

Hacia una ontología de la «arquitectura hostil»

Víctor Betriu Yáñez

Tutorizado por Luis Guerra Miranda

Trabajo Final de Máster (Curso 2019–2020)

Màster en Pensament Contemporani i Tradició Clàssica

Universitat de Barcelona — Facultat de Filosofia

A quienes me han enseñado, hace no mucho,
que no hay solo un modo de abrir los libros,
sino una sola condición: nunca cerrarlos.

Índice

Resumen/Abstract	7
Introducción: De la ortopedia al «gobierno de las prótesis»	9
I. El espacio de lo político	
1 La paradoja del espacio público	21
2 El «espacio de aparición» de Hannah Arendt	33
3 El «espacio de aparición» de Judith Butler	49
II. Las cosas de lo político	
4 La estructura de lo sagrado en el pensamiento de Giorgio Agamben	65
5 El debate sobre el concepto foucaultiano de «dispositivo»	77
6 El «código técnico» de Andrew Feenberg	103
Conclusiones: Hacia una ontología <i>fantología</i> de la «arquitectura hostil»	117
Referencias bibliográficas	141

Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar, desde diversas perspectivas de la filosofía continental contemporánea, el problema de lo así llamado «arquitectura hostil» (el ejercicio de violencia instrumentalizado por medio de entornos materiales en el espacio público) con el propósito de: (1) poner de manifiesto aquello que lo vertebra y demostrar la inadmisibilidad de concebir la «arquitectura hostil» como «arquitectura defensiva»; (2) dar cuenta de los problemas que visibiliza y que son, principalmente, los problemas de la técnica en la contemporaneidad; y (3) evidenciar la necesidad de pensar la técnica de maneras que exceden a su tecnicidad.

En la primera parte del trabajo: (1) se muestra, históricamente, la violencia aplicada sobre los cuerpos por medio de la construcción; (2) se expone y analiza, en tres niveles, la noción de «espacio de aparición» en el pensamiento de Hannah Arendt con el fin de demostrar que el espacio público es el espacio de lo político; y (3) se revisa la noción arendtiana de «espacio de aparición» mediante las críticas de Judith Butler respecto a la necesidad de contemplar la dimensión material que le es constitutiva.

En la segunda parte del trabajo: (1) se presenta la estructura de lo sagrado que considera inherente, Giorgio Agamben, a la soberanía y a las cosas; (2) se da cuenta de las posiciones alternativas en el debate en torno al concepto de «dispositivo» para tratar de conocer los límites de tal noción; y (3) se expone la filosofía de la tecnología de Andrew Feenberg con la finalidad de identificar las diferentes concepciones alternativas de la tecnología y de introducir su noción de «código técnico» como el elemento ontológico de toda manifestación técnica.

Finalmente, se apela al pensamiento de Jacques Derrida para: (1) mostrar la inviabilidad del desarrollo de una ontología, en contraste al de una *fantología*, de la «arquitectura hostil» con respecto a los propósitos de este estudio; y (2) entretejer las diferentes ideas presentadas en el trabajo, conformando el cuerpo de la fantología, a través de la «lógica del suplemento», las «teletecnologías» y la «lógica de lo indemne».

Palabras clave: arquitectura hostil; técnica; tecnología; fantología.

Abstract

This study aims to analyze, from different perspectives of contemporary continental philosophy, the problem of so-called “hostile architecture” — the instrumentalized violence through material environments in public space — so as to (1) manifest its inner structure and demonstrate the inadmissibility of conceiving “hostile architecture” as “defensive architecture”; (2) show all the problems it helps visualizing which are, essentially, contemporary technique’s problems; and (3) evince the emergency of thinking technique in ways surpassing its technicity.

In the first part of the study: (1) it is shown, historically, the ways violence is applied upon bodies through construction; (2) it is explained and analyzed, in three levels, the notion of “space of appearance” in Hannah Arendt’s thought in order to demonstrate that public space is the space of the political; and (3) it is revised the Arendtian conceit of “space of appearance” by means of Judith Butler’s objections regarding the necessity of taking into account a material dimension that actually constitutes it.

In the second part of the study: (1) it is presented the sacred structure which Giorgio Agamben considers inherent to sovereignty and things; (2) it is exposed the alternative stances in relation to the discussion around the notion of “apparatus” (*dispositif*) in order to recognize its limits; and (3) it is explained Andrew Feenberg’s philosophy of technology with the purpose of identifying the alternative understandings of technology and introducing his idea of “technical code” as the ontological element of any technical appearance.

Finally, Jacques Derrida’s thought is invoked with the express intention of (1) showing the invalidity of an ontology, in contrast to a *hauntology*, of “hostile architecture” with respect to this study’s purposes; and (2) interweaving the different ideas presented throughout the research thanks to the “logic of the supplement”, “teletechnologies” and the “logic of the unscathed” so that a *hauntology* is the outcome.

Keywords: hostile architecture; technique; technology; hauntology.

Introducción

De la ortopedia al «gobierno de las prótesis»

Ortopedia. Nombre femenino que significa el arte de corregir o de evitar las deformidades del cuerpo humano, por medio de ciertos aparatos o de ejercicios corporales. Su etimología radica en dos palabras griegas: ορθός (*orthós*), que significa derecho, recto, canónico, adecuado, y de donde deriva ‘orto-’; y παιδεία (*paideía*), que significa formación, entrenamiento, educación, y de donde resulta ‘-pedia’. La raíz de la palabra griega *paideía*, que deriva a su vez de la palabra παις (*pais*) —niño(a) o hijo(a)— y su genitivo παιδός (*paidós*) —de la niñez, de la juventud—, es **pou-* y significa poco, pequeño, joven. Por tanto, *paideía* connota el sentido de formación, entrenamiento o educación de los niños, de los cuerpos jóvenes, de los cuerpos todavía en desarrollo, de los cuerpos dóciles. Así mismo, de la acción de aunar los significados de *orthós* y *paideía* en ‘ortopedia’ se obtiene una significación de la domesticación de aquellos cuerpos todavía no desarrollados con el objetivo de que estos crezcan libres de alteraciones físicas indeseadas o dañinas para el propio cuerpo, pero también encauzados, de la manera que indica la norma. En la Antigua Grecia, *paideía* hacía referencia a la tarea de crianza de los hijos y no había palabra para designar lo que hoy se conoce como ortopedia. Sin embargo, ya en la Grecia de Hipócrates (460–370 a.C.) se empleaban métodos de corrección corporal, como el «banco hipocrático», que se utilizaba para aplicar fuerzas de tracción sobre el sistema esquelético del paciente cuando se le detectaban traumatismos. Fue en el siglo XVIII que el neologismo «ortopedia» quedó acuñado por Nicolas Andry de Boisregard (1658–1742) en su tratado *Orthopédie*, donde el objetivo de Andry era el desarrollo de métodos correctores para prevenir alteraciones corporales en el desarrollo de los cuerpos de los niños con la ayuda de ejercicios, aparatos técnicos y/o prótesis. He aquí el nacimiento de un arte corrector. Aunque, sobre todo, reductor.

Hoy en día, a quien tiene los pies planos se le recomienda el uso de plantillas ortopédicas para corregir, de un modo aparentemente indoloro, la curvatura del puente del pie y así evitar futuros problemas de espalda; a quien se rompe los huesos de alguna parte del cuerpo, se le inmoviliza la misma mediante un artefacto o una figura de yeso hecha a medida; o a quien sufre una amputación de alguna parte del cuerpo, se le crea a

menudo una prótesis capaz de ocupar el lugar de ese vacío y suplir la función perdida, permitiéndole recuperar, en mayor o menor grado, una calidad de vida parecida a la anterior a la mutilación. No cabe duda de que estos logros médicos, entre muchos otros, se deben, en parte, a Andry y su *Orthopédie*. Sin embargo, sería interesante poner el foco en lo no dicho, en el entre líneas de lo ortopédico: no en el avance y la sofisticación de tecnologías y técnicas bajo las cuales se consigue mejorar la calidad de vida de aquellos cuerpos que lo necesitan, sino en todas aquellas consecuencias de carácter político que también han tenido lugar mientras se acuñaba y popularizaba el término «ortopedia» y que, explotando esos innovadores avances tecnológicos, han podido domesticar los cuerpos todavía dóciles —normativizándolos y maximizando su fuerza productiva—, concediendo a la técnica el criterio que determina cómo una vida debe ser vivida (incluso el criterio que determina si merece serlo). Es decir, si algo pudo haberse inferido del estudio de Andry y del nacimiento de este arte corrector, fue, en efecto, la irrefutable capacidad que tienen los objetos por tomar cierta agencia, o más bien, que esta puede ser atribuida al objeto durante su proceso de ideación y puede empezar a ser efectiva desde el momento de su fabricación; que los objetos, mediante el uso que se hace de ellos, son capaces de modificar la percepción y experiencia humanas del mundo, y, por consiguiente, la forma de relacionarse con otros vivientes, la forma de tratar al otro. Tal como expresó Foucault a propósito del Panóptico de Bentham (ca. 1791): «El dispositivo panóptico no es simplemente un punto de unión, un cambiador entre un mecanismo de poder y una función; es una manera de hacer funcionar unas relaciones de poder en una función, y una función por esas relaciones de poder» (Foucault, 2006a: 210). Así pues, a través de modos específicos de materializar, es posible automatizar el funcionamiento de unas relaciones de poder, las cuales se aplican de una forma performativa en lugar de discursiva. Es la imposición de una ley. Una ley fantasma que no hace falta escribir, presentar a votación ni aprobar, pero que se encuentra operando constantemente en un segundo plano.

De este modo, podría decirse que la acción de diseñar e idear la secuencia de uso de cualquier artefacto no es más que la *inserción* o *codificación* de unas determinadas relaciones de poder que, de alguna manera, modelan y conforman las subjetividades de quienes los usan. En el diseño de un artefacto —y en su comunicación y comercialización—, se conforman *a priori* redes de potenciales usuarios (un *target*, en terminología mercadotécnica) que *a posteriori* se encontrarán con la obligación de obedecer las reglas de uso que exige el objeto en cuestión para superar la dificultad ante la que se encuentran y que desean superar. Esto implica que, en la creación de todo objeto, es posible decidir qué tipo de individuo será su potencial usuario y, de este modo, concentrar el efecto

corrector a un grupo específico de humanos en base a una idea que se considera más legítima, genuina, verdadera o correcta; en base a una determinada idea de identidad impulsada por una cierta normatividad. Por todo ello, se dirá, por ahora, que un artefacto es siempre una prótesis ortopédica en potencia, que la técnica se manifiesta como una estrategia de carácter ortopédico, «gestionando» y «corrigiendo» la acción humana, desarrollando un proceso masivo de homogeneización, *reduciendo* la alteridad a la mismidad. Por si no bastara con la dominación propia de un «gobierno de los sabios», hoy la humanidad se encuentra, también, bajo la tiranía de su apéndice: el «gobierno de *las cosas*», o mejor, el «gobierno de *las prótesis*». A parte de tomar distancia respecto de los «sabios» y «maestros», uno debería empezar a sentarse en las mesas y a comer de las sillas, a desobedecer la jerarquía epistemológica y dominante que se da entre creador y usuario, a exigir con urgencia una transformación democrática de los campos de creación y producción.

De este planteamiento, del cual uno podría derivar un deje «tecnofóbico» que desde ya se niega,¹ es de donde pueden derivarse aquellas cuestiones que se pretenden perseguir y atender a lo largo de este estudio: ¿es toda manifestación técnica una ortopedia estratégica? O, por decirlo de otro modo, ¿está toda manifestación técnica destinada a oprimir a quien la usa? ¿Existe en la técnica alguna posibilidad emancipadora? En el caso de aquellos artefactos que no son más que un acto de violencia instrumentalizado, ¿qué elementos estructurales operan en ellos? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cómo se constituyen? ¿Cómo consiguen oprimir selectivamente a unos y no a otros? Para afrontar estas cuestiones, se ha tratado de «circunscribir» el trabajo al problema de lo así llamado «arquitectura hostil» porque este parece contenerlas cruzadas en su interior. Brevemente, podría decirse que la «arquitectura hostil» se trata de una manifestación técnica que se halla en lo comúnmente referido como «espacio público», a la vez que lo conforma, y que oprime, controla, excluye y condiciona selectivamente a determinadas personas (y su movimiento) para mantener una idea determinada de lo público; una idea de espacio público, al parecer, sagrada.

La expresión «arquitectura hostil», al igual que las expresiones «arquitectura anti-personas», «diseño desagradable» y «diseño de anti-objetos», o que las expresiones — aunque connotando todo lo contrario — «arquitectura defensiva», «arquitectura preventiva» y «diseño defendible», pueden comúnmente encontrarse en periódicos, noticiarios o en estudios y artículos académicos de teoría de la arquitectura y antropología urbana.

¹ No se considera que la técnica *per se* sea una estrategia ortopédica, sino que el modo en que esta se hace manifiesta por medio de la acción humana (es decir, el modo en que los humanos materializan unas ideas inventadas) parece adoptar un carácter ortopédico, ciertamente violento.

Pero, ¿a qué refieren estos significantes? Algunos los usan para definir un «arsenal pasivo» que dificulta a los sintecho la vida en las calles de las ciudades; otros para definir un «estilo urbanístico» que tiene como resultado la expulsión de determinadas personas de los espacios públicos; otros para referirse a un tipo de «tendencia» del diseño urbano, a una «nueva generación» del urbanismo o a una «nueva ola» del diseño; otros como «estrategia» gubernamental, como «compendio de técnicas» exclusivistas o excluyentes, o como «punto nulo» de la arquitectura. En última instancia, esta variedad de términos pretende referir a lo siguiente: a los pinchos, bolardos, pivotes y otras formas muy creativas pero siempre irregulares de materiales duros y fríos (como el acero) en los soportales, repisas y bordillos; al exceso de reposabrazos en los bancos que no cumplen ninguna función estructural; a la relativamente reciente incorporación de sillas urbanas; a la añadidura de protuberancias ornamentales (innecesarias desde un punto de vista técnico) que restringen la acción de sentarse a reposar, literalmente, todo el cuerpo sobre la superficie de las nalgas; a los alféizares inclinados en puertas y ventanas; al funcionamiento estratégico del sistema de riego en parques y zonas verdes; a los estrechos e inclinados asientos de las marquesinas de autobús; a las señales publicitarias, piedras, pivotes o aparcamientos de bicicleta que obstaculizan intencionadamente espacios bajo voladizos; a la aparición de asientos públicos con sistemas de pago *pay-per-minute*; a las llamadas «orejas de cerdo» colocadas estratégicamente y de forma disimulada en superficies originalmente lisas para evitar actividades como la del *skateboarding*; a los altavoces emisores de música (fuera del «*mainstream*») a altos volúmenes para evitar concentraciones callejeras, así como en su versión más dura, altavoces emisores de un sonido agudo y constante que solo es audible por adolescentes y jóvenes adultos con el mismo objetivo; a la incorporación de superficies orgánicas aparentemente estéticas pero verdaderamente anti-ergonómicas; a las llamadas *ghost amenities*, la falta de servicios y comodidades en determinadas zonas de las ciudades; a la iluminación azul en baños públicos para evitar la inyección intravenosa de sustancias dificultando la detección de venas; entre muchos otros que no se encuentran en esta lista o que aún están por detectar.

No obstante, aunque todos los significantes enumerados anteriormente como sinónimos de «arquitectura hostil» refieran a los mismos referentes, estos adoptan significados radicalmente diferentes que podrían ser clasificados en dos grupos: por un lado, el grupo liderado por la «arquitectura hostil», compuesto por las expresiones «arquitectura anti-personas», «diseño desagradable» y «diseño anti-objetos»; por otro lado, el grupo liderado por la «arquitectura defensiva», compuesto por las expresiones «arquitectura preventiva» y «diseño defendible». Las expresiones del primer grupo connotan una

denuncia de la violencia aplicada sobre los cuerpos, mientras que las expresiones del segundo grupo connotan una legitimación de la violencia en nombre de una idea determinada de «seguridad» —de la disuasión de actividades criminales y anti-sociales, así como de cualquier comportamiento que afecte a la imagen comercial de instituciones oficiales o propiedades privadas—. Además, el hecho de que estos casos puedan encontrarse fácilmente al salir de casa muestra que el discurso imperante está del lado de las expresiones y el sentido connotados por el segundo grupo, el de la «arquitectura defensiva». Desde esta perspectiva, «arquitectura defensiva» se pronuncia como sinónimo de «arquitectura», refleja la forma natural de construir: servirse de artefactos para disimular una violencia radical. No obstante, en el presente trabajo solamente se utilizará la expresión «arquitectura hostil» porque, a parte de denotar una violencia que se quiere analizar y examinar, se presenta como una *anti*-arquitectura, como lo opuesto a lo que debería ser la «arquitectura»: la materialidad del campo de la posibilidad. Finalmente, cabe decir que la palabra «arquitectura» se usará de un modo generalizado, pudiendo asemejarse al amplio concepto de «creación».

Ábrase un paréntesis, escrito en primera persona, para contextualizar el interés por la problemática de la «arquitectura hostil» en particular y por la cuestión de la técnica que la atraviesa en general:

Si ortopedia es la palabra que da inicio al presente Trabajo Final de Máster, «contramonumentos» era la que se lo daba, en 2018, al Trabajo Final de Grado. Doy cuenta de esta semejanza porque ambas palabras han pretendido estudiar un mismo, sino muy parecido, problema: la instrumentalización de mecanismos de exclusión en el espacio público. Si bien ha sido de formas muy distintas, pues me gradué en Ingeniería de Diseño Industrial, es gracias a la filosofía que hoy puedo hacer otra lectura: más teórica, más precisa, pero también más creativa, experimental y artística. Procedo a compartir, a modo de retrospectiva e intentando que sea de la forma más sucinta, el enfoque que adopté entonces.

El proyecto debía quedar inscrito en los márgenes del distrito de Ciutat Vella, en Barcelona, porque se trataba de una colaboración con el Ayuntamiento de Barcelona y, más concretamente, con el Consejo Municipal del Distrito de Ciutat Vella. Se me brindó de total libertad tanto a la hora de elegir temática (problemática), como a la hora de conceptualizar y desarrollar la propuesta. Recuerdo que todo empezó con una fijación por los monumentos y con la pregunta por el sentido de su existencia. De entrada, no me interesé tanto por los temas relacionados con la

memoria histórica, sino por aquello que los monumentos conseguían posibilitar e imposibilitar tan solo con su mera presencia. La noción de «nonumentos», impulsada por el MACBA mediante una exposición de título homónimo que tuvo lugar entre septiembre de 2014 y febrero de 2015, resultó de gran inspiración. Esta quería evocar la pérdida de monumentalidad, en el sentido en que ya no cumplían estrictamente su función original, la de erigir a una figura histórica, sino que servían única y exclusivamente como gestores de flujo y consumo. Quedé verdaderamente desconcertado y mi inocencia hecha añicos. Sin yo saberlo —y es que aún no había leído una sola página de Michel Foucault— había sido iluminado con el modo en que el poder se inserta en los campos del saber y cómo, a través de «tecnologías» y «dispositivos», se decide sobre nuestras vidas. No era casualidad que cerca de cada monumento hubiera un McDonald's, así como tampoco era casualidad que la plaza en la que se encontraba el monumento estuviera totalmente privatizada y desprovista de infraestructura que permitiera permanecer sin consumir. Todo premeditado. ¡Inocente de mí! Fue entonces que, sin tener en cuenta ningún tipo de ley ni ordenanza, empecé a hacer listas de acciones permitidas, acciones prohibidas y acciones mal vistas: las primeras giraban casi todas en torno a la movilidad, el turismo y el consumo; las segundas en torno a la vagancia, la pereza y el ocio; por último, las terceras en torno al ocio, el tráfico y consumo de sustancias ilícitas y la prostitución. Intentando establecer una lógica entre ellas, las prohibidas respondían a la demanda de las mal vistas, mientras que las permitidas respondían a un discurso capitalista imperante consistente en vender lo común para satisfacer sus intereses que, a la vez, creaba las mal vistas. No fue hasta que entendí que tras la mayoría de planificaciones urbanísticas se encuentra el aterrador término de «limpieza social» y que las disciplinas materiales viven en su mayoría al servicio del capitalismo, que di con la creación del término «contramonumento». Si el monumento representaba el mensaje de poder que materializaba en el espacio público la autoridad sobre la ciudadanía, el contramonumento debía representar el mensaje de «poder» que debía materializar en el espacio público la ciudadanía contra la autoridad. Si el monumento era, en realidad, un «nonumento» porque había perdido toda su función de erigir a una figura histórica para recordar su memoria y se limitaba a inducir elementos de control escritos —como las normativas o las leyes— y culturales —como las actividades tabú—, el contramonumento debía ser una apología a la funcionalidad, a la promoción de acciones espontáneas que constituyeran la realidad de un lugar y destruyeran el dogma de la concepción del espacio público como espectáculo y producto de consumo. Así pues, con la creación de este término

quise desarrollar un proyecto que fomentara la diversidad y que restituyera lo que se había pretendido eliminar. El proyecto era una suerte de tentativa de restitución de las raíces y la naturaleza del barrio como protesta; un reclamo del estilo: «Nadie se va a ningún lado: las putas y los yonquis también son vecinos».

El proyecto resultó, por un lado, en un escrito en formato libro titulado Más allá de su propósito, en el que (1) se explicaban diversos casos de segregación y «limpieza social» en ciudades de Occidente que habían sido llevados a cabo a través de la proyección arquitectónica y/o urbanística y (2) se mostraba una clasificación de los usos alternativos que los ciudadanos podían dar a los elementos urbanos —el mobiliario urbano y los sistemas de señalética— existentes en Ciutat Vella como mecanismo de resistencia a ese «gobierno de las cosas». Por otro lado, el proyecto consistió en el diseño y el desarrollo técnico de tres artefactos multifuncionales que permitieran desarrollar una selección de las acciones que había recopilado en las listas comentadas, aunque a simple vista, uno no debía saber para qué servían los diferentes elementos que los componían. Había elementos que facilitaban la práctica de ciertas posturas sexuales, así como elementos que facilitaban la postura y orientación idóneas para poder rezar en la dirección de la alquibla. También elementos que permitían masajearse los pies. Había elementos donde asegurar el móvil y hacer selfies con temporizador, así como elementos donde apoyar el brazo para pincharse. Estas acciones solo debían quedar explícitas en el desarrollo técnico de los artefactos: en el estudio antropométrico y en el análisis de esfuerzos y deformaciones. El viandante, a efectos prácticos, se encontraría con un elemento urbano nuevo —quizás a primera vista ininteligible— a través del cual, probablemente, desarrollaría funciones inventadas por sí mismo. No obstante, si se diera el remoto caso de que alguien, que de forma natural tuviera la motivación personal de llevar a cabo alguna de las acciones anteriormente descritas, pasara cerca del contramonumento indicado, quizás (y solamente quizás) encontraría el modo de llevarla a cabo. Por ello, no concebí los contramonumentos como promotores de lo ilícito, sino más bien como posibilitadores de lo prohibido.

Esta vez, habiendo iniciado el presente trabajo con el término ortopedia, intentaré hacer frente a aquello que se conoce como «arquitectura hostil», con el objetivo de dar cuenta de su naturaleza y abrir una puerta para repensar la técnica.

El cuerpo del presente trabajo se ha estructurado en dos partes: *El espacio de lo político* y *Las cosas de lo político*. La primera parte agrupa aquellos capítulos cuyo propósito es

(1) dar cuenta, desde una perspectiva histórica, de la violencia que han recibido los cuerpos no tanto por medio de la ley sino por medio de la construcción, con el fin de contextualizar la presencia de «arquitectura hostil»; (2) exponer y analizar la noción filosófica de «espacio de aparición» en el pensamiento de Hannah Arendt con el objetivo de mostrar que el espacio público es un «espacio de aparición» y, por ende, también el espacio de lo político; y (3) revisar la noción arendtiana de «espacio de aparición» mediante la perspectiva propuesta por Judith Butler para así mostrar la dimensión material que le es constitutiva y, por ello, la condición de apoyo que se les debe exigir a tales «entornos materiales» para que conformen el sostén de la acción humana y no su limitación o detrimento. Por otro lado, la segunda parte agrupa aquellos capítulos cuyo propósito es (1) mostrar, a través del pensamiento de Giorgio Agamben, una estructura de lo sagrado inherente tanto en la soberanía como en las cosas, así como una estrategia de resistencia al sacrificio que tal estructura supone en relación con las últimas; (2) dar cuenta del debate contemporáneo sobre el concepto de «dispositivo», puesto en juego por Michel Foucault, para tratar de conocer los límites la noción; y (3) presentar la filosofía de la tecnología de Andrew Feenberg con la finalidad de identificar las diferentes concepciones alternativas de la tecnología y de introducir su noción central de «código técnico» como el elemento ontológico de toda manifestación técnica.

A modo de conclusión, se convocará al pensamiento de Jacques Derrida para tratar de entretejer ambas partes del trabajo con la ayuda de algunas de sus nociones y esquemas conceptuales. En primer lugar, se adoptará su propuesta de la *fantología* (entendida como una ontología asediada por fantasmas) para mostrar la inviabilidad de realizar una ontología de la «arquitectura hostil» si, a fin de cuentas, lo que se quiere es pensar la técnica excediendo a su mismo carácter técnico, es decir, tratando de detectar los problemas propiamente políticos que se han insertado en ella usándola a modo de disfraz. En segundo lugar, mediante la «lógica del suplemento» que presenta el autor en *De la gramatología* (1967), se tratará de atravesar la cuestión de la prótesis iniciada, aquí, en la introducción, y seguida en el capítulo de Butler como suplemento y sostén de la acción. En tercer lugar, mediante la noción derridiana de «teletecnologías» tratará de cruzarse la cuestión del dispositivo, más concretamente, coincidiendo en la línea expresada por Deleuze y confirmando que lo que es definitorio de la tecnología contemporánea es la capacidad de *hacer* espacio y tiempo, esto es, la posibilidad de crear campos de percepción y experiencia: «ficciones». En cuarto lugar, mediante la cuestión de la inmunidad y la «lógica de lo indemne» que el autor presenta a propósito del problema de la pena de muerte y, en última instancia, a propósito de la soberanía, se tratará de demostrar que, aquellas dimensiones que permite visibilizar la pena de muerte y vertebran la

soberanía, se observan también en el caso que aquí concierne, el de la «arquitectura hostil».

Finalmente, se tratarán de enumerar, mediante la recapitulación de las tesis más relevantes del trabajo, aquellos puntos que constituyen la lectura fantológica de la «arquitectura hostil» y que permiten definirla sin reducirla a una manifestación técnica concreta. Además, ello servirá para dar cuenta de la necesidad de pensar la técnica sin esencia y de la urgencia de transformar aquellas manifestaciones técnicas que, aquí y ahora, imposibilitan la llegada de lo imposible.

I

El espacio de lo político

La paradoja del espacio público

Un recorrido histórico que muestra la violencia ejercida sobre la *carne* a través de la *pedra*

No resulta fácil imaginar un espacio en el que aparecer libremente y sin temores. No resulta fácil imaginar un espacio dedicado al encuentro: a la coexistencia con interpelación. No resulta fácil imaginar un espacio exento de policía de la aparición. No resulta fácil imaginar un espacio huérfano de autoridad, desprovisto de amo y soberano. No resulta fácil imaginar un espacio improductivo y gratuito. No resulta, en absoluto, fácil imaginar una manifestación de la esfera pública a la que no se le haya usurpado su verdadero carácter de público.

El espacio material que se da a conocer hoy como público se ha erigido a lo largo de la historia sobre las gruesas y hondas raíces que representan la idea de identidad en sus múltiples variaciones, al mismo tiempo que estas le han provisto de las condiciones óptimas para incubar y naturalizar una gran paradoja: por un lado, el hecho de materializar espacios artificiales, aparentemente, no tiene otra pretensión que la de proporcionar infraestructuras de apoyo que permitan a los humanos desarrollar su condición social, concediéndoles libertad de movimiento e interacción y posibilitando el nacimiento de nuevos espacios entre ellos; por otro lado, esas raíces fundacionales sobre las que se erige el espacio público impiden alcanzar esta pretensión en su totalidad porque se hallan incesantemente inmiscuidas en los procesos de materialización y provocan que los artefactos actúen, ya no como sistemas de apoyo, sino como sistemas dotados de agencia propia que responden a una instrumentalización del ejercicio de poder propio del régimen vigente o de la hegemonía imperante, atribuyendo al artefacto el criterio para escindir entre qué vidas son dignas de ser vividas y qué vidas son indignas de ser vividas. En otras palabras, la paradoja subyace en la simultaneidad de materializar (1) espacios con el objetivo de que estén repletos de desconocidos en movimiento y en proximidad, así como (2) espacios que dan forma al acto de violencia que determina precisamente los desconocidos que pueden disfrutar de (1). Así pues, el verdadero carácter de público del espacio público permanecerá secuestrado bajo el encantamiento de esta paradoja hasta que no se de cuenta de que las gruesas y hondas raíces sobre las que el espacio público se erigió nunca fueron necesarias y que este ya se sostenía sin ellas. De lo contrario, el cuerpo de la absoluta alteridad —el cuerpo del otro en tanto que otro— seguirá

sin poder presentarse sin adaptarse, seguirá sin poder permanecer de pie sin sufrir un ápice de opresión o violencia. En resumen, hasta que no se restituya el verdadero carácter de público del espacio público, se seguirán habitando espacios constituidos por una violenta estructural que reproduce y prolifera discursos totalitarios y fascistas.

A continuación, gracias a la tarea que desarrolló Richard Sennett en su obra *Carne y piedra* (1994), se mostrará brevemente cómo en Occidente el poder soberano o estatal ha necesitado, de modos dispares, constantemente de la piedra —la construcción y, por extensión, también la producción— para materializar una ficción sobre la idea de *polis* que ha domesticado al cuerpo humano a través de técnicas que podríamos llamar verdaderamente «ortopédicas» —en ese sentido corrector y reductor que se comentaba—, animalizando los cuerpos sobre los que, por el motivo que fuere, esas técnicas no tuvieron eficacia (o quizás, demasiada). Es mediante el desarrollo de una genealogía desde la Atenas de Pericles hasta la Nueva York multicultural, con la evidente influencia y también colaboración de Michel Foucault durante las primeras partes de la investigación, que Sennett señala las diferentes concepciones corporales y espaciales que resultan ser fundacionales del espacio público del cual la humanidad es heredera hoy.

En la antigua ciudad de Atenas de la época de Pericles, la *polis* era concebida como el lugar donde alcanzar la unidad como comunidad cívica y «la fundación de Atenas era sinónimo del triunfo de la civilización sobre la barbarie» (Sennett, 2019: 56). Esta concepción implicaba la idealización del individuo-tipo digno de pertenecer a la *polis*, digno de formar parte de esa comunidad cívica. No bastaba, pues, con ser *zôion politikón* —el ser humano concebido, por naturaleza, como animal social dotado además de lenguaje (*zôion logón échon*), que no solo de voz— (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a). Para los antiguos griegos, de entre los vivientes humanos, algunos eran más dignos de pertenecer a la *polis* que otros y la idealización de la figura del ciudadano fue basada en el orgullo corporal: en la exhibición del cuerpo, en la desnudez y sobre todo, en la temperatura. Al cuerpo desnudo y musculado le fueron atribuidas la dignidad y la honorabilidad. Este no indicaba vulnerabilidad, sino fortaleza: era la imagen del civismo. Pero, fue precisamente a través de la teoría del calor corporal que pudieron estatuir las reglas de dominio y subordinación (Sennett, 2019: 46), las cuales les permitieron justificar la existencia de esclavos considerando sus cuerpos como fríos y, por lo tanto, vulnerables, no merecedores de hacer sino lo que su amo ordenaba. Esta idealización fisiológica del ciudadano se materializó en imágenes: grabados de cuerpos desnudos y fuertes (cuerpos calientes) en los frisos del Partenón a modo de recordatorio. En cierta manera, el cuerpo del

antiguo ateniense pertenecía más a la ciudad que a sí mismo y eran los antiguos gimnasios griegos los encargados de producirlos. Otra forma de materialización e instrumentalización² de esta idea de identidad fisiológica fueron los espacios donde llevar a cabo rituales de transformación del calor corporal, como las Tesmoforias.³

La incorporación de imágenes en el orden arquitectónico y, al fin y al cabo, la estetización de las *condiciones sine quibus non* uno no podía dignamente formar parte de la antigua *polis* griega dejó huella en la Roma de Adriano, donde se agudizó. En ella se iteraban con harta frecuencia grandes números de escenas sádicas en los eventos disputados en los anfiteatros romanos. Más allá de ser considerados espectáculos de entretenimiento, estos teatros de la crueldad funcionaban como, en palabras de Foucault, una «tecnología de poder» que insertaba y normalizaba el sadismo en la experiencia urbana, educando así a los espectadores para las situaciones semejantes y propias de las conquistas imperiales. En contraste con la experiencia urbana del antiguo ritual griego, en la cual una transformación corporal tenía lugar y de ella resultaba el nacimiento de un cuerpo nuevo, en la violenta experiencia romana del *teatrum mundi*⁴ se «buscaba hacer referencias literales, repetir significados conocidos[,] (...) multiplicando la imagen, en lugar de representar una muerte nueva y singular» (Sennett, 2019: 155). Esta experiencia

² En el sentido en el que Judith Butler muestra *¿Quién le canta al estado-nación?*: «el poder estatal instrumentaliza el criterio de ciudadanía para producir y fijar una población en su desposesión» (Butler y Spivak, 2009: 71). Entiéndase aquí «desposesión» como algo así como la distribución desigual de un estado de precariedad. El concepto «desposesión» es un concepto problemático e inquietante, tal como asegura Athena Athanasiou (2017). Esta última (en conversación con Butler) lo define de un modo aporético: «Por un lado, la desposesión significa una inaugural sumisión del sujeto-a-ser a las normas de inteligibilidad, una sumisión que, en su paradójica simultaneidad con el dominio, constituye los ambivalentes y tenues procesos de sujeción. (...) Por otro lado (...), ser desposeído se refiere a los procesos e ideologías a través de los cuales las personas son repudiadas y rechazadas por los poderes normativos y normalizadores que definen la inteligibilidad cultural y que regulan la distribución de la vulnerabilidad» (Athanasiou y Butler, 2017: 15–16).

³ Las Tesmoforias fueron unas festividades de la Antigua Grecia donde se practicaban rituales con el objetivo de fecundar las tierras arrojando cerdos sacrificados en pozos. Se desarrollaban durante el otoño y en honor a Deméter y Perséfone. Las mujeres —como representantes de la fertilidad— eran las únicas participantes y el ritual servía también para dignificar sus cuerpos. Debido a las teorías del calor corporal, los cuerpos de las mujeres eran considerados, por definición, como fríos y vulnerables, pero el hecho de confinarse (en ayunas y durante tres días) en los pozos junto a los cuerpos de los cerdos, y sin obviamente ocuparse del *oikos*, las significaba nuevamente: salían del ritual con cuerpos considerados más cálidos y, por lo tanto, menos vulnerables y más dignos: más cívicos.

⁴ Según Sennett, los elementos definitorios del *teatrum mundi* eran: «una escena con la impronta de la autoridad; un actor que cruzaba la línea entre ilusión y realidad; una actuación basada en el lenguaje del cuerpo silencioso propio de la pantomima» (Sennett, 2019: 154s.).

romana particular, limitada en el espacio del anfiteatro, se extendía, en esencia, a la experiencia propiamente urbana. El Imperio romano, con la ayuda de la piedra, estableció una indistinción entre lo estético y el poder imperial. El emperador, de manera estratégica, mediante la construcción de monumentos en el espacio público y la ornamentación de carácter ceremonial de las obras públicas, «construía literalmente su legitimidad a ojos de sus súbditos» (Sennett, 2019: 143). La experiencia urbana romana consistía entonces en *mirar y obedecer*.

Dando un salto en el tiempo, es en los siglos primeros de la Baja Edad Media (del siglo XI al XIII; o lo que algunos consideran que configura el período de la Plena Edad Media) que la experiencia cristiana de la compasión por el prójimo (característica del período historiográfico inmediatamente anterior, la Alta Edad Media) se desvanece debido a la revolución económica, instaurando con fuerza una experiencia basada en el deseo de libertad individual. La ética de la compasión cristiana se basaba en la Imitación de Cristo y consistía en empatizar con los sufrimientos del otro, en encarnar el dolor ajeno para configurar una comunidad del cuidado. Esta comunidad religiosa no quedaba delimitada geográficamente, sino que tenía un carácter virtual: «actuaba más bien como un lugar de referencia moral» (Sennett, 2019: 242). Fue el cristianismo primitivo quien desafió las concepciones griegas relacionadas con la fortaleza de la desnudez y las romanas del mirar y obedecer, considerando que las imágenes ya no debían tener ningún efecto sobre los cuerpos y que tan solo a través de una encarnación (imitación) de la experiencia espiritual, al mismo tiempo que dolorosa, de Jesucristo los cuerpos podrían llegar a sentir a Dios. La experiencia cristiana tenía pues, por un lado, un carácter espiritual porque se trataba de un proceso de instrucción del alma hacia la perfección ascética; y por otro, un carácter doloroso porque los cuerpos debían, de algún modo, enfrentarse al dolor y vencerlo. En contraste a las concepciones griegas y romanas basadas en la fisiología y las teorías del calor, estos dos aspectos esenciales de la experiencia cristiana permitieron fundar una concepción igualitaria de cuerpo, porque disponer de alma y de la capacidad de sufrir eran considerados factores constitutivos de cualquier ser humano. Por otro lado, el importante rol que adoptaba el sufrimiento en su *ethos* hizo que el cristianismo se simpatizara con los cuerpos de los oprimidos, precisamente por su especial condición de vulnerables y su constante sufrimiento. Una ética de la compasión imperante hacía que el espacio público se rigiera por la importancia del cuidado entre personas, por la responsabilidad de encarnar la vulnerabilidad del otro y de responder ante ella. Es por ello que el espacio público era concebido más como lugar que como espacio, es decir, era visto como algo más que un mero conjunto de materialidades que posibilitan el movimiento: prevalecía lo común sobre lo individual, la idea de

comunidad sobre la de individualidad. El espacio público estaba impregnado de cierta moralidad. No obstante, de forma gradual e inversamente proporcional, a medida que Europa se expandía económicamente, esta noción de lugar que articulaba el cristianismo desde sus inicios aminoró hasta quedar eclipsada por la noción, más pragmática, de espacio. Así, la expansión económica tejió una experiencia urbana basada en el deseo de libertad individual —interpretada como el desentendimiento del prójimo—, totalmente opuesta a la de la compasión cristiana. La economía se opuso a la religión y una ética de la indiferencia se opuso a la ética de la compasión.

Con el auge de la venta ambulante, la consecuente ocupación de espacios públicos y el uso de elementos urbanos para el desarrollo de la actividad comercial, la cada vez mayor competencia económica, la violencia impredecible que empezó a manifestarse y el aumento de horas de vida en las calles, los alcaides y otras figuras del bando gobernante medieval regularizaron las actividades comerciales —*a priori* deslocalizadas y al margen, en cierta manera, del poder— mediante la instauración de ferias urbanas y un conjunto de reglamentos similares a las ordenanzas municipales que son bien conocidas a día de hoy. Así pues, «lo institucional» empezó a tomar protagonismo en la experiencia urbana de la Edad Media y comenzaron a florecer entidades como los gremios urbanos, los cuales pretendían regularizar jerárquicamente los oficios artesanales, y las universidades, que no se referían a la educación sino a colectivos con un estatus jurídico independiente y con una estructura de empresa (Sennett, 2019: 313). Esta estructura de empresa refiere a la posibilidad de cambio, a una irrupción de la temporalidad, a la revisión y alteración de documentos jurídicos. Tal como muestra Sennett con palabras de Jacques Le Goff⁵:

La empresa podía borrar el pasado de un plumazo. Se trataba de un tiempo arbitrario y, como Jacques Le Goff señala, muy urbano: «Los campesinos se sometían... a un tiempo meteorológico, al ciclo de las estaciones», mientras que, en el mercado, «los minutos y los segundos podían forjar y destruir fortunas», como sucedía en los muelles de París. (Sennett, 2019: 314)⁶

La Edad Media era característica por esta dicotomía temporal entre el tiempo cristiano y el tiempo económico. Esta, a su vez, era el resultado de la oposición de la economía

⁵ Jacques Le Goff (Toulon, 1924–París, 2014) fue un historiador especializado en el período medieval, sobre todo en los siglos XII y XIII, y destacado representante de la *Nouvelle Histoire* —la corriente historiográfica emprendida por la tercera generación de *l'École des Annales*.

⁶ Las citas de Jacques Le Goff corresponden a las pp. 424–425 de «Temps de l'Église et temps du Marchand» en *Annales ESC*, 15, 417–433, 1960.

sobre la religión, del dualismo que se produjo entre el deseo de libertad individual y el deseo de pertenencia a una comunidad del cuidado. El ciudadano devino, por antonomasia, *homo economicus*: vivía de un modo individualista, privativo y egoísta; no era más que, en palabras de Foucault, «empresario de sí mismo» (2007a: 264). En la pintura *Paisaje con la caída de Ícaro* (1554–55) de Pieter Brueghel el Viejo (ca. 1525–Bruselas, 1569) podemos observar significativamente este olvido del prójimo, el completo desentendimiento del otro, el fin de la compasión cristiana, donde la autonomía propia del *homo economicus* prima sobre la solidaridad, donde la muerte de Ícaro pasa completamente desapercibida. Esta vez, puede decirse que *no resulta difícil imaginar* situaciones contemporáneas análogas a la representada en la pintura de Brueghel. De la mano del desarrollo económico, la rápida reproducción del capitalismo y las lógicas de mercado, la figura del *homo economicus* abandera la forma de vida contemporánea; y este, a lo mejor, ya no tiene forma de agricultor, pastor, pescador o tripulante —como en el cuadro— sino de ejecutivo con patinete eléctrico, estudiante universitario o cualquier individuo altamente absorbido por su productividad. Como indica Athena Athanasiou en un artículo de 2014 titulado *When the arrivant presents itself* [Cuando se presenta el arribante⁷] para la revista digital *L'Internationale*:

(...), mi cuestión aquí es cómo los cuerpos, los conocimientos y las posibilidades se presentan a sí mismos en su borrado. Mientras las personas están forzosamente relegadas por las lógicas de mercado al estatus de cuerpos desechables, nuevos modos de encarnación ciudadana agonística han ido emergiendo y perdurando. El reto es explorar la performatividad política de la agencia crítica más allá de los estándares del individualismo privativo y tenaz (esto es, *homo economicus*) y en términos del desacuerdo colectivo que trabaja para desplazar las condiciones previas según las cuales se produce y sustenta la normatividad de lo político. (Athanasiou, 2014)⁸

Bajo la expansión económica, institucional y comercial que se produjo en la Edad Media residía una obsesión por el orden, por la regularización. La ordenación obsesiva de los espacios implicaba homogeneidad e individualismo y nuevos mecanismos de segregación espaciales no tardaron en aparecer. El deseo de la comunidad cristiana por conciliar la dualidad urbana producida por la fuerza de la economía resultó en una delimitación geográfica de la comunidad, perdiendo así su carácter virtual original. En la Venecia

⁷ «Arribante» es la traducción castellana que suele darse al término francés «*arrivant*» que utiliza Jacques Derrida para referirse a aquello que está por llegar y de lo cual no conocemos (ni podemos anticipar o presuponer) su identidad. El arribante es la figura de la alteridad absoluta.

⁸ La traducción es propia.

renacentista se implantaron los guetos (principalmente para judíos) como dispositivo de segregación y represión de «aquellos que no encajaban en la imagen paradigmática del cristiano» (Sennett, 2019: 243). Los venecianos cristianos encarnaron una obsesión por la impureza de la diferencia, aunque al mismo tiempo, esta les resultaba seductora; excluyeron así a judíos, albanos, turcos, griegos, alemanes, persas, armenios y dálmatas, pero estos a su vez, devenían necesarios para conformar el fundamento de su comunidad: el temor de tocar sus cuerpos (Sennett, 2019: 330). Los canales permitieron una planificación urbana basada en una geografía de la segregación —y de la identidad—: se delimitaron geográficamente zonas para cada «categoría» de extranjero y se incomunicaron para que no pudieran mezclarse. Se dice que los venecianos no instauraron normas en los guetos para que dentro de ellos los marginados pudieran vivir «libremente» sin sentir ninguna necesidad por regresar. El efecto que tuvieron los guetos, y en general esta geografía de la segregación, fue la concepción del otro (el inmigrante, el marginado, el excluido) como ser humano *irreal*, como Ícaro en la pintura de Brueghel. A propósito de las similitudes que pueden establecerse en la contemporaneidad con algunas preocupantes planificaciones urbanísticas y los terroríficos procesos de higienización social, considerar al excluido como irreal no es más que monopolizar los términos de la realidad (Butler, 2017: 84–85). Cabe decir que la sesgadura y manipulación de la técnica podrían ser consideradas como unos de los mecanismos fundamentales que lleva a cabo cualquier Estado para materializar en nombre de lo puro y de otros muchos discursos claramente totalitarios para así actuar como verdaderos «estados canallas» (Derrida, 2005a); trasladando, en parte, los discursos totalitarios al reino de las cosas y manteniendo así (aunque débilmente) su fachada democrática.⁹ Al respecto de este carácter canallesco, Laura Llevadot escribe:

Justo porque la nación, el sujeto político, la comunidad no preexisten al Estado que lo crea al nombrarlo, la injustificable soberanía inicia su deriva canalla. Todo Estado sabe perfectamente que la nación se inventa, por eso se esfuerza en reiterar la cultura nacional y en excluir todo lo que pone en peligro su unidad. Como afirman Judith Butler y Gayatri Spivak en *¿Quién le canta al Estado nación?*: «Para producir la nación que le sirve de fundamento al Estado nación, la nación debe purificarse de su heterogeneidad» (2009: 66) [*ibid.*].

⁹ Como indica Fina Birulés en *Hannah Arendt: Libertad Política y totalitarismo*: «Es característico del estado totalitario el hecho de que el poder, a pesar de estar encarnado en último término por una sola figura, se propague por capas sucesivas y coexistentes que generan duplicidades a la vez que se controlan mutuamente» (2019: 64). La traducción al castellano del original en catalán es propia, por cuestiones de accesibilidad a la traducción castellana publicada recientemente (2020). Lo mismo se aplica en el caso del libro de Llevadot (2018).

Purificación es un término que, a estas alturas, debería producir horror, pero purificar, eliminar lo heterogéneo, exterminar las diferencias que podrían poner en peligro la unidad de la nación es lo que hacen los Estados que son, por eso mismo, canallas. ¿O acaso la democracia no era, recordémoslo, el derecho a la alteridad? (Llevadot, 2018: 81)

Manténgase esta pregunta al aire, que se tratará de volver sobre ella unas líneas más adelante.

Volviendo sobre el despliegue histórico de la influencia de la piedra sobre los cuerpos, en el siglo XVIII, el descubrimiento de William Harvey de la existencia de arterias y venas y del funcionamiento del sistema circulatorio tuvo una gran influencia sobre la planificación de las ciudades: hizo que estas se convirtieran en el reino de la tolerancia por indiferencia. Los planificadores urbanos devinieron como ingenieros sociales y la aplicación del concepto de circulación en el diseño de calles y plazas hizo del espacio público un lugar de múltiples flujos independientes; el encuentro espontáneo no tenía lugar con facilidad. La figura del ciudadano se forjó así mediante los valores de la pasividad, la insensibilidad y la individualidad, y en las calles podía encontrarse una gran diversidad de personas —en cuanto a clase, edad, género...— que coexistían pero que se ignoraban. Con la Revolución francesa apareció Marianne: un símbolo colectivo virtual. Virtual porque no era posible verla encarnada; era una figura inventada para representar los valores de la Revolución: «*liberté, égalité, fraternité*» [libertad, igualdad, fraternidad]. Así pues, Marianne abanderaba la Revolución y representaba lo que se consideraba la verdadera imagen del ciudadano francés: Marianne era la ciudadana ideal. Su figura funcionaba de un modo análogo a la concepción griega de la desnudez: se materializan de forma concreta unos valores abstractos que hay que adoptar para pertenecer a una comunidad. Así, todo aquel que se desvíe de la imagen proyectada no será bien recibido. En definitiva, este es el funcionamiento de cualquier comunidad que se funda en términos de identidad; siempre quedará excluido, marginado y oprimido quien no cumpla (o no pueda hacerlo) con la normatividad exigida. Los franceses de la Revolución se empeñaron en desarrollar proyectos urbanísticos para que sus habitantes pudieran encarnar a Marianne, pero resultaron plazas duras, amplias y vacías que no hacían más que apaciguar el cuerpo revolucionario. Personajes como Jacques-Louis David y Quatremère de Quincy lo intentaron también (a la griega) en forma de nuevos rituales, con aspecto de fiesta y pasacalles, pero fracasaron porque el cuerpo revolucionario no estaba por órdenes y sus propuestas resultaron ser concentraciones donde los asistentes no comprendían qué hacer, donde la «experiencia visceral de libertad [quedaba] disipada en nombre de una mecánica del movimiento» (Sennett, 2019: 472).

De un modo generalista, y seguramente lo es demasiado, podría considerarse la

concepción corporal que instauró el cristianismo primitivo como la última vez que se consiguió romper radicalmente con las concepciones de cuerpo precedentes. La regularización del trabajo, la aparición de la economía y su desarrollo exponencial (quién sabe si infinito) han ido corrompiendo esa concepción a través de la acumulación de ideas que conforman una gran herencia: la libertad individual como forma de individualismo y de tolerancia por indiferencia, la obsesión por la purificación y la homogeneización de la diferencia, el sesgo de la técnica a través de analogías con hallazgos fisiológicos (la circulación) o el empeño por erigir comunidades sobre identidades-tipo. En el siglo XIX, la idea de velocidad se suma a las anteriores como patrón de planificación urbana y el desarrollo industrial permite extender la experiencia pasiva a otros espacios, como en el transporte público, mediante el desarrollo de la comodidad individual. Por otro lado, el espacio público empezó a verse ocupado por bares, terrazas y *pubs* que tenían como objetivo crear un lugar donde desarrollar la actividad del encuentro —al principio espontáneo y arbitrario y, más tarde, premeditado— que tanto molestaba en público, pero con una gran diferencia: privatizándolo y poniéndole precio.

No obstante, no puede pasarse por alto, aquí, el caso Haussmann; caso que bien reveló, denunció y criticó Walter Benjamin en su texto *París, capital del siglo XIX*. «[L]as perspectivas abiertas a través de calles rectas» y «la tendencia, una y otra vez observable en el siglo XIX, de ennoblecer las necesidades técnicas mediante una planificación artística» devinieron el ideal urbanístico del personaje que se concebía a sí mismo como «artista demoledor» porque se sentía llamado a proteger la ciudad de una guerra civil, acabando con la posibilidad de levantar barricadas mediante el ensanche de las calles y la conexión directa de los barrios obreros con los cuarteles de policía. Por ello, París era concebida como la ciudad del «embellecimiento estratégico». Según Benjamin, los proyectos del Barón Haussmann afianzaban su dictadura «poniendo París bajo un régimen de excepción» (Benjamin, 2005: 47s.), a través del florecimiento de la especulación inmobiliaria y la destrucción de la fisonomía propia de los barrios parisinos: «las obras públicas de Haussmann son la representación por completo adecuada, enclaustrada en una eternidad masiva, de los principios del gobierno absoluto imperial: represión de toda articulación individual, de todo desarrollo autónomo orgánico, “odio radical a toda individualidad”» (Benjamin, 2005: 149; [E 1 a, 1]).

La segregación de las clases afroamericanas y puertorriqueñas de Nueva York por parte de los proyectos urbanísticos de Robert Moses, la reurbanización de la pornográfica Times Square de la mano de Disney, los programas de higienización propiciados a propósito de los JJOO Barcelona '92 y el resultante «modelo Barcelona», la construcción del Sony Center en la Potsdamer Platz de Berlín, del MACBA y la Filmoteca del

Raval en Barcelona... son solo algunos de los casos de «arquitectura hostil» más cercanos a nuestros días.

Retómese aquí la pregunta que da fin a la cita anterior, de Laura Llevadot: «¿(...) acaso la democracia no era, recordémoslo, el derecho a la alteridad?» (2018: 81). Una pregunta que resulta oportuno reformular una y otra vez ante las brutales situaciones de violencia policial en las manifestaciones públicas; ante la constante violencia institucional que sufren las personas racializadas, sin techo, inmigrantes o con identidades de género disidentes...; ante la (relativamente disfrazada) violencia urbana producida mediante el diseño, la proyección y la disposición estratégica de los elementos que conforman la materialidad del espacio público; ante la tenaz violencia económica o infraestructural; entre muchas otras.

Como se ha visto hasta el momento, la figura de ciudadano se ha concebido durante gran parte de la historia en torno a identidades-tipo, como proyecciones concretas de lo *improyetable* que han implicado siempre exclusión y aniquilación de la alteridad. Improyetable porque es prácticamente imposible, por definición, crear algo tal como una plantilla en la que poder dar cabida a cualquier forma: siempre podrá aparecer una forma *otra* que no fue pensada para caber y que, efectivamente, no cabe. No haría, de hecho, ni falta mencionar la facilidad con la cual se deriva una infinidad de consecuencias políticas de esta imposición —y presuposición (a efectos prácticos, es lo mismo que una imposición)— de identidad; pero por decir solo algunas, de tal actividad y de las tecnologías instrumentalizadas con dicho propósito, se deriva principalmente la violenta delimitación del espacio público, de su aforo, y la normatividad aplicada a su contenido. Sin embargo, si hay un pensamiento que permita abrir la puerta (sobre todo, dejándola siempre abierta) ante lo que está por llegar, al *porvenir*, y además le tienda su mano, este es el de Jacques Derrida. Su pensamiento permite pensar lo inminente sin despedir a la ética, sin necesidad de anticipar la naturaleza o la identidad de aquello que llega o está por llegar. Solo una perspectiva aporética como la que el pensador francés propone, basada en permitir «la posibilidad de lo imposible» (Derrida, 1993: 72), podría dar cabida a esa forma *otra*. Desde la incerteza, con los brazos abiertos.

Ahora queda seguir pensando *cómo*. ¿Cómo debe construirse el espacio que permita la llegada de todo aquello que está por venir? La noción derridiana del «*arrivant absolu*» [arribante absoluto] es clave para pensar con emergencia una política de lo emergente (Athnasiou, 2014). La figura del *arrivant* no ejemplifica unos valores concretos, sino que es de naturaleza espectral y (todavía) desconocida: «El arribante absoluto no tiene

todavía ni nombre ni identidad. No es un invasor ni un ocupante, tampoco es un colonizador, aunque pueda convertirse en uno» (Derrida, 1993: 34)¹⁰. En palabras de Llevadot:

La identidad no se puede presuponer ni en aquel que recibe ni en quien llega. Las casas son todas robadas. El otro no es musulmán, ni judío, ni animal. El otro es pura alteridad, «secreto porque es otro», dice Derrida, y para nombrarlo será suficiente con llamarlo *arribante*: «Yo hablo del arribante absoluto que no es ni huésped» [Corresponde a (Derrida, 1993: 34)]. (Llevadot, 2018: 53)

Hasta que no se comprenda que se debe ser cauteloso y estar atento a las diferentes maneras en que, como dice Athanasiou (2014), lo emergente emerge dentro de las relaciones de poder complicando la existencia de lo inesperado, de lo disonante, de lo subversivo, no se empezará a construir un espacio propio de la alteridad. Hasta que no se comprenda que «la democracia es una exigencia aquí y ahora para cada sistema pretendidamente democrático ya establecido, una *inyunción* desestabilizante, una apertura a la alteridad, a todo lo que ha de venir y que [uno tiene] la responsabilidad de acoger más allá de [sus] seguridades calculables» (Llevadot, 2018: 69) no se conocerá el lugar del arribante: el de la «democracia *por venir*»¹¹; no la democracia del futuro, la que con certeza va a llegar porque, de hecho, es anticipada, sino aquella que tiene una estructura de promesa (Derrida, 1993: 19), una estructura mesiánica carente todavía de mesianismo (Derrida, 1998). En definitiva, el lugar de la democracia por venir es aquel que siempre espera su *porvenir*. Por otro lado, su espacio material no debe ser otro que el que dispone del verdadero carácter de público, un espacio también siempre por venir: en constante cuestión, desde donde esperar a cada arribante y donde ofrecerle cobijo.

¹⁰ La traducción es propia. Se ha realizado desde la traducción inglesa, sin posibilidad de compararla con el original en francés.

¹¹ Cfr. (Derrida, 2005a).

El «espacio de aparición» de Hannah Arendt

Pluralidad y natalidad, acción y discurso, poder y no violencia

El pensamiento de Hannah Arendt ha sido capaz de articular las nociones de «espacio público», «capacidad técnica», «vida» y «política». En la obra de esta gran pensadora del siglo XX se puede encontrar, precisamente en el gesto de romper con la tradición filosófica occidental, una original recuperación de conceptos y esquemas filosóficos clásicos a los que no se puede hacer caso omiso si se pretende (re)pensar la capacidad técnica en relación directa con la publicidad del espacio común y, por supuesto, con la vida. El sintagma nominal *La condición humana* sirve de título a una de sus obras más notorias, publicada en 1958, donde la autora persigue el objetivo de reivindicar la vida política como la forma de vida propiamente humana a través de una reflexión sobre todo aquello relacionado con lo que el ser humano hace en su indisociable condición de *estar* en el mundo. No obstante, la reflexión que ocupa el espacio de *La condición humana* gira solamente en torno a aquello que el humano, efectivamente, *hace*: es decir, en torno a la *vita activa*; y relega todo lo que sucede cuando *no hace*, aquello relacionado con la *vita contemplativa*, a su obra *La vida del espíritu*, la cual no pudo acabar y se publicó póstumamente en dos volúmenes en 1977 y 1978. Pese a tratar tales formas de vida en obras separadas, Arendt no pretende ni establecer una nueva jerarquía entre ellas, ni reproducir la jerarquía antropológica postulada por la tradición metafísica occidental entre *vita contemplativa* y *vita activa*; para ella, ambas formas de vida son igualmente constitutivas de la condición humana.

La crítica que hace Hannah Arendt a la tradición metafísica occidental podría esquematizarse, pues, tal como lo señala Antonio Campillo (2002), en dos aspectos: en primer lugar, el cuestionamiento de la jerarquía antropológica establecida, desde Parménides y Platón, entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*; y, en segundo lugar, el cuestionamiento de la jerarquía ontológica establecida entre el *mundo inteligible* y el *mundo sensible* sobre la cual, además, pretende fundarse la primera. La jerarquía antropológica entre las dos formas de vida consiste en la subordinación de la *vita activa* a la *vita contemplativa*, y no consigue otra cosa que generar una escisión entre la teoría y la práctica, entre el conocimiento y la acción, entre la verdad y la opinión, situando siempre

al primero por encima del segundo. Aceptar tal jerarquía significaría, entonces, legitimar la existencia de un criterio que sirve para determinar el modo en el que es loable vivir y proliferar la presencia de relaciones de poder estructuradas en la dominación. La forma maestro-discípulo, donde el maestro es el conocedor de la verdad única y eterna y al discípulo solo le queda obedecer, o, las formas amo-esclavo y padre-hijo, son solo algunos ejemplos que dan cuenta de ello. Por otro lado, la jerarquía ontológica sobre la que se funda la anterior consiste en la subordinación del mundo de lo sensible —el mundo de los seres que no son, sino que llegan a ser y que, más tarde, pueden dejar de ser— al mundo de lo inteligible —el mundo de los seres que siempre son, que se encuentran permanentemente presentes, que se presentan como necesarios y eternos—. Dicho de otro modo, en la subordinación del mundo del aparecer —donde se encuentra la pluralidad de lo contingente y efímero— al mundo de lo real —donde se encuentra la rigidez de lo necesario y eterno—; en definitiva, en situar el Ser por encima del Devenir. El hecho de aceptar y reproducir estas jerarquías ha permitido a la «gran tradición» depreciar la vida política y promover un nuevo tipo de política que instituye el *gobierno de los sabios*, donde la política ya no se piensa en términos igualitarios sino en términos de dominación.

La postura que adopta Arendt contra esta jerarquía ontológica consiste en respaldar la creencia de la existencia de un único mundo: el mundo de las apariencias fenoménicas. Por lo tanto, todas las actividades que sean propias de la *vita contemplativa* deben comprenderse desde el lugar que es este único mundo, «puesto que la pluralidad y la contingencia de todo cuanto acaece constituye el horizonte originario e irrebable de la humana experiencia del mundo» (Campillo, 2002: 162). Este mundo único por el que aboga Arendt es lo que la autora llama «espacio de aparición». No obstante, Arendt usa tal expresión como sinónimo de «política», de «espacio público» o del concepto de «lo político». La atribución de un sentido tan general a la expresión permite a la autora usarlo en contextos diversos, donde pueden darse matices que deben tenerse en cuenta. A continuación, se tratará de desgranar la noción arendtiana de «espacio de aparición» —con la ayuda de Campillo (2002) y su análisis por estratos— con la intención de establecer una red terminológica y conceptual base, un marco teórico desde el cual partir. En los siguientes capítulos, se tratará de ponerla en tensión y resignificarla (de formas más directas o más indirectas) mediante cruzamientos e intersecciones con el pensamiento de otros autores. Sobre todo, la forma más clara y directa tendrá lugar en el capítulo que sigue, con el pensamiento de Judith Butler.

En un primer plano de análisis, se enfrentará la noción de «espacio de aparición» en su sentido más amplio, donde la significación que adopta es claramente ontológica. Para Arendt, los rasgos definitorios de este «espacio de aparición» son la «pluralidad» y la «natalidad». El concepto de «pluralidad» hace referencia al «*entre* que separa y reúne simultáneamente a los diversos seres singulares y sus diversas percepciones del mundo» (Campillo, 2002: 163), mientras que el concepto de «natalidad» hace referencia al «*inicio* que da vida a cada ser singular y lo convierte en un agente *libre*, dotado de un poder para comenzar algo nuevo en el mundo» (Campillo, 2002: 163). Así pues, estos rasgos definitorios son los dos principios ontológicos que, según Arendt, «sirven de fundamento a la convivencia política como forma de vida distintivamente humana» (Campillo, 2002: 163). Más concretamente, el principio de «pluralidad» permite a la autora cuestionar firmemente la dicotomía metafísica alentada por la tradición occidental entre ser y apariencia, así como, por ende, la jerarquía antropológica entre *vita contemplativa* y *vita activa*:

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término «apariencia» carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar —en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza—, frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción. En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*. La materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, de su carácter de apariencia, de la presencia de criaturas vivas. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra. (Arendt, 2002: 43)

Este fragmento, que da comienzo al primer capítulo (titulado «La naturaleza fenoménica del mundo») de la sección primera de *La vida del espíritu* —la cual está dedicada al «pensamiento», la primera de las tres actividades fundamentales de la *vita contemplativa*, según Arendt, junto a la «voluntad» y al «juicio»—, muestra el doble sentido que adopta la noción de «pluralidad» y por qué es distintiva del mundo fenoménico de las apariencias, del «espacio de aparición». Esta doble pluralidad consiste en que no hay sujeto que no sea, a su vez, objeto. Todo ser capaz de adoptar un rol subjetivo, adopta,

por fuerza, también un rol objetivo. Los seres naturales inertes, como las piedras, aparecen de un modo únicamente objetivo, porque, al no poder actuar como receptores ya que supuestamente no disponen de capacidades perceptivas, solo se encuentran en el mundo para ser percibidos. En contraste, los seres sensibles, como los animales y los humanos tienen la capacidad de percibir fenómenos que se les aparecen; quizás, a día de hoy, hasta se podrían considerar como tales algunos artefactos tecnológicos sofisticados, como aquellos que disponen de sensores y actúan en concordancia a lo que detectan, o bien aquellos que aprenden y mejoran su propio funcionamiento según los datos que registran de determinadas exterioridades. Es mediante tal percepción que confirman la realidad de estos, así como la realidad de sí mismos. O sea, es mediante un plural intercambio de una pluralidad de percepciones sobre una pluralidad de apariciones que podemos confirmar aquello que existe, así como también confirmar nuestra «estancia» en un mundo de naturaleza fenoménica. En resumen, el hecho de que los seres sensibles puedan percibir y también ser percibidos por otros seres sensibles les otorga de forma inmediata un doble rol en el «espacio de aparición»: el rol de sujeto y el rol de objeto. En palabras de Arendt: «El carácter mundano de las cosas vivas implica que no existe un sujeto que no sea a la vez un objeto, y aparezca como tal ante cualquier otro, quien garantiza su realidad “objetiva”» (2002: 44). Así pues, este *plural* sentido de «pluralidad» permite, por un lado, justificar la coincidencia que se produce entre verdaderamente ser y simplemente aparecer, porque «la verdad no es la iluminación extática a la que se accede solitariamente, elevándose del mundo aparente al mundo real, sino el resultado siempre precario de la confrontación y del acuerdo entre las diversas perspectivas de los diversos seres singulares que conviven en el mismo mundo» (Campillo, 2002: 163); por otro lado, permite también dar cuenta de la apertura de un espacio de interacción e intercomunicación que es imprescindible en la humana experiencia del mundo, de ese *entre* que es definitorio de la noción de «pluralidad»; y por último, permite afirmar que los seres vivos no solo *36eorí* en el mundo, sino que *forman parte de él*. Su mundanalidad es constitutivamente interdependiente y toda materia —artificial o natural, sensible o inerte—, para afirmarse en existencia, depende de presencias ajenas.¹²

¹² Blai Bonet, en un capítulo inédito —y censurado— de su primera novela *El mar* (1958), plasmó esta idea de mundanalidad interdependiente de un bellísimo modo: «La fatiga de un hombre puede ser la muerte de su hermano mayor. Porque nosotros somos la vida y la muerte de los otros. (...) Corro con la boca abierta, con la lengua fuera, seca, y es él quien me abre la boca y me seca la lengua porque un hombre no existe en la tierra: existe el hombre que es la comunidad de hombres. Por esta causa es que yo corro» (Bonet, 2017: 276). [La cita ha sido traducida al castellano a partir de la edición catalana aumentada de Club Editor (2017), donde se encuentra el compendio de capítulos inéditos].

El segundo principio ontológico que Arendt considera constitutivo del «espacio de aparición», la «natalidad», permite a la autora afirmar la libertad como cualidad constitutiva del mundo. Esto se debe a que, en la sucesión generacional de los seres vivos, no se produce una repetición de seres idénticos, sino que en cada nacimiento se produce una nueva oportunidad de inicio, una oportunidad de poner en acto cosas que aún se encontraban en potencia, «una nueva posibilidad de comenzar tramas de acciones y series de sucesos que hasta entonces no tenían realidad alguna» (Campillo, 2002: 164). Es decir, que la «natalidad» es un brindar al ser la oportunidad de llegar a su muerte de una manera nueva y única. Además, esta es una cualidad constitutiva del mundo porque se encuentra de forma inherente en todo ser natural que pertenece a este:

La posibilidad de que acontezca algo nuevo en el mundo, algo no prefigurado ni previsto de antemano, no es una cualidad exclusiva del ser humano, sino que éste la comparte con el resto de los seres naturales. En efecto, un mundo en el que puede acontecer algo nuevo no puede ser pensado de forma determinista, como un orden de leyes universales y eternas. (...) Por eso, si queremos situar la libertad humana en el mundo, el mundo mismo ha de ser pensado como un proceso abierto e incierto, cambiante y contingente, en el que nunca se da una coincidencia absoluta entre lo real y lo posible. Más aún, lo posible no puede ser pensado como si ya estuviera potencialmente prefigurado en el seno de lo real, porque eso nos llevaría a entender el proceso del mundo como un movimiento de despliegue teleológicamente orientado. (Campillo, 2002: 164–165)

De este primer nivel de análisis sobre la noción arendtiana de «espacio de aparición», se puede extraer que este se caracteriza por la coexistencia de una multiplicidad de seres que se aparecen unos a otros y que se enfrentan a la precariedad provocada por el hecho de depender de las perspectivas ajenas (a su vez singularmente diferentes) para poder afirmarse en existencia. Es decir, mediante la interacción y el intercambio de perspectivas, los seres que aparecen en tal «espacio de aparición» componen un mundo que les es común. Sin embargo, la permanencia de aparición de los seres ni es eterna ni se da al unísono. El «espacio de aparición» es algo así como un conjunto incierto, y continuamente abierto, de incesantes y efímeras aperturas espacio-temporales que se solapan, siendo precisamente en esos solapamientos donde coexisten los diversos seres y donde estos pueden establecer relaciones en las que transferir información sobre el mundo común al que pertenecen. De este modo, gracias a sus principios ontológicos (la «pluralidad» y la «natalidad»), el «espacio de aparición» puede sobrevivir al vaivén de la aparición. Así pues, si estos condicionantes son esenciales para la constitución de mundo, la vida política —en tanto que forma de vida distintiva de los seres humanos— o

cualquier otra forma de vida que tenga lugar en él, también se deberá a ellos.

Ahora bien, es el mismo modo de existencia propiamente humano y esa necesidad biológica que parece anhelar la constitución de una vida política lo que supone un problema de coherencia lógica. Pese a la plausibilidad de la tesis anterior donde queda claro que la vida política presupone la continuidad ontológica —basada en la «pluralidad» y la «natalidad»— establecida entre los humanos y el mundo, a su vez, la vida política exige una discontinuidad entre los primeros y el segundo para poder tener lugar. Mediante el uso de términos arendtianos, esta discontinuidad es descrita por Campillo como el intervalo «entre el “mundo” humano y la “naturaleza” no humana, entre la pluralidad políticamente constituida y la pluralidad físicamente dada, entre la natalidad políticamente reconocida y la natalidad biológicamente transmitida» (2002: 166). Podría decirse, tomando prestadas algunas de las tesis que Nietzsche pone de manifiesto en el fragmentario texto de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que esta discontinuidad «necesaria» entre los humanos y la naturaleza hace referencia al espacio artificial donde desarrollar el intelecto, el conjunto de técnicas y mecanismos lógicos que nos permiten pensar y razonar (también dominar), con el objetivo de complementar nuestras carencias y deficiencias biológicas a la hora de afrontar la vida, a la hora de luchar por nuestra supervivencia. Al ser humano no le ha sido otorgada ninguna capacidad física que le permita luchar por su existencia, como a otros animales del globo terrestre han sido sus garras o dentaduras. Biológicamente, el ser humano es una especie débil que no tiene suficiente fuerza para sobrevivir; su empeño por seguir con vida en la faz de la tierra ha hecho que este desarrolle el deseo por conocer y, por consiguiente, una capacidad intelectual. Así pues, el intelecto humano se trata del mecanismo de supervivencia distintivamente humano y su espacio la discontinuidad desde donde pensar, observar y dominar, prácticamente a modo de panóptico, de una forma antropocéntrica, el reino completo de la aparición. No obstante, el establecimiento de tal discontinuidad se da cuando la parte se proclama como el todo: cuando un grupo de humanos pronuncia un «nosotros». La discontinuidad instituida por el «nosotros» se trata igualmente de un «espacio de aparición», o, más bien, podría considerarse una delimitación dentro del abierto e incierto «espacio de aparición». Es precisamente esta delimitación provocada por la institución de un «nosotros» lo que produce un problema lógico, una paradoja: el nuevo espacio problematiza sus condicionantes ontológicos, sobre todo el principio de «pluralidad», pero también el de «natalidad». Un «nosotros» abraza lo idéntico y singular y excluye lo diferente y plural. Aquellos que quieran pertenecer a un «nosotros» ya instituido, deberán convertirse en semejantes y, por lo tanto, tendrán que renegar de sí, de su diferencia. El principio de «pluralidad» queda destruido. Aquellos que no

presenciaron la institución del «nosotros» y su pertenencia a este les viene dada, dan cuenta de la problematización del principio de «natalidad», porque la libertad característica que permite iniciar algo nuevo y tomar un camino único hacia la desaparición está corrompido y determinado por un *ethos* característico de la comunidad de ese «nosotros». Así pues, «la institución política del “nosotros” no sólo separa a los humanos del resto de los seres naturales, sino que también separa a los distintos grupos humanos entre sí» (Campillo, 2002: 166).

En resumen, la paradoja subyacente en el concepto «espacio de aparición» consiste en lo siguiente: por un lado, este se constituye por un conjunto incierto, y continuamente abierto, de incesantes y efímeras aperturas espacio-temporales que se hallan solapadas de forma desfasada según la permanencia de aparición de cada ser natural en el mundo; por otro lado, el «espacio de aparición» es ese espacio exclusivamente humano que queda instituido por un reclamo en forma de sinécdoque (el «nosotros») que separa a un grupo de humanos tanto del resto de seres naturales como del resto de humanos, estén asociados o no en otros «nosotros». Tal paradoja pone de manifiesto que el planteamiento de Arendt es ciertamente contradictorio: ella reconoce, por un lado, la continuidad ontológica entre humanos y el resto de seres naturales dentro de un mundo plural y contingente, pero rescata la dicotomía metafísica entre necesidad natural y libertad humana, y la invierte de forma parcial. Esta perpetuación jerárquica entre necesidad y libertad, aunque invertida respecto de la tradicional, es uno de los puntos débiles del pensamiento arendtiano y se hace visible en el modo en que diferencia y gradúa las diferentes actividades que considera propias de la *vita activa* («labor», «trabajo», «acción»), tal y como se verá más adelante en el segundo nivel de análisis.

Debe ser recordado que la aceptación y reproducción de la jerarquía antropológica entre *vita activa* y *vita contemplativa*, alentada por la tradición metafísica occidental, no conduce a otro lugar que al de la dominación de los espectadores sobre los actores, a un gobierno tiránico liderado por los sabios y aquellos que dicen serlo. La crítica de Arendt a esta jerarquía antropológica sitúa el foco sobre la analogía que se da entre una relación social y una actividad instrumental, entre el gobierno del sabio sobre el ignorante y el trabajo mediante el que se producen artefactos y útiles; es decir, sobre la concepción de la política como un oficio, una técnica o un arte que solo unos pocos conocen:

Arendt trata de mostrar que el privilegio de la *theoria* sobre la *praxis*, y la consiguiente subordinación de la acción a la contemplación, adopta el modelo de la producción o la fabricación artesanal (*poiesis*): así como en el artesano se da una jerarquía entre los fines y los medios, entre la visión ideal de una forma inteligible y la ejecución material del artefacto sensible, así también se da una jerarquía entre los sabios y los ignorantes, entre los

que mandan y los que obedecen, entre quienes conocen y prescriben por anticipado los fines a alcanzar y quienes se limitan a aplicar de forma ciega y automática las órdenes recibidas, como si fueran meros medios o útiles de trabajo al servicio de los gobernantes. (Campillo, 2002: 167)

Así pues, recapitulando, aprobar la jerarquía de la contemplación sobre la acción, tendríamos, principalmente, las siguientes consecuencias: (1) una devaluación de la mera vida pública de los seres ignorantes frente a la solitaria y divina experiencia de los conocedores de la verdad única; (2) una concepción de la política como un oficio especializado, como el platónico «arte de gobernar» que solo pueden ejercer los sabios; y, como efecto de la anterior, (3) el sometimiento de la política a la lógica instrumental de los medios y los fines, propia de la actividad técnica. El hecho de centrar la crítica en esta concatenación de efectos provocados por la vieja jerarquía antropológica, lleva a la autora a distinguir las diferentes actividades que constituyen la *vita activa*: «labor», «trabajo» y «acción». Arendt define la «labor» como «la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida» (Arendt, 2020: 21); el «trabajo» como «la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo» (Arendt, 2020: 21), como la actividad provisora de un «artificial» mundo de cosas; y, por último, la «acción» es definida como la «única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, [y que] corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo» (Arendt, 2020: 21–22). A lo largo del desarrollo de su propuesta, la autora postula una nueva jerarquía entre tales actividades con el objetivo de reivindicar la vida pública, la vida verdaderamente política, la vida vinculada a la «acción». Es en este gesto, sobre el que se erige gran parte de su pensamiento, donde se refleja la herencia de un prejuicio tradicional: el hecho de volver a postular una jerarquía. Esta vez no entre modos de vida, sino entre las categorías que constituyen al modo de vida; en lugar de tratar de un modo relacional y horizontal, los diferentes órdenes de la *vita activa*. Esta actividad de diferenciación y jerarquización tomará lugar en *La condición humana* (1958), obra que será clave para llevar a cabo el segundo plano de análisis de la noción de «espacio de aparición».

La obra de *La condición humana* surge de la necesidad de enfrentarse al pensamiento de Karl Marx después de las críticas que recibió Arendt por parte de intelectuales

marxistas al haber establecido una equiparación entre el totalitarismo nazi y el soviético en *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Lejos de querer posicionarse como detractora del marxismo, Arendt simplemente pretende, a modo de crítica, señalar que en la propuesta de Marx también se encuentra el mismo error que en la tradición metafísica occidental: se confunde la acción política con la actividad instrumental, de forma que, se concibe —aunque de modos distintos— la política como «arte de gobernar». Es decir, según Arendt, Marx adoptó un esquema platónico en el que los medios (la *praxis*) quedan subordinados a los fines (la *4Itheoría*). En la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* —que dice: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»—, Marx parece pretender romper la dicotomía entre *4Itheoría* y *praxis* al decir que los filósofos deben dejar de «interpretar» el mundo y empezar a «transformarlo». No obstante, tal como apunta Campillo (2002), el proyecto marxista sigue concibiendo la acción proletaria (*praxis*) de forma subordinada a las ordenes de los líderes revolucionarios (*4Itheoría*). Otra vez, se repite el patrón jerárquico propio de ese «gobierno de los sabios», pero en este caso es la fuerza productiva (el trabajador, el fabricante de artefactos, el proletario) aquello que queda al servicio del líder revolucionario, el conocedor de la ciencia del materialismo histórico y del verdadero *continuum* de la Historia Universal. Por ello, para Arendt, esta lógica marxista basada en una inversión de la tradición y en la exaltación del *homo faber* —el hombre que hace o fabrica—, no hace sino reproducir la moderna devaluación de lo político, de la cual, por desgracia, ya se ha podido presenciar su más bárbara consecuencia: el campo de exterminio.

En este contexto, el cual sirve también para dar inicio al segundo plano de análisis, Hannah Arendt se ve ineludiblemente obligada a desarrollar un estudio exhaustivo sobre el «espacio de aparición» como localidad específica de la experiencia humana para poder reivindicar la verdadera forma de lo político: la vida política como vida propiamente humana. El objetivo principal de Arendt es mostrar que lo político no debe quedar subordinado a ningún otro campo o esfera, sino que debe concebirse de forma totalmente independiente, ya que su naturaleza es autónoma: tan solo necesita de la «acción» y el «discurso» para constituirse. Así, en contraste con la perspectiva de carácter ontológico que adopta en la obra póstuma *La vida del espíritu*, donde el «espacio de aparición» se concibe como condición necesaria para que tenga lugar la humana experiencia del mundo, en *La condición humana*, Arendt restringe el significado de la noción y lo centra en el «hacer» humano —la *vita activa*: «labor», «trabajo» y «acción»—, atribuyendo a la actividad de la «acción» la cualidad constituyente del «espacio de aparición» y, por lo tanto, de lo político. De modo que, la autora, tiene el objetivo de definir cada una de

las esferas de la *vita activa* y, sobre todo, de separar y diferenciar de manera clara la «acción» del «trabajo» y la «labor» para demostrar la confusión que, desde Platón hasta Marx, ha culminado siempre — aunque de diferentes modos — en un «arte de gobernar», en un «gobierno de los sabios», en una estructura de dominación y violencia legitimada.

En este reclamo por una autonomía de la esfera política frente a la constante subordinación, a lo largo de la tradición, de lo político a otras esferas de la vida humana, se encuentra también la reivindicación por la «felicidad pública» como fin en sí misma frente a la concepción instrumental por parte de la tradición, donde la política siempre ha sido entendida de un modo teleológico, es decir, como un medio necesario para alcanzar un fin: el «bien común» — ya sea que lleve el nombre de «paz mundial», de «justicia», de «bienestar económico», o de cualquiera de sus sucedáneos —. Arendt, con la noción de «felicidad pública» hace referencia a lo que el siglo XVIII denominó como tal para significar «que cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la “felicidad” completa» (Arendt, 2015: 155). De este modo, y recuperando la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, la política no es entendida por Arendt como un arte productor de obra cuyo fin es independiente de sí (*poiesis*), sino que como una actividad de carácter interpretativo cuyo fin se halla en el transcurso de la misma (*praxis*). De ahí la importancia que otorga Arendt a la «acción», denominada por los antiguos griegos como *praxis*.

Cuando se dice que, en *La condición humana*, Arendt tiene el objetivo de demostrar, mediante el desarrollo de una fenomenología de la *vita activa* y la respectiva distinción de la «acción», la confusión por parte de la tradición filosófica sobre la actividad eminentemente humana, uno se refiere, primeramente, a la vieja posición de superioridad que adopta la *vita contemplativa* sobre la *vita activa* — comentada anteriormente — y a la doble inversión que, desde la Era Moderna, cambia las tornas y otorga el privilegio a la *vita activa*. En el primer giro de esta doble inversión, es la producción de artefactos, la actividad técnica propia del *homo faber*, el «trabajo», la que pasa a ocupar el primer puesto, mientras que, en el segundo, es la actividad relacionada con el consumo y la satisfacción de necesidades vitales, la actividad biológica propia del *homo laborans*, la «labor», quien se lleva la medalla. Además, cabe decir que este doble giro, que primero elogia al ser humano como productor y después como consumidor, se da al mismo tiempo que aquello que Arendt llama «el auge de lo social» o «la emergencia de la sociedad»: «el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos» (Arendt, 2020: 48), es decir, el desarrollo del capitalismo y su característico predominio de las relaciones económicas vinculadas con la producción y el

consumo (para Arendt, pertenecientes a la esfera privada o doméstica) sobre las relaciones de carácter político (pertenecientes a la esfera pública, al mundo común, al *entre* que nos une y separa). Por lo tanto, cabe considerar *La condición humana* como una crítica radical del economicismo moderno en cualquiera de sus variantes (marxista o liberal), ya que ambas consideran que las relaciones sociales básicas están supeditadas a las relaciones económicas: según la posición liberal, en términos de intercambios mercantiles y según la posición marxista, en términos de división y coordinación del trabajo. Esta concepción economicista connota una identificación equivocada de la *praxis* («acción»), primeramente, con la *poiesis* («trabajo») y después con la *ponein* («labor»), de modo que la *praxis* pierde su carácter singular. Para Arendt, esta consecución de confusiones conceptuales no lleva a otro lugar que a la victoria del *animal laborans*, o sea, a la constitución de una «sociedad de consumidores», donde el dominio de unos sobre otros no es ejercido mediante el discurso y la acción, sino que mediante la gestión técnica (y estratégica) de las necesidades biológicas humanas. Esto supone el otorgamiento a quienes se dedican a gestionar la sociedad de un poder con capacidad efectiva de control sobre las vidas. En cierto modo, Arendt parece abrir un camino que, más tarde, a finales de los años setenta (1976–1978), Michel Foucault bautizaría como «biopolítica»: la forma de ejercer el poder —entendiendo este como «biopoder», como poder que se sitúa por encima de la vida y la atrapa— que ya no «hace morir y deja vivir» como el dispositivo histórico soberano, sino que «hace vivir y deja morir».

No obstante, antes de proceder al tercer, y último, plano de análisis, deben destacarse aquí algunas limitaciones del proyecto arendtiano. En primer lugar, Hannah Arendt parece considerar que son solamente los productos de consumo aquellos que nos satisfacen biológicamente, marginando por completo todo tipo de relación social y afectiva (relaciones amorosas, parentales, familiares, de cuidados...), las cuales se producen también en el espacio doméstico y contribuyen a alcanzar un bienestar emocional. Arendt, en esta escisión entre esfera pública y esfera privada, otorga únicamente la sociabilidad a la actividad propia de la esfera pública (la «acción»), considerando que las actividades desarrolladas en la esfera privada («labor» y «trabajo») son solitarias e individuales. Claro está que ni la «labor» ni el «trabajo» pueden, en realidad, separarse de este tipo de relaciones, ya que precisamente son las que las hacen posibles. Los humanos laboran cuidando de sí mismos y de los suyos, así como también esperan, por consiguiente, que los suyos cuiden de ellos. Trabajan en equipo y en jerarquías, y, por lo tanto, de un modo totalmente interrelacional e interdependiente. Así pues, la «labor» y el «trabajo» se fundamentan sobre relaciones de carácter social, y, es por ello que también son —o deberían ser consideradas— políticas. ¿Acaso no son políticos los casos

de violencia doméstica y de violencia de género? ¿Acaso tampoco lo son los de explotación laboral y precariedad económica? Estos son casos que, desgraciadamente, suceden en esa esfera que demarca Arendt como privada. Y si se ignora su condición política, se está contribuyendo a una legitimación de la violencia y, por lo tanto, a una justificación de la dominación.

Esta jerarquía antropológica, establecida por Arendt entre las actividades del *oikos* (esfera privada) y las actividades de la *polis* (esfera pública), es heredada de la tradición filosófica griega como un prejuicio incuestionado que limita su proyecto fenomenológico. Así pues, podría afirmarse que (1) la «acción» y el «discurso» se hallan presentes en las tres actividades propias de la *vita activa* debido a que en cada una de ellas se dan relaciones sociales de diferente naturaleza —de carácter parental, económico, político...—, y que (2) si bien es cierto que las tres actividades son irreductibles entre sí, también es cierto que son inseparables y, por consiguiente, no pueden ser analizadas de forma independiente sin tener en cuenta el tipo de relaciones establecidas entre ellas. Es por ello que más allá de establecer una jerarquía entre ellas, se debería exigir un equilibrio entre ellas para asegurar una sociedad establecida en términos igualitarios. Como señala Antonio Campillo:

Arendt parece no comprender que esta jerarquía antropológica entre las diversas esferas de actividad, defendida por los griegos y reiterada por ella misma, no tiene ningún carácter trascendental o universal, sino que ha sido instituida históricamente para dar legitimidad a una doble jerarquía estamental: entre amos y esclavos, y entre hombres y mujeres. (Campillo, 2002: 173).

En segundo lugar, y a propósito de la limitación anterior, el hecho de interpretar el proceso de modernización o aquello que llama «auge de lo social» en términos exclusivamente negativos —como sacrificio de lo público para expandir lo privado, o como subordinación de lo político a lo privado (lo doméstico y lo económico)—, supone otra limitación. Arendt pierde de vista, al adoptar tal perspectiva, «la politización de las relaciones sociales hasta entonces despolitizadas, esto es, la puesta en cuestión de la explotación económica entre las clases y de la dominación patriarcal entre los sexos» (Campillo, 2002: 173). Es decir, el hecho de reducir toda relación social a la esfera pública y el hecho de ignorar toda relación social producida en la esfera privada no permiten a Arendt dar cuenta de que tanto las relaciones de carácter económico involucradas en la actividad del «trabajo» como las relaciones de carácter doméstico o parental involucradas en la actividad de la «labor» pueden devenir el criterio de acceso al escenario de lo público; pueden dificultar o posibilitar el acceso de trabajadores y de mujeres y

niños al espacio público. Así pues, al no prestar atención a esta politización de las relaciones sociales despolitizadas, imbricadas en las tres actividades propias de la *vita activa*, Arendt «tiende a conceder una validez ahistórica o trascendental a la forma concreta de articulación elaborada por las sociedades estamentales del mundo grecolatino» (Campillo, 2002: 173). Tomando en consideración las limitaciones señaladas, podría decirse que toda relación social, pues, sin importar su condición ni su grado de participación (siempre y cuando tenga lugar en un espacio dialógico entre una pluralidad de seres libres e iguales), será una potencial relación política.

Empréndase aquí el tercer plano de análisis de la noción de «espacio de aparición». Para ello, no puede desatenderse la antinomia que la autora establece entre «poder» y «violencia» como gesto de rechazo frente a la concepción canónica de la política: la legitimación de la violencia por parte de una élite gobernante. Para Arendt, la tiranía no es una forma de ejercer el poder, sino que es el resultado del triunfo de la violencia sobre el poder. El único modo de vencer tal violencia —ya sea tiránica o de cualquier índole— no es ni con más violencia, ni con violencia de otro tipo, sino ejerciendo lo que Arendt concibe como «poder»:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.

El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que procede de *mögen* y *möglich*, no de *machen*), indica su carácter «potencial». Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que esta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. (Arendt, 2020: 223)

El «poder» puede darse, entonces, cuando se ha constituido un «espacio de aparición» donde el discurso y la acción no se han separado, cuando una pluralidad de seres se ve capacitada para hablar y actuar. De este modo, la antinomia entre «poder» y «violencia» consiste en lo siguiente: donde hay violencia, no hay poder; donde hay poder, no hay violencia. Esta contraposición es central en este tercer plano de análisis, donde el significado de la noción de «espacio de aparición», en la medida en que se identifica con el «poder», queda aún más restringido: «Ya no basta decir que la “acción”, a diferencia de la “labor” y del “trabajo”, es la única esfera en la que los humanos se relacionan unos

con otros, puesto que la “violencia” también es una forma de relación social entre humanos» (Campillo, 2002: 177). Es por ello que Arendt se ve con la obligación de hacer una distinción conceptual entre «violencia» y «poder». Si bien se ha visto que el «poder» es característico de una relación política, la «violencia», según Arendt, no puede serlo porque se trata de una acción de carácter individual desarrollada de forma unilateral. En realidad, Arendt ni siquiera considera la «violencia», o la «fuerza», como relación social, sino como una actividad instrumental, como un medio para conseguir un fin, como una actividad técnica que en vez de ser ejercida sobre otros seres naturales es ejercida sobre los propios seres humanos (Campillo, 2002: 177). Arendt encuentra imprescindible hacer esta distinción conceptual entre «violencia» y «poder» para revisar la concepción tradicional de lo político, precisamente, porque lo político viene estando (y, a menudo, sigue estando) vinculado con el gobierno interior y exterior (la política), que no es otra cosa que la legitimación de cierta violencia ejercida por parte de los que gobiernan hacia lo extranjero y hacia sus súbditos. Arendt da cuenta de que ha sido durante el siglo XX que el Estado-nación moderno ha llevado al límite tal violencia: mediante la aparición de Estados totalitarios y los campos de exterminio (violencia interior o dominación) y mediante la invención de armas nucleares y la amenaza de una guerra global (violencia exterior o guerra). Así pues, Arendt considera que, bajo ningún concepto, el concepto de política puede hacer referencia a una manifestación de la violencia, menos aún en su versión legitimada; la política es el «espacio de aparición» formado por una pluralidad de seres diversos, libres y en condición de igualdad, capaces de hablar, actuar y de establecer «poder». Es decir, cabe distinguir «lo político» (el «espacio de aparición» en este último sentido) de «la política» (la violencia legitimada basada en el gobierno interior y exterior). Como la autora indica, sirviéndose del pasaje inicial del *Eclesiastés* (1:2–11) —«Vanidad de vanidades, todo es vanidad. (...) Y nada hay nuevo debajo del sol. (...) No hay memoria de lo que precedió, ni tampoco de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después»—:

Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, «no hay nada nuevo bajo el sol»; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después». Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas. (Arendt, 2020: 227)

De este ingenioso modo, Arendt sintetiza y relaciona (prácticamente) todas las nociones

que se han podido visitar en este viaje por su concepción de lo político, del «espacio de aparición», y recuerda a sus lectores la confianza que deben tener en el mundo como lugar adecuado para la aparición humana. Así pues, a modo de resumen, podría decirse que la actividad de la «acción» y el principio ontológico de la «natalidad» (junto al de la «pluralidad») prometen novedad, y en la novedad, es posible encontrar un potencial cambio; que el «discurso» es quien hace posible su transmisión, mientras que el «artificio humano» permite registrarla. Estos, juntos, posibilitan la alianza y la memoria histórica. Y la alianza, el «poder», permite preservar la esfera pública y el espacio de la aparición sin necesidad de ejercer violencia; es más, sobre todo, el «espacio de aparición» queda garantizado en la ausencia de violencia.

El «espacio de aparición» de Judith Butler

La dimensión material y su necesaria condición de apoyo

Que la «alianza» —en tanto que acción conjunta— sea una forma de poner en cuestión, corporalmente, los violentos y poderosos aspectos imperfectos de lo político y así luchar por la preservación de la esfera pública y el espacio de la aparición, es precisamente la tesis específica de Judith Butler en *Cuerpos Aliados y Lucha Política* (2015). Con respecto al pensamiento arendtiano, Butler realiza un doble movimiento particular: recupera las nociones de «espacio de aparición» y de «derecho a tener derechos», a la vez que rechaza la rígida distinción entre esfera (y cuerpo) privada y pública. Sin embargo, su trabajo no pretende analizar el pensamiento arendtiano, tampoco corregirlo, sino simplemente articularlo con el suyo, llegando así al planteamiento de un dilema que es crucial para lo que en el presente trabajo se pretende investigar, para el problema de la «arquitectura hostil»: si bien es cierto que no es posible actuar sin apoyos materiales, sin un suelo que permita caminar, sin unas infraestructuras que permitan la movilidad, también es cierto que la acción humana nunca debe considerar tales infraestructuras, *per se*, como apoyos, sino que debe luchar para que estas devengan como verdaderos «apoyos», esto es, como una parte esencial de la acción. Pero antes de entrar en mayor profundidad sobre la condición de soporte, apoyo o sostén que se les debe exigir, en palabras de Butler, a los «entornos materiales» (*material environments*) del espacio público, deben mostrarse, en primer lugar, aquellos aspectos de la perspectiva arendtiana que Butler se resiste a adoptar; en segundo lugar, el modo en que esta última trata la cuestión sobre el derecho a aparecer a través de la articulación de nociones como «performatividad», «precariedad» y «reconocimiento»; y, por último, la forma en que resignifica la noción arendtiana de «espacio de aparición», mediante la noción de «alianza», el vínculo entre «acción», «cuerpo» y «soportes materiales» y el caso paradigmático de aquellos que reclaman el derecho a tener derechos (sin todavía tenerlo).

¿Hay quien deja *atrás* la esfera de la dependencia, aun cuando se aparece en la forma de un actor sostenido por sí mismo en las esferas públicas establecidas? —se pregunta Butler a propósito de la categórica distinción que postula Arendt entre esfera privada y esfera pública—. Cabe recordar que, en Arendt, la esfera privada hace referencia al campo de la dependencia y de la inacción, mientras que la esfera pública hace referencia

al campo de la independencia y de la acción. A Butler le chirría este vínculo implícito entre acción e independencia: «si la acción se define por su carácter independiente, diferenciándose claramente del ámbito de la dependencia, entonces nuestra propia comprensión de nosotros mismos como actores está basada en una negación de esas relaciones interdependientes y vivas de las que nuestra vida depende» (Butler, 2017: 50). Es decir, si la acción es despojada de todo reconocimiento hacia aquello que asegura la pervivencia humana, y, por lo tanto, de aquello de lo que uno depende, no parece que una «acción» definida como tal permita luchar por la consecución de determinadas metas políticas, ya que no se tendrían en cuenta todas aquellas problemáticas que suceden de puertas para dentro. Así mismo, Butler considera que de esta limitación se derivan consecuencias importantes para la performatividad política. El hecho de que Arendt asocie solamente el cuerpo a la esfera privada, y por tanto le atribuya una existencia de carácter esencialmente inactivo —esto es, que el cuerpo produce obras transitorias, pero carece de agencia, de acción verdadera—, implica la asunción de que el cuerpo no es partícipe de los actos del habla. Por lo tanto, ¿cómo puede ser considerada la performatividad política como la actividad paradigmática de la esfera pública si no puede darse la «acción» y el «discurso» de forma simultánea? Y, sobre todo, ¿cómo se establece «poder» en el «espacio de aparición», donde la libertad es condición necesaria, si el cuerpo queda excluido y condenado a la necesidad (término antagónico de libertad)? Butler se sirve de un argumento, planteado por Linda Zerilli¹³, contra el planteamiento del cuerpo como esfera de la necesidad para reclamar la conciliación de la libertad y la necesidad:

Arendt trata de marcar el ritmo inherente a lo transitorio, el hecho de que todo artefacto humano aparece en el mundo y luego desaparece, y que esta misma mortalidad arroja su sombra sobre las formas en que el ser humano crea (*poiesis*) y actúa (*praxis*). La implacable y repetitiva mortalidad del cuerpo, por así decirlo, no puede dominar o mitigar la acción humana. No se puede «perder la existencia corporeizada», entendida como necesidad, sin perder también la libertad. La libertad ha de estar conciliada con la necesidad. Esta es una concepción que solamente tiene sentido cuando la *acción corporeizada* se identifica con la *necesidad*, pero que no se sustenta cuando la libertad se presenta alojada en el mismo cuerpo. Quien busca una forma de acción humana que pueda imponerse a la muerte, quiere algo imposible, y, a la vez, peligroso, pero además pierde de vista la precariedad de la vida. En esta perspectiva, el cuerpo impone un principio de humildad y la idea de que toda acción humana está limitada necesariamente. (Butler, 2017: 53)

¹³ Cfr. (Zerilli, 1995: 178–179).

Es por la «*precariedad*» de la vida, término que Butler define como «una condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más que otros, y en consecuencia están más expuestos a los daños, la violencia y la muerte», que la «acción corporeizada», la cual ansía la libertad y exige reducir el nivel de «precariedad» hasta que *todas* las vidas sean dignas de ser vividas, es *necesaria* y totalmente dependiente del campo de la necesidad. Por lo tanto, la «*precariedad* no es más que la distribución diferenciada de precariedad» (Butler, 2017: 40). Sin embargo, la «precariedad», pese a ser una categoría que engloba una infinidad de identidades diversas, en ningún caso es una categoría identitaria, sino que es una condición social y económica impuesta que desestabiliza la natural e igualitaria condición de precariedad de los seres humanos. La «precariedad» trasciende toda clasificación identitaria impuesta por otras categorías y tiene la capacidad de producir *alianzas* entre los que no se reconocen como miembros de una misma categoría (Butler, 2017: 63). Esta noción de «alianza» es, para Butler (2017: 73), algo más que una forma social para encarar el futuro. Es más bien una «perspectiva» que puede encontrarse en el interior de un solo sujeto, de la cual deriva su relacionabilidad social, y que le obliga a luchar, de un modo más generalizado y no identitario, en contra de la precariedad. Un sujeto puede concebirse como una alianza de vicisitudes culturales, y, en tanto que acepta el producto total de la complejidad que es, establece relaciones con los demás que son consustanciales a cualquier invocación de su *yo*. No se trata, pues, tanto de que un sujeto sea una suma de identidades, sino que este es su resultado. Es decir, el sujeto aliado se niega a dejar al margen su carácter de minoría y pasa a entenderse como un conjunto, como una reunión, una asamblea.

Retómese aquí la cuestión sobre la conciliación del campo de la «libertad» con el de la «necesidad». Dado el caso de que un individuo fuera absolutamente libre, y, por lo tanto, no dependiera de nada ni nadie, su acción no podría tener lugar, porque este ya habría alcanzado la libertad en sí mismo, y, al no depender de la libertad de sus semejantes, ni lucharía ni velaría por ella. Aún así, si osara actuar en compañía y emitiera, por ejemplo, un acto del habla, estaría dependiendo de un receptor que le oyera, comprendiera y respondiera: automáticamente, perdería el carácter absoluto de su libertad. Entonces, tal y como lo profiere Butler, «no podemos hablar de cuerpo sin saber qué lo sostiene y qué relación mantiene con ese sostén (o falta de sostén)». Y, por ello, la noción de cuerpo es concebida por Butler de un modo relacional e intersubjetivo: «el cuerpo no es tanto una entidad como un conjunto de relaciones vivas; el cuerpo no puede ser separado del todo de las condiciones infraestructurales y ambientales de su vida y de su actuación» (Butler, 2017: 69). En cambio, en Hannah Arendt, la noción de cuerpo es

concebida de un modo no relacional; aunque, debe tenerse en cuenta que lo que Arendt pretendía «no era postular un deber ser normativo sino develar la riqueza de una enseñanza histórica», es decir, mostrar que «para ejercer plenamente la libertad de aparecer y actuar en el espacio de aparición, es conveniente no encontrarse sumergido en las condiciones de necesidad como resultado de la dominación política y la exclusión social» (Plot, 2018: 14). Tener presente esto es importante para comprender la posición que adopta Butler al respecto del pensamiento arendtiano, porque, si bien desarrolla una lectura crítica y rechaza determinadas nociones de este, Butler también se vale de gran parte de las herramientas conceptuales que proporciona Arendt en su fenomenología. Así pues, Butler deduce del pensamiento arendtiano la tesis de que, en realidad, la lucha «por la generación de condiciones igualitarias de vida, de condiciones infraestructurales para una vida vivible, (...) es parte de la lucha política por la libertad» (Plot, 2018: 14). Y, aquí, «vida vivible» debe ser entendida como aquella vida que es digna de ser vivida y no tan solo como aquella vida que consigue mantenerse con vida. Esta conciliación entre libertad y necesidad, que reclama Butler, supone una interrelación o entrelazamiento (que no disolución) de las actividades propias de la *vita activa* propuestas por Arendt. A través del pensamiento de Merleau-Ponty, Butler, en *Los sentidos del sujeto* (2015), bautiza la relación entre «labor», «trabajo» y «acción» como una *relación quiasmática*, «como la que conduce a una mirada única a partir de nuestra condición binocular o, como aquella indicada por la reversibilidad del cuerpo vidente y el cuerpo visible, de la mano tocante y de la mano tocada, de la pasividad y de la actividad en la obra merleau-pontiana» (Plot, 2018: 22). Bajo esta perspectiva, *Cuerpos aliados y lucha política* puede entenderse en su totalidad como una crítica a «la ideología de la libertad no quiasmática, la ideología de una autonomía sin necesidad, de una libertad sin infraestructura» (Plot, 2018: 24). Esta crítica apunta hacia el camino de la responsabilidad ética, de una «ética de la cohabitación», la cual es planteada —en el tercer capítulo de *Cuerpos aliados y lucha política*— a partir de la articulación de conceptos de Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt y de la propia Butler en su anterior obra *Vida precaria* (2006), y «surge de la igual condición de todos como sujetos-cuerpos, de sujetos instituidos en su subjetividad a partir de una precedencia de los otros sin los cuales nuestra misma vida hubiese sido y sería imposible» (Plot, 2018: 28).

A propósito de esta concepción relacional de la noción de cuerpo propuesta por Butler, merece la pena detenerse en la *performatividad* de los actos corporales y en la importancia que tiene esta en relación a la subjetividad. La noción de performatividad suele ser utilizada para referir al efecto que un enunciado lingüístico produce al ser proferido: la producción o la creación de existencia de algo por el simple hecho de haberlo

expresado. John Langshaw Austin fue quien presentó el concepto de performatividad en su obra *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), la cual se publicó de forma póstuma a partir de las conferencias que Austin impartió en 1955 en la Universidad de Harvard, y de donde nació la teoría de los actos del habla. Según Austin (1990: 32), las dimensiones del acto lingüístico o actos del habla son tres: (1) el acto *locucionario*, aquel que se realiza por el mero hecho de decir algo, «el acto *de* decirlo, esto es, el acto que consiste en emitir ciertos ruidos con cierta entonación o acentuación, ruidos que pertenecen a un vocabulario, que se emiten siguiendo cierta construcción y que, además, tienen asignado cierto “sentido” y “referencia”»; (2) el acto *ilocucionario*, aquel «que llevamos a cabo *al* decir algo: prometer, advertir, afirmar, felicitar, bautizar, saludar, insultar, definir, amenazar, etc.», es decir, que crea aquello que expresa; y (3) el acto *perlocucionario*, aquel «que llevamos a cabo *porque* decimos algo: intimidar, asombrar, convencer, ofender, intrigar, apenar, etc.», es decir, que tiene efectos o consecuencias por haber sido enunciado. De este modo, Austin dejó clara la capacidad de agencia de que dispone el lenguaje; sin embargo, Judith Butler ha dado cuenta de la fuerza con la que este actúa. El caso del género es paradigmático: ya desde el momento de nacer se atribuye al recién nacido un género determinado a través de una inscripción lingüística. De hecho, desde que se conoce el sexo del feto durante el embarazo, este ya es condenado con la asignación de un género determinado. En concordancia a tal decisión, tomada generalmente por un equipo médico de forma unilateral, las personas comienzan a utilizar una forma concreta de lenguaje y unas expresiones determinadas para dirigirse al recién nacido a lo largo de toda su vida, pero, sobre todo, es durante su cuidado y crianza que este lenguaje actúa performativamente, conformando su identidad: ¿Es niño o niña? Niña: *ella*; le agujerearán los lóbulos de las orejas para ponerle pendientes, la vestirán con faldas y vestidos, le pintarán la habitación de color rosa, le comprarán muñecas para jugar... Niño: *él*; no modificarán sus orejas, le vestirán con pantalones, le pintarán la habitación de color azul, le comprarán coches para jugar... De entre otros muchos tópicos y otras muchas inscripciones lingüísticas que todavía permanecen disfrazadas.

Pero, si la performatividad se trata de algo lingüístico, ¿cómo pueden los actos corporales ser performativos?

En el caso del género, esas primeras inscripciones e interpelaciones van acompañadas de las expectativas y fantasías de los demás, todas las cuales nos afectan en aspectos que en un principio escapan a nuestro control: las normas se nos imponen en términos psicosociales y poco a poco se nos inculcan. Aparecen cuando ya no se las espera, y se abren paso en nuestro interior, animando y estructurando nuestras propias formas de responsabilidad. No son normas que simplemente se impriman en nosotros, poniéndonos marcas y etiquetas

como a tantos destinatarios pasivos de una máquina cultural. Estas normas también *nos producen*, pero no en el sentido de que nos creen o determinen en sentido estricto quiénes somos. Lo que hacen más bien es dar forma a modos de vida corporeizados que adquirimos a lo largo del tiempo, y estas mismas modalidades de corporeización pueden llegar a convertirse en una forma de expresar rechazo hacia esas mismas normas, y hasta de romper con ellas. (Butler, 2017: 36)

Así pues, lo que se puede observar cuando una multitud de cuerpos se reúne en el espacio público para rechazar una serie de medidas gubernamentales o enunciar una serie de demandas que les aseguren una vida más vivible, no es solo eso, sino que lo que llevan a cabo esos cuerpos es «el ejercicio performativo de su derecho a la aparición, es decir, una reivindicación corporeizada de una vida más viable» (Butler, 2017: 31). Porque, aún en los momentos en los que se hace el silencio y solo queda su (persistente) presencia, la fuerza reivindicativa de la reunión no se desvanece y eso es, precisamente, porque son los cuerpos los que también exigen justicia y solicitan liberarse de la precariedad. Debe tomarse en consideración que, al encarnar —y podría añadirse: materializar— «la norma o normas por las que se obtiene reconocimiento, se están ratificando y reproduciendo ciertas normas de reconocimiento sobre los demás, y por lo tanto se está constriñendo el campo de lo reconocible» (Butler, 2017: 40). Y claras están las implicaciones de constreñir el campo de lo reconocible: el hecho de monopolizar los términos de la realidad no hace más que concebir a los no reconocidos como irreales y, por lo tanto, su existencia y permanencia en el mundo se ven amenazadas. «Siguiendo a Hannah Arendt, podría decirse que estar excluido del estado de aparición, estar excluido de la pertenencia a la comunidad que ha originado ese espacio, es estar privado del derecho a tener derechos» (Butler, 2017: 64–65). Además, las formas de restringir la esfera de la aparición son, cada vez, más violentamente creativas: tal como Butler comunica la gravedad de encarnar una modalidad de corporeización opresora (cosa sencilla, teniendo en cuenta la fuerza de la performatividad lingüística y corporal comentada unos renglones atrás), también hay que estar alerta de la agencia atribuida a objetos y artefactos que simulan ser un soporte y determinan los límites del espacio de aparición. La autora presenta un ejemplo sobre la regulación de la esfera de aparición de un escenario jurídico, donde la «ley» ya está actuando performativamente antes de haber sido aplicada de forma discursiva: «La “ley” ya se está aplicando cuando el acusado entra en la sala, y en este caso adopta la forma de una construcción reguladora sobre la esfera de la aparición, en la cual se determina quiénes pueden ser vistos, oídos y reconocidos» (Butler, 2017: 47). Así mismo, determinar los límites del espacio de aparición —determinar quiénes pueden ser vistos, oídos y reconocidos— es un acto performativo que es ejecutado por una

diversidad de agentes. Es decir, el protocolo establecido en la sala del juicio, la disposición, forma y función del mobiliario que compone la sala, los roles atribuidos a cada actor que se halla en el escenario jurídico, así como la relación que hay entre todos estos elementos, tienen la agencia potencial para delimitar el espacio de aparición; en el sentido de que el protocolo obliga a ciertos cuerpos a hacer una serie de cosas de un determinado modo y en un determinado orden, el rol filtra la permisividad de las acciones para cada cuerpo, y, los objetos, a través de su uso, exigen al cuerpo hacer unos determinados movimientos y posturas corporales. Así pues, es la relación que se produce entre todos estos elementos, su articulación premeditada, aquello que hace que la ley se aplique antes de dar sentencia. De este caso en el ámbito jurídico, podría hacerse una analogía con las «ordenanzas de civismo» y el espacio público, donde también se dan unas normas, hay cuerpos con roles diferenciados y se implantan infraestructuras de distinta envergadura que les afectan de forma desigual. Es por ello, que la gestión (y no gestión) de las medidas del cuidado de unos (y no de otros) «provoca una clarísima distribución demográfica de la precariedad» (Butler, 2017: 72), que, muchas veces, a parte de ser demográfica también es geográfica, como lo constatan la existencia de barrios-gueto y los efectos de la gentrificación.

La hipótesis sostenida por Judith Butler, en relación a cómo pensar y actuar al respecto de la construcción restrictiva del espacio de aparición y el mantenimiento de la norma de lo humano, es que «en el momento en que se sostienen y exhiben ciertas formas de interdependencia, se puede llegar a transformar el campo de la aparición» (Butler, 2017: 49). Según Butler, esto es viable conectando la interdependencia con el principio de igualdad, es decir, estableciendo «alianzas» —en el sentido previamente comentado, el de una perspectiva de la interdependencia que se desarrolle en una forma de ser *para* los otros— que escapen de las lógicas en las que se estructura y restringe el campo de la aparición. Así pues, para ello será importante dar cuenta no solo de las distintas, incontrolables e irreductibles formas de lo humano, sino también de lo no humano y de lo antihumano, porque es en estas complejas relaciones de interdependencia (gracias a ellas y, a menudo, también a costa de ellas) que el humano mantiene su vida, y de modos que este no puede dar cuenta. Tal y como lo sugiere Butler:

La esfera de la aparición no es sencilla, ya que da la impresión de que para surgir ha de haber un enfrentamiento intersubjetivo. Para los demás no somos un simple fenómeno visual, sino que además nuestras voces deben ser registradas y por tanto oídas. En términos corporales somos ya, de antemano, una forma de ser *para* el otro, que aparece en formas que no podemos ver ni oír; es decir, que corporalmente estamos presentes para otro cuya perspectiva no podemos anticipar ni controlar del todo. De manera que yo existo, en tanto

que cuerpo, no solo para mí mismo, y ni siquiera en primera instancia para mí mismo, sino que encuentro mi yo si en última instancia me encuentro constituido y desposeído de la perspectiva de los demás. Así, para la acción política, debo aparecer ante los demás de maneras que no soy capaz de reconocer, y de este modo mi cuerpo se establece por medio de perspectivas que no puedo habitar, pero que seguramente sí habitan en mí. Este es un punto importante, pues no solo se trata de que el cuerpo establezca mi propia perspectiva, sino que también es lo que desplaza dicha perspectiva y convierte ese desplazamiento en necesidad. Es algo que se percibe claramente cuando pensamos en los cuerpos que actúan juntos. Ningún cuerpo establece el espacio de la aparición, pero esta acción, este ejercicio performativo, solamente se da *entre* cuerpos, en un espacio que constituye la brecha entre mi cuerpo y el cuerpo de los otros. Mi cuerpo, por tanto, no actúa en solitario cuando interviene en la política. De hecho, la acción emerge del *entre*, de una figura espacial que designa una relación que nos une al tiempo que nos diferencia. (Butler, 2017: 81)

Para que la acción emerja del *entre*, propio del principio ontológico de «pluralidad» propuesto por Arendt como constitutivo del espacio de aparición, se debe poder contar con unas condiciones materiales que sean partícipes de la acción y la permitan. De lo contrario, lejos de ser infraestructuras, serían más bien «dispositivos» —máquinas de control, de encauzamiento, de dominación y, por ende, de muerte—. La acción humana depende de toda clase de soportes y apoyos porque, para que esta tenga lugar, necesita sostenerse y apoyarse sobre unas determinadas condiciones materiales. El movimiento de los cuerpos es facilitado por entidades de naturaleza no humana, y, por lo tanto, su capacidad de desplazamiento se encuentra supeditada a ellas. Es gracias a la existencia de un pavimento y a la fuerza de gravedad del planeta Tierra que uno puede cumplir el deseo de desplazarse hacia una dirección determinada.

Por ejemplo, imagínese aquí que un cuerpo humano se encontrara en el abismo más absoluto, sin la partícula más mínima de materia —a excepción del propio cuerpo y del equipamiento necesario para mantener su vida (biológica)—. Este sería incapaz de desplazarse de manera intencionada porque dependería de otro tipo de cuerpo y/o de una oposición de fuerzas ajenas que le permitieran satisfacer sus deseos de desplazamiento. Así pues, para Butler, la plaza y la calle no son solamente los soportes materiales de la acción, sino que también forman parte de cualquier teoría de la acción pública y corporal que pueda uno proponer, porque los cuerpos, al reunirse, se apropian de su entorno material y lo reconfiguran mediante la acción, *produciendo* un espacio que es verdaderamente público: lo «*refuncionalizan*», tal como dice Butler (2017: 76) sirviéndose de Brecht. De algún modo, la masa de la reunión decide cómo usar los elementos que encuentra a su paso y que le son útiles para exponer una demanda de forma crítica,

cuestionando así la distinción entre lo público y lo privado, y *creando* lo público, sirviéndose de aquello que encuentra y negando el sometimiento exigido por ellos. Cuando, en las manifestaciones públicas, se reúnen una pluralidad de cuerpos, estos «ejercitan el poder performativo para reclamar lo público de una manera que todavía no está recogida en la ley y que no podrá ser nunca recogida del todo» (Butler, 2017: 79). De esta manera escapan los cuerpos de las lógicas que estructuran y restringen el campo de la aparición, luchando en contra de la arquitectura y la temporalidad del régimen establecido, reclamando la materialidad, descansando sobre sus apoyos y basándose en sus propios aspectos materiales y técnicos para reformular sus funciones (Butler, 2017: 80). Por lo tanto, el carácter público del espacio público ni viene dado ni debe presuponerse hasta que se reduzca el nivel de precariedad impuesto para que toda vida sea digna de ser vivida y llorada, hasta que los entornos materiales tengan una verdadera condición de apoyo y hasta que el cuerpo de la alteridad más absoluta —el/lo otro más insospechado, más inhóspito— pueda presentarse sin sufrir opresión ni violencia.

Hannah Arendt, en cambio, no toma en consideración esta dependencia de los soportes para la acción humana para elaborar su idea de espacio de la *polis* en *La condición humana*: «La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-Estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge del actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén» (Arendt, 2020: 221). Según Arendt, pues, el «verdadero espacio» se *crea* «entre la gente», pertenece a ese *entre* y no tiene relación con ninguna localización concreta. No obstante, aunque en parte esto sea cierto —el hecho de que la política requiere un espacio específico de aparición y que, a su vez, tal espacio es el producto de la política—, desde que toda acción es corporal, esta debe estar siempre apoyada por una arquitectura que la permita. Aún en las modalidades virtuales de la acción y el hablar juntos, hay detrás infraestructuras que las facilitan y permiten. Butler sostiene que si se acepta la perspectiva arendtiana del espacio de aparición mediante la cual se argumenta que tal espacio no se da en términos arquitectónicos, sino que únicamente a través del discurso y la acción humana, debería entenderse cómo se constituye la pluralidad que actúa. Arendt sostiene: «El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupen por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda constitución formal de la esfera pública y de las diversas formas de gobierno, es decir, las diversas maneras en las que puede organizarse la esfera pública» (Arendt, 2020: 222). Entonces, siguiendo a Butler, ¿cómo se forma esta agrupación de personas mediante el discurso y la acción sin tener en cuenta ningún soporte material? ¿Quién (o qué) tiene el criterio para escindir entre aquellas personas que merecen formar parte de tal agrupación, y por

lo tanto llevar una vida política —la forma de vida verdaderamente humana—, y las que no? ¿Son formas despolitizadas del ser aquellos cuerpos que se encuentran fuera de la esfera política? ¿Son seres irreales, carentes de existencia, cuerpos con mera vida (*zoé*) o, en términos de Giorgio Agamben, «nuda vida»? Para Butler, «si decimos que los desposeídos se encuentran fuera de la esfera política —reducidos a formas despolitizadas del ser—, entonces implícitamente estamos aceptando la legitimidad de los modos dominantes de establecer los límites de lo político» (Butler, 2017: 82). Y, según ella, esto es lo que se desprende tanto de la posición de Hannah Arendt, como de Giorgio Agamben. Es comúnmente criticado en Arendt, como ya se ha visto, que la escisión entre esfera pública y privada —sostenida como herencia incuestionable de la idea de *polis* de los antiguos griegos— alienta a pensar que lo político es limitable y que, por naturaleza, hay seres que deben permanecer en la esfera privada y seres que deben permanecer en la esfera pública. Para Butler, «este punto de vista hace caso omiso y devalúa esas formas de agencia política que justamente aparecen en los ámbitos considerados prepolíticos o extrapolíticos [esfera privada], y que irrumpen en la esfera de aparición como algo externo, ajeno, alterando la distinción entre lo externo y lo interno» (Butler, 2017: 83). En el caso de Agamben, la autora considera que sucede algo parecido con su noción de «nuda vida». Formula el problema del siguiente modo:

si lo que queremos es considerar la exclusión como problema político, como parte de la política misma, entonces no puede decirse que aquellos seres que no aparecen o no tienen «realidad» en términos políticos no ocupan un lugar social o político, o que han sido expulsados y reducidos a su condición de simples entes (formas de lo dado excluidas de la esfera de la acción). (Butler, 2017: 83)

No obstante, Butler no llega a desarrollar este argumento, de tendencia prácticamente metafísica, porque considera que, de base, la concepción clásica de *polis* no puede definir la esfera política contemporánea. De ser así, «no tendríamos ni podríamos utilizar un lenguaje capaz de referirse a las formas de agencia y resistencia asumidas por los desposeídos» (Butler, 2017: 84). Por lo tanto, la posición que sostiene Judith Butler al respecto es la siguiente:

Quienes se encuentran expuestos a la violencia sin la protección básica que proporcionan las leyes no están por ello fuera de lo político o desprovistos de toda forma de acción. (...) Estar fuera de las estructuras políticas establecidas y legitimadas es estar todavía saturado de relaciones de poder, y esta saturación es el punto de partida de una teoría de la política que incluya las formas dominantes y las subyugadas, los modos de inclusión y legitimación, así como también los de deslegitimación y anulación. (Butler, 2017: 84)

Cabe recalcar que la crítica de Butler a Agamben hace referencia solamente a la designación del concepto «nuda vida» y la tesis que el autor pretende expresar con tal sintagma nominal.¹⁴ Sin embargo, si bien el proyecto fenomenológico de Arendt se desarrolla en clave ontológico-política, el proyecto de Agamben se desarrolla en una línea genealógica de carácter jurídico-filosófico más que histórico. Es decir, así como Arendt *construye* cómo deben estructurarse los fundamentos de lo político en contraposición a una tradición que, según ella, ha estado mucho tiempo confundiendo —de diferentes maneras— los tipos de actividad humana, Agamben desarrolla una genealogía del poder en Occidente para *develar* aquellos espacios que considera que mantienen enquistada la «aporía específica de la política moderna». Esta aporía, o paradoja que constituye ontológicamente al poder soberano, es comprendida por Agamben como una herencia de la definición aristotélica de *polis*, la cual parte de una oposición entre el vivir (*zen*) y el vivir bien (*eû zen*) —análoga a la dicotomía *bíos-zoé*: la simple capacidad de vivir (*zoé*) y la vida civilizada y cultural (*bíos*), la forma de vida cualificada para la *polis*—, y que se constituye por medio de una exclusión —que es, a su vez, una implicación— del vivir (*zen*) o de la mera capacidad de vivir (*zoé*). Agamben denomina a este paradójico fundamento de la *polis* «exclusión-inclusiva». Esta noción indica que hay algo que se presupone —que se incluye— como algo que hay que superar —que debe excluirse— para poder pertenecer a la vida política. Es decir, se produce una inclusión de la *zoé* («nuda vida») en la *bíos* (vida politizada) para excluirla *a posteriori*: «como si la política fuera el lugar donde el vivir ha de transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida aquello que siempre debe ser politizado» (Agamben, 1998: 17). Por lo tanto, en contra de Butler, la noción de «nuda vida» de Agamben no designa nuevamente al excluido, sino que desvela el modo en cómo este ha sido considerado (y sigue siéndolo) por la forma de fundamentar y restringir el espacio de aparición en tal exclusión. Además, el filósofo italiano, bajo el esquema conceptual de su análisis, atribuye al desposeído, al que ha sido «puesto en bando», al excluido, al *homo sacer*, una oportunidad de acción política basada en la inacción, en la inoperancia. La propuesta de Giorgio Agamben sobre la inoperancia, inspirada por el «preferiría no hacerlo» (*I would prefer not to*) de Bartleby, así como por la figura del «musulmán» en los campos de exterminio nazis descrita por Primo Levi, consiste en una forma de resistencia, inherente a la condición de excluido, que es inaudita por el hecho de hallarse en una zona de absoluta indistinción entre hecho y derecho. Así pues, esta forma de resistencia, que podría considerarse como un

¹⁴ Butler, en *¿Quién le canta al estado nación?* (2007), también cuestiona críticamente —sosteniendo una posición muy parecida a la de *Cuerpos aliados y lucha política* (2015)— el carácter de exterioridad respecto del poder que adopta la noción agambeniana de «nuda vida».

«empoderamiento» que hace el excluido de su impuesta condición, también se encuentra fuera de las lógicas y esquemas de violencia legitimada y restricción de lo político impuestos por el régimen — como exigía Butler sobre la noción de «alianza» —. Es en este sentido, que, el *homo sacer*,

precisamente porque está expuesto en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada, se encuentra en perenne contacto con el poder que ha publicado un bando contra él. Es pura *zoé*, pero su *zoé* queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirlo o de burlarlo. En este sentido, como saben bien los exiliados y los *banidos*, ninguna vida es más «política» que la suya. (Agamben, 1998: 233)

Aún así, para Butler, términos como «nuda vida» no permiten describir

las modalidades de agencia y acción adoptadas por los desplazados, los invadidos y los privados de sus derechos, ya que incluso la vida sin derechos forma parte de la esfera política, por lo que no queda reducida a la mera existencia, sino que, con harta frecuencia, es una vida enfurecida, indignada, que se levanta y resiste. (Butler, 2017: 84)

A mi parecer, la inoperancia que propone Agamben podría ser considerada como una *acción corporeizada* más, que simplemente consiste en no (co)operar, en no hacer, en no actuar, pero que lleva a cabo un ejercicio igualmente performativo que tiene la capacidad de producir efectos en el bando del poder soberano. Y, en tanto que modalidad de acción corporeizada, también puede establecer un tipo de «alianza». Aunque Butler parece estar convencida de que la acción corporeizada en forma de manifestación pública es la única forma efectiva de acción política, teniendo en cuenta que la «alianza» que debe establecerse no se trata de otra cosa que de una perspectiva ética que debe atender la llamada del otro, esta «alianza» debe también perdurar cuando una manifestación se disuelve y es entonces donde acciones individuales en otros espacios de aparición se hacen necesarias, como el «preferiría no hacerlo» que profiere *Bartleby*¹⁵ a cada petición que recibe por parte de su patrono y que no se ciñe estrictamente al trabajo de escribiente judicial por el cual ha sido contratado (sin perder ni una pizca de eficiencia en la tarea como copista). En resumen, gracias a la conciliación entre el campo de la necesidad y el de la libertad exigida por Butler, podrían considerarse ambas formas de resistencia como acciones corporeizadas de diferente naturaleza que tienen la capacidad de articularse en pos de conseguir un objetivo común: la desestructuración de toda violencia legitimada ejercida por los regímenes, así como todas sus formas de instrumentalización

¹⁵ Personaje del relato *Bartleby el escribiente* (1853) de Herman Melville.

conocidas hoy (y las que queden por descubrir).

Dejando de lado las diferencias con Agamben, a Butler le resulta muy útil la noción arendtiana de «derecho a tener derechos» —presentada en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) como el derecho de cada individuo a pertenecer a una comunidad organizada, o en último término, a la Humanidad y el cual debería estar garantizado por la misma (Arendt, 1979: 296–298)— para denunciar el carácter *forclusivo*¹⁶ de la «esfera pública»: «Quienes están excluidos de las organizaciones políticas existentes, quienes no pertenecen a ningún Estado-nación ni a ninguna otra configuración estatal de la época, solamente pueden ser tachados de “irreales” por aquellos que quieren monopolizar las condiciones de realidad» (Butler, 2017: 84–85). Casos paradigmáticos contemporáneos, como la prohibición de llevar niqab o burka en las calles de Francia, dice Butler, continúan mostrando que, aquello a lo que se le llama «esfera pública», «se construye a partir de exclusiones constitutivas y de formas obligatorias de renegación de lo propio» (Butler, 2017: 86). Por todo ello, atacar los cuerpos que reivindican su derecho a tener derechos (sin aún tenerlos) significa atacar el derecho en sí mismo.

Para Butler, no hay duda de que todo cuerpo es productivo y performativo. No obstante, el punto de su argumento es que si bien los cuerpos solo pueden persistir y actuar cuando reciben apoyo y soporte de los entornos materiales, institucionales y personales, cuando estos apoyos desaparecen, los cuerpos se ven irremediabilmente expuestos a la precariedad. Pero, es *desde* esta precariedad, sacando partido de aquello que tienen para proclamar que no puede haber vida corporal sin unos apoyos mínimos, que los cuerpos son capaces de movilizarse de otra manera, de un modo que el poder no puede dar cuenta, «como vectores de poder en los que la dirección de la fuerza no se puede invertir» (Butler, 2017: 88). En realidad, se trata del ejercicio del derecho a tener derechos

¹⁶ La *forclusión* es un concepto introducido en el ámbito del psicoanálisis por Jacques Lacan en su *Seminario n° 3: Las psicosis*, impartido en el curso 1955–1956 en el centro hospitalario de Sainte-Anne en París. Lacan parte de la noción freudiana de «repudio» (*Verwerfung*) —un mecanismo de defensa diferente al de la «represión» (*Verdrängung*)— para explicar el origen de la psicosis, indicando que la ausencia de símbolo constituye al sujeto. Lo *forcluido* es comprendido por Butler (2002) como una supresión radical a la que se le niega articulación cultural, como un ámbito exterior inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de lo inteligible, es decir, la esfera de lo que debe ser repudiado para que pueda emerger el sujeto. Dice: «Lo que se niega o rechaza en la formación del sujeto continúa determinando a ese sujeto. Lo que se deja fuera de ese sujeto, lo excluido por el acto de forclusión que funda al sujeto, persiste como una especie de negatividad definitiva. Como resultado de ello, el sujeto no es nunca coherente y nunca idéntico a sí mismo, precisamente porque se ha fundado —y en realidad se refunda continuamente— mediante una serie de forclusiones y represiones definitivas que constituyen un sujeto discontinuo e incompleto» (Butler, 2002: 270–271).

sin todavía tenerlos, el cual no se contempla en ningún lado, no es concedido por ninguna autoridad, «no está desarrollado en la ley natural ni en estipulaciones metafísicas, sino que más bien es la persistencia del cuerpo frente a esas fuerzas que tratan de debilitarlo o de erradicarlo» (Butler, 2017: 87). En la persistencia conjunta de cuerpos en la calle con el objetivo último de demandar una menor precariedad, estos cuerpos reorganizan, efectivamente, el espacio de aparición con la finalidad de rechazar las formas legitimadas hasta entonces. En definitiva, se trata de «actores subyugados y empoderados que tratan de arrebatarse la legitimidad a un aparato estatal existente, sobre el cual descansa la regulación del espacio público de aparición, para construir ellos mismos su teatro legítimo» (Butler, 2017: 89).

Sin embargo, mientras estos cuerpos que todavía no disponen del derecho a tener derechos persisten y luchan para poner en cuestión la violenta limitación de la esfera de aparición y sus condiciones de acceso, es una verdadera emergencia que todos los que sí disponen del derecho a tener derechos luchan para convertir toda instrumentalización de una lógica violenta y limitadora en un apoyo, para que *todo* cuerpo (incluso el que todavía está por venir) pueda disfrutar del espacio común, plural, igualitario y político que debe ser el espacio público. No es admisible, pues, que los entornos materiales simulen facilitar unas acciones para disfrazar el impedimento de otras. Tampoco es admisible que las distribuciones espaciales simulen facilitar un tipo de movilidad para disfrazar el impedimento de otro. En definitiva, no es admisible que la técnica y la tecnología estén sesgadas hacia una hegemonía particular y que toda acción desarrollada dentro de su marco tienda a reproducir tal hegemonía (Feenberg, 2002: 63), que no es otra cosa que un modo instrumentalizado de imponer, de manera desigual, un estado de «precariedad». La actividad técnica debe asegurarse de conformar el *sostén* de la «acción» humana en lugar de consagrarla o sacralizarla, esto es, de excluirla de la comunidad.

II

Las cosas de lo político

La estructura de lo sagrado en el pensamiento de Giorgio Agamben

De la producción de *homines sacri* a cómo volver inoperante al uso primitivo de la cosa

Consagrar (del latín *sacrare*) era el término que los juristas romanos utilizaban para designar la acción de sustraer alguien o algo a la esfera del derecho humano; el *hacer sagrado*. Era a través del sacrificio, un conjunto de variados y meticulosos rituales, que se llevaba a cabo el proceso de separación de algo de la esfera humana a la esfera divina. Sagradas o religiosas, pues, eran consideradas aquellas cosas que pertenecían a lo divino, a los dioses, y, por consiguiente, con las que los antiguos romanos tenían una relación de especial indisponibilidad —por la imposibilidad de usarlas—. Todo acto que quebrantara esa relación de indisponibilidad era considerado sacrílego; constaba como el robo de algo sagrado. Por el contrario, profanar (del latín *profanare*) era el término que designaba la acción de restituir alguien o algo a la esfera del derecho humano. Profanas o puras eran consideradas, entonces, aquellas cosas que habían sido restituidas al libre uso de los humanos, o bien, que habían sido desligadas y liberadas de los nombres sagrados. Por lo tanto, si el sacrificio era aquello que accionaba la exclusión, la profanación era el accionamiento del proceso restitutorio.

Este esquema terminológico de lo sagrado, proveniente del derecho romano arcaico, se encuentra presente en diversas obras de Giorgio Agamben y podría decirse, que a parte de posibilitar el establecimiento de relaciones conceptuales entre sus obras, también caracteriza la paradoja del poder soberano que plantea el autor en relación tanto con los vivientes (la «puesta en *bando*» del *homo sacer* y la consiguiente producción de «nuda vida») como con las cosas (la eficacia de los dispositivos capitalistas para mantener secuestrados a los medios puros, los «medios sin fin»).

En primer lugar, en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), el término *sacer* adopta un lugar esencial: resalta el contrasentido paradójico que ya había dado cuenta Sigmund Freud en su tarea de explicar el trabajo del sueño y el funcionamiento del inconsciente. Según Freud, en el inconsciente se dan significantes que refieren a dos o más significados antagónicos sin conflicto alguno, constituyendo así el «reino de la alógica». A propósito de esto, Freud planteó precisamente, en la undécima de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1915–1917) titulada «El trabajo del sueño», una analogía entre el extraño comportamiento del trabajo onírico y el

desarrollo del lenguaje, donde se ponía de manifiesto el hecho de que en las lenguas arcaicas algunos conceptos opuestos compartieran raíz, como el significante *ken* de la lengua del Egipto antiguo para designar fuerte y débil, o, en lenguas mucho más recientes como el latín, el término *altus* para indicar alto y profundo, y el que interesa aquí especialmente: el término *sacer* para significar sagrado y maldito.¹⁷ Este carácter ambivalente de lo sagrado es vinculado por primera vez a la vida humana en el tratado *Sobre la significación de las palabras* de Festo para dar a luz a la «oscura» figura del derecho romano arcaico: el *homo sacer*, aquél al que cualquiera puede dar muerte pero es a la vez insacrificable.

«*At homo sacer is est, quem populus iuducavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit” Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet*» [Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que «si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida». De aquí viene que se suela llamar sagrado a un hombre malo e impuro]. (Agamben, 1998: 93–94)

Así pues, la especificidad del *homo sacer* no es otra que la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio. La figura del *homo sacer* consiste, pues, en la sobrevivencia de un humano sagrado al rito que lo ha separado de la esfera del derecho humano y, por ello, sigue llevando una existencia aparentemente profana entre el resto de prójimos (Agamben, 2005: 103). Agamben recupera esta figura para tratar de arrojar luz sobre la estructura política originaria del poder en Occidente. El movimiento que pretende hacer el autor no es tanto tratar de esclarecer la ambigüedad de tal definición por la calificación de sagrado, sino más bien interpretar la acción de hacer sagrado, la *sacratio*, como una figura autónoma para, así, compararla con la estructura soberana de la excepción.

Recuérdese, antes que nada, que Agamben, sirviéndose de la «definición de la soberanía» en la *Teología política* (1922) de Carl Schmitt —obra que da comienzo con: «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (Schmitt, 2009: 13)—, enuncia el carácter paradójico de tal definición: el soberano está, *al mismo tiempo*, fuera y dentro del ordenamiento jurídico.

La precisión «al mismo tiempo» no es trivial: el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella. Y esto significa que la paradoja

¹⁷ Cfr. (Freud, 1978: 163–164).

de la soberanía puede formularse también de esta forma: «La ley está fuera de sí misma», o bien: «Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley». (Agamben, 1998: 27)

El soberano, entonces, «no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida sobre la esfera del derecho» (Agamben, 1998: 40), es decir, delimita el espacio de aparición —la esfera del derecho humano— mediante la exclusión inclusiva de unos determinados hechos en el orden jurídico, para así normativizarla y referenciar los términos de lo real. No obstante, tal y como apunta Agamben: «el orden jurídico no se presenta en su origen simplemente como sanción de un hecho transgresivo, sino que se constituye, más bien, a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna, es decir como caso de excepción» (1998: 41). Por lo tanto, desde que el soberano es aquél que establece las normas de la vida humana y la ley se constituye originalmente mediante la excepción, Agamben puede sostener, entonces, que «si la excepción es la estructura de la soberanía, esta (...) es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión» (1998: 43). El filósofo italiano, gracias a las aportaciones de Jean-Luc Nancy sobre «la experiencia de la Ley que está implícita en la vigencia sin significado» (Agamben, 1998: 79) y su ontología del abandono, denomina *bando* —un antiguo término germánico para designar la exclusión de la comunidad a la vez que el mandato del soberano— a la potencia que tiene la ley de aplicarse desaplicándose, de tener efecto al permanecer inactiva o al suspenderse. Esto es:

La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. (...) Es en este sentido en el que la paradoja de la soberanía puede revestir la forma: «No hay un afuera de la ley». *La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono*. La potencia insuperable del *nómos*, su *originaria fuerza de ley*, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola. (Agamben, 1998: 43–44)

Esta potencia invencible atribuida a la ley (*nómos*) viene de la concepción de *nómos* del poeta de la Grecia clásica Píndaro, la cual ha calado a lo largo del pensamiento político occidental. Píndaro, con su fragmento del *nómos basileús*,¹⁸ concebía el *nómos* soberano

¹⁸ En un sentido literal, *nómos* significa ley y *basileús* rey. El pasaje de Píndaro del *nómos basileús* es citado en *Homo Sacer* mediante de la traducción de Hölderlin (*Das Höchste*), la cual es fechada por Friedrich Beissner en 1803. Dice así: «Lo más alto La ley, / de todos el soberano, mortales e / inmortales:

como «el principio que, reuniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción» (Agamben, 1998: 47). Así pues, en este *bando* de indistinción entre hecho y derecho se encuentra relegado el *homo sacer*, obligado a llevar una vida que ha sido despojada, una vida sin apoyos, una «nuda vida».

Este breve resumen de la topología agambeniana de la soberanía muestra que el poder soberano ha sido, desde sus orígenes, fundado sobre una estructura de la excepción, una estructura de bando. Retomando, pues, el esquema de lo sagrado, es de la especificidad del *homo sacer* —la exención de darle muerte y la veda de su sacrificio— que se puede inferir que la estructura de la *sacratio* consiste en el resultado de la conjunción de la impunidad de matar y la exclusión del sacrificio.

Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apesado y de la violencia que se halla expuesto. Esta violencia —el que cualquiera pueda quitarle la vida impunemente— no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose a las formas sancionadas por el derecho humano y por el divino, tal violencia abre una esfera del actuar humano que no es la del *sacrum facere* ni la de la acción profana, y que es la que aquí tratamos de llegar a comprender. (Agamben, 1998: 108)

Esta esfera de la acción humana que no pertenece ni al hacer sagrado ni al hacer profano solo puede corresponder a la esfera de la decisión soberana, en la que el soberano puede aplicar la ley suspendiéndola y, de ese modo, abandonar las vidas de ciertos vivientes en un estado de excepción convertido en regla, transformando la vida en «nuda vida» y al excluido en *homo sacer*. Así pues, «soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera» (Agamben, 1998: 109). En este sentido, la «nuda vida» puede considerarse la contribución de la soberanía, el producto del poder soberano; es decir, toda vida incluida en el bando soberano es sagrada porque está expuesta a que se le dé muerte y es insacrificable al mismo tiempo, pero es la relación de bando la aportación original de la soberanía, porque tal relación se constituye mediante la decisión soberana. Es por ello que Agamben considera que entre la *sacratio* y la soberanía se puede establecer una relación de simetría. La analogía estructural que plantea el autor es la siguiente:

En los dos límites extremos del ordenamiento, soberano y *homo sacer* ofrecen dos figuras

conduce precisamente / por esa violencia / el derecho más justo con mano suprema» (Agamben, 1998: 47).

simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido de que soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos. (Agamben, 1998: 110)

Si estas conjeturas son correctas, según Agamben,

la sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación «política originaria», es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana. La vida sólo es sagrada en cuanto está integrada en la relación soberana (...). *Sacer esto* no es una fórmula de maldición religiosa que sanciona el carácter *unheimlich*, es decir a la vez augusto y abyecto de algo: es la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano. (Agamben, 1998: 111)

Bajo la luz de este esquema, no habría dos términos diferenciados para designar la vida —un *bíos* político y civilizado y una *zoé* natural—, sino que en esta zona de indistinción donde se encuentra la vida sagrada, implicándose y excluyéndose entre sí, ambos se constituirían de forma recíproca. Solamente esta zona de indistinción, «este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la nuda vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía» (Agamben, 1998: 137–138). Según Agamben, el bando era la potencia de la ley de aplicarse desaplicándose; en otras palabras, el poder de entregar algo a sí mismo, y, al mismo tiempo, delegarlo a la voluntad de quien lo abandona. Es esta ambigüedad la que hace que sea prácticamente imposible cortar la relación de abandono cuando se es *homo sacer*. Es por ello que el autor lanza una invitación al lector para que, con emergencia, este aprenda a reconocer la estructura de bando en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos.

*Más íntimo que toda interioridad y más externo que toda exterioridad es, en la ciudad, el coto vedado por el bando («bandita») de la vida sagrada. Es el nómos soberano que condiciona cualquier otra norma, la especialización originaria que hace posible y que rige toda localización y toda territorialización. Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como *homines sacri*, ello es posible sólo porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano. (Agamben, 1998: 143).*

Podría decirse que el propósito de la presente investigación corresponde a la recogida

de este aviso de emergencia emitido por Agamben. Y, en pos de un análisis detallado de la estructura de aquello que se conoce como «arquitectura hostil», el *Elogio de la profanación* que hace el autor en *Profanaciones* (2005) puede resultar esclarecedor.

Si, en un primer lugar, se ha mostrado la relación entre la sacralidad y la vida, así como la originaria estructura de excepción sobre la que se constituye el poder soberano, a continuación, se mostrará la relación de la misma con las cosas, es decir, la instrumentalización de la estructura soberana y la relación de bando mediante dispositivos¹⁹ que actúan como mercenarios del poder soberano manteniendo secuestrado su uso y solo permitiendo su consumo. En *Elogio de la profanación*, el autor resalta la eficacia que tienen los dispositivos capitalistas para capturar a los medios puros, esto es, aquellos comportamientos que han sido desligados radicalmente de un fin: los comportamientos profanatorios. De esta manera, Agamben desarrolla algo similar a una ética de la profanación como estrategia esperanzadora —aunque compleja— de restitución al uso común de los vivientes todos y cada uno de los usos que los dispositivos han capturado al servicio de aquello que esbozó Walter Benjamin: la religión capitalista.

Profana es, en efecto, la cosa que ha sido restituida al uso común de los vivientes. Sin embargo, Agamben sostiene que solamente se puede acceder al uso de la cosa mediante la acción y el efecto de profanar, y que, por consiguiente, existe una relación particular entre «usar» y «profanar» que debe esclarecerse. La religión puede definirse como «aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada» desde que lo sagrado también se ha considerado religioso. Es por ello que «[n]o sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso» (Agamben, 2005: 98).

El término *religio* no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de *religare* (lo que liga y une lo humano y lo divino), sino de *relegare*, que indica la actitud de escrupulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el «releer»)²⁰ ante las formas —las fórmulas— que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros. A la religión no se oponen, por lo tanto, la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la

¹⁹ Entiéndase por dispositivo, en el marco teórico de Agamben, literalmente cualquier cosa que tenga la capacidad de controlar, determinar, modificar o asegurar las conductas, opiniones, gestos y discursos de todo viviente. En el próximo capítulo, se tratarán de aunar las voces del debate en torno a la cuestión del dispositivo, la cual fue puesta en juego en este sentido político por Michel Foucault.

²⁰ En italiano, *rileggere*. De este modo, el autor hace un juego de palabras con *relegere*, que significa relegar.

«negligencia», es decir una actitud libre y «distraída» —esto es, desligada de la *religio* de las normas— frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular. (Agamben, 2005: 99)

Este uso particular al que se refiere Agamben sería más bien un «reuso», o, como Judith Butler lo sostenía —en palabras de Brecht—: una «refuncionalización». Para Agamben, este reuso debe sostener una incongruencia con lo sagrado, debe consistir en un uso *otro* que desactive el uso *propio*. Un objeto considerado sagrado, tiene su uso secuestrado por los nombres sagrados y utilizarlo en ese uso estricto sería un acto sacrílego. No obstante, Agamben propone llevar a cabo «una forma especial de negligencia» que profana sin cometer sacrilegio, en el sentido de que no usa el objeto sagrado del modo en que se suponía que debía ser usado, sino que lo reusa —o lo refuncionaliza— desactivando así la impuesta separación. Si en Butler la refuncionalización de los entornos materiales se llevaba a cabo mediante las concentraciones públicas, en el sentido de que las calles y plazas —así como los elementos que se encuentran en estas— no se utilizan como infraestructura de desplazamiento, sino como escenario político, como apoyo para lo político; en Agamben, el reuso como forma especial de negligencia de lo sagrado es protagonizado por el juego. Además, el autor asegura que la esfera de lo sagrado y la esfera del juego han mantenido siempre una estrecha relación, puesto que la mayor parte de juegos que se conocen derivan de antiguas ceremonias sagradas, rituales y prácticas adivinatorias pertenecientes antiguamente a la esfera estrictamente religiosa. Gracias a la demostración de Émile Benveniste en el artículo *Le jeu comme structure* [El juego como estructura] (1947) de que el juego no sólo proviene de la esfera de lo sagrado, sino que representa su inversión, Agamben puede considerar el juego como órgano de la profanación:

La potencia del acto sagrado —escribe Benveniste— reside en la conjunción del mito que cuenta la historia y del rito que la reproduce y la pone en escena. El juego rompe esta unidad: como *ludus*, o juego de acción, deja caer el mito y conserva el ritual; como *jocus*, o juego de palabras, elimina el rito y deja sobrevivir el mito. «Si lo sagrado se puede definir a través de la unidad consustancial del mito y el rito, podremos decir que se tiene juego cuando solamente una mitad de la operación sagrada es consumada, traduciendo sólo el mito en palabras y sólo el rito en acciones».

Esto significa que el juego libera y aparta la humanidad de la esfera de lo sagrado, pero sin abolirla simplemente. El uso al cual es restituido lo sagrado es un uso especial, que no coincide con el consumo utilitario. (Agamben, 2005: 100)

Para Agamben, el hecho de que los niños —al jugar con cualquier objeto que

encuentran— transformen en juguete aquello que pertenece a una esfera sagrada (y ya no solo de la religión, sino también de la economía, del derecho, de la guerra... o de cualquiera considerada impropia del juego) constituye «el pasaje de una *religio*, que es sentida ya como falsa y opresiva, a la negligencia como *verdadera religio*» (Agamben, 2005: 101). Es decir, no se trata ya de una *religio* observada, sino jugada. Esto abre, para el autor, la puerta del uso, así como la de una nueva felicidad, porque tiene la capacidad de desactivar las potencias de la economía, el derecho y la política. Pero jugar —en el sentido puramente profano— no es tarea fácil en la actualidad. Agamben sostiene que el juego está en crisis, que se encuentra en decadencia en todas partes y que es precisamente la cantidad desmedida de juegos nuevos (y viejos) producidos lo que pone de manifiesto que el humano de hoy no sabe jugar. Lo que el humano busca en el juego, en la fiesta, o en cualquier forma de entretenimiento, según Agamben, es precisamente lo contrario de lo que podría encontrar: «la posibilidad de volver a acceder a la fiesta perdida, un retorno a lo sagrado y a sus ritos» (Agamben, 2005: 101). Para Agamben, las formas de entretenimiento contemporáneas, constitutivas de la sociedad del espectáculo debordiana, no hacen más que secularizar una intención que es inconscientemente religiosa. Y, es por ello, que «[r]estituir el juego a su vocación puramente profana es una tarea política» (Agamben, 2005: 101), porque secularizar no es otra cosa que una forma de remover o desplazar las fuerzas, dejándolas intactas: un mero desplazamiento de poder.

La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera [la secularización] tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda [la profanación], desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado. (Agamben, 2005: 102)

Quien favorece, principalmente, la proliferación de la espectacularidad es el capitalismo y, por lo tanto, también quien ampara la secularización de la intención religiosa, quien realiza la separación que es propia del sacrificio. La analogía entre capitalismo y religión ha sido esbozada por Walter Benjamin en su fragmento póstumo titulado *El capitalismo como religión*. En él, Benjamin plantea la tesis de que el capitalismo no es el resultado de un propiciamiento de tal sistema por parte del cristianismo del tiempo de la Reforma, sino que es estrictamente una transformación del segundo en el primero: el cristianismo devino capitalismo. Así pues, Benjamin sostiene que el capitalismo es en sí mismo un fenómeno religioso que se ha desarrollado a partir del cristianismo, de forma parasitaria, porque en él son reconocibles tres rasgos propios de una estructura religiosa. El primero

de ellos es que adopta la más pura forma de una religión de culto, tan extrema que carece de dogma o teología. Todo en ella tiene significado solo en relación inmediata con el culto, en referencia al cumplimiento de este y no en referencia a una creencia o idea. El segundo rasgo es el carácter permanente del culto. «El capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci*», dice Benjamin (2017: 127). Es decir, ni hay un día concreto para llevarlo a cabo, ni los días festivos lo interrumpen; el culto se cumple de manera permanentemente y se integra en cualquier lugar. Por último, el tercer rasgo característico de la religión capitalista que anota Benjamin es el carácter culpabilizante del culto. Precisamente, no se trata de un culto dirigido a la expiación, al borrado de las culpas, ni tampoco se trata de un culto dirigido a la redención, a la salvación de la humanidad de la red del dolor y la penuria, sino todo lo contrario, se trata de un culto que produce una conciencia de culpa y tiende a hacerla universal. Esa es, según Benjamin (2017), la esencia del capitalismo: resistir hasta la obtención del estado de desesperación más extenso; y sobre ella, se funda una concepción inaudita de lo religioso: la religión no es reforma del ser, sino su destrucción.

Mediante las reflexiones de Benjamin, Agamben trata de arrojar luz a la relación entre la estructura de la *sacratio* y las cosas, las cuales son producidas precisamente por el sistema capitalista. Si el capitalismo es, entonces, un desarrollo parasitario del cristianismo, el primero reproduce, amplifica y absolutiza la tendencia de la separación ya presente en el segundo. Sin embargo, no hay nada que separar, porque tal y como apuntaba Benjamin, la religión capitalista carece de dogma y teología, es puro culto.

Allí donde el sacrificio señalaba el paso de lo profano a lo sagrado y de lo sagrado a lo profano, ahora hay un único, multiforme, incesante proceso de separación, que inviste cada cosa, cada lugar, cada actividad humana para dividirla de sí misma y que es completamente indiferente a la cesura sacro/profano, divino/humano. (Agamben, 2005: 106–107)

Según Agamben, lo que hace el capitalismo es dividir de sí mismo todo lo que es actuado, producido y vivido, desplazándolo espectacularmente a una esfera separada, donde cada uso se vuelve duraderamente imposible. Esta esfera no es otra que la del consumo. Es sobre el espectáculo y el consumo que se funda, pues, la imposibilidad de usar. Por lo tanto, que aquello que permanece indisponible sea consignado al consumo o a la exhibición espectacular significa, para Agamben, que «profanar se ha vuelto imposible (o, al menos, exige procedimientos especiales)», y, que «la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente Improfanable» (2005: 107). El autor sostiene, inspirándose en la reivindicación de la «altísima pobreza» de la orden de los franciscanos —en la cual se afirmaba la posibilidad de un uso completamente sustraído de la esfera del derecho: el uso de hecho (*usus facti*)—, que en todas aquellas

cosas que son producto de consumo no puede existir un uso distinto al de la propiedad, porque tal uso desaparece en el acto de su consumo: el consumo destruye necesariamente la cosa, y, es por ello, que este no es más que la imposibilidad de usarla. El uso, entonces, no se puede tener jamás, no se puede poseer, porque si bien existe —instantáneamente— mientras se consume la cosa, este desaparece cuando de cosa ya no queda nada.

El uso es, así, siempre relación con un inapropiable; se refiere a las cosas en cuanto no pueden convertirse en objeto de posesión. Pero, de este modo, el uso también desnuda la verdadera naturaleza de la propiedad, que no es otra que el dispositivo que desplaza el libre uso de los hombres a una esfera separada, en la cual se convierte en derecho. (Agamben, 2005: 109)

Agamben considera el Museo el lugar tópico de la imposibilidad de usar. No obstante, cabe decir que Museo no designa, aquí, otra cosa que esa «dimensión separada en la cual se transfiere aquello que en un momento era percibido como verdadero y decisivo, pero ya no lo es más» (Agamben, 2005: 109). Así pues, bajo esta perspectiva, todo puede ser Museo, todo puede convertirse en Museo, porque «este término nombra simplemente la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia» (Agamben, 2005: 110). A lo que se refiere el filósofo italiano es que todo lo que definía la vida humana se ha separado de esta para ser exhibido, que «las potencias espirituales que definían la vida de los hombres —el arte, la religión, la filosofía, la idea de naturaleza, hasta la política— se han retirado dócilmente una a una dentro del Museo» (Agamben, 2005: 109). Ahora bien, retomando el caso del juego, del reuso como comportamiento profanatorio, es preciso recordar que la operación de la profanación no consiste exactamente en restaurar un supuesto uso que tenía la cosa antes de ser consagrada, sino que, el hecho de apropiarse de la cosa y utilizarla de un modo insospechado anula la separación, desactivando los comportamientos propios del culto, y abre la cosa a un nuevo posible uso. Es en este matiz que se encuentra la brizna de esperanza que puede ayudar a combatir el aparente panorama de lo Improfanable que ha instaurado el capitalismo. Según el autor, este «nuevo posible uso» consiste

en liberar un comportamiento de su inscripción genética en una esfera determinada (...). El comportamiento así liberado reproduce e incluso imita las formas de la actividad de que se ha emancipado, pero vaciándolas de su sentido y de la relación obligada a un fin, las abre y dispone a un nuevo uso. (Agamben, 2005: 111–112)

En la sustitución que hace el niño del objeto sagrado por el juguete, los comportamientos propios de la esfera a la que pertenece el objeto sagrado no son borrados, sino

desactivados. Si un niño juega a hacer ver que es economista con un objeto que perteneció a la esfera económica, el niño se sirve conscientemente de los comportamientos propios del economista, pero los lleva a cabo en un contexto sin finalidad, en un contexto que está vacío. Agamben, por otro lado, también esclarece esta cuestión del reuso con el ejemplo de un gato que juega con un ovillo de lana; tal juego «es la liberación del ratón de su ser presa y de la actividad predatoria de su necesario estar orientada a la captura y la muerte del ratón: y, sin embargo, pone en escena los mismos comportamientos que definían la caza» (Agamben, 2005: 112). Por lo tanto, las actividades tanto del gato como del niño son medios puros, desarrollan una actividad que es atribuida a un fin último, pero la desvinculan de tal fin, precisamente, porque el contexto donde la ejecutan está vacío. El medio puro es, entonces, «una praxis que, aun manteniendo tenazmente su naturaleza de medio, se ha emancipado de su relación con un fin, ha olvidado alegremente su objetivo y ahora puede exhibirse como tal, como medio sin fin» (Agamben, 2005: 112).

La instauración de este campo que luce, aparentemente, como improfanable solo puede ocurrir, entonces, mediante la incesante captura de los medios puros. Todo lo improfanable se funda sobre la distracción de una intención profanatoria; el único modo de que esta sea efectiva es a través de la desactivación de un viejo uso, es decir, que la profanación, la creación de un nuevo uso, debe consistir en *volver inoperante al uso primitivo de la cosa*. Para Agamben, el capitalismo actúa como un colosal dispositivo que tiene como objetivo principal este cautiverio de los medios sin fin mediante la distracción de toda intención profanatoria. Se podría añadir que este gigantesco dispositivo que es el capitalismo, mediante la dilación de la profanación, convierte cada cosa a la que sustrae su medio puro de nuevo en un dispositivo, haciendo —del mismo modo que hace él— que determine, delimite, oriente, modele, controle... las conductas, opiniones, gestos, pensamientos, incluso discursos de quien las usa. En su texto *Qué es un dispositivo* (2006), Agamben precisamente apunta que la fase extrema del desarrollo capitalista podría definirse «como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos» (19). Para el autor, los dispositivos, lejos de ser un accidente en el que la humanidad ha caído por casualidad, tienen su origen «en el mismo proceso de “hominización” que volvió “humanos” a los animales que clasificamos bajo el nombre *homo sapiens*» (20). Este proceso de «hominización» que *produjo* al humano se basa, según Agamben, en una separación. De nuevo, puede verse aquí el gesto de la consagración, aunque mucho antes de que la terminología de la *sacratio* viera la luz. Con esto, el autor reconoce que ha habido dispositivos desde la aparición del *homo sapiens*, pero que de una manera específica los dispositivos modernos dirigidos por el capitalismo tienen un

comportamiento diferenciado — como se tratará de mostrar en el capítulo que sigue.

Esta escisión originaria, pues, separó al viviente de sí mismo y de la relación inmediata con su ambiente. En la interrupción de esta relación, se produjeron «para el viviente el aburrimiento — es decir, la capacidad de suspender la relación inmediata con los desinhibidores— y lo Abierto, es decir, la posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo» (Agamben, 2014: 20). Cabe decir, brevemente, que el concepto «desinhibidor» proviene de la terminología de Martin Heidegger, el cual, a su vez, se debe a la influencia que tuvo sobre él el trabajo del gran zoólogo del siglo XX Jakob von Uexküll. El término heideggeriano «desinhibidor»²¹ —o, en la terminología de von Uexküll, «portador de significado»²²— pretende referir a aquellos elementos que interesan específicamente al animal y que conforman su «anillo de la desinhibición»²³ (en el caso de Heidegger) o su «medio ambiente»²⁴ (en el caso de von Uexküll); en otras palabras: los desinhibidores son aquellos elementos que conforman la realidad subjetiva en la que cada ser vivo interactúa. Esta separación que considera Agamben constitutiva del ser humano es analizada con mayor profundidad en su libro *Lo abierto: el hombre y el animal* (2004), a partir de una lectura crítica de Heidegger iluminada por Benjamin y Kojève. No se pretende ahondar en esta separación aquí, sino solamente apuntar que esta brinda la posibilidad de que los dispositivos pueblen el campo de lo Abierto —por esa posibilidad de construir un mundo— mediante instrumentos, útiles, objetos, tecnologías... Según Agamben, «[a] través de los dispositivos el hombre trata de hacer girar en el vacío los comportamientos animales que se separaron de él y así gozar de lo Abierto como tal, del ente cuanto ente» (2014: 20–21). Así pues, en el verdadero origen del dispositivo existiría «un deseo muy humano de felicidad», un afán de experiencia. Sin embargo, es la captura de este deseo en una esfera separada, su consagración, lo que constituye la potencia específica del dispositivo moderno (Agamben, 2014: 20–21). Si el dispositivo es quien lleva a cabo el sacrificio, quien acciona y regula la separación, cabe nombrar contra-dispositivo a la estrategia profanadora, porque es quien acciona y regula el proceso restitutorio de lo que ha sido separado. Por todo ello, en adición a la invitación anterior de aprender a reconocer la estructura de bando en las relaciones políticas y en los espacios públicos, Agamben también alienta a las generaciones venideras a aprender a profanar lo improfanable. Ambas son las tareas verdaderamente políticas de «la comunidad que viene».

²¹ En el original, en alemán: *das Enthemmende*.

²² En el original, en alemán: *Bedeutungsträger*; también *Merkmalträger*.

²³ En el original, en alemán: *Enthemmungsring*.

²⁴ En el original, en alemán: *Umwelt*.

El debate sobre el concepto foucaultiano de «dispositivo»

La interpretación de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y Matteo Pasquinelli

Hasta el momento, se ha mencionado el término «dispositivo» repetidas veces en relación con el pensamiento de Agamben. Aunque quizás uno pueda hacerse una vaga idea de qué trata, a continuación, se presentará el debate contemporáneo en relación al término que Foucault presentó, pero que, desgraciadamente, no dispuso del tiempo para precisar. El término dispositivo —en francés, *dispositif*— fue popularizado por Michel Foucault, sobre todo, en los trabajos que van desde mediados de los setenta en adelante;²⁵ etapa en la cual comienza a ocuparse de eso que llama «gubernamentalidad». Este concepto pretende referir al proceso genérico que amalgama todas las transformaciones históricas del poder desde los siglos XV–XVI con la aparición de los Estados administrativos, así como el funcionamiento de las nuevas tecnologías que estos instauran y que escapan del marco estrictamente jurídico-político, como el modelo arcaico de la pastoral cristiana, la técnica diplomático-militar y la policía; es el punto de contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo. Hacia el final de la cuarta sesión (datada del 1 de febrero de 1978) del curso impartido bajo el título *Seguridad, territorio, población* en el *Collège de France* (1977–1978), Foucault presenta la noción de «gubernamentalidad» y especifica todo aquello que pretende abarcar con ella:

Con esta palabra, «gubernamentalidad», aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de

²⁵ Con el «dispositivo disciplinario» en *Vigilar y castigar* (1975) y el «dispositivo de la sexualidad» en *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (1976).

toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la «gubernamentalidad» como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se «gubernamentalizó» poco a poco. (Foucault, 2006b: 136)

Así pues, el objetivo del gobierno, gradualmente, deja de consistir en actuar sobre el territorio (Estado de justicia), y empieza a consistir en actuar sobre la población (Estado administrativo). Es decir, si el poder soberano gobernaba un territorio estipulando unas determinadas leyes que prohibían ciertas acciones y, de este modo, el soberano imponía su voluntad a sus súbditos; con el auge de la administración y la aparición del biopoder (s. XVIII), gobernar consiste en medir, analizar y estudiar aquellos elementos, relaciones y flujos que se dan entre los individuos de una población en busca de —a través de los mismos— fijar límites, márgenes, parámetros, umbrales: mejorar la salud para prolongar las vidas, mejorar la educación para prolongar la fuerza productiva y, en definitiva, maximizar las fuerzas de los cuerpos en busca de un aumento del nivel de riqueza (Jordana, 2018: 97–98). Para llevarlo a cabo,

el instrumento que el gobierno va a darse para obtener esos fines que son, de algún modo, inmanentes al campo de la población, será la población misma, sobre la que actuará de manera directa a través de campañas o de manera indirecta mediante técnicas que van a permitir, por ejemplo, estimular, sin que la gente lo advierta demasiado, el índice de natalidad, o dirigir hacia tal o cual región o tal o cual actividad los flujos poblacionales. La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones, por también objeto en manos del gobierno. [Parece] consciente, frente al gobierno, de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer. (Foucault, 2006b: 132)

Tanto las «campañas que actúan de manera directa sobre la población», como las «técnicas que permiten estimular de manera subliminal las conductas de la misma», son solo algunos ejemplos de lo que puede remitir a la noción de dispositivo. Mejor dicho, las relaciones entre todos los elementos que componen tales campañas (discursos, técnicas comunicativas, instituciones involucradas...) o las relaciones entre todos los elementos que componen tales técnicas de estimulación invisibilizada (instrumentos, arquitecturas, ordenanzas, leyes...) son quienes verdaderamente remiten al término dispositivo. Si bien entre ambos casos ya pueden percibirse diferencias en su naturaleza, eso es porque la noción de dispositivo no es de carácter unitario y universal, sino que, al contrario, se constituye por una red (*réseau*) de elementos y sus respectivas conexiones. En palabras de Gilles Deleuze, un dispositivo «es una especie de ovillo o madeja, un conjunto

multilineal» (Deleuze, 1995: 155).

Foucault, aunque es quien acuña el concepto político de «dispositivo», nunca da una propia definición de la noción, porque, como se puede intuir, ello resulta prácticamente imposible. El sentido que adopta este término es tan amplio e insospechado que, en cierto modo, le constituye inherentemente una parte que es indecible. Así pues, a este término le corresponden más bien descripciones que, a través de ejemplos, casuísticas y metáforas, pueden dar cuenta de su especificidad, así como también pueden advertir de su capacidad creativa, de su capacidad de instaurar novedad, de esa parte todavía desconocida. Es de una entrevista de 1977, que se encuentra publicada en el tercer volumen de *Dits et écrits* bajo el título *Le jeu de Michel Foucault* [El juego de Michel Foucault], que se suele extraer la descripción que más podría aproximarse a una especie de definición del concepto «dispositivo». Dice Foucault:

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

En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, tal discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica que en sí misma permanece silenciada, o funcionar como una reinterpretación secundaria de esta práctica, dándole acceso a un campo nuevo de racionalidad. En definitiva, entre esos elementos, discursivos o no, existe algo como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, estas también, ser muy diferentes.

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —por así decir— de formación que en un momento histórico tuvo como función esencial responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante. Esta pudo ser, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que a una sociedad con una economía de tipo esencialmente mercantilista le resultaba embarazosa: hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo, que se fue convirtiendo poco a poco en el mecanismo de control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis.

(...)

He dicho que el dispositivo es de naturaleza esencialmente estratégica, ello implica que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, de una intervención racional y convenida en las relaciones de fuerza, sea para desarrollarlas en una determinada dirección, sea para bloquearlas o para estabilizarlas y utilizarlas. El dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a los límites del saber que

derivan de él y, en la misma medida, lo condicionan. El dispositivo es esto: un conjunto de estrategias de relaciones de fuerza que condicionan ciertos tipos de saber y son condicionadas por ellos. (Foucault, 1994: 299–300)²⁶

En resumen, en este fragmento pueden hallarse explícitamente tres puntos definitorios o estructurales del «dispositivo»: (1) la red formada por los diferentes tipos de relación que se establecen entre los elementos de un conjunto heterogéneo de cosas tanto lingüísticas como no lingüísticas; (2) la función de naturaleza esencialmente estratégica que implica una manipulación de las relaciones de fuerza, un ejercicio de poder; y (3) el cruce entre las relaciones de fuerza y las relaciones de saber. A raíz de estos tres puntos, es deducible la importancia que adopta este término en el pensamiento de Michel Foucault, porque aún, en cierta manera, las cuestiones centrales de sus etapas: saber, poder y subjetividad. Aunque no es hasta *Vigilar y castigar* (1975) que el autor da con el concepto de «dispositivo disciplinario» o en *La voluntad de saber* (1976) con el de «dispositivo de la sexualidad», en *Las palabras y las cosas* (1966) y en *La arqueología del saber* (1969), parte de esta idea del dispositivo se deja entrever esbozada en la noción de *épistémè*. Tal y como apunta Foucault en la misma entrevista de 1977:

En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me quedaba en un impasse. Ahora, lo que querría hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O mejor, que la episteme es un dispositivo específicamente discursivo, a diferencia del dispositivo, que puede ser tanto discursivo como no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos. (Foucault, 1994: 301)

Giorgio Agamben, consciente de la posición decisiva que adopta la palabra «dispositivo» en el pensamiento foucaultiano, desarrolla una genealogía general del término en un contexto histórico más amplio: no parte del que parece ser su término embrionario, la *épistémè*, sino a partir del término «positividad» (*positivité*), el cual resulta verdaderamente próximo al término «dispositivo» desde un punto de vista etimológico. Antes de entrar en detalle con el proyecto de Agamben, en el cual —según él— se traza un concepto de «dispositivo» más amplio que el de Foucault que exige abandonar el marco foucaultiano, merece la pena detenerse en la rica y amplia interpretación del término foucaultiano que hace Gilles Deleuze. La interpretación deleuziana del dispositivo se halla en un texto de 1989 que lleva por título la misma pregunta que vuelve a formular

²⁶ La traducción al castellano del original en francés proviene, en gran medida, del fragmento que aparece citado en *Qué es un dispositivo* (2014) de Giorgio Agamben; el resto, de la confrontación del original con diversas traducciones de libre acceso.

Agamben diecisiete años después: *¿Qué es un dispositivo?* Para Deleuze (1995), tal como ya se ha anticipado, el dispositivo consiste en un conjunto multilineal. En él, cada una de sus líneas tiene una naturaleza diferente; a veces se acercan entre ellas, a veces se alejan, pero siempre conforman procesos en continuo desequilibrio:

[Un dispositivo] es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. (Deleuze, 1995: 155)

Aunque cada línea de esa multiplicidad se halle sometida a derivaciones y variaciones de dirección y, por lo tanto, cada desenmarañamiento de las líneas de un dispositivo corresponda a la elaboración de una cartografía concreta y diferente que recorre unas tierras desconocidas,²⁷ los dispositivos comparten, según Deleuze, cuatro líneas o dimensiones principales que, en cada caso, adoptan una dirección, una fuerza, un sentido, un camino determinados y potencialmente diferentes. En primer lugar, se encuentran las líneas o «curvas de visibilidad», pues los dispositivos tienen la función principal de *hacer ver*. «La visibilidad no se refiere a una luz en general que iluminara objetos preexistentes; está hecha de líneas de luz que forman figuras variables e inseparables de este o aquel dispositivo» (Deleuze, 1995: 155). Este *hacer ver* refiere, de algún modo, a una capacidad constructiva o arquitectónica del dispositivo. El dispositivo, arrojando sus líneas de luz, no tanto ilumina, sino más bien proyecta, distribuye lo visible y lo invisible, instauro una realidad: «No es solo pintura, sino que es también arquitectura; tal es el “dispositivo prisión” como máquina óptica para ver sin ser visto» (Deleuze, 1995: 155–156). En segundo lugar, están las líneas o «curvas de enunciación». Estas refieren a la dimensión funcional del dispositivo de *hacer hablar*. En la realidad —acumulativa, histórica, sedimentaria— que constituyen los dispositivos con su capacidad de *hacer ver*, se establece el campo complementario de lo enunciable, de lo que puede o no puede ser dicho; «las enunciaciones a su vez remiten a líneas de enunciación en las que se distribuyen las posiciones diferenciales de sus elementos» (Deleuze, 1995: 156). Si estas dos primeras dimensiones del dispositivo conforman la dimensión de lo visible y de lo

²⁷ Es precisamente por esto que el concepto de dispositivo no puede representarse, tampoco esquematizarse. Cualquier tentativa que tratara de hacerlo, solo estaría mostrando *un* dispositivo concreto y no la noción de dispositivo, que debe comprender todo dispositivo en potencia. Por lo tanto, cabe destacar la dificultad de analizar la noción sin caer en una categorización reductora de la misma. Sin embargo, Deleuze lo consigue.

enunciable, en un tercer lugar, las «líneas de fuerzas» agregan al dispositivo la dimensión de lo material, permiten que este adopte una forma concreta. Se podría decir que las dos primeras dimensiones estarían más bien correspondidas con el saber y esta tercera dimensión se correspondería con el poder. En palabras de Deleuze:

un dispositivo implica líneas de fuerzas. Parecería que éstas fueran de un punto singular a otro situado en las líneas precedentes; de alguna manera “rectifican” las curvas anteriores, trazan tangentes, envuelven los trayectos de una línea con otra, operan idas y venidas, desde el ver al decir e inversamente, actuando como flechas que no cesan de penetrar las cosas y las palabras, que no cesan de librar una batalla. (Deleuze, 1995: 156)

En cuarto lugar, las «líneas de subjetivación» añaden la última de las dimensiones de las que dispone la red constitutiva de los dispositivos. Este último tipo de línea determina el modo en que el individuo que se relaciona con el dispositivo deviene sujeto u objeto de conocimiento, es decir, determina el modo en que el individuo se subjetiva. Para Deleuze, una línea de subjetivación consiste en un proceso en sí misma, un proceso que puede ser o no ser accionado por el dispositivo, de modo que no todo dispositivo la implica. Funciona como una línea de fuga, en el sentido de que escapa a las líneas expuestas anteriormente: «El sí-mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que tiene que ver con grupos o personas y que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos: es una especie de plusvalía» (Deleuze, 1995: 157).

Pese a diferenciar cuatro tipos de líneas, cabe recordar que estas son como vectores: están sometidas a variaciones constantes y no disponen de una ubicación concreta, quedan definidas según el valor de unas variables y, por ende, de un modo totalmente diferente cada vez que el valor de cualquiera de esas variables cambia. Además, según Deleuze, de esta mutación de la disposición de las líneas del dispositivo se derivan dos importantes consecuencias. La primera consiste en el rechazo de los universales:

Lo uno, el todo, lo verdadero, el objeto, el sujeto no son universales, sino que son procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, procesos inmanentes a un determinado dispositivo. Y cada dispositivo es también una multiplicidad en la que operan esos procesos en marcha, distintos de aquellos procesos que operan en otro dispositivo. (...) [L]o que Foucault rechaza esencialmente es la identificación de esos procesos con una razón por excelencia. Recusa toda restauración de universales de reflexión, de comunicación, de consenso. (...) Y así como no hay universalidad de un sujeto fundador o de una razón por excelencia que permita juzgar los dispositivos, tampoco hay universales de la catástrofe en los que la razón se enajene, se derrumbe de una vez por todas. (Deleuze, 1995: 158)

Así pues, aunque se empleen términos o categorías generales para pensar la cuestión de los dispositivos, como el Poder, el Estado, la Soberanía, la Ley, el Saber... estos solamente hacen referencia a variables: son nombres de variables, significantes con significados variantes. Es en este sentido que no hay universales, sino solamente líneas de variación. Precisamente, sostener que no hay universales permite presentar la segunda consecuencia de esta disposición mutante: la aprehensión de lo nuevo y el desvanecimiento de lo eterno. El rechazo de los universales implica la desaparición de las constantes y, por consiguiente, la desaparición de lo eterno e inmutable. Desde que el dispositivo es concebido como una red de relaciones entre elementos o un conjunto multilíneal en desequilibrio, se diferencia de otro por su capacidad de instaurar novedad, que no originalidad. Esto es, cuando se constituye un dispositivo y este establece un campo de lo visible y de lo enunciable, no se trata de una forma diferente de ver o de decir dentro del régimen previamente establecido, sino de la instauración de un nuevo régimen que puede comprender insospechadas formas de ver y enunciar. «Todo dispositivo se define pues por su tenor de novedad y creatividad, el cual marca al mismo tiempo su capacidad de transformarse o de fisurarse y en provecho de un dispositivo del futuro» (Deleuze, 1995: 159). Según Deleuze, las líneas que abanderan esta capacidad creativa del dispositivo son las líneas de subjetivación: al escapar de las demás líneas, al funcionar como líneas de fuga, parecen ser capaces de trazar caminos imprevisibles, desconocidos, creativos, nuevos.

Bajo esta perspectiva, Deleuze sugiere dos grupos que podrían categorizar las diferentes líneas del dispositivo: por un lado, las «líneas de estratificación o sedimentación» y, por otro, las «líneas de actualización o de creatividad». Las líneas que corresponderían al primer grupo serían las de visibilidad, las de enunciación y las de fuerza. En contraste, las líneas de subjetivación serían las pertenecientes al segundo grupo. Por seguir con la analogía matemática de los vectores, las líneas de sedimentación serían las generadoras de algo así como un espacio euclídeo n -dimensional (el régimen) y las líneas de actualización tendrían relación con la aparición de vectores reales (el sujeto u objeto) en tal espacio. Unas instauran lo potencialmente posible y otras son las responsables, parafraseando a Deleuze, de nuestra pertenencia a ciertos dispositivos y nuestra obra en ellos (1995: 159).

Para dar fin a este viaje por la interpretación deleuziana de dispositivo, la respuesta de Gilles Deleuze a la observación de Walter Seitter puede resultar esclarecedora.²⁸ Cualquiera podría apreciar, como Seitter, un carácter «físicista» en la exposición de

²⁸ La observación se encuentra en el apartado titulado «Reseña de las discusiones», al final del texto de Deleuze (1995: 162).

Deleuze. No obstante, el autor francés se ve obligado a rechazar rotundamente esta expresión, porque «[e]n un dispositivo no hay nada dado que esté en el estado salvaje» (Deleuze, 1995: 162). Lo físico ya es, en sí mismo, una región de visibilidad y enunciación. Como se ha presentado, el *hacer ver* y el *hacer hablar* no activan y desactivan algo que previamente existe y permiten tal o cual espectro de visión y enunciación, sino que lo conforman de nuevo. Así pues, lejos de negar que el régimen de un determinado dispositivo pueda estar regido por términos físicos, estos no pueden ser de ningún modo definatorios de la disposición contingente de esas líneas constitutivas del término generalizado de «dispositivo».

Gracias al trabajo que hace Deleuze, fielmente, de interpretar la noción de «dispositivo» de un modo específico y atento, comprendiendo y apreciando el corpus foucaultiano, ahora pueden comprenderse mejor algunos matices que podían haber quedado demasiado ambiguos con la (cuasi-)definición de Foucault. Así mismo, ya puede dársele la bienvenida al proyecto genealógico que hace Agamben del término.

Como se ha comentado en algún momento, el autor italiano, para desarrollar su genealogía general, toma como punto de partida el término de «positividad», que encuentra en *La arqueología del saber* (1969), a modo de embrión del término «dispositivo». La elección no es aleatoria. Esta se debe, en primer lugar, por la cercanía etimológica con la palabra «dispositivo». En segundo lugar, por la posible —muy probable, asegura Agamben— influencia de un fragmento de Hyppolite sobre Hegel. En el capítulo tercero de la *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (1968) de Jean Hyppolite, publicado un año antes que *La arqueología del saber*, se analizan dos estudios del joven Hegel. Tales textos fueron escritos por Hegel —aunque nunca publicados en vida— durante los llamados períodos de Berna (1793–1796) y Frankfurt (1797–1800); se trata de *El espíritu del cristianismo y su destino* y *La positividad de la religión cristiana*. En ellos, como fácilmente se puede entrever, se trabajan los conceptos de «destino» y «positividad». Según Hyppolite, estos son «dos conceptos claves que deben retenerse, alrededor de los cuales convergen todas sus meditaciones (...). [E]s con estos conceptos que Hegel aborda el problema de las relaciones entre la razón y la historia» (1970: 39–40). El filósofo italiano se interesa por esta fuente, principalmente, por la interpretación que hace Hyppolite del concepto de positividad en relación al temprano estudio de Hegel, pero también por la «estrecha relación» entre Foucault e Hyppolite.²⁹

¿Qué significa entonces, para el joven Hegel, el término «positividad»? El término

²⁹ Hyppolite fue profesor de Foucault en el Liceo Henri IV durante las *classes préparatoires littéraires* —popularmente llamadas *khâgne* y donde los estudiantes preparan el examen de acceso a alguna de las *Écoles Normales Supérieures*—, así como en l' *École Normale Supérieure* de París.

«positividad» aparece por primera vez en las obras de Hegel a propósito de la religión, más concretamente, en la oposición entre «religión positiva» y «religión natural». Esta oposición era visible en el siglo XVIII, donde la religión positiva se oponía a la natural. En tanto que se suponía que había una naturaleza humana y una religión natural que debía corresponderle, al comprobar en la historia una multitud de religiones variadas, separadas y distinguidas por instituciones, ceremonias, ritos, normas o creencias de tipo fundamental, estas religiones históricas no podían ser de ningún modo naturales sino, más bien, religiones «anti-naturales», religiones positivas:

Una religión positiva es, por lo tanto, una religión histórica, ella agrega a lo que puede brindar la razón humana —reducida a sí misma— creencias que han aparecido en un determinado momento del tiempo, en ciertos lugares del espacio, y creencias que no podrían ser plenamente asimiladas por la razón, que vienen, así, de otra parte. Puede decirse de las religiones positivas, como dice Hegel, que son «supra o anti-naturales». (Hyppolite, 1970: 41)

Así pues, la religión natural refiere a una relación inmediata que puede establecer la razón humana con lo divino de manera autónoma, mientras que la religión positiva refiere a un conjunto histórico de creencias, reglas y ceremonias que han sido dadas, que se han impuesto desde el exterior a la razón. Lo «dado», pues, no es sino lo «positivo». Además, «al ser este dado un dado histórico, el problema que aquí se plantea es el de las relaciones de la razón y de la historia como la de lo irracional y de lo racional» (Hyppolite, 1970: 41). Si se considera este problema bajo un punto de vista práctico, aparece la oposición entre «constricción» y «libertad», la cual interesa especialmente al joven Hegel —lector de la *Crítica de la razón práctica* y de *La religión dentro de los límites de la simple razón* de Kant—, tal y como se puede percibir en su propia definición de «religión positiva»: «Una religión positiva, dice Hegel, implica sentimientos que están más o menos impresos mediante constricción en las almas; acciones que son el producto de un mandamiento y el resultado de una obediencia, y que son realizadas sin interés directo» (Hyppolite, 1970: 41–42). Así pues, en una religión positiva un individuo no es nunca libre, porque debe obedecer un seguido de elementos que no se ha dado a sí mismo. Lo «positivo», entonces, no permite al humano ser ese fin en sí mismo, un ser libre y autónomo. Podría decirse que, en el caso de la religión, cuando esta es «positiva», no permite al humano ser mero creyente, sino que lo *hace* feligrés: lo «subjetiviza».

Así como para la razón teórica lo positivo representa lo que se impone desde el exterior al pensamiento y a lo cual debe recibir pasivamente, para la razón práctica lo positivo

representa un orden e implica, entre Dios y el hombre, una relación de amo a esclavo. Ahora bien, la gran idea de Kant, que va más allá del racionalismo superficial de la *Aufklärung*, aun cuando es su culminación suprema, es que la razón es práctica para ella misma. La más alta exigencia del hombre es la de ser libre, es decir sacar sólo de sí mismo la regla de su acción. La idea de libertad y la idea de autonomía son los conceptos clave de la crítica de la razón práctica. (Hyppolite, 1970: 42)

Hyppolite sostiene que Kant, en *La religión dentro de los límites de la simple razón*, ya había descubierto, antes que Hegel, el problema de la positividad, pero no le prestó demasiada atención. La concepción kantiana del cristianismo es de tipo moral; «Cristo aparece en ella sólo como un modelo de la moralidad, un esquema mediante el cual podemos volver sensible el ideal moral que nos propone la razón» (Hyppolite, 1970: 43). Para Kant, solo es admisible la fe moral, la cual ni recurre a lo histórico ni tampoco a cualquier tipo de imposición externa; toda concepción de la fe diferente a esta haría desaparecer la libertad, transformando la moralidad en legalidad. «La legalidad es la heteronomía, es la obediencia obligatoria a una ley que nos sobrepasa y que no surge de nosotros; la moralidad es la libertad misma o la autonomía» (Hyppolite, 1970: 43). Así pues, una religión positiva desde el punto de vista de la razón práctica, tal y como declara Hyppolite, no es más que «una religión que se funda sobre la autoridad y que, al tratar un hombre como un niño, le impone desde el exterior aquello que no está incluido en su razón» (1970: 43). Esta autoridad, a su vez, no puede estar fundada en la razón humana porque, si fuera así, no se trataría de una constricción, no podría tratarse de una imposición desde afuera; en contraste, solamente puede proceder de lo «dado», solamente puede estar ligada a un acontecimiento temporal, a una relación histórica. Es por ello que Hegel puede decir: «Este elemento histórico se nombra, en general, autoridad» (Hyppolite, 1970: 43). La «positividad», en Hegel, es el hecho de ejercer tal autoridad, de imponer un elemento o un conjunto de elementos históricos desde fuera de la razón humana a los individuos, provocando que estos los internalicen en sistemas de creencias y sentimientos, impidiendo alcanzar su exigencia de ser libre.³⁰

³⁰ En este proceso de penetración de lo extraño a la razón humana en la propia razón humana, del cual resulta un sesgado e impuesto sistema de creencias, resuena la figura de las *lettres de cachet* con que nos ilumina Foucault. Estas órdenes reales de encierro o registros de internación eran en su mayoría solicitadas por los propios individuos sujetos al poder, eran el resultado de la inserción del poder en la sociedad: «El estudio de las órdenes reales de encierro (*lettres de cachet*) (tanto en su funcionamiento como en su motivación) muestra que éstas eran en su mayoría solicitadas por los padres de familia, por notables locales, comunidades territoriales, religiosas y profesionales, contra individuos que provocaban a su juicio cualquier molestia o desorden. Las órdenes reales ascienden desde abajo (a través de

Se ve así el nudo de problemas que se presentan a propósito de este concepto de positividad, y los ensayos sucesivos de Hegel para vincular dialécticamente —una dialéctica que aún no es consciente de sí misma— la *pura razón* (teórica y sobre todo práctica) y la positividad, es decir *el elemento histórico*. En cierto sentido la positividad es considerada por Hegel como un obstáculo para la libertad del hombre, y como tal es condenada. Buscar los elementos positivos de una religión, y podría agregarse, desde ya, de un estado social, es descubrir lo que en ellos se impone mediante la constricción al hombre, lo que constituye una mancha en la pureza de la razón; en otro sentido, que termina por dominar en el curso del desarrollo de Hegel, la positividad debe ser conciliada con la razón, que pierde, entonces, su carácter abstracto y se vuelve adecuada a la riqueza concreta de la vida. Se ve así por qué el concepto de positividad está en el centro de las perspectivas hegelianas. (Hyppolite, 1970: 44)

Agamben considera que concretamente este pasaje de Hyppolite sobre Hegel no pudo despertar la curiosidad de Foucault, porque en él se halla «algo más que un presagio de la noción de dispositivo» (Agamben, 2014: 10). Foucault, tomando la herencia de este término se posiciona frente al problema decisivo de su obra: «la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico, entendiendo con este término el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas en que se concretan las relaciones de poder» (Agamben, 2014: 11). No obstante, a diferencia de Hegel, Foucault no tiene como objetivo reconciliar la positividad con la razón ni tampoco simplemente enfatizar tal conflicto, sino más bien «investigar los modos concretos en que las positividades (o los dispositivos) actúan en las relaciones, en los mecanismos y en los “juegos” del poder» (Agamben, 2014: 11). Para no dejar este esbozo de la estrategia hegeliana abierto, cabe añadir que, a propósito de esta crítica a toda positividad, el racionalismo de Hegel no es de la misma esencia que el de Kant:

para Hegel, la oposición esencial no es la de la razón pura y el elemento empírico, sino, más bien, la de la vida y lo estático, de lo viviente y de lo muerto. En ese sentido el juicio que debe darse sobre la positividad de una religión ya no es tan sumario. (...) Para oponer la religión positiva a la religión natural es necesario poder definir de una vez por todas el concepto de naturaleza humana, las exigencias de la razón humana reducida a sí misma. (Hyppolite, 1970: 45)

Para Hegel, las ideas abstractas de naturaleza humana, los conceptos de razón pura, no

solicitudes) antes de descender desde el aparato del poder adoptando la forma de una orden portadora de sello real. Estas misivas constituían el instrumento de un control local que podríamos denominar capilar» (Foucault, 1996: 45).

pueden ayudar a generar un patrón que distingue entre lo positivo dentro de una religión o de una sociedad, «son demasiado vacíos como para poder medir las necesidades particulares y necesariamente diversas de la religiosidad» (Hyppolite, 1970: 46). Es por ello que Hegel rehúsa de la oposición entre razón pura y elemento empírico y, por ende, de juzgar la positividad en relación a la idea de razón, y considera la oposición entre lo vivo y lo muerto. Desde la perspectiva que ofrece este giro, lo «positivo» ya no es tanto el elemento histórico relacionado con el desarrollo de una religión o sociedad, como el elemento muerto que resulta como residuo o vestigio de la historia. Precisamente por esto, Hegel puede sostener: «Una religión no era positiva originariamente sólo ha podido devenirlo; permanece, entonces, como una herencia del tiempo pasado» (Hyppolite, 1970: 46; parafraseado). De manera que la «positividad» no sería más que el resultado del efecto del tiempo sobre lo vivo, la transformación necesaria de todo lo que es viviente. Este vínculo entre la historicidad y la vida humana del que da cuenta Hegel, el vínculo entre la razón y la historia, requerirá del desarrollo de una nueva concepción de la libertad, «una libertad viviente, (...) una reconciliación del hombre con su historia» (Hyppolite, 1970: 47), y será a través de la segunda noción del joven Hegel, la de «destino», que esta nueva concepción de libertad podrá adquirir todo su sentido y constituir la clave de su sistema filosófico futuro.

Agamben se da por satisfecho al revelar los puntos de contacto que comparten la noción de «positividad» en Hegel —atravesada por Hyppolite— y la gestación del término «dispositivo» en Foucault. Sin embargo, no da por finalizado todavía su proyecto genealógico: quiere dar con el contexto histórico en que pudo haberse originado el término moderno «dispositivo». Para ello, se remite a las épocas del cristianismo primitivo y del cristianismo bajoimperial —entre los siglos II y VI— donde, según el autor, la palabra griega *oikonomía* juega un papel decisivo en la teología. Este término griego es el término embrionario del moderno «economía» y hacía referencia a la administración de la casa (*oikos*), a la administración doméstica. Tal y como Aristóteles la entiende hacia el final del libro primero de la *Política*, cuando se ocupa de la misma y justifica también la esclavitud (1253b3–1256a8), la administración doméstica no se trata de un paradigma epistémico, no se define a partir de una ciencia especial, sino que se trata de una mera *praxis*; como la describe Agamben: «una actividad práctica que siempre debe hacer frente a un problema y a una situación particular» (2014: 14). Pues, si bien el término *oikonomía* hacía referencia a la actividad de la administración doméstica en la época clásica griega, ¿en qué sentido pudo este término jugar un papel decisivo en la teología? ¿Por qué fue introducido por los Padres de la Iglesia? ¿A qué pretendía hacer referencia una «economía divina»? Según cuenta Agamben, tiene su origen en el

problema de la Trinidad:

Cuando en el curso del siglo II se empezó a discutir sobre una trinidad de figuras divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu — como era de esperar — en el interior de la Iglesia hubo una fuerte resistencia de parte de personas razonables que horrorizadas pensaban que, de esta manera, se corría el riesgo de reintroducir el politeísmo y el paganismo en la fe cristiana. Para convencer a estos obstinados adversarios (posteriormente definidos como «monarquianos», es decir, partidarios del gobierno de uno), algunos teólogos como Tertuliano, Hipólito, Ireneo y muchos otros no encontraron mejor forma que utilizar el término *oikonomía*. Su argumento era más o menos el siguiente: «en cuanto a su ser y a su sustancia, Dios indudablemente es uno, pero en cambio en cuanto a su *oikonomía*, es decir, el modo en que administra su casa, su vida y el mundo creado, es triple. Así como un buen padre puede confiarle al hijo la educación de ciertas funciones y ciertas tareas, sin perder por ello su poder y su unidad, así Dios le confía a Cristo la “economía”, la administración y el gobierno de la historia de los hombres». El término *oikonomía* entonces se fue especializando para significar en particular la encarnación del Hijo y la economía de la redención y de la salvación (por eso, en algunas sectas gnósticas, Cristo terminó llamándose «el hombre de la economía», *ho ánthropos tês oikonomías*). Poco a poco los teólogos se acostumbraron a distinguir entre un «discurso —o *lógos*— de la teología» y un «*logos* de la economía» y la *oikonomía* finalmente se volvió el dispositivo a través del cual el dogma de la Trinidad y la idea de un gobierno providencial divino del mundo se introdujeron en la fe cristiana. (Agamben, 2014: 14–15)

Sin embargo, para Agamben, de esta doctrina teológica de la *oikonomía* se deriva una grave consecuencia: la acción ya no tiene ningún fundamento en el ser. Aquello que los teólogos deseaban evitar a toda costa, una concepción de lo divino fracturada y dividida, «reaparece en la forma de una cesura que separa en Dios el ser y la acción, la ontología y la praxis» (Agamben, 2014: 15). Según Agamben, a lo largo del siglo II, con la llegada de Clemente de Alejandría, el término *oikonomía* integra la noción de providencia y empieza a significar «el gobierno salvífico del mundo y de la historia de los hombres» (Agamben, 2014: 15).

La traducción al latín que hicieron los Padres de la Iglesia del término *oikonomía* fue *Dispositio*, cuya cercanía etimológica y, como se ha visto, también conceptual con el término moderno «dispositivo» es más que notable. Es por ello que Agamben afirma:

Los «dispositivos» a los que se refiere Foucault de algún modo están conectados con esta herencia teológica, de alguna manera pueden ser reconducidos a la fractura que divide y, a su vez, articula en Dios el ser y la praxis, la naturaleza o la esencia y la operación a través de la cual él administra y gobierna el mundo de las criaturas. (Agamben, 2014: 16)

Para Agamben, es la fractura que divide y articula en Dios el ser y la praxis lo que posibilita la existencia de dispositivos, porque entiende por dispositivo «aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser» (Agamben, 2014: 16). Además, Agamben sostiene que, por esa falta de fundamento en el ser, los dispositivos siempre implican un proceso de subjetivación, necesitan producir su sujeto porque, los dispositivos *per se*, carecen de él.

El último movimiento de Agamben en la empresa de esta genealogía general del término dispositivo se rige también por una relación de cercanía etimológica. En este caso, la semejanza etimológica se da con la noción de Martin Heidegger que caracteriza la esencia de la técnica moderna: la noción de «estructura de emplazamiento» (*Gestell* o, como Heidegger suele escribirla para enfatizar su inusual significado: *Ge-stell*). El alemán *stellen* significa poner, situar, colocar, emplazar... así que se corresponde con el término latino *ponere*. Por otro lado, el prefijo *Ge-* adopta un valor de conjunto, de colectividad. Así pues, aunque *Gestell* signifique habitualmente estantería, esqueleto, andamiaje, en *La pregunta por la técnica* (1954), Heidegger lo usa para referir algo así como una imposición, una composición, incluso como un conjunto de dispositivos, o mejor, como la estructura inherente al conjunto de dispositivos e imposiciones de que trata la técnica moderna. El *Ge-stell* «[n]o es ni un hacer del hombre, ni un instrumento en sus manos y, por lo tanto, tampoco es neutro, tal como sí pueda serlo un instrumento» (Esquirol, 2011: 59).

[L]a técnica moderna, como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre. De ahí que incluso a aquel provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencias debemos tomarlo tal como se muestra. Aquel provocar coliga al hombre en el solicitar. Esto que coliga concentra al hombre a solicitar lo real y efectivo como existencias.

(...)

A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento* (*Ge-stell*).

(...)

Ge-stell (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. (Heidegger, 1994: 21–22)

A parte de la cercanía etimológica, Agamben encuentra una evidente proximidad entre la *dispositio* de los teólogos Padres latinos, los dispositivos de Foucault y este «provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencias», esta «interpelación que exige del ser humano el develamiento de lo real en el modo de un solicitar de

existencias». Para el filósofo italiano, lo que tienen en común precisamente todas estas nociones es la referencia a una *oikonomía*, «a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se prende útil los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres» (Agamben, 2014: 17). Llegado a este punto de su proyecto genealógico, Agamben considera que la noción de dispositivo en el contexto foucaultiano no da más de sí y que tal contexto debe ser abandonado para reformular la noción en uno de nuevo. Este contexto que propone el autor está conformado, por un lado, por la ontología de las criaturas y, por otro, por la *oikonomía* de los dispositivos que tratan de gobernarlas y guiarlas hacia el bien (Agamben, 2014: 18). Lo que Agamben propone, en definitiva, es una partición general de todo lo existente en dos grandes grupos: seres vivientes y dispositivos. En este gesto de generalizador, un dispositivo consiste en

cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y —por qué no— el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás —probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba— un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar. (Agamben, 2014: 18)

Sin embargo, de la interacción de esos dos grandes grupos, de la interacción entre vivientes y dispositivos nace un tercer grupo: el de los sujetos, que, a su vez, continúan perteneciendo a la categoría de los vivientes. Según Agamben, un sujeto es «lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos» (Agamben, 2014: 18). Este grupo de los sujetos tiene una peculiaridad: así como en el grupo de los vivientes, la cantidad de vivientes se corresponde al número de cuerpos vivos, en el caso de los sujetos la cantidad de estos puede corresponder o al mismo número de cuerpos vivos o a un número mayor. Lo que se quiere decir con esto es que un mismo individuo, un mismo viviente, con cada dispositivo con el que interactúa se subjetiviza y puede llegar a devenir más de un sujeto de manera simultánea: «un mismo individuo, una misma sustancia, puede ser el lugar de múltiples procesos de subjetivación: el usuario de teléfonos celulares, el navegante en internet, el escritor de cuentos, el apasionado del tango, el *no-global*, etc., etc.» (Agamben, 2014: 18–19). En el contexto de la actual fase extrema del desarrollo capitalista, a la cual le corresponde una

proliferación desmesurada de dispositivos y en la que los vivientes (ya no solo humanos) llevan a cabo una infinidad de «cuerpo a cuerpos», podría parecer, paradójicamente, que la categoría de sujetos se desvanece y evapora, pero, según Agamben, «no se trata de una cancelación o de una superación sino de una diseminación que lleva al extremo el aspecto de máscara que siempre ha acompañado a todas las identidades personales» (Agamben, 2014: 19). Es por ello, por este carácter masivo de la diseminación de la subjetividad, que la estrategia profanatoria que propone Agamben resulta tan compleja, a la vez que problemática. De hecho, este ejercicio de llevar al extremo los procesos de separación que definen la religión, la constante consagración, permite trazar una diferencia entre los dispositivos modernos y los dispositivos tradicionales:

Todo dispositivo implica de hecho un proceso de subjetivación sin el cual no puede funcionar como dispositivo de gobierno, sin reducirse a un mero ejercicio de violencia. En este sentido Foucault ha mostrado cómo, en una sociedad disciplinaria, a través de una serie de prácticas y discursos, de saberes y ejercicios, los dispositivos se dirigen a la creación de cuerpos dóciles pero libres que asumen su identidad y su «libertad» de sujetos en el proceso de su sometimiento. El dispositivo, entonces, es sobre todo una máquina que produce subjetivaciones y sólo como tal es también una máquina de gobierno. (...)

Lo que define los dispositivos que encontramos en la fase actual del capitalismo es que ellos no actúan tanto a través de la producción de un sujeto, sino a través de procesos que podemos llamar de desubjetivación. (Agamben, 2014: 23)

Si bien en todo proceso de subjetivación puede hallarse, de manera implícita, un momento desubjetivante, como en el caso de la confesión —el dispositivo penitencial, una «tecnología del yo» (Foucault, 2008a)—, donde se produce un nuevo sujeto que encuentra la propia verdad en la no-verdad del Yo pecador rechazado (Agamben, 2014: 23), es decir, que el sujeto (el Yo penitencial) se constituye a través de su propia negación;³¹ en el caso de los dispositivos propios de la fase extrema del desarrollo capitalista, los procesos de subjetivación y de desubjetivación se vuelven indiferentes, difusos, indistinguibles. Tal y como muestra Agamben con el ejemplo del teléfono móvil, cualquiera que se deje atrapar por este, «no adquiere por ello una nueva subjetividad, sino sólo un número a través del cual eventualmente puede ser controlado» (Agamben, 2014: 24), o con el ejemplo de la televisión, el espectador «sólo recibe a cambio de su

³¹ Tal y como las define Foucault, las tecnologías del yo «permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad» (Foucault, 2008a: 48).

desubjetivación la máscara frustrante del *zappeur* o la inclusión en el cálculo de un índice de audiencia» (Agamben, 2014: 24). Y estos son solo algunos de los ejemplos que manifiestan el carácter inerte de los cuerpos contemporáneos, inerte porque pese a estar sometidos y capturados constantemente por dispositivos, la mayoría de veces no son correspondidos con ningún papel de sujeto.³² Así pues, a medida que este proceso de diseminación o propagación del poder de los dispositivos aumenta y consigue inmiscuirse en todos los ámbitos de la vida, «el gobierno se encuentra cada vez más ante un elemento inaferrable que parece huir de su presa cuanto más se somete a ella dócilmente» (Agamben, 2014: 26). Tal elemento inaferrable podría recibir el nombre de *no-sujeto* o de *enmascarado* —por esa máscara frustrante que aparenta referir a un sujeto, pero no le corresponde ningún proceso de subjetivación real—. No obstante, Agamben matiza que, aunque pueda parecer que exista una oportunidad de resistencia en tal inaferrabilidad, esto no es así. Lo que implica esta vacuidad imperante no es la aproximación del «anunciado fin de la historia», sino el «incesante girar en vacío de la máquina»: «la máquina asume en sí misma la herencia del gobierno providencial del mundo y, en vez de salvarlo, lo conduce —en esto fiel a la originaria vocación escatológica de la providencia— a la catástrofe» (Agamben, 2014: 26). Por ello es que Agamben considera la estrategia de la profanación una emergencia, una verdadera tarea política de las generaciones venideras.

Cabe decir que en el proyecto genealógico que traza Agamben no parece tenerse en cuenta la interpretación del «dispositivo» desarrollada por Deleuze en la década anterior, donde se traza una naturaleza del dispositivo suficientemente generalizada que posibilita la inclusión de las casuísticas que pretende añadir Agamben con su abandono de la concepción foucaultiana —la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares, el lenguaje...—. El filósofo italiano solamente toma en consideración las tipologías de dispositivo resaltadas por Foucault, los dispositivos disciplinarios y los dispositivos de la sexualidad, así como sus ejemplos paradigmáticos: el Panóptico, las escuelas, los manicomios, la confesión... pero no parece comprender ese carácter de red o de conjunto multilíneal siempre en desequilibrio que es característico de la noción de dispositivo y que lo abre a cualquier manifestación de una fuerza disposicional —en el sentido de que

³² Sin embargo, el discurso de Agamben adopta aquí una tendencia de carácter tecnófobo que le hace atribuir a toda manifestación técnica algo así como una esencia autónoma que lleva al mundo a la catástrofe. De un modo similar a Heidegger, no parece contemplar la posibilidad de que se den manifestaciones técnicas con capacidad emancipadora; parece tratarse más bien de una guerra de los vivos contra las cosas. De ahí, quizás, la urgencia que atribuye a la profanación como única esperanza.

instaura un régimen de percepción y dispone y distribuye cosas, individuos, lugares, incluso temporalidades— (Panagia, 2019). Así pues, a pesar de desarrollar una interesante genealogía que vincula el término con un origen teológico —aunque, más bien, debería concedérsele no tanto el término de origen sino de herencia; una herencia teológica—, el hecho de que el término foucaultiano no de más de si no resulta, para nada, plausible. Su definición de «dispositivo» como «cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes» (Agamben, 2014: 18) es un buen ejercicio, vía Hegel y la *oikonomía* griega recibida como *dispositio* por los Padres latinos, de concretización o sintetización de la amplitud de la significación del término sin reducir su carácter plural. De algún modo, el movimiento que pretende llevar a cabo Agamben respecto de Foucault —abandonando su concepción de dispositivo con el objetivo de generalizarla— es análogo al que hace en *Homo Sacer* con la noción de biopolítica, trasladando el «nacimiento» de esta a la Época Clásica donde se da la supuesta separación de la «nuda vida» con respecto a la «forma de vida». Podría decirse entonces que su genealogía del dispositivo no hace más que intentar ser fiel a su corpus filosófico, aunque de haber omitido la (innecesaria) tentativa de superación de la noción foucaultiana, su genealogía hubiera recibido menos objeciones (Pasquinelli, 2015; Lambert, 2018; Panagia, 2019) y, quizás, también despertado más interés entre los lectores sobre la sugerente conexión etimológica del término que remite hasta los primeros siglos de la teología cristiana (Bussolini, 2010). Así pues, algo parecido a lo que Derrida objeta a Agamben, a propósito de el carácter ontológico que este último concede a la soberanía como estructura de todo poder, podría serle susurrado a propósito de la cuestión del dispositivo:

Agamben —sin renunciar a nada, lo mismo que el inconsciente— quiere ser dos veces el primero, el primero en ver o en anunciar, y el primero en recordar; quiere a la vez ser el primero en anunciar algo inaudito y nuevo, lo que él denomina ese «acontecimiento decisivo de la modernidad» y [a la vez, pues] el primero en recordar que, de hecho, siempre ha sido así, desde tiempos inmemoriales. Es el primero en decirnos dos cosas en una: esto acaba de ocurrir por primera vez, ustedes no han visto nada, pero tampoco han visto, se lo digo yo por primera vez, que esto data de tiempos inmemoriales. (Derrida, 2010: 385)

Así pues, dos suposiciones que lleva a cabo Agamben en su empresa genealógica podrían considerarse la raíz de las críticas hacia la calidad de la misma: en primer lugar, la suposición de que Foucault no pudo haber pasado por alto el pasaje de Hyppolite sobre Hegel; en segundo lugar, el tomar la palabra «positividad» (*positivité*) como término embrionario de lo que más tarde sería nombrado «dispositivo» (*dispositif*). La crítica

principal al proyecto agambeniano, y a la cual se ha suscrito un gran número de académicos, ha sido llevada a cabo por Matteo Pasquinelli en su artículo de 2015 titulado *What an apparatus is not: on the archeology of the norm in Foucault, Canguilhem, and Goldstein* [Lo que no es un dispositivo: sobre la arqueología de la norma en Foucault, Canguilhem y Goldstein]. Según Pasquinelli, la empresa de Agamben no hace más que reducir el dispositivo biopolítico a la idea teológica de la *dispositio*, cuando en realidad, se trata de una herencia de la noción de «normatividad social» de Georges Canguilhem, quien también fue profesor de Michel Foucault. El argumento de Pasquinelli contra Agamben es el siguiente:

Evocando fuerzas remotas y ajenas, Agamben trabaja muy duro para resolver una cuestión que en realidad puede resolverse —y esto es, exactamente, lo que pretendo mostrar— de un modo mucho más sencillo, manteniéndose uno más cerca de las fuentes que componen el propio corpus foucaultiano.

La tarea del historiador de las ideas debería ser la de usar una lectura compleja (*lectio difficilior*) cuando un texto no proporciona un contexto, pero aquí el contexto parece ser suficientemente claro. (...) La historia de la idea de *dispositif* en Foucault es, por su puesto, plural y compleja, pero puede explicarse sin desviarse a través de la remota *oikonomía* cristiana: simplemente visitando la *Naturphilosophie* alemana que bien conocía Foucault. (Pasquinelli, 2015: 80)³³

De este modo, Pasquinelli desarrolla una genealogía del dispositivo foucaultiano, a través de Georges Canguilhem, que le lleva hasta el neurólogo Kurt Goldstein y Descartes. En contraste a la genealogía de Agamben, que toma el término «positividad» como término embrionario a partir del cual trazar un seguido de conexiones conceptuales y, sobre todo, etimológicas, en el caso de Pasquinelli, el punto de partida se halla en la primera vez que Foucault remite al dispositivo específicamente como *dispositif* y no como *appareil*.³⁴ Más concretamente, es en la lección del 15 de enero de 1975 del curso impartido

³³ De aquí en adelante, la traducción al castellano de las citas de Pasquinelli (2015) es propia.

³⁴ Davide Panagia, en su artículo titulado *On the Political Ontology of the Dispositif*, publicado en 2019 en el número 45 de la revista *Critical Inquiry*, da cuenta del giro que hace Foucault al sustituir el término *appareil* por *dispositif* con el ánimo de mostrar que en inglés el hecho de traducir ambos términos como *apparatus* no permite mostrar la riqueza del propio concepto. Dice: «Hay dos (o más) términos diferentes en francés, pero tendemos a solamente usar *apparatus* en inglés. En 1978 Foucault ya había adoptado y adaptado completamente el lenguaje del *dispositif* para analizar los medios técnicos de la disciplina, la seguridad y la gubernamentalidad, y lo hizo precisamente —tal y como mostraré— mediante la decisión explícitamente política y estética de remplazar la arquitectura conceptual y término *apparatus* (*appareil*) por *dispositif*» (Panagia, 2019: 715; trad. propia). Más adelante, Panagia describe este gesto, aplicado a los medios de comunicación, como un «giro que nos aleja de la idea de los objetos mediáticos

en el Collège de France (1974–75) bajo el título *Los Anormales* que Foucault profiere:

El siglo XVIII, o la edad clásica, introdujo todo un aparato de estado [*appareil*] con sus prolongaciones y sus apoyos en diversas instituciones. Y además —querría consagrarme un poco a esto, o bien debería servirme de trasfondo al análisis de la normalización de la sexualidad— puso a punto una técnica general de ejercicio del poder, técnica transferible a instituciones y aparatos [*appareils*] numerosos y diversos. Esta técnica constituye el reverso de las estructuras jurídicas y políticas de la representación y la condición de funcionamiento y eficacia de esos aparatos [*appareils*]. Esta técnica general del gobierno de los hombres entraña un dispositivo tipo [*dispositif*], que es la organización disciplinaria de la que les hablé el año pasado. ¿En qué termina este dispositivo tipo [*dispositif*]? En algo que puede denominarse, me parece, *normalización*. Este año me dedicaré, por lo tanto, ya no a la mecánica misma de los aparatos disciplinarios [*appareils*], sino a sus efectos de normalización, a lo que tienen por finalidad, a los efectos que obtienen y pueden clasificarse bajo el encabezado de la *normalización*. (Foucault, 2007b: 56)

De este pasaje toma Pasquinelli la muestra con la que comenzar el viaje por el pensamiento de Canguilhem: el vínculo directo del término específico dispositivo (*dispositif*) con el concepto de «normalización», el cual deviene central en el pensamiento de Foucault. Además, lo que sigue inmediatamente después de tal cita de la clase del 15 de enero de 1975 en el Collège de France es una mención explícita al capítulo «De lo social a lo vital» en la obra *Lo normal y lo patológico* (1966) de Canguilhem:

En ese texto, donde se trata de la norma y la normalización, hay cierto lote de ideas que me parecen histórica y metodológicamente fecundas. Por una parte, la referencia a un proceso general de normalización social, política y técnica que se desarrolla en el siglo XVIII (...). También van a encontrar, en ese texto al que me refiero, la idea, creo que importante, de que la norma no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. Concepto polémico, dice Canguilhem. Tal vez podría decirse político. En todo caso —y esta es la tercera idea que me parece importante—, la norma trae aparejados a la vez un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo. (Foucault, 2007b: 56–57)

como herramientas de dominación y nos lleva a considerarlos como instrumentos afectivos que organizan disposiciones, atenciones y perceptibilidades» (Panagia, 2019: 716; trad. propia).

Este fragmento, a pesar de no ser citado por Matteo Pasquinelli, es sobre el que se funda la totalidad de su argumento en contra de Agamben, y de donde seguramente deriva que la genealogía correcta de la noción foucaultiana de dispositivo debe ser trazada únicamente a través de Georges Canguilhem. Según sostiene Pasquinelli, Canguilhem tiene como objetivo principal, en dicho capítulo —titulado «De lo social a lo vital»—, llevar a cabo un rastreo histórico de las palabras «normal» y «normalización» en la lengua francesa. Canguilhem muestra que «antes de entrar en el discurso común, el término “normal” era usado solamente por las instituciones médicas y educativas para indicar un prototipo de aprendizaje y salud exigido por las reformas modernizadoras que siguieron a la Revolución Francesa» (Pasquinelli, 2015: 81). Así pues, mediante la normalización del lenguaje, el proceso de normalización de la sociedad francesa comenzó de forma silenciosa con el plan político de posicionar a la burguesía como la clase normativa, que ejercía su poder ya no a través de leyes específicas sino de un modo estructural: con la aparición de las palabras «normal» y «normalizado» —entre 1759 y 1834— la burguesía había ganado el poder de identificar la función de las normas sociales mediante el uso que hacía de las mismas. Lo «normal» es un concepto dinámico, por eso Canguilhem lo tilda —tal y como apunta Foucault en el curso de *Los Anormales*— de polémico: si la función de las normas sociales depende del uso hegemónico que se hace de ellas, lo «normal» está constantemente «producido y redefinido por el campo inmanente de las fuerzas sociales» (Pasquinelli, 2015: 82). Sin embargo, por lo que se caracteriza esta ontología histórica que lleva a cabo Canguilhem sobre la norma es por la negación de cualquier función dominante de un poder superior; se trata más bien de una primacía lógica de lo anormal sobre lo normal: «En el centro de la definición de norma no hay una forma trascendente, sino lo anormal, que sigue siendo el núcleo principal y conflictivo de la norma» (Pasquinelli, 2015: 82). En palabras de Canguilhem, citado por Pasquinelli:

Lo anormal, en tanto que a-normal, viene después de la definición de lo normal, es su negación lógica. Sin embargo, es la anterioridad histórica del futuro anormal lo que causa una intención normativa. Lo normal es el efecto obtenido por la ejecución del proyecto normativo, es la norma expuesta en el hecho. (...) En consecuencia, no resulta paradójico decir que lo anormal, aunque se encuentre lógicamente en un segundo lugar, es existencialmente primero. (Canguilhem, 1989: 243)³⁵

³⁵ La traducción es propia. Se ha realizado desde la traducción inglesa, sin posibilidad de compararla con el original en francés.

Pasquinelli sostiene, así, que la idea foucaultiana del dispositivo biopolítico encuentra su inspiración histórica en la teoría sobre el poder normativo de la burguesía francesa durante el período napoleónico que expone Canguilhem en *Lo normal y lo patológico*. No obstante, la noción de normatividad no es una contribución original de Canguilhem, sino que este, a su vez, la hereda de Kurt Goldstein. Goldstein fue un neurólogo y psiquiatra alemán cuya concepción del poder normativo era primordialmente un atributo del organismo y no tanto una facultad de los aparatos institucionales. Tal y como apunta Pasquinelli:

Para Goldstein, en general, el *poder normativo* es la habilidad de cada organismo (y específicamente del cerebro humano) de inventar, modificar y destruir sus propias normas, hábitos internos y externos, reglas y comportamientos, con el propósito de adaptarse mejor a su propio *Umwelt* (o medio ambiente), particularmente en casos de enfermedad e incidentes traumáticos, así como en aquellas condiciones que dificultan la supervivencia y la unidad del organismo. En Goldstein, lo normativo procede del antagonismo constante del organismo *contra* su entorno. (Pasquinelli, 2015: 83)

No obstante, lo característico de la aportación de Goldstein no es tanto la detección del constante antagonismo en sí, sino el hecho de concebir la enfermedad y, por ende, todo aquello considerado como patológico o socialmente anormal, como una manifestación de un proceso normativo positivo en sí mismo. De este modo, el organismo es concebido como un constante *devenir* [*in-becoming*], como un poder de auto-actualización (Pasquinelli, 2015: 83, 86). Lo que se deriva de la aportación de Goldstein, según Pasquinelli, es que aquello verdaderamente «enfermo» es «el organismo que no es capaz de inventar y experimentar nuevas normas: el organismo que, paradójicamente, no es capaz de cometer errores» (2015: 83). Por otro lado, Pasquinelli afirma que Canguilhem, en su ensayo *Máquina y Organismo* (1952), ya había usado el término *dispositif* en un sentido muy parecido al que lo haría Foucault más tarde: «como una forma de poder pero sin un comando explícito y visible» (Pasquinelli, 2015: 84); véase el símil con la descripción foucaultiana de dispositivo —aún bajo la forma *appareil* en *Vigilar y castigar*— como un todo «que produce “poder” y distribuye a los individuos en ese campo permanente y continuo» (Foucault, 2006a: 182). Según Pasquinelli, lo que muestra esta similitud es que el término «dispositivo» en ambos autores hace referencia a «la artesanía mecánica emergente del siglo XVII y a una visión tecnológica del poder más que a una traducción hegeliana del paradigma de la religión positiva» (2015: 85). Tanto el esbozo de la noción foucaultiana de dispositivo como normalización que se encuentra en el curso de *Los Anormales*, como la de dispositivo disciplinario que refiere a la encarnación del poder por parte de procedimientos, protocolos, normas y objetos técnicos

que se encuentra en *Vigilar y castigar*, hacen referencia al problema de la normatividad orgánica de Canguilhem.

En resumen, veinte años antes de que Foucault, en 1975, definiera el dispositivo (*dispositif*) como proyecto de normalización, Canguilhem había usado ya el mismo término para discutir la estructura del organismo en Descartes. Gracias a la aportación de Goldstein en *Der Aufbau des Organismus* [La estructura del organismo] (1934), Canguilhem aplicó el concepto de autonomía normativa propia del organismo de Goldstein al campo de lo social en *Lo normal y lo patológico* (1966). Michel Foucault, sustrae esta noción del dispositivo normativo del campo de la medicina y lo traslada y aplica a su analítica del poder: «el dispositivo foucaultiano finalmente aparece como la secularización de la estructura del organismo de Goldstein y la inversión de su *potentia* normativa en el espejo del poder» (Pasquinelli, 2015: 87). Así pues, según Pasquinelli, la historia contemporánea del concepto de *dispositif* transcurre desde esta *potentia* normativa hasta el poder normativo y no como plantea Agamben desde una economía divina que tiene origen en el problema de la Trinidad hasta la verdadera eclosión de la religión que es el capitalismo. Además, Pasquinelli añade a su objeción dirigida a Agamben:

En sus obras, Agamben puede haber registrado correctamente (a través de Carl Schmitt) un estigma del pensamiento occidental, a saber, la reencarnación de los paradigmas religiosos en políticos. Sin embargo, él mismo repite ese estigma al eliminar la posibilidad de la normatividad autónoma y al imponer al dispositivo foucaultiano un linaje cristiano que, ni desde una perspectiva filológica, deviene central. Canguilhem, por el contrario, ha registrado un linaje alternativo de pensamiento que, atravesando la biofilosofía alemana, trata de iluminar la autonomía normativa del sujeto y, más específicamente, la tecnología como potencialidad de la vida y no sólo como extensión del poder. (Pasquinelli, 2015: 85)

Para dar fin a esta filosofía del dispositivo que se ha tratado de esbozar, considero que, aunque la propuesta de Pasquinelli resulta más plausible y menos deductiva e hipotética que la de Agamben, es demasiado *positiva*. En cierta manera, parece que Pasquinelli pierda por momentos la concepción de genealogía, donde el desarrollo de esta en ningún momento debe ser evolutivamente lineal ni teleológico y solamente debe pretender mostrar —en la acción de mirar atrás— aquellas pluralidades, que quizás incluso pueden ser contradictorias, y que arrojan luz al azaroso juego de las dominaciones y contribuyen al restablecimiento de los sistemas de sumisión (Foucault, 2008b). Siempre habrá un conjunto de contingencias que permanecerán incondicionalmente indeterminadas, y así, la misma genealogía. Si bien muchas de las relaciones que propone Pasquinelli se encuentran explícitas en los propios textos de Foucault y se muestran irrefutables, denegar la conexión a la tesis teológica no deja ninguna puerta abierta a la evolución del concepto.

Claramente la obra de Canguilhem influenció a Foucault, si esto es lo que pretende mostrar Pasquinelli, pero la construcción de los conceptos y la «reconceptualización» de términos existentes resultan de la múltiple síntesis de diferentes estímulos y fuentes de conocimiento. Así pues, si bien la recepción de Canguilhem podría ser el canal central del dispositivo foucaultiano, los símiles que encuentra Agamben rigiéndose por similitudes terminológicas podrían ser los afluentes que hacen de la noción foucaultiana propiamente foucaultiana (y no solamente canguilhemiana). Por ejemplo, casualmente, en la obra de Gilbert Simondon —alumno doctoral, precisamente, de Canguilhem y de Hippolyte—, en sus tesis doctorales de 1958, parece haber una herencia del *dispositif* en su noción de «cultura», la cual remite al dispositivo regulador de los sistemas sociales. Y, en otros textos, como el curso de *Psicosociología de la tecnicidad* (1960–1961) pronunciado en la facultad de Lyon, Simondon coordina los términos «cultura», «normatividad» y «sacralidad» —tratando el último como la estructura-tipo que reproduce una «bipolaridad de valores», que suscribe una estructura binomial jerarquizada y que no permite las «formas metaestables» (coherencia sin un equilibrio estable) propias de la «individuación»— (Simondon, 2017; Bardin, 2018). Este vínculo que Simondon encuentra en la estructura de lo sagrado resuena con aquella primacía lógica de lo anormal sobre lo normal que caracteriza la ontología histórica desarrollada por Canguilhem sobre la norma.

¿Qué debe sacarse en claro de este debate sobre el «dispositivo»? Sin negar lo que consiguen tanto Agamben como Pasquinelli, esto es, poner de manifiesto un seguido de cuestiones, conceptos y nociones que se encuentran embrolladas (como herencias) en el interior de la noción de «dispositivo» y que tranquilamente pueden coexistir y contradirse (pues son meras interpretaciones), Deleuze es el único que consigue mostrar, en primer lugar, la posición decisiva que este término ocupa en el pensamiento de Foucault al interpretarlo teniendo en cuenta la totalidad de temas que este último trata a lo largo de su obra —saber, poder, subjetividad—, así como, en segundo lugar, hace justicia al término sin reducirlo a una mera manifestación del mismo, sin reducirlo a un ejemplo. Lo que hace Deleuze, pues, es definir (o caracterizar) el dispositivo desde el plano de inmanencia, como un conjunto de potencialidades que tienen la capacidad de establecer regímenes de percepción y experiencia nuevos. Gracias a este gesto analítico que consigue abstraer las dimensiones características de todo dispositivo, Deleuze consigue afirmar —sin la necesidad de decirlo— que la noción sugerida por Foucault en ningún caso está muerta ni debe ser superada, sino que todavía no había sido plenamente

desarrollada. Así pues, Agamben y Pasquinelli, ambos tratando de descifrar un cierto linaje del término foucaultiano, reducen el dispositivo a unos regímenes de percepción y experiencia determinados: uno en un marco teológico y otro en un marco epistemológico. No están hablando tanto de la noción generalizada de «dispositivo», como de *una* o *su* imagen de la noción de «dispositivo».

El «código técnico» de Andrew Feenberg

Por una teoría crítica de la tecnología

A pesar de las diferencias entre las perspectivas anteriormente expuestas en torno a la cuestión del «dispositivo», puede hallarse implícita en todas ellas una postura común: el rechazo a la concepción neutral de la tecnología; esto es, tanto el rechazo a la popular concepción instrumental, donde la tecnología se concibe como el conjunto de medios independiente de los fines que, mediante el control del ser humano, alcanza los fines que desea cada usuario particular; como el rechazo a la concepción determinista, donde la tecnología, por la influencia de la idea de progreso y las filosofías de la naturaleza, se concibe teleológicamente como el conjunto de medios igualmente independientes de los fines que autónomamente alcanza los fines que «programa» el desarrollo técnico, el cual únicamente sirve a las necesidades humanas. Bajo estas formas neutrales de entender la tecnología, todos los efectos de carácter social y político que se derivan de la actividad técnica se fundan, o bien en la moralidad de cada usuario (instrumental), o bien en la justificación de una necesidad o un bien mayor (determinista). Agamben, en su genealogía del dispositivo, explicita su rechazo a la concepción neutral de la tecnología (en su vertiente instrumental) del siguiente modo:

De ahí la vanidad de esos discursos bienintencionados sobre la tecnología que afirman que el problema de los dispositivos se reduce al de su uso apropiado. Estos parecen ignorar que, si a cada dispositivo le corresponde un proceso determinado de subjetivación (o, en este caso, de desubjetivación), es totalmente imposible que el sujeto del dispositivo lo use «de un modo correcto». Por otra parte, los que sostienen este tipo de discursos son, a su vez, el resultado del dispositivo mediático en el que están capturados. (Agamben, 2014: 24).

Cabe decir que, aunque Agamben haga la crítica de forma explícita, toda posición que afirme la existencia de «dispositivos» adopta implícitamente esta postura —no la de Agamben en particular, sino la que rechaza a la concepción neutral—. En el «dispositivo», en tanto que red o conjunto multilineal de elementos de diferente naturaleza destinado a la delimitación de lo real, a la producción de normatividad, o al ejercicio de autoridad o control, por definición, los medios y los fines están totalmente imbricados:

los «dispositivos» determinan una forma de vida por el mero hecho de existir. No obstante, a pesar de que el hecho de afirmar su presencia implique un rechazo a cualquier concepción neutral de la tecnología, de ninguna manera implica una concepción compartida de la tecnología —como se verá a continuación gracias a la filosofía de la tecnología de Feenberg.

Andrew Feenberg, alumno de Herbert Marcuse y considerado por algunos como filósofo de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, en sus libros *Critical theory of technology* [Teoría crítica de la tecnología] (1991) —reeditado como *Transforming technology: A critical theory revisited* [Transformando la tecnología: Una teoría crítica revisada] (2002)— y *Questioning technology* [Cuestionando la tecnología] (1999) ha mapeado las diferentes teorías de la tecnología adoptadas a lo largo de la historia y ha elaborado la suya propia en pos de una urgente transformación democrática de la tecnología. Su proyecto se inspira, principalmente, en las aportaciones de Marcuse y Foucault. Sin embargo, considera que las contribuciones teóricas de estos no permiten denotar el funcionamiento de la hegemonía tecnológica de la cual la sociedad es presa, así como tampoco la articulación de tal tecno-hegemonía con lo social, debido a una cierta identificación implícita en sus propuestas entre saber y poder y entre ideología y ciencia que les lleva a un callejón sin salida: «si el problema es el saber como tal, o la mera existencia de la disciplina, entonces la crítica y la resistencia son igualmente imposibles» (Feenberg, 2002: 74).³⁶ En otras palabras, Feenberg considera que sus contribuciones no pueden resolver problemas como: ¿en qué momento del proceso de configuración de un dispositivo se condensan funciones de carácter social y técnico? ¿Cómo es posible que tecnologías expuestas públicamente ante la totalidad de la sociedad tengan efectos selectivos de control y dominación? ¿Son reversibles los parámetros que conforman a un «dispositivo»?³⁷ Es por ello que Feenberg considera imprescindible desarrollar una propuesta que, preservando todo lo posible los legados de Marcuse y Foucault, demuestre que las problemáticas sociales producidas por el desarrollo tecnológico no deben fundarse en la tecnología *per se*, sino en los valores antidemocráticos que gobiernan el desarrollo tecnológico, para así poder comenzar a pensar tanto una forma de resistencia aplicable al sistema capitalista actual, como una nueva forma de creación y producción que posibilite la transformación. Así pues, en el espacio restante del presente capítulo se presentarán, en primer lugar y de forma breve, las diferentes teorías alternativas acerca de la tecnología, mientras que se concederá una mayor

³⁶ Las traducciones de cualquiera de las citas de Andrew Feenberg son propias.

³⁷ Feenberg, curiosa y extrañamente, no suele utilizar por lo general el término «dispositivo» en sus libros, a pesar de que su contenido esté íntimamente relacionado.

extensión, en segundo lugar, a la concepción particular de Feenberg sobre la tecnología donde la noción de «código técnico» deviene central.

Del mismo modo que se han intentado definir las posiciones instrumentalista y determinista de la tecnología unas líneas atrás, las diferentes concepciones de la tecnología pueden explicarse, según Feenberg (1999; 2006), teniendo en cuenta dos ejes principales: (1) el valor de la tecnología y (2) la agencia de la tecnología. A propósito del valor (1), la tecnología se dice que es (a) neutral, cuando se considera que los medios y los fines son independientes entre sí. En tal caso, la mera existencia de los medios, al no incluir a los fines, no determina una forma de vida. Por el contrario, se dice que la tecnología está (b) cargada de valor, cuando se considera que los medios y los fines están relacionados entre sí: los medios incluyen a los fines y, por lo tanto, preestablecen una forma de vida. Por otro lado, a propósito de la agencia (2), la tecnología se dice que es (a) autónoma, cuando los humanos, pese a participar en el transcurso del medio, deben actuar —respecto a la evolución del desarrollo tecnológico— en concordancia a una lógica inherente a la propia naturaleza de la tecnología; por el contrario, se dice que la tecnología está (b) controlada por los humanos, cuando estos pueden determinar cómo y hacia dónde evolucionar el desarrollo tecnológico sin necesidad de obedecer un imperativo. Así pues, de la intersección de estos dos ejes, se pueden definir las cuatro concepciones alternativas en torno a la tecnología: el determinismo, el instrumentalismo, el sustancialismo y la teoría crítica (*fig. 1*).³⁸

		<i>Agencia</i>	
		<i>Autónoma</i>	<i>Controlada por el ser humano</i>
La tecnología es/está:		una lógica inherente determina el desarrollo tecnológico	libre decisión sobre la evolución del desarrollo tecnológico
<i>Valor</i>	Neutral independencia entre medios y fines	<u>Determinismo</u> teoría finales s. XIX; (marxismo tradicional)	<u>Instrumentalismo</u> fe liberal en el progreso (comúnmente adoptada)
	Cargada de valor los medios, incluyendo a los fines, preestablecen una forma de vida	<u>Sustancialismo</u> medios y fines relacionados en sistemas (Heidegger; Ellul)	<u>Teoría crítica</u> elección de sistemas medios-fines alternativos (Feenberg)

fig.1. Concepciones alternativas de la tecnología.

³⁸ La tabla se ha extraído de Feenberg (2006: 10; 1999: 9) y se ha modificado parcialmente: se han añadido algunas aclaraciones, así como también las celdas «valor» y «agencia».

En primer lugar, la teoría instrumentalista de la tecnología — mayormente adoptada por el sentido común contemporáneo como producto de la civilización occidental— resulta de la intersección de considerar la tecnología de valor neutro y del escepticismo ante algo así como una esencia o una lógica intrínseca en el ser mismo de la tecnología. Esta concepción considera a la tecnología como un simple conjunto de herramientas e instrumentos que permiten desarrollar determinadas acciones y que, de no existir, tales acciones no podrían llevarse a cabo (o, al menos, no con tanta facilidad). Bajo esta perspectiva, la tecnología queda subordinada al uso que se hace de ella y no depende de ninguna implicación política en su diseño o fabricación, así como tampoco impone ningún modo de vivir por el simple hecho de existir. Esta teoría sostendría, por ejemplo, que las armas no producen víctimas por el hecho de haber sido diseñadas, fabricadas y situadas en un determinado mercado que facilita el acceso a ellas, sino que las víctimas son producidas por las personas que hacen uso — algunos se atreverían a decir «mal uso»— de ellas.

En segundo lugar, la teoría determinista de la tecnología, la cual resulta de la intersección de considerar la tecnología de valor neutro y de poseer una esencia que autónomamente determina el desarrollo tecnológico, tiene su origen, según Feenberg (1999: 1–2), en la tendencia historicista dentro de las ciencias sociales y biológicas que emergieron a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX. Tal tendencia se fundaba sobre la idea de progreso, y esta, a su vez, encontraba su garantía en la promesa del desarrollo tecnológico. A finales del siglo XIX, bajo la influencia de Marx y Darwin, el progresismo devino determinismo tecnológico: esto es, se pensaba que, gracias al desarrollo tecnológico, la humanidad alcanzaría así la libertad y la felicidad. En cierta manera, se creía que la tecnología no hacía más que obedecer el mandato de la naturaleza y servir a unas necesidades universales de la humanidad; es por ello que se consideraba de carácter neutral y autónomo. Bajo este punto de vista, la libertad de crecimiento que se le concede al desarrollo tecnológico es tal, que la sociedad queda irremediabilmente dirigida hacia una tecnocracia, en la cual el conocimiento tecnológico y el conocimiento científico priman sobre — incluso sustituyen — la opinión pública de los votantes en las decisiones políticas sobre problemas sociales.

En tercer lugar, y como primera de las concepciones opuestas a la neutralidad de la tecnología, la teoría sustancialista resulta del cruce entre los hechos de considerar, en primer lugar, que los medios y los fines están íntimamente relacionados y, por lo tanto, que la tecnología no es neutral sino que intencionadamente encarna unos valores específicos y determina un modo de estar en el mundo; en segundo lugar, de considerar que la tecnología es autónoma, en el sentido de que su esencia corresponde a un sesgo

inmodificable, cuyo destino es la catástrofe, la destrucción de mundo y de experiencia. Según Feenberg, se podría considerar a Martin Heidegger y a Jacques Ellul como los principales teóricos que defienden esta posición de carácter verdaderamente pesimista y de la cual solo una fuerza espiritual puede liberar a la sociedad de las garras de la tecnología —en palabras de Heidegger, de la cual «solo un Dios puede salvarnos»—. Los defensores de esta concepción no ven en la tecnología ninguna capacidad de transformación y adoptan un punto de vista esencialista. Vendrían a decir algo así como: «la tecnología solamente tiene una única esencia cuyo destino es el desastre». El tipo de solución que suele proponerse al problema que supone, bajo esta perspectiva, el desarrollo tecnológico, es el retorno a formas de vida más sencillas, cuya actividad técnica tendría un carácter artesanal. De los autores presentados en el capítulo anterior (en la filosofía del dispositivo), se podría encajar en esta línea a Giorgio Agamben, el cual al final de su ensayo sobre el «dispositivo» muestra una cierta «tecnofobia» hacia el caso paradigmático del teléfono móvil y, de un modo más general, hacia la tendencia progresista que adopta la tecnología en la contemporaneidad. En cierta manera, de su texto podría derivarse la afirmación de que en el campo de la creación y la producción ya no hay nada que hacer y que solo queda profanar cada uno de los dispositivos que se consiguen detectar para poder seguir «afirmando» la vida. No obstante, pese a no ver una oportunidad de transformación en la tecnología, Agamben tampoco parece pretender retroceder a formas de vida más sencillas, aunque su estrategia se inspire, en gran parte, en el monaquismo occidental y en la reivindicación de la «altísima pobreza» por parte de la orden franciscana para buscar una «forma-de-vida» que pueda quedar libre de la trampa del derecho. Feenberg, sirviéndose de Michael Burawoy, Michel de Certeau y Norbert Elias, presenta posibles modos de resistencia a la hegemonía tecnológica que podrían asemejarse con la profanación de Agamben: la sustitución del entendimiento de la sociedad como máquina por el entendimiento de la misma como juego y, en consecuencia, de toda acción impuesta por la de ficción o del «hacer ver» (*making out*) (Burawoy: Feenberg, 2002: 83); la toma de una posible autonomía reactiva o «margen de maniobra» por parte los dominados como táctica que redirecciona la estrategia dominante dislocando los «usos» que impone un sistema hegemónico (de Certeau: Feenberg, 2002: 84–85); o, de un modo similar, la posibilidad —en un juego imaginario— que tiene el jugador que va perdiendo (el dominado) de llevar el terreno de juego hacia lo impredecible (Elias: Feenberg, 2002: 85–86).

En cuarto y último lugar, la teoría crítica de la tecnología (la propuesta de Feenberg) resulta de la intersección de considerar que la tecnología está cargada de valor —igual que la posición sustancialista, la tecnología se encuentra sesgada desde el momento de

su creación hasta el momento de su reciclaje—, así como de considerar —en oposición al sustancialismo— que no hay una esencia determinada en el mismo ser de la tecnología, sino que la hegemonía tecnológica de la cual la sociedad es presa se conforma por medio de una selección intencionada (que implica una toma de decisiones por parte de aquellos que se encuentran al cargo) de sistemas de medios que incluyen a los fines. Como se verá en lo que queda de capítulo, la hegemonía tecnológica es el efecto de la configuración, o más bien, de la codificación intencionada de un «código técnico». Si la tecnología debe tener una esencia, esta es para Feenberg el «código técnico», el cual podría definirse como un conjunto de potencialidades, como un sistema «ambivalente». Precisamente, por este amplio rango de potencialidades que reconoce la posición crítica en la tecnología, la actitud con la que tal posición se enfrenta a esta es algo más «optimista». Al considerar que la tecnología no tiene un único destino, sino múltiples y que, además, tales destinos son elegidos por un grupo de seres humanos, la tecnología *per se* está abierta tanto a una transformación democrática, como a una hegemonía dominante y represiva como la que se ha podido testimoniar hasta el día de hoy. El destino de la tecnología depende, pues, de la configuración y elección por parte de un grupo de la sociedad de los sistemas de imbricaciones de medios y fines. La tarea urgente es pensar modos de producción alternativos al actual que permitan la conformación de un sistema verdaderamente democrático.

De manera estricta, quizás solo podría situarse como defensor de la posición crítica de la tecnología a Andrew Feenberg, por ser quien la conforma y la bautiza como tal, pero, a grandes rasgos, Judith Butler y su idea sobre la importancia de brindar a las sociedades verdaderas «infraestructuras» y «sistemas de apoyo» (es decir, entornos materiales que, en tanto que participantes de la acción humana, no imposibiliten ningún tipo de acción ni tentativa de transformación social), también podría quedar cubierta por este paraguas que abre Feenberg. Cabe decir, por otro lado, que son los pensamientos de Foucault y de Marcuse quienes conducen a Feenberg a enfrentarse a la tecnología de este modo y, por ello, estos podrían considerarse asimismo defensores de esta perspectiva de la tecnología; sobre todo, porque en sus propuestas también se rechaza cualquier esencialismo propio de los sustancialistas como Heidegger o Ellul. No obstante, tal como se ha indicado más arriba, para Feenberg, las propuestas de Foucault y Marcuse contienen algunas inconsistencias que les hacen adoptar, a menudo, una retórica de cierto carácter sustancialista: por ejemplo, el hecho de afirmar «que las formas modernas de dominación son esencialmente técnicas» (Feenberg, 1999: 6). De hecho, Feenberg guarda una categoría propia para la posición de Foucault y Marcuse: el «distopianismo de izquierdas» (*left dystopianism*). Esta posición ocuparía el mismo cuadrante que ocupa

la teoría crítica de la tecnología en la tabla (*fig. 1*), aunque sus transitorias inconsistencias teóricas propias de otros cuadrantes de la tabla la limitan para pensar el porvenir de la tecnología.

Precisamente, el punto de partida de Feenberg en el desarrollo de la teoría crítica de la tecnología radica en la imbricación foucaultiana entre poder y saber y la marcuseana entre ideología y tecnología. Para Feenberg, tales aportaciones arrojan luz sobre el problema de la tecnología porque permiten entrever la dualidad característica de la tecnología moderna: el hecho de tratar «funciones hegemónicas y cognitivas como aspectos complementarios de una única fuente subyacente en vez de como dos cosas separadas» (Feenberg, 2002: 75). En otras palabras, la ambivalencia específica de la tecnología moderna refiere a «la disponibilidad de la tecnología para llevar a cabo desarrollos alternativos con consecuencias sociales diferentes» (Feenberg, 1999: 7). Es por ello que la función de la racionalidad en las hegemonías modernas es paradigmática para Feenberg. «Una hegemonía efectiva es aquella que no necesita ser impuesta en una lucha continua entre agentes autoconscientes, sino que se reproduce irreflexivamente por las creencias y prácticas comunes de la sociedad a la que domina» (Feenberg, 2002: 75), siendo especialmente paradigmática en las sociedades contemporáneas porque el capitalismo ampara a quien desarrolla la función de condensar un efecto social y una función técnica, le otorga un tipo de libertad que Feenberg denomina «autonomía operacional».

Esta noción de «autonomía operacional» hace referencia al «poder de tomar decisiones estratégicas de entre varias formas de racionalización alternativas sin tener ningún tipo de consideración hacia las externalidades, las prácticas habituales, las preferencias de los trabajadores o el impacto de las decisiones en sus hogares» (Feenberg, 2002: 75–76). Además, Feenberg añade que lo que hace al capitalismo único —y se podría añadir, difícil de combatir— es que su hegemonía no consiste en otra cosa que en la constante reproducción, a través de decisiones de carácter técnico, de su propia autonomía operacional; esto es, que las estrategias de dominación en las sociedades industriales y posindustriales se fundan en la actividad de insertar formas estandarizadas de hacer las cosas —así como soluciones «universales» ante los problemas más triviales— tanto en procedimientos técnicos como en los artefactos mismos para así establecer un marco en el cual la actividad técnica del día a día se mantenga, de la forma más involuntaria e irreflexiva, al servicio de los intereses del capital. Así pues, según Feenberg, «los requisitos sociales y técnicos del capitalismo quedan condensados en una “racionalidad tecnológica” o un “régimen de verdad” que adecúa la construcción e interpretación de los sistemas técnicos en concordancia a los requisitos propios de un sistema de dominación» (Feenberg, 2002: 76). Este oscuro fenómeno de condensación y

adaptación hacia unos intereses determinados es lo que denomina Feenberg «el código social de la tecnología» o, también, «el *código técnico* del capitalismo». Por lo tanto, este «código técnico» no es la hegemonía capitalista en sí misma, sino el proceso mediante el cual esta se presenta. La hegemonía capitalista es *un* efecto del código técnico; *un* efecto y no *el* efecto porque si el código técnico fuera codificado en torno a otros valores, se conseguiría un efecto *otro*.

Sobre el término «código», Feenberg resalta dos significados diferentes: en primer lugar, un código puede ser entendido como una «regla que, de manera simultánea, (1) clasifica actividades como permitidas y prohibidas y (2) las asocia con un determinado significado o propósito que explica (1)» (Feenberg, 2002: 76); en segundo lugar, un código puede ser entendido como una función comunicativa que, por ende, lleva a cabo un acto performativo. Algunos ejemplos pueden resultar esclarecedores: Feenberg asocia a la primera acepción de «código» el ejemplo del código de tráfico, porque funciona como un conjunto de reglas que, conocidas por la red de conductores y viandantes, permite distinguir lo seguro de lo peligroso. También los manuales o los protocolos son un código en este sentido, establecen una normativa de comportamiento que, al ser ejecutada, sirve a unos determinados fines y delimita un «espacio de aparición».³⁹ Por otro lado, en relación a la segunda acepción de «código», a la cual el autor no da una definición propia sino que solamente un ejemplo, Feenberg ilustra: si consideramos la jerarquía de prestigio que se establece culturalmente entre los bienes y productos de consumo, como por ejemplo entre los automóviles, donde popularmente unas marcas se consideran inmediatamente mejores que otras ya no por el funcionamiento de los automóviles sino por el fetichismo instaurado por sus elaboradas campañas de *marketing*, se halla un «código» en el sentido de que la decisión entre conducir un modelo de coche u otro emite un mensaje hacia los demás que posiciona al emisor y al receptor en una posición jerárquica que es interpretable en clave social (en este caso particular, podría leerse en términos de clase). Así pues, para Feenberg, ambos sentidos del término «código» —el primero suministrando una función delimitadora y el segundo una función comunicativa— se hallan entrelazados en lo denominado «código técnico», siendo este «esencialmente la regla bajo la cual se toman unas decisiones técnicas con el objetivo de preservar la autonomía operacional (es decir, la libertad de tomar decisiones parecidas en el futuro)» (Feenberg, 2002: 77). Sin embargo, el código técnico no es solamente esta regla bajo la cual se toman unas decisiones técnicas determinadas o, mejor dicho,

³⁹ Véase la analogía con el ejemplo propuesto por Butler sobre la regulación del espacio de aparición en un contexto jurídico, donde la ley ya actúa de una manera consistente antes de ser aplicada: en Capítulo 2, pp. 54s.

se eligen unos medios concretos, sino que las implicaciones sociales que tienen tales decisiones técnicas conceden al código técnico una significación de carácter verdaderamente ontológico: «es el principio de identidad organizacional y de supervivencia» (Feenberg, 2002: 77).

Para que el código técnico exista, las organizaciones, las instituciones, las empresas, las fábricas... deben estar codificadas desde el lugar más profundo de su ser en vistas a esta reproducibilidad de la autonomía operacional. Es decir, el código técnico ya está presente en las propias estructuras técnicas que producen aquello que la sociedad consumirá; los trabajadores ya son víctimas de la aplicación y efectividad de los códigos técnicos y, mediante sus funciones laborales, los reproducen irreflexivamente. Y así, sucesivamente. Pero, ¿cuál es la génesis del código técnico? ¿Cómo se consigue insertarlo en el esquema (re)productivo? En otras palabras, ¿en qué consiste exactamente el juego de articulación entre saber y poder, entre ideología y tecnología? Para intentar responder a estas preguntas, Feenberg toma prestado del pensamiento de Gilbert Simondon la distinción entre «elemento», «individuo» y «conjunto» técnicos: «Diremos que hay individuo técnico cuando el medio asociado existe como condición *sine qua non* de funcionamiento, mientras que hay conjunto en el caso contrario» (Simondon, 2007: 81–82); por otro lado, «[l]os objetos técnicos infraindividuales pueden ser nombrados elementos técnicos; se distinguen de los verdaderos individuos en el sentido de que no poseen medio asociado; pueden integrarse en un individuo» (Simondon, 2007: 85–86). Podríamos ejemplificar el «elemento técnico» con un tornillo, el «individuo técnico» con un teléfono móvil y el «conjunto técnico» con la maquinaria automatizada propia de un sistema de producción industrial. Feenberg considera a los elementos técnicos en sí mismos «“relativamente” neutrales, si no con respecto a todos los propósitos sociales, al menos con respecto a los fines de los grupos sociales dominantes y subordinados» (Feenberg, 2002: 78). Tales elementos, que hacen referencia a principios técnicos específicos como el tornillo, el resorte, la palanca, el circuito eléctrico... son, según Feenberg, como el vocabulario de una lengua: eligiendo unos y no otros, ensamblando los elegidos de un modo y no de otro, se generan —siguiendo la analogía con el lenguaje— oraciones técnicas que, del mismo modo que los «enunciados performativos», producen cambios en el entorno en el cual son proferidos. Por lo tanto, mediante la disposición de ciertos elementos técnicos se consiguen codificar enunciaciones e intenciones en los «individuos técnicos»⁴⁰ — aquellos objetos técnicos que requieren de un lugar y/o de un

⁴⁰ Feenberg varía ligeramente, en este caso, la terminología simondoniana: en lugar de «individuo técnico» escribe «tecnologías individuales» (*individual technologies*) (Feenberg, 2002: 78). No obstante, como ni repite el término, ni aclara el cambio y, además, solamente cita tímidamente a Simondon con

usuario concretos para funcionar (un «medio asociado» en la terminología de Simondon)—. En palabras de Feenberg, esta codificación de intenciones consiste en construcciones de «elementos técnicos descontextualizados combinados en configuraciones únicas para crear dispositivos [*devices*] específicos» (2002: 78). Es por ello que Feenberg sostiene que el proceso de invención o creación no es puramente técnico, sino que cada forma de disponer determinados elementos técnicos abstractos —abstractos en tanto que inútiles individualmente y, por tanto, todavía neutrales— produce un espacio socialmente restrictivo y limitante; y, por ende, excluyente y antidemocrático.

Estos propósitos sociales están incluidos en la tecnología y, por lo tanto, no son meros fines extrínsecos que pueden ser alcanzados mediante el uso de una herramienta neutral. La materialización de propósitos específicos se consigue mediante el «ajuste» [*fit*] de la tecnología y su entorno social. Las ideas técnicas combinadas en la tecnología son relativamente neutrales, pero se puede rastrear en ellas la huella de una red de determinaciones sociales que preestablecen una esfera de actividad social según ciertos valores o intereses. (Feenberg, 2002: 78)

Así pues, para Feenberg, el carácter social de la tecnología no radica en la lógica de su funcionamiento interno, sino en la relación entre la misma lógica y el contexto social donde se hace efectiva; es decir, en la relación entre un código técnico determinado y su contexto de efectuación. Además, Feenberg sostiene que cuanto más cerca se está de la génesis de este carácter social de la tecnología, más ambiguos son los elementos a partir de los cuales se construyen sus dispositivos específicos. Es precisamente en esta ambigüedad donde reside la ambivalencia característica de la tecnología moderna —la relación entre saber y poder, entre técnica y hegemonía—. Por su condición todavía abstracta e indeterminada, tal relación debe concretarse en un código que permita articular de modos alternativos esas valencias para conseguir proliferar unos fines hegemónicos determinados. Por todo ello, si bien puede haber tantos códigos técnicos como intereses sociales, Feenberg puede sostener que la tecnología se constituye por una incalculable multiplicidad de potencialidades que le son inherentes, de entre las cuales

una nota al pie, pero la referencia es clara, se ha decidido mantener el término original. Además, en el prólogo de Pablo Rodríguez que se encuentra en la edición de 2007 por la editorial Prometeo de *El modo de existencia de los objetos técnicos* de Gilbert Simondon se confirma: «La concretización de la que habla Simondon le permite a Feenberg relacionar íntimamente la técnica con el espacio social (no como una fuerza externa a él) y justificar por qué, desde el punto de vista de lo que él llama «el código técnico», cualquier experiencia socialista que no discuta la alienación tal como la desarrolla Simondon, y no Marx, estará destinada a reproducir el capitalismo» (Simondon, 2007: 19).

algunas de ellas podrían resultar como amenazas a la hegemonía dominante, otras como condiciones de apoyo para la transformación social... pero hay la misma probabilidad de encontrar inimaginables formas de dominación que no deben sino permanecer en la sombra. De este modo, esta teoría del doble aspecto que desarrolla Feenberg (la peculiar articulación de funciones hegemónicas y cognitivas en un código técnico) consigue «desmitificar la neutralidad del saber y de la tecnología sin afirmar, por otro lado, que al igual que la ideología, quedan invalidados por servir a unos intereses particulares» (Feenberg, 2002: 79).

El hecho de que, según la teoría crítica de la tecnología, un objeto técnico se constituya por la respuesta de un código técnico ante un interés social específico (esto es, por la elección de una entre muchas otras posibles configuraciones coherentes de elementos técnicos), implica que, en determinados casos, la neutralidad y el sesgo no son dos opuestos, sino meramente dos aspectos diferentes de un mismo objeto (Feenberg, 2002: 80). ¿Cómo es posible que la neutralidad y el sesgo coexistan? Y, ¿cómo puede explicarse esta situación de coexistencia sin tener que reducir un aspecto al otro? Feenberg sostiene que, frecuentemente, ambos aspectos (la neutralidad y el sesgo) quedan reducidos solamente a uno de ellos: en el caso de aquellos que consideran la tecnología de carácter neutral, el peso recae sobre el polo de la neutralidad; pero en el caso de quienes rechazan la neutralidad de la tecnología, a menudo sucede que todo el peso recae sobre el sesgo. Se da así una oposición binaria, una polaridad. Según Feenberg, este problema se debe a la concepción generalizada de que el sesgo es una desviación de aquello que es justo o legítimo —lo cual debe apelar a la aplicación de un mismo criterio sobre todos los individuos independientemente de su condición—. Este contexto muestra que la neutralidad se entiende como lo opuesto al sesgo; esto es, que se suele dar por hecho que los términos de la realidad son justos en sí mismos y, al no verse modificados por el efecto de algo de valor neutro, la realidad se mantiene justa. De algún modo, se identifica neutralidad con justicia, legitimidad, bienestar... Así pues, bajo estos términos, «es imposible dar sentido a la noción de tecnología sesgada, ya que la racionalidad inherente [el conjunto de potencialidades] a los artefactos técnicos [*technical devices*]⁴¹ es inconmensurable, por definición, con la parcialidad personal» (Feenberg, 2002: 80). En contraste a esta popular concepción del sesgo, Feenberg propone otra más precisa y

⁴¹ Para la traducción de *technical devices*, se ha preferido la palabra «artefacto» a la palabra «dispositivo» para traducir *device* con el único objetivo de evitar una interpretación errónea. Debe entenderse aquí como mera materialidad y no en sentido foucaultiano. En inglés, para referirse al «dispositivo» en el sentido indicado por Foucault suele utilizarse el término *apparatus*, o bien, directamente, los originales franceses *dispositif* o *appareil*.

sutil que «consiste en aplicar el mismo criterio sobre aquellos individuos que no pueden compararse entre sí o bajo unas condiciones que favorecen a unos a costa de otros» (Feenberg, 2002: 80). En esta concepción de sesgo, la neutralidad no es lo opuesto al sesgo, sino su preconditionación esencial.

Para diferenciar los dos tipos de sesgo, Feenberg toma de la teoría de la racionalidad de Max Weber la distinción entre «racionalidad formal» y «racionalidad sustancial» y denomina a un tipo de sesgo, «sesgo sustancial», el cual consiste en la aplicación desigual de criterios sobre los individuos, mientras que al otro lo denomina «sesgo formal», el cual consiste en la aplicación igual de criterios sobre individuos de desigual condición, siendo este último el sesgo característico de las sociedades modernas (por ejemplo, cuando la igualdad ante la ley se ve frustrada por la desigualdad en la capacidad de pagar por representación legal). El sesgo, por lo tanto,

no se origina en los elementos técnicos sino en su configuración específica en un mundo real de momentos, lugares, herencias históricas... en definitiva, un mundo de contingencias concretas. La esencia del sesgo formal es la decisión discriminatoria del momento, el lugar y el modo de la introducción de un sistema compuesto de elementos relativamente neutros. (Feenberg, 2002: 81)

El sesgo sustancial suele asociarse con los prejuicios, con determinadas reglas o normas que discriminan entre individuos de diferente clase, género, tonalidad de piel... En cierta manera, este tipo de sesgo viene dado por una racionalización concreta, una ideología determinada: la de quien emite el mensaje, la de quien instaura el código técnico. En cambio, el sesgo formal es más difícil de detectar porque su ejercicio de discriminación está disfrazado: se muestra a ojos de una mayoría como la materialización de la justicia y la igualdad, pero detrás de la aparente igualdad se esconde un tipo de discriminación sistemática que se funda en la propia configuración del objeto técnico.

Finalmente, cabe decir que la tradicional tesis que aboga por la neutralidad de la tecnología reifica la propia tecnología al abstraerse de cualquier consideración contextual: su argumento resulta comúnmente persuasivo porque le es sencillo, desde la descontextualización, mostrar la neutralidad de los elementos técnicos que conforman un individuo técnico, ya que este necesita de un entorno determinado —su medio asociado— para funcionar. Tal y como se ha mencionado con anterioridad, los elementos técnicos *per se*, previamente a su disposición en un individuo técnico, son abstractos y lucen por su ineffectividad.

Conclusiones

Hacia una ~~ontología~~ de la «arquitectura hostil» *fantología*

Aquello que parecía haber quedado en el olvido después de haber tomado algunas derivas a lo largo del trabajo —unas pocas voluntarias, otras muchas involuntarias—, aquella cuestión sobre la cual se pretendía arrojar luz, la cuestión de lo así llamado «arquitectura hostil», será aquí donde tratará de esclarecerse. Uno podría tener, quizás, la sensación de que los capítulos se interrumpen los unos a los otros, que ni confluyen ni resuelven, que el objeto de investigación ha aparecido hasta ahora (y esto ya no es una sensación) poco más que en el título... Sin embargo, si algo se desprende de este proceso «constelativo», que no ha hecho más que confiar en cada deriva tomada y en cada aparición que la interrumpía, es que hablar de «arquitectura hostil» no es otra cosa que hablar de espacio, de espacios, lugares y campos, de *especies de espacios*, de apariciones, de cuerpos, del mío y del otro, del mío en relación al del otro, del otro en tanto que otro y singularmente otro, de alteridad, de hospitalidad, de comunidad, de cada «nosotros» proferido, de identidad y, por ende, de límites, delimitaciones, lindares y umbrales, de exclusión, de prótesis, suplementos y exterioridades, de constricciones, disposiciones e imposiciones, de poder, de aquel que es afín a la dominación y del propio de la alianza y la acción, de instrumentalización, hegemonía y homogeneidad, o mejor, de la instrumentalización hegemónica de cierta homogeneidad. En definitiva, enfrentarse al problema de la «arquitectura hostil» es enfrentarse también a los problemas que plantean todas estas cuestiones, implica analizar la técnica desde perspectivas que escapan a su propia tecnicidad; esto es: desenmarañar una infinidad de herencias y porvenires cuyo asedio —una forma de «estar» sin «ocupar»— la constituye espectralmente en cada tiempo presente.

Un análisis tal exige la puesta en cuestión de todas estas herencias y porvenires, de todos estos espectros, de todos estos fantasmas que constantemente (re)aparecen y cuyas (re)apariciones son siempre su primer regreso. Precisamente, es por esta imprevisibilidad e incontrolabilidad del movimiento fantasmático, porque cada (re)aparición de un espectro es primera y última vez *a la vez*, que poner *en* cuestión no consiste en cuestionar y resolver, en formular una sola cuestión e intentar resolverla después, sino que poner *en* cuestión consiste en el cuestionamiento constante *de* y *en* cada *aquí* y *ahora*. Así

pues, el objetivo de dicho análisis no debe ser otro que el de detectar aquellos trastornos autoinmunitarios que puedan llevar a cabo los espectros durante su asedio. Aquellas reacciones que, paradójicamente, formando parte de aquello que dañan, destruyen lo que protege: el suplemento, el apoyo, lo necesario. Aquellas reacciones que conducen al suicidio a la necesidad, al artefacto imprescindible, implicando irremediamente muerte para el cuerpo y hostilidad hacia aquello que está por llegar. En otras palabras, una espectralidad que no permite a sus espectros el libre tránsito entre umbrales, que no permite su libre asedio, solamente obstruye el futuro, imposibilita la posibilidad del acontecimiento, de todo cuanto todavía queda por acaecer (y que de ningún modo debe ni puede ser anticipado); se cierra ante la posibilidad de historia y memoria, imposibilitando asimismo la vida.

Analizar de este modo la «arquitectura hostil», y, en tanto que manifestación de lo técnico, también la técnica en sí misma, es someterla a una conjuración. Pero «conjuración» no en el sentido de «conjuro»: exorcismo mágico que, en *contra* de los espectros, procura alejar o ahuyentar aquellos que son maléficos en nombre de una concepción más pura de técnica. Porque un espectro, *per se*, no es maléfico, no puede serlo: este desafía toda lógica de la identificación, no entiende ni de bien ni de mal, transita *entre*. Como dice Jacques Derrida, el responsable de que se hable aquí, además de todo, de fantasmas: «Todo comienza antes de comenzar» (1998: 180). Y es que es imposible saber *dónde, cómo y en qué momento* ha entrado en juego o en escena un determinado fantasma, pues este no se puede ver (o no se deja ver), aunque sí mira. Esto es el «efecto visera» distintivo del espectro: hace que lo vivo se sienta visto por una mirada con la cual no puede tener contacto visual; se trata de «la visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible» (Derrida, 1998: 21). Solo queda, entonces, confiar en su voz.

Volviendo a la cuestión del sentido de «conjuración», esta debe ser concebida, más bien, en el de una «evocación»: formulación mágica que, *con* los espectros, *convoca* aquello que no está ahí en el momento de la llamada; es un «hacer venir por la voz» (Derrida, 1998: 53). De este modo, conjurar *con* los espectros y no *contra* ellos significa hacerles justicia en lugar de aplicarles una ley, significa tratar de examinar la salud de su espectralidad (siendo el estado de salud la permisibilidad de la hospitalidad absoluta, la posibilidad de acoger la llegada de lo imposible, de lo inapropiable, del *arribante* absoluto sobre el/lo cual no se puede presuponer identidad alguna). Analizar de este modo la técnica es, pues, «*exorzar* analizar la espectralidad del espectro» (Derrida, 1998: 61). Y esto es lo que se ha tratado de hacer: velar por mantener intacta la imprevisible movilidad que caracteriza esta espectralidad fantasmática y, por consiguiente, contribuir al «control de salud» de la técnica, a que esta sea la infraestructura necesaria para recibir

visitas inesperadas, desde donde poder decir «ven» a lo inanticipable y esperar su llegada sin horizonte de espera, desde donde esperar infinitamente a la promesa mesiánica —mesiánica pero todavía falta de mesianismo, porque este viene atribuido por el acontecimiento y, por lo tanto, lo mesiánico depende inexorablemente de la condición de (im)posibilidad propia del acontecimiento (Derrida, 1998: 79–80).

No obstante, a estas alturas, la conjuración todavía se encuentra incompleta: carece de sintaxis. Falta aquello que articula su contenido. Falta hacer partícipe, de un modo más notorio, al pensamiento de Jacques Derrida. Seguir llamando, convocando, a su espectro y a los que este lleva consigo: invitarlos a venir para que asedien, circulen, dialoguen, atraviesen... pongan en cuestión y *nos* pongan en cuestión; que muestren que los fantasmas son imposibles de cazar, al contrario de lo que pretende la «arquitectura hostil», y que detengan la guerra hacia todo aquello que compone lo vivo antes de que siquiera empiece a vivir. Así pues, mientras se toma prestado su pensamiento —incluso podría decirse que actitud— de la deconstrucción y la *différance* (en relación a la alteridad radical, a la singularidad del otro, aunque también a lo que viene, a lo que es inapropiable a la vez que inesperado, inanticipable, y, por lo tanto, en relación a la urgencia y a la precipitación, a la inminencia de la llegada del acontecimiento, a la justicia y no a la ley... a la resistencia ante toda oposición jerarquizada y a su violencia inherente), debe presentarse un seguido de nociones que tiene la potencialidad de atravesar, en gran medida, las diversas propuestas filosóficas hasta aquí presentadas, permitiendo (1) dar cuenta del problema que conlleva el fenómeno de la «arquitectura hostil» tanto para la vida como para la técnica en sí misma, y, (2) abrir un campo para pensar la técnica escapando de su tecnicidad: «*en* la ausencia de esencia y *como* la ausencia de esencia» (Lindberg, 2016: 373)⁴². Estas nociones, aunque difícilmente categorizables, se dividirán en tres secciones: (a) la «prótesis» y la «lógica del suplemento»; (b) las «teletecnologías» como dispositivos *hacedores* de espacio y tiempo; (c) la «lógica de lo indemne» propia de la soberanía. Pero antes de proceder a ello, debe dilucidarse la cuestión que concierne al problema que estas líneas sobre lo espectral suponen para el título del trabajo: *el problema que la cuestión del espectro plantea sobre la elaboración de una ontología*.

La ontología es la ciencia que pretende estudiar la naturaleza del ser de los entes, la naturaleza de lo presente; la ciencia que determina la «presencia»⁴³. Una ontología, por

⁴² La traducción de todas las citas de Susanna Lindberg (2016) es propia.

⁴³ Entiéndase «presencia» aquí como el conjunto de conceptos filosóficos que pretende definir el ser.

consiguiente, es el estudio que pretende definir el ser de un ente, conocer aquello que lo compone, sus propiedades, fenómenos, la relación entre ellos, sus condiciones de existencia, su pertenencia a ciertas categorías o su respectiva categorización... Además, los intentos de las filosofías de la «presencia» por definir el ser muestran que cualquier tentativa ontológica se presenta en términos binarios; se concibe la «presencia» como lo opuesto a la ausencia. Es decir, desde un punto de vista semiótico, se entienden los conceptos por medio de su oposición a otro, mediante su diferencia: se entiende la vida como lo opuesto a la muerte, la autonomía como lo opuesto a la dependencia o la necesidad, la plenitud como lo opuesto a la ausencia, la pureza como lo opuesto a la mixtura, la identidad como lo opuesto a la desemejanza... Y esto no es todo. Tal y como sostiene Derrida en *De la gramatología*, en cada una de estas oposiciones binarias, de forma implícita, se concede cierto privilegio a un concepto por encima de otro. Por ejemplo, se ha privilegiado el habla por encima de la escritura por su capacidad de encarnar sentimientos y emociones, se ha atribuido privilegio a la razón por encima de la pasión por su capacidad de cálculo, meditación y previsibilidad. Se ha atribuido gran privilegio al hombre por encima de la mujer, al adulto por encima del niño, al blanco por encima del negro, por establecer como fundamento, precisamente, unas oposiciones binarias que se encuentran inherentemente jerarquizadas. Por lo tanto, estos ejemplos parecen suficientes para mostrar tanto que la ontología (de carácter metafísico), como ciencia pretendidamente neutral, está sesgada de raíz, como que del supuesto hecho objetivo de ontologizar se derivan violentas implicaciones políticas; que estos binarismos jerárquicos propios de una tradición occidental metafísica constituyen el modo en que la sociedad occidental piensa. Es por ello que puede decirse que la violencia comienza con este modo de pensar heredado, desde el más reflexivo al más irreflexivo, y que la deconstrucción no es sino una tarea definitivamente política. A modo de resumen, podría decirse que las ontologías delimitan (en su afán por definir) unas condiciones de existencia, excluyendo y sometiendo activamente a lo que escapa de ellas. Por lo tanto, una perspectiva ontológica ni acoge ni permite la llegada inminente de algo nuevo sin haber anticipado previamente su identidad o haberla reducido en el momento de su llegada bajo unos parámetros propios. Una filosofía de la «presencia» implica, así, la reducción de la alteridad a la mismidad.

Por el contrario, la estructura de lo espectral, de lo fantasmático, introduce un nuevo concepto que es más amplio: la *fantología*, una ontología asediada por fantasmas. La *fantología* hace referencia a un doble juego de memoria y espera en tanto que se compone por ese movimiento impredecible de lo fantasmático proveniente tanto del pasado como del porvenir. De algún modo, podría decirse que la *fantología* responde a una

«lógica del ni/ni» por ese desafío que plantea el espectro hacia cualquier lógica de la identificación, por ese tránsito que siempre se produce *entre* o, más bien, siempre *extra*, porque excede a las oposiciones binarias. Es en el libro *Espectros de Marx* que Derrida, ante la sentencia de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia y el fracaso del comunismo como fin del marxismo después de la caída del muro de Berlín, elabora con profundidad la cuestión concerniente al espectro para sostener que lo que ha finalizado es, más bien, la imagen soviética del marxismo, pero que el espectro de Marx sigue, debe seguir y seguirá asediando libremente. «Puesta en escena para *un* fin de la historia», dice Derrida (1998: 24; énfasis propio). Es por esta iteración de la (re)aparición del espectro, por esta repetición como primera y última vez *a la vez*, que no puede darse *el* fin de la historia, sino que, cada vez, *un* fin de la historia. El espectro seguirá (re)apareciendo y asediando y siempre será su primer regreso y su primer asedio. En el libro, Derrida abre y mantiene un diálogo crítico con el texto de Marx guiado por esta cuestión del espectro, la cual, según él mismo sostiene en otro lugar, atraviesa, a su vez, las cuestiones

de la repetición, del luto, de la herencia, del acontecimiento y de la mesianicidad, de todo lo que excede las oposiciones ontológicas entre ausencia y presencia, visible e invisible, lo vivo y lo muerto y, de este modo, sobre todo, la cuestión de la prótesis como «extremidad fantasma», la cuestión de la técnica [*la technique*], del simulacro teletecnológico, de la imagen generada por ordenador, del espacio virtual, etc. (Derrida, 2002: 24–25)⁴⁴

Como se ha comentado, al comienzo del presente trabajo, no se pretendía hacer otra cosa que desarrollar una aproximación hacia lo que podría ser una *ontología* de la «arquitectura hostil» en tanto que estudio que analizara su ser —el *ser-arquitectura-hostil*—, que analizara aquello que la componía, que diera cuenta de lo que estaba implícito en ella, que examinara las condiciones de su existencia. Para llevar a cabo tal propósito, se eligieron —como se ha podido ver a lo largo de los capítulos— ciertas nociones del pensamiento de varios autores contemporáneos para tratar de explicar tanto aquellas relaciones que se producen alrededor de lo que se conoce como «arquitectura hostil» como el modo en que esta se conforma, y, así, poder dar cuenta de la inadmisibilidad de concebir tal manifestación de la técnica como algún tipo de mecanismo de defensa, como una «arquitectura defensiva» en lugar de hostil, y reclamar la urgencia de su reforma como un apoyo o sostén incondicional. No obstante, este viaje abordado desde la perspectiva de la filosofía continental contemporánea que ha tratado de mirar desde el

⁴⁴ De aquí en adelante, las citas que corresponden al texto *Ecographies of Television* (2002) son propias y han sido traducidas al castellano del inglés, sin posibilidad de contrastar con el original *Échographies de la Télévision* (1996) por cuestiones de accesibilidad.

prisma de Hannah Arendt hasta el de Andrew Feenberg, pasando principalmente por Butler, Agamben, Foucault y Deleuze, rechaza una ontología. Y, quizás, esta podría considerarse la primera de las conclusiones:

No puede hacerse una ontología de la arquitectura hostil porque ella es, precisamente, una ontologización instrumentalizada.

Lo que pretende decirse con esta sentencia, por un lado, es que el presente estudio rechaza en sí mismo la elaboración de una ontología porque esta consistiría en pensar y definir el *ser-arquitectura-hostil* en clave hilemórfica, en términos de materia y forma; esto es: trataría de estudiar exhaustivamente las diferentes formas empleadas en relación a la función para la que hubieran sido diseñadas, la selección y combinación de sus materiales, el modo en que se hubieran ensamblado los diferentes elementos que conformaran al objeto técnico (el cual, *a priori*, debiera haber sido identificado como ejemplar de «arquitectura hostil»)... todo ello con el objetivo de analizar, definir y categorizar los modos y los grados en que estos resultarían hostiles (en el hipotético caso particular de la «arquitectura hostil») para con los usuarios. Pero, precisamente, una ontología solo permitiría analizar aquello presente, aquello que efectivamente existiera y pudiera ser identificado como «arquitectura hostil» hasta tal fecha. Así pues, para desarrollar una ontología de la «arquitectura hostil», en primer lugar, deberían identificarse *todas* las manifestaciones de «arquitectura hostil» de entre *todos* los objetos técnicos que se hallaran en la totalidad del espacio público. Para hacer tal, primero debería conocerse hacia qué está siendo hostil el objeto y, por lo tanto, la determinación de cada manifestación de la «arquitectura hostil» estaría directamente vinculada a una noción de cuerpo y de identidad individual concretas cuya determinación comportaría, o parece plausible pensar así, una reducción de las mismas a ciertas categorías y tipos, eliminando su singularidad. En segundo lugar, una ontología no podría asegurar la comprensión de cualquier manifestación de «arquitectura hostil» que pudiera surgir *a posteriori* en nuevos u otros contextos a través de nuevas u otras materialidades, así como tampoco podría asegurar la comprensión de nuevas hostilidades surgidas por la aparición ya no de un nuevo objeto técnico sino de un nuevo cuerpo e identidad que activara la potencial hostilidad de un objeto que todavía no había sido identificado como «arquitectura hostil».⁴⁵

⁴⁵ Este argumento ha sido desarrollado, en parte, a partir del punto de partida que toma Friedrich Kittler en su artículo *Towards an ontology of media* [Hacia una ontología de los media], este es: «el supuesto de que la filosofía (o, en términos de Heidegger, la metafísica europea) ha sido inevitablemente incapaz de concebir los media como media. Este descuido empieza con Aristóteles: primero, porque su ontología se ocupa solamente de las cosas, su materia y forma, pero no de las relaciones entre las cosas en el espacio y en el tiempo. El concepto mismo de un medio [*medium*] (físico) (*tò metaxú*) queda relegado a su teoría de la percepción sensorial (*aisthesis*). En segundo lugar, debido a que los griegos no

Como se ha visto gracias a Feenberg, lo que diferencia a la «arquitectura hostil» de cualquier otra manifestación técnica es la singular introducción de un «código técnico» determinado que carece de materialidad objetiva —de materia y de forma— y que no es otra cosa que la disposición intencionada de elementos técnicos para hacer actuar unas leyes de forma performativa antes que discursiva, y que en un particular contexto social, consiguen hacerse efectivas. Es decir, aquello que diferencia a la «arquitectura hostil» no tiene un carácter puramente técnico, sino que tiene que ver con la limitación de un espacio social a través de elementos técnicos abstractos que se instituye cuando estos se encuentran en un contexto específico; esto es, en una localización y temporalidad determinadas y ante unos individuos concretos. Cabe recordar que el carácter social de la tecnología no radica en la lógica de su funcionamiento interno, sino en la relación entre tal lógica y el contexto social donde esta se hace efectiva. Es por ello que se ha terminado analizando la «arquitectura hostil» —y, por ende, la técnica— escapando de su tecnicidad, cosa que una ontología no podría dar cuenta.

En resumen, mientras que la ontología lidia con lo hilemórfico de los entes y su funcionamiento interno, y, por lo tanto, únicamente con lo que efectivamente existe y ha existido, la fantología permite dar cuenta de las relaciones entre los entes en el espacio y en el tiempo, los cuales se encuentran, además, como señala Derrida sirviéndose

distinguieron entre elementos del habla articulados y letras alfabéticas articuladas, el concepto mismo de escritura como medio [*medium*] (técnico) propio de la filosofía queda discriminado de Aristóteles en adelante» (Kittler, 2009: 23–24; trad. propia). Y, por otro lado, se ha contrastado esta perspectiva «hilemórfica» criticada por Kittler con el artículo *The ontology of artefacts: the hard problem* [La ontología de los artefactos: el difícil problema], de Wybo Houkes y Anthonie Meijers (2006), el cual a pesar de criticar las posturas de la filosofía analítica contemporánea que trabajan sobre el desarrollo de una ontología de los artefactos, lo hacen únicamente desde criterios como la efectividad, el éxito o la validez de sus argumentos. Es decir, no dejan de evaluar tales teorías desde un marco metafísico; parten de la asunción de que los artefactos tienen una naturaleza dual o binaria: es decir, que los «artefactos técnicos, esto es, los productos diseñados por ingenieros para propósitos prácticos, son tanto cuerpos físicos que tienen características geométricas, físicas y químicas, como objetos funcionales que tienen una relación intrínseca con los estados mentales y las acciones intencionales» (Houkes y Meijers, 2006: 119; trad. propia). Cabe decir que esta relación intrínseca con los estados mentales y las acciones intencionales que pretende sostener la ontología de los artefactos no puede (o, aparentemente no parece plausible) comprender una perspectiva social y, mucho menos, política, porque solo darían cuenta de la percepción (lo cual implica la presencia tanto del artefacto como del ser sensible) y no de la potencialidad de relaciones y consecuencias que la mera existencia de un artefacto ocasiona sobre la sociedad. Finalmente, Houkes y Meijers (2006) concluyen que sus «críticas sugieren que el difícil problema en el campo de los artefactos demanda una ingeniería conceptual sofisticada» porque «los artefactos necesitan una ontología hecha a medida» (130; trad. propia). Podría añadirse que los artefactos necesitan una ontología tan a medida que cada artefacto requeriría una ontología propia.

de *Hamlet*: «*out of joint*» (dislocados, desencajados, fuera de sus goznes, fuera de quicio). La fantología, por lo tanto, a la vez que comprendería toda tentativa ontológica (así como también escatológica o teológica) porque es más amplia, resistiría a ellas porque su espectralidad se opone a toda definición del ente que pretende cazar a los espectros e imposibilitar su libre asedio. «Las *comprendería*, pero incomprehensiblemente», dice Derrida; pues «¿Cómo *comprender*, en efecto, el discurso del fin o el discurso sobre el fin?» (1998: 24).

Por otro lado, el uso del sintagma «ontologización instrumentalizada» en el postulado conclusivo anterior pretende hacer referencia a este intento de secuestro de lo espectral. Pues la «arquitectura hostil» podría interpretarse como el mecanismo mediante el cual se procuran capturar determinados espectros, pero como su retención no es posible, lo único que se consigue es dar inicio a la guerra sin fin contra aquello que representa, precisamente, al cuerpo vivo: su suplemento, aquello que suple el vacío que ocasionó el proceso de «hominización» al separar el viviente de sí mismo y de la relación inmediata con su entorno. Interpretándola así, la «arquitectura hostil» deviene un modo de transmitir la «presencia», un modo de instrumentalizar las condiciones en las que se debe aparecer en el espacio público, un modo de delimitar tanto el campo de aparición como la manera en que este debe ser habitado, un modo de definir performativamente el ser y de negar el apoyo al mismo. Por lo tanto, y en este sentido, la «arquitectura hostil» podría considerarse una «ontologización instrumentalizada», la cual, además, resulta en un trastorno autoinmunitario:

El yo vivo es autoinmune, ellos no quieren saberlo [Derrida se refiere aquí a Marx y a Stirner, como cazadores]. Para proteger su vida, para constituirse en único yo vivo, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, éste no tiene más remedio que acoger al otro dentro de sí (la *différance* del dispositivo técnico, la iterabilidad, la no-unicidad, la prótesis, la imagen de síntesis, el simulacro, y eso empieza con el lenguaje, antes que él, otras tantas figuras de la muerte) y debe, por consiguiente, dirigir a la vez *hacia sí mismo y contra sí mismo* las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no-yo, al enemigo, al opuesto, al adversario. (Derrida, 1998: 158)

Este pasaje resulta sugerente para pensar la «arquitectura hostil» como «ontologización instrumentalizada», como caza de espectros. En él resuena —tanto, que retumba— la intención que tienen quienes la idean. A día de hoy, en tanto que mecanismo de exclusión específico de las personas sin hogar, así como de la gran mayoría de prácticas urbanas basadas en la estancia o la improductividad, del general disfrute de lo público, además de la dificultad de usar lo público como espacio material de resistencia y protesta... la «arquitectura hostil» es el medio a través del cual se trata de constituir un

único yo vivo, un modelo de ciudadano, una idea identitaria de ciudadanía —lo cual, sin embargo, parece ser una tendencia histórica, tal y como se ha podido ver gracias a Sennett—. Pero, como bien dice Derrida, lo que ellos no saben (o no quieren saber), es que para conseguir lo que desean, deben acoger incondicionalmente aquello que activamente excluyen y, por ende, aplicarse las mismas «defensas» que emprenden hacia ello.

Las diversas manifestaciones de lo técnico, pues, tienen la capacidad de instituir el espacio de lo político, así como determinar la localización de la frontera entre lo público y lo privado. Y lo hacen de manera inestable, desplazando tal frontera de forma constante. Para dar fin a esta cuestión sobre el giro de una ontología de la «arquitectura hostil» a una fantología de la misma, en el siguiente pasaje, Derrida sostiene al respecto de esta frontera movediza:

si esta frontera capital se desplaza es porque el *médium* en el que se instituye, a saber, el *médium* mismo de los media (la información, la prensa, la telecomunicación, la tecno-tele-discursividad, la tecno-tele- iconicidad, lo que garantiza y determina en general el *espaciamento* del espacio público, la posibilidad misma de la *res publica* y la fenomenalidad de lo político), ese elemento no está vivo ni muerto, ni presente ni ausente: espectraliza. No depende de la ontología, del discurso sobre el ser del ente o sobre la esencia de la vida o la muerte. Requiere lo que llamamos, por economía más que por inventar una palabra, la *fantología*. Categoría que consideramos irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa. (Derrida, 1998: 64)

Pese a que Derrida, en este fragmento, hace referencia directa a lo «tele-», a las «teletecnologías», al conjunto de dispositivos que suelen llamarse *media* o tecnologías de la comunicación y la información, está apuntando, en realidad, a toda construcción y transformación del campo de percepción y experiencia. Como se verá más adelante, las «teletecnologías» son un caso paradigmático de construcción de espacialidad y temporalidad; *hacen* el tiempo y *hacen* el espacio. Y en este mismo sentido, la interpretación deleuziana de la noción de «dispositivo», desde un enfoque más general, sostiene lo mismo o, al menos, algo muy parecido: los «dispositivos» se caracterizan por la capacidad de instaurar un nuevo régimen de percepción y enunciación. Así pues, la «arquitectura hostil», en tanto que dispositivo, también es constructora y transformadora del campo de percepción y experiencia. No sólo delimita el espacio de aparición y establece sus normas, constituyendo así una violencia instrumentalizada que oprime, excluye, prolifera lógicas y discursos totalitarios, reproduce lo anti-democrático y niega el derecho a la alteridad; sino que también normaliza un imaginario hegemónico que modifica la experiencia urbana, el modo en que los individuos «no afectados» por esta violencia

performativa de la «arquitectura hostil» conciben al otro, la idea de ciudadano, el espacio de lo democrático o la idea de hospitalidad, condicionando asimismo el modo general de concebir la técnica, no como suplemento para sí sino como dispositivo para el otro.

Unas páginas atrás, se decía que un seguido de nociones del pensamiento derridiano tenía la potencialidad de atravesar los diversos planos de pensamiento que se superponen e intersecan a lo largo del trabajo. Pues bien, es el momento de ponerlas en juego para así dar *un fin* al presente trabajo:

(a) *La «prótesis» y la «lógica del suplemento».*

Es la palabra «ortopedia» quien da comienzo al presente trabajo. A partir de una breve indagación sobre su etimología y acuñación, se pretendían mostrar aquellos sentidos de exterioridad, imposición, constricción, encauzamiento, normalización... implícitos en ella con el ánimo de buscar conexiones conceptuales con marcos teóricos del pensamiento contemporáneo que permitieran analizar el fenómeno de la «arquitectura hostil», la cual tiene sin duda algo de ortopédico. Así pues, de la terminología ortopédica se ha derivado, en un inicio, la noción de «prótesis» como el artefacto que se le añade al cuerpo (una exterioridad) para tratar de modificar o mejorar algún aspecto fisiológico o funcional del mismo (una normalización). Es decir, se ha arrojado luz, desde buen comienzo, a aquel sentido de «prótesis» que connota coacción, obligación, mandato, imposición, ordenanza, dominación, disciplina... y se ha despreciado, sin miramientos, aquel otro sentido que connota suplencia, apoyo, soporte, necesidad, el cual, más que una exterioridad es una parte constitutiva del propio cuerpo.

El hecho de haberse decantado por el sentido que evoca violencia, opresión y sometimiento, ha conllevado el desarrollo de la línea de investigación que constituye, en gran medida, la segunda parte del proyecto —*Las cosas de lo político*—; más concretamente, el debate en torno a la noción foucaultiana de «dispositivo». No obstante, en pos de situar *las cosas de lo político* en relación al contexto de lo político, del espacio público, se ha desarrollado la línea de investigación que constituye la primera parte del proyecto —*El espacio de lo político*—. En esta, habiendo presentado las diferentes dimensiones de la noción arendtiana de «espacio de aparición», se plantea la crucial observación que elabora Butler: la necesidad de incorporar en la noción de «espacio de aparición» no solo el discurso y la acción, sino la

infraestructura que lo permite: los «entornos materiales». Esta contribución que hace Butler implica la necesidad de ampliar la concepción de cuerpo: pasar de indicar simplemente la materialidad de una entidad interrelacional, a indicar tanto esta misma materialidad como la de todas aquellas cosas que la sostienen, así como también la inmaterialidad de las relaciones que se producen entre cuerpos, entre artefactos y entre cuerpos y artefactos. A raíz de ello, Butler reclama la importancia de que los entornos materiales, que se encuentran en el espacio público (conformándolo), devengan verdaderas condiciones de apoyo para la acción humana, porque en tanto que sostienen los cuerpos, forman parte de ellos. Precisamente, es esta demanda que propone Butler la que hace resonar aquel sentido de «prótesis» que no es una externalidad, sino un suplemento constitutivo del cuerpo.

Jacques Derrida puede ayudar, sin duda alguna, a esclarecer aquí esta cuestión ambivalente de la «prótesis». En sus primeras obras, trata el tema de la escritura para mostrar la falsedad de la creencia de la tradición filosófica (desde Platón hasta Heidegger) de que la escritura es insignificante, además de potencialmente peligrosa para el pensamiento. Es decir, la primera polaridad categorial que afronta Derrida en su crítica al pensamiento metafísico, el primer binarismo que pretende deconstruir, es precisamente el de la oposición entre habla y escritura. En el *Fedro* de Platón puede leerse que la escritura es un *pharmakon*: un remedio a la vez que un veneno. Es un remedio para el olvido de la memoria, pero un veneno porque favorece su olvido trivializando, además, el propio ejercicio de la memoria. Es por ello que Platón eligió el formato dialógico para escribir: con sus diálogos escritos quiso emular el habla, porque consideraba que era aquello que hacía y permitía pensar. Utilizó la escritura solamente como medio para dejar constancia de los diálogos, como un instrumento de registro; despreciando así toda su radicalidad y configurando el inicio de un *logocentrismo*. Derrida, en su tarea deconstructiva, lo que afirma es que la escritura no es este mero medio neutral, un instrumento obediente que no aporta nada al pensamiento o al habla y del cual disponemos para asegurar la perduración de una idea, sino que la escritura es precisamente la *condición* esencial de todo pensar: no solo no hay pensamiento sin escritura, sino que la escritura muestra todo lo que hay. No hay un ideal al cual se accede pensando, que luego se transmite dialógicamente y finalmente se escribe para que sea recibido por las generaciones inmediatamente posteriores, sino que solo hay lo que se escribe.

Cabe decir aquí que por escritura debe entenderse, a parte del acto de registrar o trazar una caligrafía sobre una superficie, cualquier inscripción que deja toda presencia, todo rastro que perdura más allá de la finitud de los cuerpos, todo vestigio

humano: películas, objetos, anuncios, edificios, incluso *selfies*... Se trata de un concepto generalizado de escritura. Por lo tanto, bajo esta perspectiva, la técnica debe comprenderse como una metáfora de la escritura y no al revés: la escritura es un concepto generalizado, lo único que se encuentra en el origen de todo origen. La tesis que vertebra, entonces, la tarea política de la deconstrucción en contra de la metafísica, sería algo así como: «no hay nada más que escritura, solo hay textualidad». Lo que sostiene tal afirmación es que no hay nada que preceda a su inscripción, no hay esencia alguna que se despliegue *a posteriori*, que se exteriorice acorde a un ideal que es anterior. Solamente hay inscripción y esta, a su vez, carece de origen.

La cuestión de la «prótesis» en el origen, del suplemento del origen en el origen de todo origen, es planteada por Derrida a partir de una lectura deconstructiva del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau. De la lectura a contrapelo que emprende el autor, emana una «lógica del suplemento». Rousseau, de un modo similar a Platón, considera la escritura como algo que se añade, como un suplemento. Por lo tanto, en concordancia con cierto *logofono(falo)centrismo* —concepto que ingenia Derrida en su deconstrucción de la oposición entre *logos* y escritura—, defiende (y pretende sostener) que el origen está libre de suplemento, que la escritura no es sino un agregado que no influencia en modo alguno al pensar. No obstante, Rousseau, en su empresa, consigue (sin saberlo) decir lo contrario. Y eso es, precisamente, lo que muestra la lectura que hace Derrida del texto de Rousseau y que expone en *De la gramatología* (1967). Rousseau utiliza la forma verbal del futuro perfecto para afirmar que «el origen habrá debido ser puro» de escritura, de suplemento. Derrida, modificando irónicamente la forma del futuro perfecto por la de un condicional compuesto, dice: «el origen habr(í)á debido ser puro». La forma verbal utilizada por Rousseau no hace sino indicar el futuro de un pasado. En tal conjugación se puede observar un retraso de la pureza respecto del origen, es decir, que el sentido de tal origen (el hecho de que sea puro, libre, de suplemento) es producido con posterioridad; se trata de un ejercicio retrospectivo: después de darse el origen, se determina que este es puro y, por ello, se da a su vez el origen. Lo que pretende mostrar Derrida con la modificación de tal futuro perfecto en un condicional compuesto, es precisamente esto, que la pureza del origen, en tal origen, *habría debido ser*, pues, la condición absoluta de todo y de todo suplemento; sin embargo, en realidad, esta pureza del origen está condicionada por el suplemento y, por ende, por el mismo artificio de la escritura, esto es: por la inscripción misma que hace Rousseau. Por lo tanto, en el origen del origen no hay nada más que el suplemento de

suplemento, no hay sino prótesis. De esta forma, el «después» viene *antes* que el origen, el cual sucede *después*, con un retraso que lo constituye. Es decir, es el propio Rousseau que pretendiendo buscar el sentido del origen *a posteriori*, en realidad, se lo atribuye (lo crea), a la vez que, por el hecho de atribuirle dicho sentido, está dando inicio al mismo origen que no es otro que la inscripción de tal sentido. Por mucho que a Rousseau le hubiera gustado que el origen fuera puro, en el origen solo hay inscripción, solo hay textualidad. Toda cronología queda, así, descoyuntada: *Time is out of joint*.

En resumen, la lógica del suplemento es una estructura radical que muestra, en contra de la lógica oposicional (y jerárquica) del pensamiento metafísico, no solo que en el origen no hay más que suplemento, sino que lo que trabaja sometido en las polaridades metafísicas, como suplemento, es constitutivo de aquello que opera en primera posición. Por lo que respecta a la oposición entre *logos* y escritura, por ejemplo, no hay *logos* sin escritura porque la escritura (lo que el *logos* somete y utiliza como suplemento) es, en realidad, más central al *logos* que el propio *logos* en sí mismo. Por lo tanto, tratando de establecer un paralelismo con el problema de la «arquitectura hostil», se podría decir que esta debe comprenderse, en primer lugar, como una forma de escritura, como una inscripción: en tanto que es una manifestación técnica, es una metáfora del concepto generalizado de escritura. En segundo lugar, igual que la escritura, es verdaderamente una máquina, porque es independiente de la presencia, excede a ella, funciona y produce efectos independientemente del conocimiento que la ha producido. En tercer lugar, esta lógica del suplemento remite al carácter autoinmune del yo vivo que se mostraba un par de citas atrás, donde se explicita que quienes pretenden afirmar su vida por encima de la del otro, no tienen otra opción que acoger sin condición al otro, porque este forma parte de ellos más que ellos mismos.

(b) *Las «teletecnologías» como dispositivos hacedores de espacio y tiempo.*

El hecho de que la escritura sea, sobre todo, la prótesis de la memoria, ayuda a visualizar porqué la cuestión de la técnica es también la cuestión del tiempo. Para Derrida, «la técnica es esencialmente técnica del tiempo: no un mecanismo de relojería que mide el tiempo *dado* sino la técnica que *da* el tiempo o que “temporaliza”» (Lindberg, 2016: 379). Así pues, tal como disgrega Susanna Lindberg (2016) las diferentes temporalidades de este tiempo técnico en su artículo *Derrida's Quasi-Technique* [La cuasi-técnica de Derrida]: en primer lugar, el *presente* del tiempo técnico hace referencia a la *iteración* de la inscripción. La presencia la da el

funcionamiento, es decir, que el trazo en sí mismo no se halla presente; su presencia la proporciona la iteración del trazo que nunca llega a estar presente en primera instancia. En segundo lugar, el *pasado* del tiempo técnico hace referencia a los archivos que heredamos de los otros. El archivo funciona como un acontecimiento técnico, es una consignación del acontecimiento, una inscripción que alguien dejó mientras vivía y que quedó permanentemente abierta al porvenir. Finalmente, el *futuro* del tiempo técnico hace referencia a la posibilidad de inventar cosas nuevas, de desarrollar invenciones. Cabe hacer una distinción aquí entre invención e innovación programada: cuando las innovaciones se llevan a cabo a partir de las circunstancias tecno-científicas actuales, estas no son realmente invenciones sino repeticiones de las posibilidades existentes; la única invención verdadera es la invención de lo *imposible*, es decir, de aquello que parece imposible bajo la luz de las circunstancias actuales, aquello que todavía es *otro*.

La noción que, en el pensamiento de Derrida, arroja luz sobre esta capacidad de la técnica por «temporalizar» es la de «*teletecnologías*». Este término designa todos aquellos dispositivos (el conjunto de tecnologías, industrias, profesiones, procedimientos, prácticas, normas...) que suelen llamarse *media* o tecnologías de la comunicación y la información. Estas, a través del filtrado, la selección, la censura, la edición, entre otros procedimientos, consiguen *hacer* un espacio y un tiempo:

Este tiempo otro, el tiempo de los media, da lugar por encima de todo a otro tipo de distribución, a otros espacios, ritmos, relevos, formas de expresión e intervención pública. Aquello que es invisible, ilegible, inaudible sobre la gran pantalla puede activarse y ser efectivo, tanto de forma inmediata como a largo plazo, y desaparece únicamente ante los ojos de aquellos que confunden actualidad con aquello que ven o piensan que están haciendo en el escaparate de la gran superficie.⁴⁶ (Derrida, 2002: 7)

Las teletecnologías, aunque sin duda filtran, seleccionan, censuran, reorganizan... en definitiva, interpretan acontecimientos de diferentes formas, no comprometen la plenitud de la presencia del acontecimiento en sí mismo. Las tecnologías no funcionan tanto distorsionando el acontecimiento, porque este ya está rasgado por su iterabilidad constitutiva; más bien, el acontecimiento es un producto de tal filtrado, selección, organización e interpretación que caracteriza el funcionamiento no solo de los media sino de la tecnología en general. En este sentido, el acontecimiento

⁴⁶ Derrida hace una metáfora con el carácter de espectáculo y comercialización que se le otorga a la información a través de los media. Gran superficie juega aquí con el doble sentido de centro comercial y gran pantalla.

dispone de un carácter de «*producidad*» —siguiendo a Briggs (2015) con el uso que hace de la sustantivación inventada *produced-ness*—, porque no se trata tanto de haber estado causado por algo, sino más bien de haber sido intencionadamente creado, fabricado. Este carácter no puede mostrarse sin poner en juego otro concepto que compone Derrida: el de «artefactualidad», el cual pretende mostrar en un solo término que lo que se muestra a través de las teletecnologías como «actualidad», como lo real, está fabricado, como un artefacto. Por lo tanto, lo que el término «artefactualidad» subraya es que aquello que suele llamarse actualidad no viene dada, sino que está activamente producida. Y no habría mayor error que confundir esta actualidad fabricada con el presente, con aquello que sucede en el mundo.

Para Derrida, hay dos rasgos que distinguen la «actualidad» en este sentido producido: en primer lugar, como se ha comentado, la «*artefactualidad*», que muestra que una gran variedad de dispositivos, mediante el filtrado, el adorno y la interpretación sesgada, es lo que activamente produce la actualidad que se muestra ante los ojos de la sociedad. Estos dispositivos, «los cuales son *ficticios* o *artificiales*, jerárquicos y excluyentes, siempre [están] al servicio de fuerzas e intereses ante los cuales los “sujetos” y agentes (...) nunca se vuelven suficientemente sensibles» (Derrida, 2002: 3). En segundo lugar, Derrida propone el término «*actuvirtualidad*» para referir a «un concepto de virtualidad (...) que, sin duda, ya no puede oponerse, en perfecta serenidad filosófica, a la realidad actual en el modo en que los filósofos solían distinguir entre potencia y acto» (Derrida, 2002: 6). Así pues, en la misma línea que proponía Deleuze en *¿Qué es un dispositivo?* con las líneas de sedimentación, Derrida, con las nociones de «teletecnología» y «artefactualidad» también apunta hacia el análisis de la construcción y la transformación del campo de percepción y experiencia. Las teletecnologías *hacen* el tiempo y *hacen* el espacio.

En este sentido, las teletecnologías no deben identificarse solamente con los media, sino que estos últimos son un caso paradigmático de teletecnología. Sucede algo parecido a la comparación entre escritura y técnica: solamente puede entenderse la técnica como un ejemplar de la escritura. Aquí, solamente pueden entenderse los media como forma teletecnológica. El término de teletecnología corresponde, más bien, a cualquier cosa que tenga la capacidad de constituir y delimitar el campo de percepción y experiencia. Por otro lado, este *hacer* tiempo y *hacer* espacio propio de las teletecnologías sugieren tres modos diferentes de pensar la relación entre ellas y el espacio y el tiempo. En primer lugar, las teletecnologías constituyen el tiempo y el espacio de los acontecimientos a través de la «mediación» de los medios de comunicación informativos: calendarizando, editando, archivando,

modificando la velocidad de reproducción o de registro... En segundo lugar, las teletecnologías producen el espacio de los acontecimientos ya no a través de informar sobre las dimensiones y localizaciones de tales acontecimientos, sino a través de la distribución de esos acontecimientos informados en el espacio: constituyendo el espacio comunicativo de la esfera pública, así como un sentido del territorio y de las fronteras de los estados-nación, en relación al cual ciertos acontecimientos ganan significación política. En tercer y último lugar, las teletecnologías «hospedan», «acomodan», le «hacen un hueco», le «hacen espacio» a los acontecimientos en relación a sus propios términos, en relación a sus propios intereses comerciales, en relación a sus imperativos operacionales y sus restricciones técnicas.

No obstante, no se les puede negar a las teletecnologías, y sobre todo aquellas que están por venir, que están por inventar, que todavía no están dirigidas en base a unos criterios comerciales, su capacidad emancipadora. Estas tienen la capacidad de construir nuevas formas de trazar políticas internacionales, nuevas formas de instituir alianzas políticas democráticas. Así pues, antes de que queden atrapadas bajo los intereses particulares del capital, cada teletecnología que llega, llega con la mano tendida para construir el espacio de la democracia por venir. Derrida, pese a ser crítico con las tecnologías, no adopta una posición tecnofóbica, las considera una potencial forma de poder democrático, un instrumento clave para la democratización. Las críticas de Derrida a las teletecnologías no deben leerse, pues, como si hubieran sido elaboradas en nombre de una forma más pura o más auténtica de experiencia, de comunicación, de publicidad, de comunidad... Las tecnologías, en tanto que técnicas, siempre han estado en el origen. «Siempre están ahí, aún cuando escribimos a mano, o durante lo así llamado conversación en directo» (Derrida, 2002: 38). Es por ello que ni se pueden identificar las teletecnologías con los media, ni ningún retroceso a tiempos más sencillos (tecnológicamente hablando), en contra de la perspectiva tecnofóbica que adoptan Agamben y Heidegger, podría asegurar unas mejores condiciones sociales.

Toda crítica por parte de Derrida hacia las teletecnologías está elaborada en relación a aquellos aspectos que son totalmente opuestos a la democracia y a la justicia; y quizás no tanto opuestos a ellos sino más bien sus aniquiladores: esto es, lo hegemónico, lo homogeneizante, lo que Derrida denomina con perspicacia «el poder *homohegemónico*» (2002: 47). Este poder *homohegemónico* que caracteriza a los media, esta *homohegemonía* que puede hallarse en las tecnologías de la comunicación y de la información, hace referencia a la invariabilidad de tipos de acontecimientos que se producen, y del poder que adoptan los «ritmos» para consolidar

una hegemonía de lo homogéneo. Es una urgencia, por lo tanto, introducir heterogeneidad en esta estructura cada vez más homogénea que no acabará sino siendo opaca y secuestraria. Por lo tanto, el movimiento crítico que propone la deconstrucción no es tanto oponerse a las teletecnologías contemporáneas, sino a la verdadera urgencia de intervención y transformación de las mismas. Dice Derrida: «Quizás es necesario luchar, hoy, *no contra* las teletecnologías (...) sino, al contrario, para que el desarrollo de tales medios haga espacio para las normas que algunos ciudadanos estarían totalmente en su derecho de proponer, afirmar y reclamar» (2002: 33). En definitiva, en luchar para construir el espacio de esa democracia que está por venir y que siempre debe quedar abierta al porvenir.

Mientras llevamos a cabo la deconstrucción de la artefactualidad en la medida de lo posible, debemos hacer todo lo que esté en nuestro poder para protegernos de este neoidealismo crítico y recordar, no solo que la deconstrucción congruente consiste en un pensamiento de la singularidad, y por lo tanto del acontecimiento, sino que la «información» es un proceso contradictorio y heterogéneo. Puede y debe transformarse, puede y debe servir, como ha hecho a menudo, al conocimiento, a la verdad, y a la causa de la democracia por venir, así como a todas aquellas cuestiones que estas implican. (Derrida, 2002: 5–6)

Por lo tanto, si se traslada este gesto deconstructivo al caso que aquí concierne, el de la «arquitectura hostil», puede asegurarse también que su mera abolición tampoco cambiaría nada, porque, como se ha visto, corresponde a un registro propio de la violencia constitutiva del pensamiento metafísico occidental. Así pues, la tarea deconstructiva en relación a la «arquitectura hostil» debe consistir, más bien, en luchar por una intervención urgente en todos aquellos procesos de ideación, diseño y construcción de los espacios públicos e infraestructuras públicas. En estos procesos, no basta con que se formen equipos heterogéneos e interdisciplinarios, hechos de los mejores profesionales, para conceptualizar un tipo de mobiliario que es amable, sino que lo más importante es que sea la propia ciudadanía, los propios usuarios, la gente que habita y transita las calles y plazas, quien asesore a los profesionales para ya no hacer mobiliario que sea solamente amable, sino que sea incondicionalmente hospitalario. Por si quedara alguna duda, los sintecho, las putas, los vendedores ambulantes y los yonquis deberían ser los primeros por quien empezar a pedir asesoramiento, es más, deberían ser los jefes de proyecto. Pues, ¿quién podría conocer las calles mejor que ellos? ¿Acaso alguien las ha habitado en mayor medida o de formas más variadas? Además, en tanto que la arquitectura y el diseño son formas de escritura, formas de inscripción, deberían permitir, motivar, posibilitar el

hecho de que estos cuerpos también pudieran dejar su huella en el mundo, quedando igualmente abierta, para siempre, al porvenir. ¿Y si el espacio de lo público consistiera menos en inscripciones de «*inhabitantes*» —los cuales, en efecto, pueden ser aquellos ciudadanos (del inglés *inhabitant*) considerados como los más ciudadanos, pero que nunca se han dedicado a habitar (porque han in-habitado) un espacio público mientras no hacían otra cosa que velar por la construcción de espacios imposibles que protegieran sus propiedades, dejando morir a los que estaban condenados a habitarlo— y más en inscripciones de *ocupantes* —los condenados a habitar sin cesar el espacio público y a sufrir los instrumentos homohegemónicos de una ciudadanía inabitante—?

(c) *La «lógica de lo indemne» propia de la soberanía.*⁴⁷

Otra de las oposiciones metafísicas que trata de deconstruir Derrida es la que se da entre vida y muerte. Su objetivo es mostrar que lo que precisamente trae muertes es el hecho de conceder un privilegio incondicional a la vida sobre la muerte. En su *Seminario La pena de muerte* (1999–2000), Derrida trata el problema mismo de la pena de muerte para pensar filosóficamente la muerte y tratar de encontrar un concepto de vida que no corresponda al mismo concedido por la tradición metafísica, esto es: como oposición absoluta a la muerte. Más bien, Derrida busca un concepto de vida que se encuentre ya atravesado por la muerte y que aprenda a vivir con el asedio inminente de los fantasmas; una vida como «sobrevida» (*survie*). Tal como se ha podido entrever en las dos secciones anteriores, la escritura en tanto que prótesis de la memoria, constituye una política de la herencia. Todos aquellos trazos que los vivos inscriben, subsisten cuando ellos mueren y se abren incondicionalmente al porvenir; pertenecen, en realidad, a la muerte. Si estos trazos, además, son revisados por otros vivientes, tales trazos se resignifican y devienen nuevos cada vez que se interpretan, conformando partes de la vida de dicho «intérprete». Así pues, las vidas humanas no están hechas de otra cosa que de herencias, de inscripciones heredadas, inscripciones intercambiadas en vida e incluso de auto-inscripciones.

Si interesa esbozar aquí, a modo de cierre, algunas de las principales ideas que

⁴⁷ El contenido de este apartado se ha conformado a partir de los apuntes tomados durante la asignatura impartida por la profesora Laura Llevadot en la asignatura Historia de la Filosofía Contemporánea II del Grado en Filosofía de la Universitat de Barcelona, así como a partir de la lectura de documentos publicados por la misma en el campus virtual y de la lectura de las sesiones décima y undécima de el Seminario *La pena de muerte* (1999–2000) de Jacques Derrida (2017).

desarrolla Derrida en torno a la cuestión de la pena de muerte es porque tal cuestión consiste, en realidad, en la cuestión de la soberanía. Y, si se ha señalado previamente a la «arquitectura hostil» como una «ontologización instrumentalizada» es porque esta tiene algo que ver con el hecho de afirmar, a cualquier precio, la «presencia»; de privilegiar la vida a toda costa. ¿Hay algo más soberano que eso?

Como punto de partida, cabe decir que Derrida coincidiría con Agamben, y no con Foucault, en que toda forma de poder soberano ha tenido un carácter biopolítico; es decir, que no se trata de un cambio de paradigma histórico sobre la forma de gobernar entre los siglos XVII y XVIII, porque sigue siendo posible presenciar formas de tanatopolítica, de una política de la muerte. En definitiva, a día de hoy, se sigue matando y se sigue dejando morir. No obstante, Derrida difiere de Agamben en el hecho de conceder esencialmente a toda forma de poder una estructura soberana. Derrida, tomando el caso de la pena de muerte como paradigmático, en tanto que permite visualizar algunos rasgos estructurales de la soberanía, considera la cuestión soberana principalmente como la cuestión de la inmunidad. El autor sostiene que si la pena de muerte es posible es porque esta se funda sobre una lógica de la inmunidad, sobre una «lógica de lo indemne». Esta lógica consiste en que es siempre en nombre de un determinado valor bajo el cual algo debe permanecer indemne que es posible matar al otro de un modo legítimo. Así pues, la soberanía, como máquina de muerte que funciona sobre el motor de esta lógica, mata o deja morir en nombre de aquello que quiere indemnizar, de aquello que quiere preservar.

Los rasgos estructurales a la soberanía que Derrida analiza de la mano del problema de la pena de muerte consisten en: una dimensión religiosa, una dimensión anestésica e instantánea y una dimensión de espectáculo. Mientras se comentan, brevemente, a continuación, será interesante tener en mente a la «arquitectura hostil» para ir comprobando si esta cumple cada una de estas dimensiones.

La dimensión religiosa de la pena de muerte. Si la pena de muerte es posible es porque existe un concepto sagrado de vida operando que justifica el sacrificio. Como se ha podido ver a propósito de la estructura de lo sagrado de la mano de Agamben, el sacrificio tiene una dimensión religiosa desde que lo sagrado ha sido considerado religioso. Esta sacralidad operante es la que determina que es posible matar al otro siempre que se haga en nombre de algo que tenga un valor más elevado que su vida. La fórmula a la que responde esta lógica sería la siguiente: «Preferir x a la vida del otro». Preferir la ley, la justicia, la homogeneidad, la pureza, la nación, la revolución, el orden... a la vida del otro es lo que permite, precisamente, la muerte

sacrificial que responde a la lógica de lo indemne. Es en este sentido que la pena de muerte podría ser definida como una máquina sacrificial que indemniza lo vivo. Asimismo, la cuestión que se deriva claramente de esta lógica de la indemnización sacrificial es la de la crueldad, no tanto el nivel de sufrimiento del condenado a muerte como el tipo relación que se establece con la ley capaz de hacer el mal en nombre de un bien.

No sería necesario poner demasiados ejemplos para darse cuenta de que la «arquitectura hostil» opera bajo esta lógica de la indemnización sacrificial. Del hecho de preferir la limpieza de las calles a la vida del otro, de preferir el orden del espacio público a la vida del otro, de preferir no ver según qué situaciones a la vida del otro, es precisamente que tiene lugar la «arquitectura hostil». Y, a pesar de que el nivel de sufrimiento entre el condenado a muerte un día y una hora concretas y la víctima de la «arquitectura hostil» sean diferentes; el nivel de crueldad es el mismo, en tanto que la relación con la ley reproduce la misma lógica del bien mayor: por proteger x en nombre de z , se mata (elimina, excluye, segrega...) y.

La dimensión anestésica e instantánea de la pena de muerte. Sobre la problemática de la crueldad a la que se enfrenta la pena de muerte, argumentos abolicionistas como el de Beccaria se basaban únicamente en el carácter cruel de la pena de muerte y no tanto en el mismo hecho de matar mediante una lógica de la indemnización sacrificial. El hecho de que su argumento no se centrara en la pena de muerte, permitía discernir entre la pena de muerte en sí misma (el preferir x a la vida del otro) y la crueldad (estrictamente el sufrimiento del condenado a muerte). Así pues, según este pretexto, si hubiera un modo de ejercer la pena de muerte sin una pizca de sufrimiento, se daría la muerte sin crueldad. Y, precisamente, es de este mismo pretexto que surgió una máquina como la guillotina, la cual fue presentada como progresista e igualitaria desde el punto de vista de que el condenado a muerte queda desprovisto de todo sufrimiento.

La idea de anestesia está íntimamente vinculada con la idea de abolir el tiempo. Por el hecho de que uno sea un ser finito, este ya está condenado a muerte por naturaleza. Sin embargo, el día y la hora de la muerte no se conoce, permanece indeterminado. Es precisamente esta indeterminación temporal lo que diferencia al condenado a muerte por naturaleza del condenado a muerte de forma legal. La diferencia, pues, reside en el cálculo de su destino, de la finitud indeterminada que es constitutiva a todo ser vivo. Por lo tanto, quien condena a muerte se presenta como soberano no solo porque mata, sino porque pone fin a la finitud: acaba con la

experiencia del tiempo que la finitud del otro acarrea. Para Derrida, la injusticia principal de la pena de muerte es el hecho de poner fin al principio de indeterminación de la vida. Es por ello que la verdadera crueldad se encuentra en esta calculabilidad del tiempo del otro, en esta privación de su finitud. Como quizás es de esperar, el gesto que propone la deconstrucción no se trata tanto de luchar contra la pena de muerte, sino de luchar a favor de la finitud de la vida, en contra de todo aquello que venga a ponerle fin.

Por lo que respecta a la «arquitectura hostil», esta desde luego que cumple con la dimensión anestésica. De hecho, lo hace de un modo representativo: a la vez que responde a la lógica de la indemnización sacrificial, mediante esta dimensión anestésica reduce la severidad de la fórmula; matar deviene prohibir, no permitir, no favorecer, que, a la larga, implica un dejar morir. Por otro lado, en relación a la calculabilidad de la finitud, la «arquitectura hostil» no mata activamente como lo haría cualquier instrumento al servicio de la pena capital, pero desde luego consiste en, paulatinamente, dejar morir.

La dimensión de espectáculo de la pena de muerte. Finalmente, esta dimensión de espectáculo de la pena de muerte pretende hacer referencia al hecho de que esta suele mantener un carácter público. Este no se da únicamente como acto de infamia hacia el condenado, o como disuasión del resto de ciudadanos de cometer crimen, sino que por una cierta fascinación escénica que implica la propia soberanía. Pues esta es especular: necesita darse a sí misma la imagen de su poder. Para hacer tal, necesita de un escenario público para que este se lo reconozca. Sin embargo, lo que esto muestra es que la soberanía es una ficción, algo que solamente existe en su escenificación.

La «arquitectura hostil» está de hecho situada en el escenario público, y no solo eso, sino que es quien lo conforma, es el mismo decorado. Así pues, constituye pasivamente un imaginario soberano, una ficción soberana. Esta última dimensión pone de manifiesto que, en tanto que ficción, se debería luchar por un decorado que impida la escenificación ficticia de la soberanía, y que deviniera como el verdadero apoyo de los cuerpos y de la democracia por venir.

¿En qué consiste, pues, la lectura fantológica de la «arquitectura hostil»?

En adición a los argumentos sobre el rechazo de una ontología en el sentido en que esta no podría dar cuenta de posibles manifestaciones o «activaciones» de «arquitectura

hostil» por venir, el presente estudio puede concebirse como una lectura fantológica en tanto que, para analizarla, no se ha hecho otra cosa que vincular, relacionar, atravesar e intersecar diversas inscripciones que pertenecen al reino de la muerte, al de los fantasmas. Aunque algunos de los autores con los que se ha tratado de dialogar continúen vivos, sus inscripciones, aquellas huellas que han dejado en el mundo, son independientes a su presencia y, por lo tanto, toda inscripción ya pertenece más a la muerte que a la vida. Así pues, se ha pensado el problema de la «arquitectura hostil» por la vida, pero por medio de la muerte.

Con Sennett, se ha mostrado cómo la piedra —los objetos, los edificios, las planificaciones urbanas, todas ellas (a su vez también) inscripciones— ha afectado severamente a la vida de los cuerpos de un modo histórico y variado. Desde el planteamiento que ofrece Derrida, puede decirse que tales casos dan fe del modo en que el pensamiento metafísico opera, en segundo plano y de un modo constante, poniendo en práctica esta lógica inmunitaria y sacrificial que, en nombre de *x*, permite oprimir, dominar, matar o dejar morir de forma legítima. Se puede observar, en ese sentido, un refuerzo histórico de la existencia de la problemática que, por lo menos, se da repetidamente desde la Antigua Grecia y que podría considerarse una práctica estructural en todo ejercicio de poder soberano. Por lo tanto: (1) *la «arquitectura hostil» tiene una relación íntima (y fundacional) con la forma de pensar y de gobernar de Occidente desde, por lo menos, la Época Clásica.*

Con Arendt, se ha mostrado que el «espacio de aparición» se conforma por los principios ontológicos de la natalidad y la pluralidad, a través de la acción humana y el discurso y a través del establecimiento de poder y no de violencia. Gracias a Butler, se ha podido ver la necesidad de contemplar los «entornos materiales» como constitutivos del «espacio de aparición», así como la necesidad de ampliar el concepto de espacio y cuerpo por medio de la conciliación del campo de la necesidad y la libertad. En adición, Butler reclama la urgencia de que tales «entornos materiales» devengan como apoyo o sostén, como suplemento para el cuerpo, para construir un espacio verdaderamente público. Finalmente, con Derrida, se podría decir que el «espacio de aparición» se conforma a través de la «escritura» y, gracias a su «lógica del suplemento», se sabe que en el origen no hay sino exterioridad, violencia. Por lo tanto, debe comprenderse la urgencia de intervenir sobre los métodos de inscripción para que estos devengan emancipadores y no bárbaros, soberanos o despóticos; posibilitadores de lo imposible y no delimitadores; en palabras de Butler, soportes y apoyos de la acción —aunque constantemente puestos en cuestión para asegurar que los entornos materiales, viejos y nuevos, permitan la(s) llegada(s) de lo imposible—. Por lo tanto: (2) *la «arquitectura hostil»,*

paradójicamente, constituye el «espacio de aparición» en tanto que es parte de su «entorno material» a la vez que lo conforma por medio de la violencia, la cual no es constitutiva de un verdadero «espacio de aparición».

De la mano de Agamben, se ha mostrado cómo una estructura de lo sagrado, una estructura teológica, religiosa, opera en el centro del poder soberano y se extiende, con la llegada del capitalismo, al reino de las cosas, privando su uso y solo permitiendo su consumo. Mientras que la propuesta agambeniana, a medida que la investigación avanzaba, parecía quedar diluida en un segundo plano, gracias a Derrida se ha podido retomar el esquema de lo sagrado de otra forma: no como un paralelismo de la separación entre «nuda vida» y «forma de vida», sino en la forma de esta «lógica de la indemnización sacrificial». Por lo tanto: (3) *la «arquitectura hostil» no solo está íntimamente relacionada con la forma de pensar de Occidente desde la Antigua Grecia, sino que funciona por medio de una lógica sacrificial proveniente de la religión.*

Mediante el debate sobre la cuestión del dispositivo, se ha mostrado que la noción foucaultiana queda tan inexacta en la obra de Foucault que en ningún momento deviene necesaria su superación, tal como apunta Agamben con su pretensión de generalizar el concepto, sino que lo verdaderamente necesario es su desarrollo. Gracias a Deleuze, que se encargó de llevar a cabo ese trabajo, se sabe que todo dispositivo se caracteriza por unas «líneas de estratificación o sedimentación» que corresponden a la capacidad de *hacer ver*, *hacer hablar* y de adoptar una materialidad, y por unas «líneas de actualización o de creatividad» que hacen referencia a la subjetivación y que no siempre se encuentran «activadas», porque dependen de aquello que puede ocurrir dentro del régimen que las primeras líneas instauran; es decir, dependen de lo que acaece bajo unas condiciones de posibilidad de experiencia concretas, lo que sucede en el medio o entorno que el dispositivo en cuestión construye. Finalmente, con Derrida y su noción de «teletecnología», se ha podido afianzar lo destacado por Deleuze y aplicar al caso de la tecnología moderna: la capacidad de *hacer espacio* y de *hacer tiempo*. Por lo tanto: (4) *la «arquitectura hostil» no responde a un conjunto de ejemplares concretos sino, más bien, a la construcción de un campo de percepción y experiencia que «activa» un ejercicio de violencia cuando se dan unas condiciones determinadas.*

Ha sido gracias a la filosofía de la tecnología de Feenberg que se han podido mapear las diferentes formas de concebir la tecnología, pero, sobre todo, se ha podido hallar una perspectiva que, criticando severamente el carácter dominante y opresor que caracteriza a la técnica, no niega su potencial carácter emancipador y pone de manifiesto la posibilidad (y la necesidad) de construirlo. Una perspectiva que, aparentemente, encaja con el punto de vista propio de la deconstrucción. Además, Feenberg permite dar cuenta del

principio ontológico del «código técnico», el cual consiste en el modo determinado de ensamblar, disponer y codificar varios elementos técnicos concretos, inútiles por sí mismos, resultando en «individuos técnicos» con intenciones humanas codificadas que quedan automatizadas. De este modo, Feenberg arroja luz, desde un punto de vista práctico, sobre el campo concreto de transformación de la tecnología. Cruzando la lectura de Feenberg con la de Derrida, se puede corroborar que, en efecto, este «código técnico» es inherente al modo de crear y, es por ello, que siempre (y solo) hay prótesis, suplemento y exterioridad en el origen. El campo de transformación de la tecnología, pues, se halla en los valores, el pensamiento y el método usados en toda construcción o producción y no en la técnica misma. Por lo tanto: (5) *la «arquitectura hostil» responde a un modo naturalizado de hacer arquitectura y, por ende, de construir o producir cualquier cosa, que visibiliza la necesidad de encontrar nuevas metodologías democráticas que velen por la construcción del verdadero «espacio de aparición», del espacio para el arribante, del espacio para la democracia por venir.*

Para que no se deje de crear, pero para que nada se de ya por creado: *¡proyectemos para el arribante!*

Referencias bibliográficas

Bibliografía citada

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
 - (2014). *Qué es un dispositivo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (1979). *The origins of totalitarianism*. Orlando, Florida: Harcourt Brace & Company.
- (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.
 - (2015). *Crisis de la República*. Madrid: Trotta.
 - (2020). *La condición humana*. Barcelona: Austral.
- Athanasiou, A. (2014). When the Arrivant presents itself. *L'Internationale Online*. [En línea]. Disponible en: https://www.internationaleonline.org/research/alter_institutionality/12_when_the_arrivant_presents_itself/ [Consulta: 5 junio 2020].
- Athanasiou, A., y Butler, J. (2017). *Desposesión: Lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Bardin, A. (2018). Philosophy as political *techné*: The tradition of invention in Simon-don's political thought. *Contemporary Political Theory*, 17, 417–436. Recuperado de <https://doi.org/10.1057/s41296-018-0210-y>.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- (2017). Capitalismo como religión [fr. 74]. En W. Benjamin, *Obras, Libro VI: Fragmentos de contenido misceláneo/Escritos autobiográficos* (pp. 127–133). Madrid: Abada.
- Birulés, F. (2019). *Hannah Arendt: Llibertat política i totalitarisme*. Barcelona: Gedisa.
- Bonet, B. (2017). *El mar* (2ª ed.). Barcelona: Club Editor.
- Briggs, R. (2015). Teletechnology. En C. Colebrook (Comp.), *Jacques Derrida: Key*

- Concepts* (pp. 58–67). Abingdon, Oxon/Nueva York: Routledge.
- Bussolini, J. (2010). What is a Dispositive?. *Foucault Studies*, 10, 85–107. Recuperado de <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3120>.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J., y Spivak, G. C. (2009). *¿Quién le canta al estado-nación?: Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 26, 159–186. Recuperado de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11891>.
- Canguilhem, G. (1989). *The Normal and the Pathological*. Nueva York: Zone Books.
- Deleuze, G. (1995). ¿Qué es un dispositivo?. En E. Balbier, G. Deleuze, H. L. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J.-A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty, F. Wahl y otros, *Michel Foucault, filósofo* (2ª ed.) (pp. 155–163). Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. (1993). *Aporias*. Stanford, California: Stanford University Press.
- (1998). *Espectros de Marx* (3ª ed.). Madrid: Trotta.
- (2005a). *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- (2010). *Seminario La bestia y el soberano: volumen I (2001–2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J., y Stiegler, B. (2002). *Echographies of television: Filmed Interviews*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.
- Esquirol, J. M. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica: De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning Technology*. Londres: Routledge.
- (2002). *Transforming technology: A critical theory revisited* (2ª ed.). Nueva York: Oxford University Press.
- (2006). What is philosophy of technology?. En J. R. Dakers (Comp.), *Defining technological literacy: Towards an epistemological framework* (pp. 5–16). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (1994). Le jeu de Michel Foucault. En M. Foucault, *Dits et écrits: 1954–1988, Tome III (1976–1979)* (pp. 298–329). París: Gallimard.
- (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- (2006a). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- (2006b). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977–1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 - (2007a). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978–1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 - (2007b). *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974–1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 - (2008a). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.
 - (2008b). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Freud, S. (1978). 11ª Conferencia: El trabajo del sueño. En S. Freud, *Obras completas, Volumen 15 (1915–16): Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)* (pp. 155–167). Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos* (pp. 9–37). Barcelona: Serbal.
- Houkes, W., y Meijers, A. (2006). The ontology of artefacts: the hard problem. *Studies in History and Philosophy of Science*, 37, 118–131. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2005.12.013>.
- Hyppolite, J. (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Caldén.
- Jordana, E. (2018). *Michel Foucault: Biopolítica i governamentalitat*. Barcelona: Gedisa.
- Kittler, F. (2009). Towards an Ontology of Media. *Theory, Culture & Society*, 26 (2–3), 23–31. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/0263276409103106> (pdf en línea en https://monoskop.org/images/9/9c/Kittler_Friedrich_2009_Towards_an_Ontology_of_Media.pdf).
- Lambert, G. (2013). *What is a Dispositif?*. Conferencia para Society for the Study of Biopolitical Futures (SSBF). University of New South Wales (UNSW), Sydney (paper). Recuperado de https://www.academia.edu/25507473/What_is_a_Dispositif.
- Lindberg, S. (2016). Derrida's Quasi-Technique. *Research in Phenomenology*, 46, 369–389. Recuperado de <https://doi.org/10.1163/15691640-12341344>.
- Llavadot, L. (2018). *Jacques Derrida: Democràcia i sobirania*. Barcelona: Gedisa.
- Panagia, D. (2019). On the political ontology of the *Dispositif*. *Critical Inquiry*, 45 (3), 714–746. Recuperado de <https://escholarship.org/uc/item/7kg7p7d5>.
- Pasquinelli, M. (2015). What an Apparatus is Not: On the archeology of the norm in Foucault, Canguilhem, and Goldstein. *Parrhesia Journal*, 22, 79–89. Recuperado de https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia22/parrhesia22_pasquinelli.pdf.
- Plot, M. (2018). Igual libertad: cuerpo y espacio de aparición en Hannah Arendt y Judith

- Butler. *Anacronismo e Irrupción: Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 8 (15), 12–32. Recuperado de <https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/3047/2633>.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid: Trotta.
- Sennett, R. (2019). *Carne y Piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (2ª ed.). Madrid: Alianza.
- Simondon, G. (2017). Psicología de la tecnicidad (Tercera parte: Tecnicidad y sacralidad). En G. Simondon, *Sobre la técnica: 1953–1983* (pp.78–130). Buenos Aires: Cactus.
- (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Zerilli, L. (1995). Arendtian Body. En B. Honig (Comp.). (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 167–194). University Park, Pensilvania: Pennsylvania State University Press.

Bibliografía consultada (no citada)

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- (2001). *Medios sin fin: Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- (2005). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- (2016). *The use of bodies: Homo Sacer IV, 2*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Andry de Boisregard, N. (1741). *L'Orthopédie ou l'art de prévenir et de corriger dans les enfans, les difformités du corps: Le tout par des moyens a la portée des Peres & des Meres, & des Personnes qui ont des Enfans à élever* (2 tomos). París: La Veuve Alix y Lambert & Durand. Recuperado de <https://reader.digitale-sammlungen.de//resolve/display/bsb11361898.html> (Tomo 1) y <https://reader.digitale-sammlungen.de//resolve/display/bsb11361899.html> (Tomo 2).
- Araujo, C. I. (2017). La desobjetivación del Sujeto: “El arte de no haber sido”. *Eikasia: Revista de filosofía*, 73, 203–214. Recuperado de <https://revistadefilosofia.org/73-11.pdf>.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.
- Bardin, A., y Menegalle, G. (2015). Introduction to Simondon. *Radical Philosophy*, 189, 15–16. Recuperado de <https://www.radicalphilosophy.com/article/introduction-to-simondon>.

- Bijker, W. E., y Law, J. (Comp.). (1992). *Shaping Technology/Building Society: Studies in sociotechnical change*. Cambridge, Massachusetts/Londres: MIT Press.
- Birulés, F. (1997). ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?. En Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (pp. 9–40). Barcelona: Paidós.
- Bontems, V. (Comp.). (2016). *Gilbert Simondon ou l'invention du futur: Colloque de Cerisy*. Langres, Francia: Klincksieck.
- Campillo, A. (2014). Animal Político. Aristóteles, Arendt y nosotros. *Revista de Filosofía*, 39 (2), 169–188. Recuperado de https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2014.v39.n2.47309.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben: Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Jorge Baudino y UNSAM Edita.
- Colebrook, C. (Comp.). (2015). *Jacques Derrida: Key Concepts*. Abingdon, Oxon/Nueva York: Routledge.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2002). 28 Noviembre 1947: ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?. En G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (5ª ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Delgado, M. (2017). *La ciudad mentirosa: Fraude y miseria del “Modelo Barcelona”* (3ª ed.). Madrid: Catarata.
- Déotte, J.-L. (2013). *La época de los aparatos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Derrida, J. (1997a). *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1997b). *El monolingüismo del otro: o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial.
- (1997c). *La diseminación* (7ª ed.). Madrid: Fundamentos.
- (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, California: Stanford University Press.
- (2005b). *Paper machine*. Stanford, California: Stanford University Press.
- (2017). Décima sesión; Undécima sesión. En J. Derrida. (2017). *La pena de muerte, vol. I (1999–2000)* (pp. 207–239). Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones.
- Feenberg, A. (2009). Radical philosophy of technology: From Marx to Marcuse and beyond. *Radical Philosophy Review*, 12 (1-2), 199–217. Recuperado de <https://doi.org/10.5840/radphilrev2009121/213>.
- Fisher, M. (2012). What Is Hauntology?. *Film Quarterly*, 66 (1), 16–24. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.1525/fq.2012.66.1.16>.
- Flusty, S. (1994). *Building paranoia: The proliferation of interdictory space and the erosion of spacial justice*. West Hollywood, California: Los Angeles Forum for Architecture and Urban Design.

- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (2ª ed.). México: Siglo XXI.
- (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2015). *The punitive society: Lectures at the Collège de France (1972–1973)*. Londres/Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Goldschmit, M. (2004). Las paradojas del suplemento: Rousseau. En M. Goldschmit, *Jacques Derrida, una introducción* (pp. 41–49). Buenos Aires: Nueva Visión. (Versión digital disponible en https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/rousseau_goldschmit.htm).
- Hayward, M., y Geoghegan, B. D. (2012). Catching up with Simondon. *Substance: A Review of Theory and Literary Criticism*, 129, 41 (3), 3–15. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/262094419>.
- Heidegger, M. (1994). La cosa. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos* (pp. 143–162). Barcelona: Serbal.
- Hui, Y. (2016). The Parallax of Individuation: Simondon and Schelling. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 21 (4), 77–89. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1080/0969725X.2016.1229427>.
- Joerges, B. (1999). Do Politics Have Artefacts?. *Social Studies of Science*, 29 (3), 411–431. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/030631299029003004>.
- Kohler, R. (2010). Nicolas Andry de Bois-Regard (Lyon 1658–Paris 1742): The inventor of the word “orthopaedics” and the father of parasitology. *Journal of Children’s Orthopaedics*, 4 (4), 349–355. Recuperado de <https://doi.org/10.1007/s11832-010-0255-9>.
- Law, J. (Comp.). (1991). *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. Londres: Routledge.
- Lawler, D., y Parente, D. (Comp.). (2011). *Actas del II coloquio internacional de filosofía de la técnica: artefactos, intenciones y agencia técnica*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Abierta Interamericana.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-De Agostini. (Versión inglesa original: H. Marcuse (1991). *One-dimensional man* (2ª ed.). Nueva York: Routledge).
- Newman, O. (1996). *Creating defensible space*. Washington, D. C.: Office of Policy Development and Research (U.S. Department of Housing and Urban Development).
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Mascaró, L. (2017). Código técnico y situación hermenéutica. *ÉNDOXA: Series*

- Filosóficas*, 39, 203–222. Recuperado de <https://doi.org/10.5944/endoxa.39.2017.17060>.
- Montaner, J. M., y Muxí, Z. (2011). *Arquitectura y Política: Ensayos para mundos alternativos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Moro, Ó. (2003). ¿Qué es un dispositivo?. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 6, 29–46. Recuperado de <https://doi.org/10.5944/empiria.6.2003.933>.
- Nubiola, J. (1984). *Hablando de artefactos*. Comunicación presentada en las XX Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. *Anuario Filosófico*, 17, 113–119. Recuperado de <https://hdl.handle.net/10171/2201>.
- Ortega Esquembre, C. (2017). Habermas y Marcuse contra la ideología tecnocrática. Divergencias en la Teoría Crítica. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 71, 47–62. Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/view/233581>.
- Porretta, D. (2010). Barcelona, ¿ciudad del miedo?: Urbanismo “preventivo” y control del espacio público. *DC PAPERS: Revista de Crítica y Teoría de la Arquitectura*, 19-20, 183–192. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3743323>.
- Sandrone, D., y Berti, A. (2015). La distinción entre objetos técnicos y artefactos en el pensamiento de Simondon. *XXVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*. FFyH, UNC, La Falda. Recuperado de <https://www.aacademica.org/agustin.berti/24.pdf>.
- Sennett, R. (2001). *Vida urbana e identidad personal: Los usos del orden*. Barcelona: Península (Edicions 62).
- Sloterdijk, P. (2009). *Derrida, an Egyptian*. Cambridge, Reino Unido/Malden, Massachusetts: Polity Press.
- Stiegler, B. (2002). Derrida and technology: fidelity at the limits of deconstruction and the prosthesis of faith. En T. Cohen (Comp.), *Jacques Derrida and the humanities: A critical reader* (pp. 238–270). Nueva York: Cambridge University Press.
- Vázquez Manzano, F. (2018). Lo biopolítico desde la noción simondoniana de “vida”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 74, 171–186. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270511>.
- Vidler, A. (1992). *The architectural uncanny: Essays in the modern unhomey*. Cambridge, Massachusetts/Londres: MIT Press.
- Wigley, M. (1995). *The architecture of Deconstruction: Derrida's haunt*. Cambridge, Massachusetts/Londres: MIT Press.
- Winner, L. (1980). Do Artifacts Have Politics?. *Daedalus*, 109 (1), 121–136.

Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/20024652> (pdf en línea en <https://www.cc.gatech.edu/~beki/cs4001/Winner.pdf>).

Zacka, B. (2019). What is Public Space for? Political imaginaries and policy implications. En A. Lever y A. Poama (Comp.). (2019). *The Routledge Handbook of Ethics and Public Policy* (pp. 143–155). Nueva York: Routledge.

