomia* cristiana con el dispositivo foucaultiano a través de la noción de *dispositio*, al sugerir que es la traducción latina empleada por los padres de la iglesia para referirse a ese término griego. A partir de allí asume la hipótesis de que el término latino *dispositio*, del cual derivaría según él nuestro "dispositivo", viene a asumir en sí toda la compleja esfera semántica de la *oikonomia* teológica¹². Agamben reconoce que esta decisión supone abandonar la vía histórico-crítica propiciada por Foucault e introducir el término dispositivo en un contexto completamente diferente y más cercano a la onto-teología heideggeriana. La conexión con Heidegger vendría dada porque la *Gestell* (*Ge-stellen*) sería afín a la etimología latina (*dis-positio*, *dis-ponere*) del término dispositivo¹³. Si prestamos atención a *Die Frage nach der Technik*, texto al que alude Agamben en su ensayo, no resulta tan sencillo equiparar sin más la *Gestell* con el dispositivo. Al incorporar un guión en la palabra *Ge-stellen*, Heidegger resalta el sentido de conjunto del prefijo *Ge*. En castellano esta palabra se ha traducido de varias maneras: com-posición, im-posición y estructura de emplazamiento. Probablemente ésta última exprese mejor que las otras el sentido de la palabra alemana. No olvidemos que en Heidegger el término *Ge-stell* se emplea en singular y se refiere a la esencia de la técnica, entendida como una forma específica en la que el ser se desoculta, caracterizada por un ocultamiento de aquella apertura que posibilita la existencia. Así, el ente se reduce a una existencia en plaza y la naturaleza a un fondo disponible para su extracción. De seguir la línea propuesta por Agamben, deberíamos considerar a occidente, en tanto devenir tecnológico, como un gran dispositivo incapaz de cultivar y cuidar la apertura originaria que nos constituye. Si bien es cierto que Agamben advierte sobre

11 AGAMBEN, G (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, Roma, p. 15: "[...] in quale strategia di prassi o di pensiero, in quale contesto storico il termine moderno ha avuto origin?".

12 *Ibid.*, pp. 15-20.

13 Véase *Ibid.*, p. 19 y AGAMBEN, G (2008). *El reino y la gloria*. Pre-Textos, Valencia, pp. 271-272.

los peligros de la deriva heideggeriana del término *Gestell*, al decir que Heidegger es incapaz de “restituirlo a su locus político”¹⁴, el aspecto problemático del viraje que él propone es el sentido peyorativo y unilateral que adquiere el término dispositivo, puesto que reencausarlo al locus político no sería otra cosa que propiciar su desactivación.

En su último libro: *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*¹⁵, Roberto Esposito retoma la problemática del dispositivo desde una perspectiva afin a la planteada por Agamben, aunque establece una serie de matizaciones. Esposito nos recuerda que Heidegger elaboró dos nociones distintas del término *Gestell* y que, a diferencia de lo que sostenía Agamben, solamente la primera de ellas puede ser vinculada con el término dispositivo. Si bien la más conocida es la que pertenece a la clásica conferencia de 1953, *Die Frage Nach Technik* (la cual empleó Agamben en su texto *Che cos'è un dispositivo?*) la otra pertenecería a un texto más temprano: *Das Gestell*. Según Esposito, la inflexión onto-teológica que presenta el término *Gestell* escogido por Agamben es intraducible al registro foucaultiano, mientras que sí sería compatible con el sentido que adquiere este término en el texto más temprano de Heidegger. La noción de maquinación que está a la base de la *Gestell* sería muy afin al modo de funcionamiento del dispositivo foucaultiano¹⁶. A pesar de que no queda muy claro en el texto, Esposito parece rechazar el sentido “salvífico” que le otorgara el último Heidegger al término *Ge-stell*. Recordemos que si bien el dominio de la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) encierra el supremo peligro para el hombre, también allí, añade Heidegger en su texto sobre la técnica, se encuentra la clave de nuestra salvación, puesto que, citando Hördelin: “donde está el peligro, crece también lo que salva”. Al asumir la técnica un aspecto negativo y afirmativo, la reflexión sobre la esencia de la técnica nos permitiría comprender que, al ser un modo determinado de ensamblaje entre el ser y el ente, habríamos llegado a comprender no sólo que el ser no se reduce a ese modo de desocultamiento sino que es posible establecer otras maneras de darse esta relación. Resulta llamativo que Agamben no mencionase en su texto este segundo sentido del término, dado que, a nuestro entender, este doble aspecto de la *Ge-stell* podría entrar en un diálogo fecundo con la noción de dispositivo en Foucault. Por otra parte, Esposito desestima esta vía y asume el primer sentido del término *Gestell* porque éste, al estar conectado con la *Machenschaft* heideggeriana, entraría en contacto con el dispositivo de persona que pone en funcionamiento el paradigma teológico-político. Si bien Esposito reconoce que “Nada de lo dicho por Heidegger directamente se relaciona con el concepto de la teología política”¹⁷, éste sería el primero en señalar no sólo la impenetrabilidad del paradigma teológico-político sino también su forma de funcionamiento, a través del concepto de maquinación. Este término dejaría entrever el fondo metafísico que ata en un mismo concepto el horizonte cristiano y el pensamiento moderno. De ahí que lleve a cabo una genealogía que muestre cómo la noción de persona de la modernidad vendría a ser el resultado de una combinación entre el pensamiento jurídico romano y la teología cristiana de la trinidad. Ahora bien, el concepto de maquinación, tal y como es tratado en el texto *Das Gestell* tendría grandes afinidades con el dispositivo foucaultiano, aunque, como acabamos de mostrar, se aplicaría a los procesos de sujeción. Por tanto, lo que Esposito nos estaría sugiriendo es que Foucault habría señalado cómo la maquinaria teológico-política opera en la relación entre los hombres.

14 *Ibid.*, p. 272.

15 ESPOSITO, R (2013). *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi, Torino.

16 *Ibid.*, pp. 18-19.

17 *Ibid.*, p. 30.

Si bien la conferencia *Das Gestell* está destinada a pensar cómo esta forma de ordenación ha determinado la *Machenschaft* moderna, es decir, el vínculo entre el hombre y la naturaleza, el dispositivo foucaultiano ayudaría a pensar de qué manera esa máquina de inclusión excluyente se aplica a la relación entre los hombres y configura lo humano. Según Esposito, el dispositivo y la *Machenschaft* estaría configurada por la misma lógica de funcionamiento: separa de sí mismo su opuesto asimilándolo¹⁸. De este modo, Foucault no habría hecho otra cosa que estudiar una forma de poder que sólo consigue determinar lo humano produciendo lo inhumano, es decir, lo humano solamente podría articularse separando lo humano de lo inhumano. Y los hombres no podrían salir de este dispositivo porque sería justamente lo que los hace humanos: “un dominio técnico que sitúa a los sujetos en la trama de un orden del que ellos no pueden escapar porque está dirigido a convertirlos en tales”¹⁹.

3. DIALÉCTICA AFIRMATIVA DEL DISPOSITIVO Y SUS POSIBILIDADES EMANCIPATORIAS

A pesar de las diferencias entre las nociones de dispositivo en Agamben y Esposito, lo cierto es que ambas reflexiones presentan, a mi entender, una estructura argumentativa muy similar. Uno y otro ponen en entredicho la escisión jerárquica que pareciera producir el dispositivo. En ambos casos, se nos dice, se produce un extrañamiento que penetra en nuestra experiencia, separándola de sí misma y produciendo una separación de la vida en dos ámbitos. Y el peligro de esta lógica de exclusión/inclusión vendría dado porque genera una relación de dominio de una parte sobre la otra. Es innegable el esquema heideggeriano que hay detrás del diagnóstico de ambos pensadores italianos. En sus reflexiones sobre la técnica, Heidegger se había propuesto mostrar la relación fundamental de dominio que subyace a la separación y unificación de la relación sujeto/objeto moderna. Agamben y Esposito habrían dado un paso más al indicar que esta relación dependería de un esquema teológico más amplio. Es decir, que esta forma de dominio habría sido el resultado de una serie de metamorfosis religiosas en el corazón del proceso de secularización. Así, todo el devenir de occidente estaría atravesado por esta forma fundamental de dominio entendida como un poder que separa lo que unifica y unifica lo que separa: “la presencia del Dos en el interior de lo Uno, la prepotencia de una parte que anhela todo cancelando a la otra”²⁰. Por lo que el misterio típicamente moderno de la separación y el aislamiento de un núcleo vital que permitía luego concebir la unidad de la vida como una articulación jerárquica de los seres no sería otra cosa que una forma de supervivencia teológico-política expresada en la forma de dispositivo. Al considerar el dispositivo como una red que atrapa a los hombres, determina sus formas de vida y orienta sus conductas, pareciera que la única vía de escape a esta forma de dominio y cálculo estaría en poner fin a los dispositivos y dar lugar a algo nuevo. Sin embargo, ¿El dispositivo solamente funciona como una forma de dominio?

De seguir la vía propuesta por Agamben y Esposito resulta difícil apreciar la tensión dialéctica que persiste en todo uso del dispositivo y los efectos impredecibles que conlleva tal uso. Quizá aquí se haya desestimado el papel de la mediación y la posibilidad de considerar al dispositivo como una forma de ésta. Probablemente la actitud de renunciar al dispositivo no sea otra cosa que el espejo deformado de la indiferencia a la que nos ha conducido el progresismo ilustrado. Mientras que el optimismo ilustrado habría puesto todos sus esfuerzos en encontrar una reconciliación que posibilitase

18 *Ibid.*, p. 29.

19 *Ibid.*, p. 30.

20 *Ibid.*, p. 5.

la anhelada unidad entre el sujeto y el objeto, lo cual se ha revelado como una de las formas más monstruosas de pensamiento identitario, las propuestas de Agamben y Esposito buscarían desanudar ese dominio mediante un retorno al lugar donde deje de funcionar el dispositivo.

Las mediaciones subjetivas tienen efectos en lo real, producen una lengua, una historia, un pasado, formas de organización social y modos de comunicación y comprensión en común. Renunciar al dispositivo supone desentendernos de todas estas mediaciones históricas o asumirlas como meros emblemas de dominio. Si las formas actuales de existencia asumen el rostro de un gran peligro del que debemos deshacernos, no hacemos otra cosa que magnificarlo y consagrarlo como destino inescapable. El problema de esta estrategia defensiva es que refuerzan el dualismo que cree combatir. El filósofo parece convertirse en una subjetividad pura, cuyo ejercicio crítico lo liberaría de las ataduras de los objetos que denuncia cuando en realidad sucede todo lo contrario. La búsqueda de un uso común no mediado por el dispositivo pareciera propiciar esa huida de la existencia de la que nos hablaba Hegel en la *Phä*: un refugio desde el cual concebir la actual como el signo de lo que debe ser rechazado. De seguir esta estrategia, la crítica del presente pareciera traducirse en una *separación radical* entre esa actualidad y la subjetividad que la enuncia, sin que pueda concebirse en la materialidad de ese mismo presente el *murmullo* que posibilita su crítica y su transformación. Quizá no se trate tanto de liberarnos del dispositivo como de hacer una crítica a las formas de dominación a la que hemos sido constreñidos²¹, algo que Agamben y Esposito han realizado de modo magistral. Pero contra ambos habría que añadir que la mediación que produce una escisión en el seno de lo uno no consigue volverse idéntica a sí misma, sino que siempre está atravesada por una diferencia que no autoriza la identidad entre sujeto y objeto. La relación de dominio de una parte sobre la otra es una de las formas que puede adoptar, pero es ejercicio de la crítica desentrañar el proceso de cosificación que hay detrás de esta actitud, a fin de liberar la tensión irresuelta entre ambos.

¿Acaso el dispositivo no es el término contemporáneo que empleamos para dar cuenta de esta mediación que cierta deriva biopolítica pareciera desestimar? Y aquí la pregunta por el dispositivo es clave: ¿el Estado, en tanto dispositivo, es capaz de abrirse a nuevas formas de mediación que escapen a la lógica del control y la disciplina?

4. EL DISPOSITIVO COMO FORMA DE MEDIACIÓN

Probablemente la clave de interpretación esté en la vía mencionada al inicio de nuestra lectura, aquella que conecta el dispositivo con la *Positivität* en el joven Hegel.²² Los textos claves con los que elabora de un modo riguroso la importancia de este término componen los fragmentos tradicionalmente denominados como *Die Positivität der christlichen Religion* y *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*²³. Allí, Hegel nos dice que la positividad atañe al modo en que las formas de vida se constituyen en su relación con el “elemento histórico”. Como hemos mencionado en el apartado anterior, Agamben ha sido uno de los primeros en sugerir el vínculo entre la positividad de Hegel y el dispositivo de Foucault, aunque nos distanciamos de su argumentación en dos aspectos. En primer lugar, porque consideramos que no hace falta apelar a la noción de positividad elaborada por Foucault para establecer un puente entre su propuesta y Hegel. Y, segundo, porque Agamben no advir-

21 CATANZARO, G (2011). *La nación: entre la naturaleza y la historia*. FCE, Buenos Aires, pp, 168-192.

22 CADAHIA, L (2012). “El dispositivo de la crisis como nuevo orden mundial”, in: CADAHIA, L & VELASCO, G (Eds). *Normalidad de la crisis. Crisis de la normalidad*. Katz, Madrid/ Buenos Aires, pp. 171-188.

23 HEGEL, GWF (2003). *Escritos de Juventud*. FCE, Madrid.

tió la importancia del concepto de positividad en el pensamiento de Schiller. Con respecto al primer punto, cuando Hegel se refiere al término positividad emplea la expresión *gewaltsame Anstalten*, la cual puede ser traducida como “dispositivos violentos”²⁴. Así, el término de dispositivo en Foucault puede ser pensado en conexión directa con la positividad de Hegel, sin tener que pasar por el problema de la positividad del saber. Si bien una primera lectura de estos textos pareciera sugerir una lectura pesimista de parte del joven Hegel, en el sentido de que la positividad sería una especie de poder que organiza la vida. En la *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*²⁵, Hyppolite ofrece una reflexión bien sugerente sobre los distintos usos que el joven Hegel hace de *Positivität*. La originalidad de Hyppolite está en haber apreciado el sentido especulativo de este concepto. En vez de limitarse al carácter despectivo que pareciera otorgarle Hegel, deja entrever un uso afirmativo. Y para ello emplea la metáfora de la memoria. Nos dice al respecto: “[...] la positividad tiene una doble acepción peyorativa y afirmativa (laudatoria). La positividad es como la memoria: en cuanto viviente y orgánica es el pasado siempre viviente; en cuanto inorgánica y separada, la positividad es el pasado que no tiene presencia auténtica”²⁶.

Si asumimos esta doble acepción ofrecida por Hyppolite, el vínculo entre la *Positivität* y el dispositivo arroja una luz diferente. El aspecto original de la noción de positividad explorada por Hegel hacía ver, entonces, una forma de problematizar el vínculo entre vida y poder. Por eso, no compartimos la afirmación de Agamben, donde dice: “Foucault toma prestado este término, que se convertirá más tarde en ‘dispositivo’”²⁷. Ni Foucault toma prestado el término, ni luego será convertido éste en la noción de dispositivo. Por el contrario, no es el término sino el problema planteado a través de ese término por parte de Hegel aquello heredará Foucault, a través de Hyppolite. El término acuñado por Hegel: *dispositivos violentos*, le permite tratar filosóficamente el surgimiento de un poder sobre la vida y poner en evidencia la presencia de positivities operando tanto en la religión como en el campo ilustrado. El análisis que vertebra estas reflexiones estaba dedicado al modo en que ese poder establecía una relación entre la vida y la muerte de los hombres. Y esto nos lleva a otra cuestión que Agamben descuidó al momento de establecer una conexión entre la positividad en Hegel y el dispositivo en Foucault, a saber: el problema estético-político de la positividad en los textos de Schiller. Cabe decir que el problema del elemento positivo o de la sociedad positiva por lo general ha sido estudiado desde los textos del joven Hegel, pero no se ha prestado suficiente atención al empleo de este término en los textos de Schiller²⁸. Resulta significativo detenernos en este punto, no sólo porque permite aventurar la hipótesis de que la noción de positividad de Hegel está conectada con el uso que Schiller le otorga al elemento positivo en *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, sino porque, al incorporar la dimensión de la estética, permite profundizar en la *dimensión sensible del dispositivo*. En las *Briefe*, Schiller se refiere en dos oportunidades al término positivo. En un caso nos habla de la sociedad positiva (*positive Gesellschaft*) como aquel ámbito donde se definen las formas de vida en un momento determinado. En el otro, en cambio, nos habla del arte como un te-

24 Cuando Hegel dice que la positividad se caracteriza por la implementación de *gewaltsame Anstalten*, podríamos entender esto como la aplicación de *disposiciones violentas*, resaltando así la dimensión dinámica, pero también como *dispositivos violentos* (en el sentido de “instituciones”), con lo cual se resaltaría la dimensión estática.

25 HYPPOLITE, J (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil, Paris.

26 *Ibid.*, p. 46.

27 AGAMBEN, G (2006). *Op. cit.*, p. 11.

28 La noción de positividad y dispositivo en Schiller, y su conexión con Hegel y Foucault la desarrollo de un modo mucho más amplio en: L. CADAHIA, L (s/f). *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos* (inédito).

rreno libre del elemento positivo y que, al no estar determinado por el ámbito de la representación, es capaz de transformar ese espacio.²⁹ Como todos sabemos la filosofía de Schiller es un intento de respuesta a la tensión constitutiva entre la sensibilidad y la razón, pero lejos de suprimir una en favor de la otra aboga una razón sensible. Lo positivo, entonces, remite a un determinado estado de cosas y el entendimiento abstracto (propio de la Ilustración) y la experiencia estética son dos disposiciones (*Stimmung*) contrapuestas hacia lo positivo³⁰. A diferencia de la genealogía trazada por Agamben y Esposito -donde el dispositivo era asociado con el término *Gestell* (del verbo *stellen*)-, Schiller parece desmarcar la disposición estética de la *vorstellen*, lo cual permite referirnos al término dispositivo de otra manera. La palabra escogida para referirse al término disposición es *stimmung* y no *stellen*. Desde esta perspectiva, el dispositivo no alude a una posición o imposición (*stellen*) determinada, y menos aún a una repetición de algo dado previamente, sino más bien al estado de ánimo o a la manera en que los hombres determinan su modo de ser (*Stimmung*) al *visibilizar* la doble operación de la razón y la sensibilidad. Más aún, el rasgo específico de la disposición estética es justamente el de problematizar la manera como los hombres ponen ante sí su forma de ser. Y esto es así porque el dispositivo estético está libre de la *positividad de la representación*. La disposición estética no es la representación (*Vorstellung*) de algo dado de antemano, sino la presentación de una disposición o estado de ánimo para actuar en el mundo³¹. Es decir, la disposición estética, al no re-presentarse, al no reiterarse como un mecanismo de repetición de lo dado, problematiza el ámbito de la re-presentación que otros tipos de disposiciones asumen como tal. Esta disposición estética no funciona como una alternativa que debe eliminar a los otros ámbitos. Al contrario, opera junto a ellos y abre el juego de lo político. La disposición estética permite apreciar al derecho y a la moral como ámbitos necesarios pero que pueden poner en movimiento sus principios. Frente al *dispositivo del entendimiento* abstracto que parecía reinar en la época de la Ilustración, Schiller contrapone el *dispositivo estético*, entendido como otro tipo de disposición hacia lo existente. Es la distancia que el dispositivo estético establece con el campo de representación, lo que permite una repolitización de lo que se presenta como dado. Dicho de otra manera, el dispositivo estético desactiva la función cosificante de la sociedad positiva y nos devuelve una *imagen* dialéctica de la misma. Al hacer visible el campo de fuerzas en disputa que configura el frágil presente, lo existente deja de ser el peso aplastante de una tradición muerta y una realidad ordenada en función de ese rígido pasado. Desde esta perspectiva, el dispositivo no funciona tanto como una red que captura, sino más bien como una experiencia sensible que resulta de la articulación de maneras de ver, decir y pensar. No se trata tanto de liberarse del dispositivo y devolver al ser viviente un espacio de anomía, esto es, un espacio originario, sino de problematizar los diferentes tipos de experiencia sensible que propician los dispositivos.

No hay que olvidar la escisión que plantea Schiller entre la sensibilidad y el entendimiento también es caracterizada como una escisión entre la forma y la vida, lo cual nos recuerda al problema suscrito por Agamben y Esposito en torno al rol que jugaba el dispositivo: producir la escisión que instaura una relación de dominio de la política *sobre* la vida. Como hemos mostrado en los apartados anteriores, la alternativa propuesta por ambos pensadores consistía en problematizar el origen mismo de esta escisión, al señalar que ésta originaba la relación de poder que tiene constreñido a Occi-

29 Cf. SCHILLER, F (1990) *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre / Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (bilingüe) Anthropos, Barcelona, pp. 171-172.

30 Cf. *Ibid.*, pp. 283-285.

31 HELFER, MB (1996). *The Retrat of Representation. The Concept of Darstellung in German Critical Discourse*. State University of New Press.

dente. Sin embargo, si prestamos atención al modo en que Schiller da cuenta de esta escisión, descubrimos que no necesariamente produce una forma de dominio. En Schiller, esta contraposición entre vida y forma es dada como dos impulsos o exigencias opuestas en el hombre. Por un lado, una exigencia formal que se determina a través de las leyes y, por otro, una exigencia sensible que se determina como la vida material de los hombres. Al ser dos impulsos contrapuestos uno tiende a anular o dominar al otro, pero a su vez se necesitan, puesto que "Mientras únicamente pensemos su Forma, ésta carecerá de vida, será una mera abstracción; mientras únicamente sintamos su vida, ésta carecerá de Forma, será una mera impresión"³². La afirmación de estos dos impulsos como una *forma viva* no supone una reconciliación que *invisibilice* el conflicto y establezca una relación de dominio de una parte sobre otra. Al contrario, es una *forma viva* porque se origina a partir de la conflictiva tensión entre ambas instancias.

Por otra parte, el impulso de juego también escapa a la lógica del sacrificio a la que parecía constreñirnos la noción de dispositivo propuesta por Agamben y Espósito, ya que esta forma de afirmación no parte del sacrificio de la vida como el único mecanismo de su conservación³³. La relación de contradicción de la que nos habla Schiller no es la expresión acabada de una contradicción entre elementos preexistentes que, siendo cada uno idéntico a sí mismo, se opone al otro (forma vs. vida). De seguir esta lógica entonces sí deberíamos pensar en los términos de sacrificio. Más aún, Schiller critica esta forma de oposición como la violencia formal del entendimiento. Por el contrario, la relación de antagonismo de la que da cuenta tiene que ver con la *diferencia afirmativa* que resulta de la mediación entre vida y forma, puesto que "Sólo será Forma viva, si su forma vive en nuestro sentimiento y su vida toma forma en nuestro entendimiento"³⁴. Es decir, cuando "su forma sea vida y su vida sea forma." La relación de oposición entre los elementos es impura, la oposición no es la relación de determinaciones opuestas en algo externo a ellas como su fundamento, sino el conflicto mismo del movimiento que da lugar en *lo otro de sí* el juego entre vida y forma. Si algo nos muestra Schiller es que el aspecto *conflictivo* que produce la escisión abre el juego de la política. Como nos recuerda Foucault, existe una diferencia sustancial entre las relaciones de poder y las relaciones de dominio. En las relaciones de poder el juego siempre está abierto, ya que el conflicto se hace explícito y, por tanto, se abren espacios de negociación y transformación. En las relaciones de dominio, en cambio, el margen de acción es casi nulo y se produce una estratificación del vínculo. Así, no se trata tanto de una conciencia aguda que señala con el dedo que detrás de toda escisión hay una voluntad de dominio, sino de aprender a relacionarnos de otra manera con lo que se opone. Algo que la forma viva permite. Si la genealogía trazada por Agamben y Espósito se caracterizaba por hacer coincidir la noción de dispositivo con el término *Gestell*, la genealogía propuesta a partir de los textos de Schiller nos sitúa en la posición contraria, no sólo porque es posible hablar de diferentes tipos de dispositivos o disposiciones hacia lo existente, sino también porque el dispositivo estético supone un tipo de disposición que problematiza y transforma el modo de ordenamiento que trata de fijar la racionalidad instrumental del entendimiento.

32 *Ibid.*, p. 231.

33 *Ibid.*, pp. 373- 375.

34 *Ibid.*, p. 231.

5. ENTRE LA AUTO-CONSERVACIÓN Y LA AUTO-AFIRMACIÓN DEL ESTADO COMO DISPOSITIVO

Frente a la lectura unilateral y, en cierta medida, fatalista de la noción de dispositivo criticada aquí, hemos propuesto una lectura alternativa. No obstante, aún quedó sin responder la pregunta que dio lugar a todo este recorrido, a saber: ¿cuál es la operatividad performativa de pensar al Estado como un dispositivo? No es objetivo del texto ofrecer una respuesta acabada sobre esta interrogación, no sólo porque es una lectura que aún se está gestando, sino también porque está ligada a las vertiginosas transformaciones que están teniendo lugar en el actual terreno de la política. No obstante, es posible ensayar algunas respuestas puntuales que nos ayuden a reflexionar sobre las implicaciones de esta interpretación. Lo primero que cabría decir es que concebir al Estado como un dispositivo supone abandonar las lecturas contractualistas, las cuales hacen de éste una entidad abstracta, formal y externa a la sociedad misma. Algo así como un ente regulador que, desde fuera, impone o regula una forma de organización social. Pero esto también supone tomar distancias de las interpretaciones estatistas, ancladas en una visión estática y omnipresente del Estado, como una especie de Gran Máquina que iría devorando y burocratizando todos los ámbitos de lo real en los que se inserta. Cabe advertir que si bien asumimos algunas de las premisas del pensamiento de la diferencia (contingencia, indeterminación constitutiva, principio de inmanencia, metáforas organicistas), nos distanciamos de las consideraciones peyorativas sobre el Estado. La principal diferencia con esta postura es que nos alejamos de aquellos que ven al Estado como algo que necesariamente nos conduciría a la sumisión y a la coacción de la libertad de los hombres³⁵. Por el contrario, se trata de pensar al Estado como un organismo vivo, una disposición *hacia* lo existente, atravesado por una (in)determinación constitutiva que impide determinar *a priori* sus posibilidades de ser. Hemos tratado de mostrar que la noción de dispositivo podía ser comprendida como una forma de mediación, pero un tipo de mediación bien singular que tenía la característica de dar lugar a dualidad emancipadora y dominadora a la vez, por tanto se podría preguntar ¿cuál es la actual tensión dialéctica que configura al Estado como dispositivo? Cuando hacemos esta pregunta nos embarcamos en la tarea de pensar cómo este dispositivo configura cierto sentido de realidad, cierto sentido común en el que se definen esquemas perceptivos y discursivos que determinan lo visible, lo decible y lo pensable. Si el dispositivo encierra una tensión dialéctica, ésta parece oscilar entre aquella actitud que encubre el nexo entre derecho y política y aquella que lo saca a la luz. El ocultamiento del nexo entre derecho y política pareciera venir dado por un cierre identitario entre la legalidad y la legitimidad del derecho, como se puede apreciar en la actual estrategia llevada a cabo por los gobiernos de la Unión europea. La legitimidad de este uso del derecho vendría justificado dentro del ritual mágico-jurídico del sacrificio. La sociedad debería sacrificar a una parte de la sociedad para rescatar de la crisis y la barbarie a otra minoritaria, con objeto de garantizarle abundancia y civilización. Esta forma de violencia inmunitaria, para decirlo en términos de Esposito, implica necesariamente la práctica forzosa del sacrificio de una parte de la población, a la que de paso se representa mediante la ley como una amenaza, como un peligro externo del cual el poder debe protegerse para seguir existiendo. Esta lógica de auto-conservación y preservación inmunitaria que propicia determinada concepción del derecho y la ley no es sino una forma de negación absoluta, aquella que ya Hegel criticaba al espíritu Ilustrado que iba gestando el mundo de la utilidad. El derecho se satisface en su propia violencia al sacrificar al ser vivo, al

35 Para un desarrollo sobre las nociones ingenuas que se desprenden de esta actitud sobre las nociones de libertad y de poder, véase CADAHIA, L (2014). "La gramática del poder y de la libertad en los escritos de Foucault". *Revista de Estudios de Filosofía*. Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (En prensa).

realizarse contra de lo vivo. Pero, paradójicamente, este sacrificio de realización contra lo vivo es una forma de producción de la vida. Por eso ¿es posible un derecho a favor de la vida (*bíos*), del valor de la vida³⁶? La politización del derecho, tal y como se viene dando desde determinadas formas de articular el Estado en América Latina, explicita y profundiza la brecha entre la legalidad y la legitimidad del derecho. Al mostrar las tensiones y los campos de fuerzas en conflicto dentro del Estado, se pone en evidencia que la legalidad del derecho no puede reducirse a un procedimiento jurídico, sino que está vinculada con su legitimidad. Esta no-coincidencia entre la legalidad y la legitimidad sienta las bases para una crítica del derecho, como condición de posibilidad de un derecho y un Estado no-disciplinario. Un brecha que, al dar cuenta de la escisión irreconciliable entre estos dos aspectos del derecho, permite pensar su precariedad. Pero una precariedad que justamente contribuye a una concepción no disciplinaria del derecho. Así, descubrimos dos dis-posiciones distintas hacia lo existente, una verdadera dialéctica entre dos formas de entender y configurar el rol del Estado en nuestras sociedades contemporáneas. Lo que está en juego es saber qué cauces tomará esta tensión dialéctica en el actual. Por lo pronto podemos decir que frente al derecho que procura la auto-conservación (*selbsterhaltung*) inmunitaria de sí, parece asomarse otro tipo de derecho, una forma de auto-afirmación (*selbstbehauptung*) de una forma de Estado que se resiste a la violencia destructiva que impone el Estado neoliberal. Es decir, un nuevo *éthos* que, así como establece una ruptura con el derecho disciplinario, por otra parte construye y radicaliza una relación con el derecho que se ve amenazada por la violencia destructiva del Estado neoliberal, a saber: una forma de mediación que, en tanto dispositivo sensible, produce otra forma de afirmación de la vida.

36 Aquí no nos referimos a la vida en términos biológicos, como algo inmediato y natural que debe ser conservado, sino a la vida entendida como *forma de vida* en la tradición de Hegel y Foucault.