

Vías paralelas: Foucault y Agamben

Dos arqueologías del biopoder*

No resultaría erróneo decir que la célebre definición aristotélica, según la cual el hombre es un *zoón politikón*, anima una parte importante de la reflexión filosófica contemporánea. ¿Qué otra cosa está en juego en el concepto de biopolítica, sino la relación, en el hombre, entre animalidad y política? Esta problemática, en efecto, se encuentra en el centro de las arqueologías del poder de Michel Foucault y de Giorgio Agamben.

Sobre estas dos cuestiones, la arqueología y la biopolítica, recientemente Agamben ha subrayado su deuda con Foucault. En *Signatura rerum* (su obra metodológica de 2008, uno de cuyos capítulos lleva como título «Arqueología»), Agamben se expresa en estos términos refiriéndose a Foucault: alguien de quien el autor en los últimos años tuvo la ocasión de aprender mucho.¹ Y también la genealogía del gobierno y de la economía de *Il Regno e la Gloria* (2007), donde la biopolítica es concebida en términos de gobierno y no sólo de excepción soberana como en *Homo sacer I* (1995), marca un acercamiento a los análisis foucaulteanos. A pesar de esta impronta de sus trabajos más recientes y de los numerosos puntos de contacto entre ellos, el pensamiento de Agamben, al menos a nuestro modo de ver, sigue un camino diferente al de Foucault. Retomando algunos de los tópicos centrales, nos proponemos mostrar esta distancia y sus razones.

* *Deus Mortalis* agradece a Edgardo Castro la preparación de este Dossier.

1. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 8.

1. La vida, entre la soberanía y el gobierno

Durante cinco años, desde 1974 a 1979, la problemática de la biopolítica fue objeto de análisis por parte de Foucault. En términos bibliográficos, desde la *Naissance de la médecine sociale* (la segunda de una serie de conferencias en Río de Janeiro, donde el tema del biopoder y el de la biopolítica aparecen por primera vez, publicada en 1977)² al curso en el Collège de France titulado *Naissance de la biopolitique*. Luego, las pocas referencias al biopoder y a la biopolítica no hacen más que retomar las investigaciones anteriores. En este período Foucault no elaboró ninguna teoría general acerca de la biopolítica, sino que, más bien, ensayó diferentes modos de abordaje al fenómeno moderno de la politización de la vida biológica de la población. Al menos cuatro: a partir de la medicina, de la soberanía, de la noción de guerra y de la economía. En estos diferentes accesos al concepto de biopolítica, vale la pena subrayarlo, el fenómeno en cuestión concierne siempre al gobierno de la vida biológica de la población. Biopolítica y población son, en este sentido, las dos caras de un mismo fenómeno.

Aunque Foucault no haya sido explícitamente consciente de ello, esta múltiple perspectiva teórica responde a una matriz conceptual que se encuentra presente, en el pensamiento político occidental, desde la tripartición platónica del alma y de la ciudad hasta la trifuncionalidad dumeziliana de la ideología indoeuropea.³

No hay en Foucault ninguna teoría general acerca de la biopolítica y tampoco acerca del poder, sino estas múltiples vías de acceso y la cantera abierta de lo que podría denominarse una genealogía del biopoder. En 1983, interrogado acerca de la posibilidad de escribir esta genealogía, Foucault responde: «No tengo tiempo de hacerlo ahora, pero se lo podría hacer. En efecto, es necesario que la escriba».⁴ En todo caso, su repentina desaparición impidió que lo llevara a cabo.

De los libros publicados en vida, sólo la parte final de *La Volonté de savoir* se ocupa de la biopolítica, a partir de la relación con el derecho soberano (unas catorce páginas de las treinta y cuatro que componen el apartado titulado «Derecho de muerte y poder sobre la vida»). Mientras el derecho soberano se define como el poder de *hacer morir* o *dejar vivir*, la biopolítica, en cambio, como el poder de *hacer vivir* o *dejar morir*. La formulación inversa de los mecanismos de estas dos formas de poder permite pensar sus relaciones tanto en términos de sustitución como de complementariedad. A decir verdad, el propio Foucault

2. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Paris, 1994, pp. 207-228.

3. Cf. Edgardo Castro, «Arqueología del poder e ideología indoeuropea: Dumézil, Foucault, Agamben», en *Cultura e Fé, Revista de Humanidades*, año 32, n° 127, octubre-diciembre 2009, pp. 493-536.

4. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 386.

frecuentemente acentúa esta alternativa. Algunos pasajes de sus escritos se expresan explícitamente en términos de substitución y otros, de complementariedad. Así, en dos trabajos que son contemporáneos, Foucault hablará tanto de substitución, en *La Volonté de savoir*,⁵ como de complementariedad, en «*Il faut défendre la société*».⁶

Sobre esta cuestión, es necesario tener en cuenta, en primer lugar, que una de las indicaciones metodológicas de Foucault, a la hora de analizar los mecanismos modernos de poder, fue la de dejar de lado o poner entre paréntesis el concepto de soberanía. Para ser precisos, esta opción metodológica fue siempre una hipótesis de trabajo, no una posición dogmática. De hecho, la cuestión de la soberanía nunca estuvo completamente ausente, tampoco la del derecho en general.

En segundo lugar, también es necesario tener en cuenta la historia de la recepción de los trabajos de Foucault sobre la biopolítica. Aunque elaborados durante este lapso de cinco años, los cursos en el Collège de France donde es abordada la problemática biopolítica sólo comenzaron a publicarse en 1997. Este año apareció, en efecto, «*Il faut défendre la société*», donde Foucault enfoca la biopolítica a partir del concepto de guerra. Y recién en 2004, *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*, donde la biopolítica es vista desde la problemática de la formación de los dispositivos de seguridad y del gobierno económico de los hombres. En estos trabajos, que sólo ahora son accesibles para quienes no pudieron asistir personalmente a los cursos o disponer de las grabaciones correspondientes, la alternativa entre substitución y complementariedad alcanza una resolución adecuada que, brevemente, puede resumirse en dos tesis: la de la heterogeneidad de los diferentes mecanismos de poder (soberanía, disciplina, biopolítica) y la de un constitutivo entrelazamiento que no va en desmedro de sus respectivas especificidades.

De acuerdo con la metáfora utilizada por Foucault al comienzo de *Sécurité, territoire, population*, los mecanismos jurídicos de la soberanía, los de la *normación* disciplinaria y los de la normalización biopolítica forman como un triángulo siempre presente en las sociedades europeas. En las diferentes épocas alguno de los lados de este triángulo ha ocupado una posición dominante respecto de los otros.

Como muestra de este doble juego de entrelazamiento y de heterogeneidad, Foucault se pregunta acerca de la forma que toma, a partir de la constitución de un biopoder y de una biopolítica, el viejo y no por ello obsoleto derecho soberano de *hacer morir o dejar vivir*, es decir, acerca del poder que se ejerce indirectamente

5. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 181.

6. M. Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 214.

tamente, a través de la muerte, sobre la vida. La respuesta es el racismo moderno, biológico y de Estado. De todos modos, según Foucault, no puede entenderse el funcionamiento de los dispositivos de la biopolítica hasta tanto no se comprendan los mecanismos de la gubernamentalidad liberal, esto es, la racionalización del gobierno de los hombres en el marco del ejercicio de la soberanía política. Sobre esta cuestión volveremos en el próximo apartado. Antes, debemos ocuparnos de la posición de Agamben acerca de la biopolítica.

Su principal trabajo sobre esta cuestión, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* se remonta a 1995, aparece quince años después de que Foucault concluyera su ciclo biopolítico, pero dos años antes de la publicación de «*Il faut défendre la société*» y casi diez de los dos cursos aparecidos en el 2004. Agamben conocía sin duda parte de este material antes de su publicación. Los temas de estos cursos (al igual que de todos los otros, excepto el último) a modo de resumen habían sido presentados en el *Annuaire* del Collège de France, donde Foucault daba cuenta del trabajo realizado durante el año.

En la introducción de *Homo sacer*, Agamben, que hace referencia a los trabajos de Hannah Arendt y Michel Foucault sobre la politización moderna de la vida biológica, observa que este último ha dejado sin interrogar el lugar y el modo en el que se cruzan las técnicas políticas y las tecnologías de sí mismo, «el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder».⁷ La tesis de Agamben es que, a través del mecanismo de la excepción soberana, el derecho entra en relación con la vida y la captura. Se trata de una relación que se define al mismo tiempo en términos de exclusión y de inclusión o, según una expresión técnica, en términos de exclusión inclusiva, de *bando*. Por ello, sostiene Agamben:

La tesis foucaultea deberá, entonces, ser corregida o, al menos, integrada en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es tanto, simplemente, el hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal; lo decisivo es, más bien, el hecho de que, contemporáneamente al proceso por el cual la excepción soberana se convierte en todos lados en la regla, el espacio de la vida desnuda viene a coincidir con el espacio político, y exclusión e inclusión, externo e interno, *bios* y *zoé*, derecho y hecho entren en una zona de irreducible indistinción.

Según una expresión del autor, la prestación originaria de la excepción soberana es la producción de un cuerpo biopolítico bajo la forma de *vida desnuda*, de una vida de la que se puede disponer sin necesidad de cometer homicidio o de celebrar sacrificios.⁸ Esta vida «*uccidibile e insacrificabile*», colocada afuera tanto de

7. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 9.

8. *Idem*, p. 11.

las leyes de los hombres como de los dioses, es la que ejemplifica la antigua figura del derecho romano del *homo sacer*.

Mientras, para Foucault, de un lado están las prácticas gubernamentales, heterogéneas respecto de los mecanismos de la soberanía, con sus formas de racionalización y sus técnicas, y del otro, la vida biológica de la población; en Agamben, en cambio, nos encontramos, de un lado, con el dispositivo de exclusión inclusiva, por el que se define la soberanía, y, del otro, con la *nuda vita*.

Que el concepto agambeniano de biopolítica se defina a partir de la exclusión inclusiva, de un dispositivo que captura la vida a través de la posibilidad de someterla a la muerte implica en definitiva que soberanía y biopolítica se identifican y que el campo de concentración se convierte, según el título de la tercera parte de *Homo sacer*, en el paradigma político de la Modernidad.

También Foucault vislumbra la posibilidad de esta identificación cuando aborda la cuestión del racismo moderno en la lección del 17 de marzo de 1976 «*Il faut défendre la société*». En el Estado nazi como en algunos Estados socialistas nos encontramos, según Foucault, con «una sociedad que ha generalizado absolutamente el biopoder, pero que, al mismo tiempo, ha generalizado el derecho soberano de matar», donde los dos mecanismos, el de la soberanía y el del biopoder, «vienen a coincidir exactamente». ⁹ Según Foucault, ello ha sido posible por dos razones. En primer lugar, porque se trata de una posibilidad inscrita en el funcionamiento de los Estados modernos. Pero ello no es suficiente, es necesario además, en segundo lugar, que esta posibilidad sea llevada a su paroxismo. ¹⁰ Más allá de cuanto pueda parecer en una primera lectura, estas afirmaciones de Foucault no son, sin embargo, equivalentes a las tesis de Agamben en *Homo sacer*. La coincidencia foucaulteana entre biopolítica y soberanía, entre poder sobre la vida y poder sobre la muerte, no es equivalente a la identificación agambeniana, sobre todo en cuanto concierne al valor y al alcance hermenéuticos de ambas tesis. En Foucault, para expresarlo en pocas palabras, es la biopolítica la que explica la posibilidad del racismo de Estado; en el caso de Agamben, en cambio, es el Estado totalitario el que, a través del mecanismo de la excepción soberana, devela la esencia de la biopolítica.

Por ello, en un trabajo que, como ya señalamos, es contemporáneo del curso «*Il faut défendre la société*», en la *La Volonté de savoir*, la aparición del biopoder, sostiene Foucault, no implica necesariamente «hacer jugar a la muerte en el campo de la soberanía, sino distribuir lo viviente en un dominio de valor y de

9. M. Foucault, «*Il faut défendre...*», *op. cit.*, p. 232.

10. *Ibid.*

utilidad».¹¹ Por esta misma razón, el biopoder requiere que la ley funcione cada vez más como una norma. El fenómeno central de las sociedades de biopoder no es, entonces, la excepción soberana, sino la normalización.¹²

Tocamos aquí un punto neurálgico del pensamiento político de ambos autores, el de la genealogía del Estado moderno; pues, las diferencias entre la concepción biopolítica de uno y de otro remiten, en última instancia, a esta genealogía, al modo de concebir la relación entre Estado moderno y totalitarismo, entre soberanía y gobierno. Son estas diferencias las que se hacen todavía más explícitas en sus respectivos análisis del liberalismo y del neoliberalismo.

El propio Agamben es consciente de la distancia que lo separa de los análisis foucaulteanos. En *Quel che resta di Auschwitz* (1998) afirma, en efecto, que la heterogeneidad sostenida por Foucault se vuelve problemática cuando se trata de explicar los fenómenos totalitarios del siglo xx, donde política de vida y política de muerte, biopolítica y tanatopolítica, se superponen.¹³ No se trata, sin embargo, sólo de una cuestión hermenéutica, es decir, de la capacidad explicativa de las categorías políticas; la estrecha relación o, mejor, la identificación entre soberanía y biopolítica responde, para Agamben, a una dinámica histórica. En este sentido, sostiene:

La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades postdemocráticas espectaculares (que comienzan a hacerse evidentes ya con Tocqueville y han encontrado su sanción final en los análisis de Debord) tiene quizá su raíz en esta aporía que marca el inicio y la une a su más aguerrido enemigo.

La aporía en cuestión concierne, precisamente, a la inclusión de la vida desnuda en los mecanismos de una forma política, la democracia moderna, que busca legitimarse en términos de libertad y felicidad, esto es, de liberación de la vida.

2. La genealogía del Estado moderno y la cuestión del liberalismo

La Naissance de la biopolitique es un análisis del liberalismo y del neoliberalismo desde la perspectiva de la gubernamentalidad. En realidad, Foucault ya se había ocupado en el curso del año precedente del liberalismo de la época de Adam Smith, luego de haber esbozado la fisonomía gubernamental de la razón de Es-

11. M. Foucault, *La Volonté...*, *op. cit.*, p. 189.

12. Acerca de la distinción esencial en Foucault entre ley y norma, cf. el artículo «Norma», en Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, Unqui-Prometeo, Bernal, 2004.

13. Cf. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 78.

tado y antes de abordar el análisis del poder pastoral. La *Naissance de la biopolitique* comienza, en efecto, no con el liberalismo clásico en sí mismo, sino con sus diferencias respecto del neoliberalismo del siglo xx.

En este contexto, Foucault vuelve sobre un tema que ya había aparecido en el curso del año anterior. Asistimos, según su apreciación, a una sobrevaloración del Estado, bajo la forma lírica del monstruo frío o bajo la forma, aparentemente paradójica, de la reducción del Estado a lo esencial. Sin embargo, desde su punto de vista, el Estado es sólo una «peripecia de la gubernamentalidad»,¹⁴ es una práctica, no es un universal, carece de esencia.¹⁵ Lo decisivo en la política moderna no es, por ello, la estatización de la sociedad, sino la gubernamentalización del Estado.¹⁶ A partir de aquí, Foucault extrae una serie de consideraciones acerca de los modos de analizar las formas estatales de la modernidad y su relación con el totalitarismo:

[...] las críticas tradicionales de la sociedad burguesa, los análisis de la burocracia, el tema del nazismo que todos tenemos en nuestras cabezas, el tema del nazismo como revelador y punto último de un desarrollo en cierto sentido históricamente natural del capitalismo, la teología negativa del Estado como mal absoluto, la posibilidad de pasar la escoba, con una misma crítica, tanto sobre lo que pasa en la Unión Soviética como sobre lo que pasa en Estados Unidos, los campos de concentración nazis y las fichas de la seguridad social, etc. Todo esto ustedes lo conocen bien, y es en esta serie de giros teóricos y analíticos del ordoliberalismo que podemos encontrar, creo, su origen;¹⁷

[...] un análisis, por ejemplo, de la seguridad social y del aparato administrativo sobre el cual se apoya nos remite, a partir de algunos desplazamientos y a través de algunos términos con los que se juega, al análisis de los campos de concentración;¹⁸

El Estado totalitario es otra cosa. No hay que buscar el principio en la gubernamentalidad estatizante o estatizada que vemos nacer en el siglo xvii y en el siglo xviii; hay que buscarlo del lado de una gubernamentalidad no estatal, más precisamente, en lo que se podría llamar una gubernamentalidad de partido.¹⁹

Según Foucault, en estas formas de análisis se pierden de vista las especificidades históricas y el trabajo filosófico no alcanza, entonces, su finalidad más propia, la de diagnosticar el presente. Por estas mismas razones, Foucault critica los abordajes de la cuestión del Estado que suponen que sus diferentes formas (el Estado

14. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004, p. 253.

15. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004, p. 79.

16. M. Foucault, *Sécurité, territoire...*, op. cit., p. 112.

17. M. Foucault, *Naissance...*, op. cit., p. 119.

18. *Idem*, p. 193.

19. *Idem*, p. 196.

administrativo del siglo XVIII, el Estado-providencia, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario) se engendran unas a otras según una «continuidad genética» y se distancia también de las críticas de la sociedad contemporánea en términos de sociedad consumista, uniformizante y espectacular, desde Sombart hasta Debord.²⁰

Resulta evidente la distancia respecto de los análisis agambenianos de *Homo sacer* y ella se hará todavía más manifiesta en el modo en que ambos remiten a la herencia del cristianismo en sus respectivas genealogías de la idea de gobierno y del liberalismo.

En *Sécurité, territoire, population*, en efecto, Foucault se encuentra con que la noción y la práctica de un gobierno de los hombres, de un pastorado, es una idea que, si bien no está completamente ausente de la tradición política griega, es necesario rastrearla, en primer lugar, en las tradiciones religioso-políticas orientales y, a partir de aquí, sobre todo en el cristianismo. En realidad, ha sido éste quien elaboró tanto en el orden de las ideas como de las instituciones un poder pastoral propiamente dicho. No obstante esta necesaria remisión, Foucault se preocupa por mostrar la discontinuidad entre el poder pastoral elaborado en el seno del cristianismo y las formas modernas del gobierno de los hombres. Sin entrar en detalles, señalemos que la relación con la salvación, con la ley y con la verdad no es la misma en un caso y en el otro.²¹ Entre la racionalidad política moderna y la herencia cristiana hay, al mismo tiempo, una continuidad y una ruptura. Por ello, esta relación no puede ser leída simplemente como una filiación, sino que debe ser entendida en términos genealógicos. Foucault distingue explícitamente estos dos conceptos. En el caso de la explicación de los mecanismos de poder como filiación se va de una institución a otra (de la institución ejército a la institución Estado, por ejemplo); la genealogía, en cambio, busca mostrar cómo las tecnologías de poder tienen su propia historicidad, diferente de la historicidad de las instituciones en las cuales están insertas.²² Por esta razón, respecto de la forma que toman las técnicas pastorales en el Estado moderno, sostiene:

No es que el rey se haya convertido en pastor, que se haya convertido en pastor de los cuerpos y de las vidas, un poco como el otro pastor, el pastor espiritual, era el pastor de las almas y de sus vidas en el más allá. Lo que ve la luz, y esto es lo que traté de mostrarles, es un arte absolutamente específico de gobernar, un arte que tenía él mismo su propia razón, su propia racionalidad, su propia *ratio*. Acontecimiento en la historia de la razón occidental que, sin dudas, no es menos importante que el que, exactamente en la misma época, es decir, hacia finales del siglo XVI y a lo largo del XVII, está representado por Kepler, por Galileo, Descartes, etc.

20. *Idem*, p. 117.

21. M. Foucault, *Sécurité...*, *op. cit.*, curso del 22 de febrero de 1978.

22. *Idem*, p. 123.

Por ello, en la genealogía foucaulteana de la racionalidad política moderna, nunca se utiliza el concepto de secularización. Así, respecto del concepto de mano invisible, Foucault sostiene:

se insiste siempre sobre el elemento “mano”, es decir, sobre el hecho de que habría algo como una providencia que anudaría el conjunto de los hilos dispersos. Pero yo creo que el otro elemento, el de la invisibilidad es, al menos, igualmente importante. [...] La invisibilidad es absolutamente indispensable. Es una invisibilidad que hace que ningún agente económico deba ni pueda buscar el bien colectivo.²³

No hay soberano económico. La incognoscibilidad de la totalidad del proceso funda la economía como ciencia; «la economía es una disciplina atea; la economía es una disciplina sin Dios, la economía es una disciplina sin totalidad».²⁴ Tampoco la articulación entre soberanía y gobierno, entre soberanía y economía, se inscribe en la dinámica de la secularización, sino en la de la aparición de la sociedad civil; a la que Foucault atribuye una particular forma de realidad.

La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Es lo que yo llamaría realidades de transacción. Nacen en el juego, precisamente, de las relaciones de poder y de lo que sin cesar se les escapa; de alguna manera en la interface entre los gobernantes y los gobernados. Estas figuras transaccionales y transitorias que, por no haber existido todo el tiempo, no son menos reales [...].²⁵

En el caso de Agamben, en cambio, la relación de los conceptos políticos occidentales y de su articulación con la herencia cristiana se inscribe de lleno en la problemática de la secularización. Es aquí donde introduce un concepto sobre el que debemos volver más adelante, el de *signatura*, según el cual estos conceptos poseen una marca, una *signatura*, que los refiere a su origen teológico. De este modo, sin que se atribuya ningún privilegio causal a la teología, ella es tomada, según sus palabras, como el laboratorio conceptual «para observar el funcionamiento y la articulación, a la vez interna y externa, de la máquina gubernamental».²⁶

Ya en *Homo sacer* Agamben retomaba la célebre tesis de Carl Schmitt sobre el origen teológico de la noción de soberanía. *Il Regno e la Gloria*, doce años más tarde, comienza precisamente con la polémica entre éste y Erik Peterson sobre el concepto de secularización. Para Peterson la herencia cristiana, secularizada, que recibe el Estado moderno no hay que buscarla, como en Schmitt, en la teología

23. Michel Foucault, *Naissance...*, *op. cit.*, p. 283.

24. *Idem*, pp. 285-286.

25. *Idem*, p. 301.

26. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e il governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 9.

política, que es más bien una invención judía, sino en la teología económica.²⁷ En su descripción de la *máquina gubernamental de Occidente*, Agamben mantendrá, sin embargo, ambas perspectivas, la de la teología política y la de la teología económica, la de la secularización del concepto de soberanía y la de la secularización del concepto de gobierno. Se trata, en efecto, de una máquina bipolar en la que soberanía y gobierno se articulan en torno a lo que el autor considera el *arcanum imperii*, la Gloria.²⁸ De nuevo, un concepto secularizado, cuyo proceso va de la angeleología al consenso, pasando por la burocracia. En este sentido, sostiene, «lo decisivo es que mucho antes de que la terminología de la administración y el gobierno civil empezara a ser elaborada y fijada, ella ya estaba constituida firmemente en el ámbito angeleológico. No sólo el concepto de jerarquía, también el de ministerio y misión encuentran, como hemos visto, su primera y articulada sistematización justamente a propósito de las actividades angélicas».²⁹ En la perspectiva de esta genealogía teológica del concepto de gobierno, la cuestión del liberalismo, de la racionalidad política liberal, es abordada en términos de secularización de la doctrina cristiana de la Trinidad y de la Providencia. El segundo apéndice de la obra está dedicado a los conceptos de economía y de mano invisible en el siglo XVIII, donde esta mano que, como Dios, gobierna sin ser vista remite para Agamben a la providencia general de la doctrina teológica cristiana. La Modernidad, en este sentido, no ha excluido la teología, sino que, más bien, la ha consumado.

Más allá de la utilización del concepto de secularización, vale la pena subrayarlo, en la genealogía agambeniana del liberalismo no se hace ninguna mención al poder pastoral; su eje es la teología económica y la doctrina de la providencia. Por ello, aunque frecuentemente tanto Foucault como Agamben remitan a los mismos autores de la tradición cristiana, lo hacen a obras diferentes. En el caso de Foucault, a obras de carácter político-pastoral; en el caso de Agamben, a los tratados teológicos que se ocupan de la Trinidad y de los ángeles.

3. La época de la estética y las estéticas de la existencia

Giorgio Agamben no ha vinculado su lectura de la política moderna de *Il Regno e la Gloria* con sus tesis acerca de la época de la estética expuestas en su primer libro *L'uomo senza contenuto* (1970). Tampoco lo ha hecho respecto de la noción

27. *Idem*, p. 21.

28. *Idem*, p. 10.

29. *Idem*, p. 175.

de *nuda vita*, central en *Homo sacer I*, que de algún modo estaba prefigurada en la noción misma de *uomo senza contenuto* y en la idea de una *nuda esistenza biologica*.³⁰ A la luz de cuanto hemos expuesto hasta aquí, la referencia a este primer libro de Agamben resulta, sin embargo, particularmente interesante para nuestros propósitos. Foucault, en efecto, dedica gran parte de su último curso en el Collège de France al mismo problema, la relación entre vida humana y estética; en este caso, la estética de la existencia. Foucault ha sido conducido hasta aquí a partir de sus análisis sobre la biopolítica.

La primera parte del libro de Agamben explora la aparición de los dos elementos esenciales de la época de la estética, la formación de la figura del hombre de buen gusto y, correlativamente, el desplazamiento de la obra de arte hacia una esfera *sui generis*, separada del mundo, dominada por su propia espacialidad, la del museo y la de las galerías. No sólo la obra de arte se retira a esa esfera autónoma donde se convierte en objeto de colección, también el artista se aleja del espacio común de los hombres en el que, hasta entonces, se encontraba inmerso en una unidad viviente con el resto de sus congéneres. No formando parte de este mundo común, el artista se convierte en un hombre sin contenido, su actividad ya no está ligada a la necesidad de expresar un mundo que comparte con los demás y, por lo tanto, puede hacer de la creación una experiencia demiúrgica.³¹ La segunda parte de la obra extiende esta visión de la época de la estética al hombre moderno en general. Del mismo modo que, en la época de la estética, el arte termina subordinándose a lo biológico (según una expresión de Novalis referida por Agamben, el arte no es más que el uso voluntario, activo y productivo de nuestros órganos), así también sucede con el obrar del hombre en general. La *poiesis* termina subordinándose a la *praxis*. La situación del arte, en la época de la estética, revela de hecho el ocultamiento de la *poiesis*.³² Respecto de esta situación de la obra de arte y del obrar del hombre, Agamben sostiene:

El parentesco entre arte y nihilismo alcanza por ello una zona indecidiblemente más profunda de aquella en la que se mueven las poéticas del estetismo y del decadentismo. Ella despliega su reino a partir del fundamento impensado del arte occidental que alcanza el punto extremo de su itinerario metafísico. Y, si la esencia del nihilismo no consiste simplemente en una inversión de los valores admitidos, sino que permanece velada en el destino del hombre occidental y en el secreto de su historia, la suerte del arte en nuestro tiempo no es algo que pueda ser decidido en el terreno de la crítica estética o de la lingüística. La esencia del nihilismo coincide con la esencia del arte en el punto extremo de su destino, en aquello que, en ambos, el ser se destina al hombre como Nada.³³

30. Cf. G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata, 1994, p. 105.

31. G. Agamben, *L'uomo...*, *op. cit.*, p. 58.

32. *Idem*, pp. 98-99.

33. G. Agamben, *L'uomo...*, *op. cit.*, p. 87.

La segunda mitad del último curso de Foucault en el Collège de France, *Le Courage de la vérité* (de 1984, pero publicado recién en 2008) está dedicada al cinismo; más precisamente a la *parresía* cínica. Antes de abordar el cinismo antiguo, Foucault se detiene en lo que denomina el cinismo como categoría transhistórica, como una de las figuras de la subjetividad occidental que ha sobrevivido al cinismo antiguo.³⁴ Pues en los ascetas, en los revolucionarios y en los artistas perdura, según Foucault, el *bíos* cínico.

El arte, sostiene Foucault, coincidiendo con la noción de un *hombre sin contenido*, «es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con toda otra forma, una forma que es la de la verdadera vida»³⁵. El arte moderno, en este sentido, rehusa y rechaza toda forma adquirida; se opone así «al consenso de la cultura, el coraje del arte en su verdad más bárbara».³⁶ En el siglo XIX, además, este cinismo del arte se combinó con otra forma de vida filosófica heredada de los griegos, el escepticismo, dando forma, de este modo, al nihilismo. Este nexo entre arte y nihilismo es leído, sin embargo, en términos diferentes a los de Agamben. Foucault sostiene al respecto:

Hay que abandonar la costumbre de no pensar nunca el nihilismo sino bajo el aspecto en que se lo considera hoy: como un destino propio de la metafísica occidental, destino al que sólo se podría escapar regresando al olvido que ha hecho posible esta metafísica misma o bajo la forma de un vértigo de decadencia propia al mundo occidental incapaz de creer de ahora en más en sus propios valores. [...] La problemática del nihilismo no es: si Dios no existe, todo está permitido. Su fórmula es más bien una pregunta: si yo debo hacer frente al “nada es verdadero”, ¿cómo vivir? En el corazón de la cultura occidental hay una dificultad para definir el nexo entre preocupación [*souci*] por la verdad y estética de la existencia. Por ello, el cinismo me parece importante [...]. En este Occidente que ha inventado tantas verdades diferentes y modelado múltiples artes de existencia, el cinismo no deja de recordar esto: que muy poco de verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente y que bien poco de vida es necesario cuando se tiene verdaderamente la verdad.³⁷

4. Conclusión

Como señalamos al inicio, uno de los capítulos de la obra metodológica de Agamben, *Signatura rerum*, lleva como título «Arqueología». Según el autor, la arqueología, la suya y la de Foucault, se define como una ciencia de las *signaturas*.³⁸

34. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1984*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008, p. 161.

35. *Idem*, p. 173.

36. *Idem*, p. 174.

37. *Idem*, p. 175.

38. G. Agamben, *Signatura...*, *op. cit.*, p. 66.

Una signatura es una marca que, de algún modo, se sitúa en la relación entre lo que signa y lo que está signado (*signans* y *signatum*) y tiene como efecto remitir esta relación, a partir de sí misma, hacia otro ámbito; estableciendo de este modo una red de relaciones hermenéutico-pragmáticas.³⁹ Por ejemplo, los signos que marcan las monedas, constituyéndolas como tales, determinan los posibles comportamientos que debemos tener; los conceptos políticos poseen una marca que remitiéndonos, por ejemplo, a la teología, abren el espacio de su comprensión.

Ahora bien, se pregunta Agamben, cómo entender la *arché* de la arqueología, dónde situar esta *arché*, puesto que la tarea del arqueólogo, según una formulación de Foucault inspirada en Nietzsche, no consiste en establecer un origen (*Ursprung*), sino en describir una proveniencia (*Herkunft*) y un surgimiento (*Entstehung*). Una de las respuestas posibles es, para Agamben, la noción dumezilianiana de *ultra-histoire* (ultrahistoria).⁴⁰ En *Il sacramento del linguaggio* Agamben retoma esta noción, pero lo hace agregando la observación siguiente: «ella [la franja de ultrahistoria] existe en el mismo sentido y del mismo modo en que existe una forma indoeuropea».⁴¹ Y más adelante precisa:

la *arjé* hacia la cual la arqueología trata de retroceder no puede ser entendida de ningún modo como un dato situable en una cronología (incluso en una cadena larga de tipo prehistórico) y tampoco más allá de ésta, en una estructura metahistórica intemporal (por ejemplo, como ironizaba Dumézil, en el sistema neuronal de un homínido). Ella es, más bien, una fuerza que opera en la historia, exactamente como las palabras indoeuropeas expresan sobre todo un sistema de conexiones entre lenguas históricamente accesibles [...].

Por ello, «la *arché* no es un dato, una substancia o un acontecimiento, sino un campo de corrientes históricas tendidas entre la antropogénesis y el presente, la ultrahistoria y la historia».⁴²

También Foucault remite a Dumézil para explicar qué entiende por arqueología y, sobre todo, para distinguirla del estructuralismo. En una conferencia de 1970 en la Universidad de Keio, Foucault explicita el marco en el que deben entenderse el estructuralismo de Dumézil y lo distancia del trabajo de Lévi-Strauss. La conferencia lleva como título «Volver a la historia», pues, según afirma Foucault, las relaciones entre el estructuralismo y la historia han sido frecuentemente mal en-

39. *Idem*, pp. 42-43.

40. *Idem*, pp. 91-93.

41. Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II,3*, Laterza, Bari, 2008, p. 14.

42. *Idem*, p. 16.

tendidas y ello concierne de modo particular al trabajo de Dumézil.⁴³ La tesis general de nuestro autor es que, contrariamente a una opinión bastante generalizada, la descripción en términos estructurales no implica la exclusión de la historia, sino todo lo contrario, ella hace posible comprender la historia efectiva en términos de acontecimiento. En este sentido, la función del estructuralismo ha sido la de desligar a la historia del sistema ideológico en el que se había desarrollado al menos en Francia, es decir, como la disciplina que tenía por tarea mantener viva la totalidad del pasado nacional y, de este modo, justificar el derecho de la burguesía a ocupar el poder. «Las dos funciones fundamentales de la historia tal como se la hace hoy no son más el tiempo y el pasado, sino el cambio y el acontecimiento.»⁴⁴ En este sentido, respecto del archivo, cuya descripción es la tarea de la arqueología, sostiene:

Es evidente que no se puede describir exhaustivamente el archivo de una sociedad, de una cultura o de una civilización; sin duda tampoco el archivo de toda una época. Por otro lado, no nos es posible describir nuestro propio archivo, puesto que es sólo dentro de sus reglas que hablamos. [...] En su totalidad, el archivo no es descriptible, es inabarcable en su actualidad. [...] El análisis del archivo concierne, pues, a una región privilegiada: a la vez cerca de nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es el borde del tiempo que rodea nuestro presente, que lo domina y que le indica su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita. La descripción del archivo despliega sus posibilidades (y la maestría de sus posibilidades) a partir de los discursos que, precisamente, han dejado de ser los nuestros; su umbral de existencia está instaurado por el corte que nos separa de lo que nosotros ya no podemos decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva, comienza con el afuera de nuestro propio lenguaje; su lugar, es la distancia respecto de nuestras propias prácticas discursivas. En este sentido vale para nuestro diagnóstico. No porque nos permitiría establecer el cuadro de nuestros trazos distintivos y esquivar de antemano la figura que tendremos en lo por-venir. Sino porque ella nos desprende de nuestras continuidades, disipa esta identidad temporal en la que nos gusta mirarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia; el archivo rompe el hilo de las teleologías trascendentes [...].⁴⁵

Las distancias que separan las arqueologías de la política occidental de Foucault y de Agamben, a nuestro modo de ver, tienen su raíz en sus diferentes maneras de comprender la tarea del arqueólogo: diagnosticar el presente a partir de las discontinuidades que describen los acontecimientos, en el caso de Foucault; descubrir, a través del juego de las signaturas, las figuras paradigmáticas (como la del *homo sacer*) en las que podemos comprender las fuerzas que atraviesan la historia, desde la antropogénesis hasta nuestra contemporaneidad, en el caso de Agamben. La doble lectura de la herencia de Dumézil es, entre otros, un ejemplo de ello.

43. M. Foucault, *Dits...*, vol. II, *op. cit.*, p. 268.

44. *Idem*, p. 273.

45. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 171-172.

No se trata, sin embargo, de decidir entre una arqueología y otra. No nos encontramos, retomando una formulación del propio Agamben, ante una dicotomía, sino ante una biopolaridad,⁴⁶ en cuya tensión, en la distancia que se establece entre los polos, se juega hoy nuestra comprensión de la politicidad del animal que posee el lenguaje.

CONICET - CIF

46. Sobre estos dos conceptos y su relación con la noción de paradigma, cf. G. Agamben, *Signatura rerum...*, *op. cit.*, pp. 32-33.