

Historia y saber en Agamben y Foucault: presupuestos de una apropiación

*History and knowledge in Agamben and Foucault:
assumptions of an appropriation*

Martín David Córdova Pacheco

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
martindavid.cordova@unmsm.edu.pe

Resumen: El objetivo del presente artículo es mostrar aquellos presupuestos que se encuentran presentes en la lectura que Giorgio Agamben efectúa sobre la obra de Michel Foucault. Para dicho fin, tomamos al saber y a la historia como aquellos dos ámbitos en los cuales se revelaría que en la filosofía de Agamben existen elementos filosóficos provenientes de otras tradiciones (como la de Carl Schmitt o Martin Heidegger) que podrían ir en una dirección contraria a los planteamientos de Foucault, razón por la cual, y esta es nuestra hipótesis, consideramos que la apropiación que Agamben hace de algunas ideas de Foucault no es neutral.

Abstract: The objective of this article is to show those assumptions that are present in Giorgio Agamben's reading of the work of Michel Foucault. For this purpose, we take knowledge and history as those two areas in which it would be revealed that in Agamben's philosophy there are philosophical elements from other traditions (such as Carl Schmitt or Martin Heidegger) that could go in a opposite direction to Foucault's approaches, which is why, and this is our hypothesis, we consider that Agamben's appropriation of some of Foucault's ideas are not neutral.

Palabras clave: Agamben; Foucault; Historia; Saber; Biopolítica.

Keywords: Agamben; Foucault; History; Knowledge; Biopolitics.

Fecha de recepción: 13/01/2023. Fecha de aceptación: 31/05/2023.

Martín David Córdova Pacheco, de nacionalidad peruana (1995), estudió filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde se licenció con una tesis sobre la ontología y el pensamiento político de Giorgio Agamben. Es miembro de los grupos de investigación Filosofía y liberación, y Origen. Actualmente, se encuentra trabajando en su tesis de posgrado como candidato a magíster por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, respecto a la biopolítica italiana, el concepto de Estado y el pensamiento de la comunidad que le subyace.

I

En la conferencia *¿Qué es un dispositivo?*¹, Giorgio Agamben, en el contexto de un comentario sobre la importancia que el dispositivo tiene dentro de la obra de Michel Foucault, opta por una sustitución de la matriz histórica para así ofrecer una posible explicación a la fuerza y eficacia que posee el dispositivo: ya no, a su juicio, a partir de la idea de positividad que Foucault habría encontrado en los trabajos de Jean Hyppolite sobre el joven Hegel, esto es, como aquella dimensión histórica e institucional en la cual se construyen las subjetividades; sino, más bien, como un concepto que atraviesa toda la historia del pensamiento occidental y que habría tenido su origen en la teología cristiana y su abordaje respecto al problema de la administración del mundo y de los hombres. Esta sustitución que Agamben propone, no obstante, no está planteada al modo de corregir o desechar algún aspecto que Foucault no habría definido con precisión, sino que tiene más bien la dirección de englobar, de describir un proceso mucho más general o una procedencia histórica más amplia y más profunda que el que está presente en el uso que Foucault propone. Así, mientras que para este el dispositivo encontraría su fuerza en la conjunción del saber y del poder en una estrategia, para Agamben, lo que el dispositivo esconde no es sino la forma misma en que se ha pensado el gobierno en la historia del pensamiento político occidental² a partir de la matriz teológica que se encuentra a la base de los conceptos políticos modernos: la separación entre el polo del ser, o de Dios, y el polo de la praxis, o de la subjetivación, se corresponde con el espacio relacional en el cual los dispositivos entrañan un vacío que los arroja a producir constantemente al sujeto que es gobernado.

Esta lectura, que ha suscitado comentarios críticos tales como los propuestos por Luciana Cadahia³ o Sandro Chignola⁴, no deja de resultar clave toda vez que, más allá de un simple debate en torno a la discusión del estatus del dispositivo, permite abordar la recepción general que Agamben hace de Foucault, así como la apropiación que lleva a cabo de algunos términos claves del filósofo francés. Así, la interrogante en torno a si debemos retrotraernos a un campo semántico anterior a la modernidad para ubicar el «origen» del dispositivo, o, más aún, si el proceso de englobamiento que propone Agamben desde la genealogía de la teología al significado foucaultiano de dispositivo es justificable y neutral, puede fácilmente transformarse en una sola: ¿cuáles serían las líneas generales de interpretación que trabajan soterradamente en la lectura que Agamben hace de Foucault? En el

1 AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2014, 13.

2 AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?*, 16.

3 CADAHIA, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2017, 27.

4 CHIGNOLA, Sandro. *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Cactus, Buenos Aires, 2018, 233.

presente artículo, sostendremos la hipótesis de que la apropiación que Agamben hace de la obra del filósofo francés delata sus premisas principales sobre todo en dos aspectos importantes en el pensamiento de ambos: el del saber y de la historia. Así, de este modo, se podrá también visualizar aquello que, de algún u otro modo, llega a influir en torno a la concepción de poder y biopolítica que plantea el pensador italiano.

II

En una conferencia dictada en el 2009 titulada *La liturgia y el Estado moderno*, Agamben sostuvo dos motivos por los cuales el área principal de sus estudios son el derecho y la teología⁵: uno de ellos, la explicación «aparentemente más seria», es que quiso entender la naturaleza de la política y creyó encontrar en estas dos disciplinas precisamente aquel hilo conductor explicativo para las determinaciones actuales de lo político, mientras que la otra explicación, que resulta más interesante y al que califica como un «chiste», es que son precisamente los dos ámbitos que Foucault no trabajó a profundidad. Esta motivación podría servir, acaso, como justificación para aquello que hemos visto, en líneas muy generales, en las diferencias en torno al dispositivo: mientras que Foucault se inspira y coloca bajo el lente de su análisis instituciones como el hospital psiquiátrico o las prisiones, Agamben opta más bien por la historia de las reflexiones sobre el orden del mundo y de lo social que se postulan desde el derecho y la teología.

En *El reino y la gloria*, Agamben presenta a la teología cristiana como aquella matriz de la cual derivan los paradigmas de la teología política y la soberanía, importante para el discurso político de la modernidad y la fundación del poder que propone, así como también el de la biopolítica y el gobierno, que resulta sustancial a las democracias contemporáneas y donde se ubica precisamente la genealogía del dispositivo⁶. Es verdad que no es la primera vez que Agamben hace derivar de la teología los conceptos fundamentales de la política contemporánea: ya en *Homo Sacer*, libro en el que dicho sea de paso Agamben se propone resolver el problema foucaultiano por el cual las técnicas de subjetivación y las prácticas gubernamentales deben tocarse en algún punto⁷, asume la tesis de Carl Schmitt respecto al estado de excepción como núcleo de la soberanía y el estado de derecho, aunque reformulada en clave de una «estructura de la soberanía»⁸, de tal forma que permita vislumbrar la dimensión originaria tiene el derecho para capturar y

5 AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2012, 35.

6 AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II, 2*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008, 13.

7 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2006, 14.

8 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 43.

producir aquella vida desnuda que será un tópico común de la obra agambeniana (de ahí precisamente que se enmarque su obra dentro de la tradición biopolítica), yendo así más allá del decisionismo de Schmitt.

Pero la asunción de un punto de partida marcada por la teoría de Schmitt acarrea dos consecuencias importantes en su relación con Foucault: en primer lugar, y en consonancia con una nueva orientación respecto al objeto de estudio, se deja de lado un estudio de las instituciones en plural para priorizar una sola: el Estado. En segundo lugar, como consecuencia lógica de la primera, hay un desplazamiento de los saberes que las instituciones producen, al saber que se encuentra únicamente vinculado con el Estado. Tal como Schmitt deja en claro en *Teología política*, a la idea de la secularización le corresponde una «sociología de los conceptos jurídicos»⁹, una sociología que no reduce el derecho a la psicología de los individuos que enuncian el discurso jurídico, sino que más bien encuentra una correspondencia entre el edificio jurídico-político con aquella «imagen metafísica» que una época elabora de sí misma, y que puede verse reflejada en la elaboración conceptual predominante de dicha época.

En Agamben podemos rastrear una relación similar, aunque presentada en términos distintos. Lo que la tesis de Schmitt permitiría no es sino el reconocimiento en el edificio metafísico dominante una traducción de la praxis política, algo que supone, en principio, aceptar precisamente el que se pueda englobar, sincrónicamente, a una época dentro de una estructura reconocible. Con ello, el estatus del saber no es el que viene remitido por las instituciones disciplinarias y las ciencias, sino más bien el discurso filosófico que pueda identificarse y rastrearse. Así, el campo donde ha de buscarse la relación entre el saber y el poder no son ya las instituciones en su praxis concreta, sino más bien en los grandes discursos de la filosofía o, tal como lo presenta Agamben, la ontología. En esta línea, Agamben afirma en *Homo sacer* lo siguiente:

(...) quizás, solo si llegamos a saber descifrar el significado político del ser puro podremos dar cuenta de la nuda vida que expresa nuestra sujeción al poder político, como, a la inversa, solo si hemos comprendido las implicaciones teóricas de la nuda vida podremos resolver el enigma de la ontología. Llegada al límite del ser puro, la metafísica (el pensamiento) se transforma en política (realidad), de la misma manera que es en el umbral de la nuda vida donde la política se transmuta en teoría.¹⁰

De este modo, para el filósofo italiano, el precedente de la biopolítica ya no se ubica solamente en el surgimiento de la modernidad y sus instituciones, como en Foucault, sino más bien en la distinción interpretativa y ontológica de *bíos* y *zoé* en la obra aristotélica: Agamben llega a decir, de hecho, que «la política occidental

⁹ SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trotta, Madrid, 2009, 44.

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 232.

es desde el inicio una biopolítica (...)»¹¹. Si el estado de excepción en cuanto estructura de la soberanía produce la condición biopolítica de la vida desnuda, para ello necesariamente debe apoyarse en una interpretación ontológica de la vida que permite la separación entre una vida cualificada y una vida biológica. El análisis de Agamben no se ciñe únicamente al discurso teológico que signa la política, sino también a la ontología en cuanto productora de la dinámica incluyente/excluyente en la vida misma, entre las cuales se establece una relación estructural cuyo soporte es, como indicamos, la presencia estos grandes discursos en la praxis política.

En este sentido, Agamben, que junto al dispositivo también retoma y resignifica del vocabulario foucaultiano a la arqueología¹², presenta a este último precisamente bajo esta nueva consideración en torno al saber: mientras que para Foucault la arqueología se dirige más que nada a los discursos cotidianos y extendidos en el campo de lo social y sus instituciones, donde se pueden rastrear las modalidades y las reglas mediante las cuales determinados archivos y *a priori* históricos se actualizan¹³, en Agamben la arqueología de nuestro presente político, que también tiene esta visión en dirección hacia el pasado tras la búsqueda de los presupuestos, se concentra más que nada en la relación entre la tradición jurídica con la ontología, donde el *a priori* histórico recibe un significado ceñido estrictamente al discurso filosófico. Así, mientras que el saber que posibilita la subjetivación en Foucault mienta antes que nada una dimensión marcada por las relaciones microfísicas del poder, en Agamben, en la línea de una pretensión más radical al igual que lo visto en el dispositivo, pretende pensar el estatus mismo de la subjetivación, para lo cual otorga precisamente una consideración especial a la tradición filosófica, lo cual le permite decir, con un grado de universalidad que sorprendería a Foucault, que «la ontología o filosofía primera ha constituido durante siglos el *a priori* histórico fundamental del pensamiento occidental»¹⁴.

Por su parte, para Foucault todo discurso integra¹⁵ una serie de mecanismos de poder que operan en su interior, el cual a su vez viene a formar parte de una relación de poder mucho mayor en virtud precisamente de dicha función integral¹⁶. No se trata tanto, a partir de esto, de que todo saber funcione como un velo, o un discurso falso o mistificado, que esconda una fuerza de dominación, sino que, como el propio Foucault señala, todo saber, por su propia constitución, supone ya la movilización de un poder específico, independientemente del valor de verdad de lo que se dice. Así, más que verdad, en cuanto categoría central en

11 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 231.

12 AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Anagrama, Barcelona, 2010, 109.

13 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México D.F., 1979, 233.

14 AGAMBEN, Giorgio. *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2017, 213.

15 DELEUZE, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault I*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2013, 243.

16 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Paidós, Barcelona, 1999, 59.

cualquier discurso epistémico, de lo que se habla es precisamente de veridicción¹⁷, en la medida en que, en cuanto a su eficacia dentro del plano de lo real, un saber constituye un régimen de objetos y de sujetos¹⁸. La relación del saber con el poder no necesita de una condensación en torno a una imagen metafísica, puesto que todo saber supone ya instituciones o aparatos de poder que sostienen su producción, mientras que todo poder implica ya la presencia de un saber a través del cual obtiene su eficacia y produce sus efectos.

Es por ello que, para Foucault, la labor política frente a un tipo determinado de saber hegemónico, o la estrategia a seguir, no puede ser la de contraponer un saber verdadero o el acceso a un mundo oculto, sino más bien identificar y cuestionar los soportes de poder que hacen posible que dicho saber pueda ser distribuido. De esta forma, la lucha contrahegemónica no se establece desde un universal presumido al modo de un ideal contra un universal asumido como totalizante de la experiencia humana, sino que se restringe a la localidad y especificidad de dichos soportes de poder que hacen posible que una verdad pueda mantener su dominio¹⁹. Esto es importante subrayar, toda vez que ello va aparejada con la idea de la restitución de las posibilidades a través de una revocación de la necesidad que impone una determinada relación de poder, gesto característico que Foucault rescata de la actitud crítica moderna e ilustrada.

III

La temática de la restitución de las posibilidades, y de la arqueología misma, nos lleva indefectiblemente al terreno de lo histórico. En este terreno parecería repetirse el mismo gesto correspondiente al terreno del saber: mientras que Foucault opta por historias, antes que una sola historia, Agamben decididamente debe privilegiar o suponer cierta linealidad que, si no se mantiene, la estructura de la soberanía y la producción de la vida desnuda como determinaciones del Estado corren el riesgo de perderse. Así, para Foucault, de lo que se trata es de partir precisamente de aquellas historias locales y singulares que corroen cualquier pretensión de una linealidad general a partir de su emergencia, en clara reivindicación de la discontinuidad²⁰. Además, dicho gesto de ruptura con los universales supone recuperar y reconocer los conflictos inherentes a cualquier discurso hegemónico que, a través del saber, produce subjetividades. Cabe recordar que, de acuerdo a lo que Foucault entiende por poder, su ejercicio «no es solamente una relación entre partes, individuales o colectivas: es una manera en que ciertas acciones

17 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, 54.

18 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 364.

19 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 350.

20 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, 2004, 37.

modifican a otras»²¹: por lo tanto, en cuanto se dirige hacia el campo de la libertad, necesariamente siempre habrá un margen irreductible a dicho control, desde el cual toda narrativa contrahegemónica necesariamente surgirá. No se trata tanto de relativismo, sino de una deducción lógica justificada por los propios mecanismos del poder, y, de acuerdo a fines emancipatorios, hasta cierto punto necesaria, en la medida en que las diversas interpretaciones que escapan a cualquier absoluto presupuesto en la historia, pueden servir precisamente para dislocar dicho poder que se ejerce desde aquel.

Como hemos indicado, el caso de Agamben es más bien distinto: ya la sola presunción de la ontología como aquel *a priori* histórico que, al escindir la vida en torno a *bíos* y *zoé*, y su correspondencia con la estructura de la soberanía manifiesta en el estado de excepción²², hace suponer que, para que esta máquina bipolar ontológico-política tenga ciertamente efecto, es porque debe guardar alguna constancia a lo largo de los acontecimientos históricos. Ello no implica que Agamben no contemple algún grado de diferenciación entre los modos de darse de la estructura biopolítica: como ya en *Homo sacer* explicaba²³, si bien la modernidad supuso un nexo esencial entre territorio, ordenamiento jurídico y nacimiento, los cuales juntos sostenían al Estado-nación, la aparición del campo de concentración en la época ulterior así como su utilización como un espacio donde el hecho y el derecho se confunden, produjo una separación en torno al nacimiento con el Estado: ya no es el nacimiento el fundamento biopolítico de este (el nacimiento de un individuo formaba parte de aquel cuerpo social fundacional de la soberanía del Estado), sino más bien la capacidad soberana de introducir la producción de la vida desnuda a través del estado de excepción. Sin embargo, estas diferencias, o dislocaciones, se postulan como posibilidades contenidas dentro de la matriz que liga ontología y política: si bien Agamben considera que el campo de concentración es «el nuevo *nómos* biopolítico del planeta»²⁴, su acontecimiento sucede sobre categorías previas que permiten su dilucidación).

La descripción de la soberanía en términos de una estructura que subyace a los fenómenos histórico-políticos, a la par de la determinación que sobre la vida tiene la ontología occidental, hacen entrever la influencia de Martin Heidegger sobre el filósofo italiano. Tal como Mark Mazower sospecha²⁵, Agamben no está tan interesado en las incongruencias, fallas o diferencias históricas a detalle de algunas de sus tesis, como sí en la generalización del campo de concentración como paradigma del biopoder y la producción de la vida desnuda, proyectando para ello una estructura formal u originaria de la soberanía, que se instalaría en

21 DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Posfácio de Michel Foucault. Con una entrevista a Michel Foucault*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, 252.

22 AGAMBEN, Giorgio. *El uso de los cuerpos*, 470.

23 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 223.

24 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 224.

25 MAZOWER, Mark. Foucault, Agamben: Theory and the Nazis. En *Boundary 2*, n° 35, 2008, 32.

una dimensión ontológica que hace comprensible y explicable lo que sucede en el nivel óntico de los hechos. Si para Heidegger, «la ontología solo es posible como fenomenología»²⁶ en la medida en que aquello que da sentido al ente se muestra en este mismo, aunque al mismo tiempo permanece oculto, sin que por ello se sitúe «detrás» de este, en Agamben el esquema bipolar de la soberanía y la vida trasciende toda distinción entre regímenes de derecha o izquierda, situándose como horizonte mismo donde toda política es pensable. Y así como en el pensamiento de Heidegger lo excepcional marca el camino hacia la develación del sentido, como es el caso de la angustia²⁷, en Agamben podemos rastrear esta preferencia a partir de los casos límite en los cuales, a su juicio, la estructura de la soberanía puede ser mostrada (como lo muestra el hecho del privilegio al estado de excepción como punto de partida de su análisis).

Sin embargo, dicho compromiso corre el riesgo de la aceptación de un universal o una capa trascendente operante en la historia, algo que Agamben, que pretende mostrar una radicalidad mucho mayor a la de Foucault, no puede aceptar. Para ello, para romper con cualquier linealidad que pueda significar el ligar discursos y prácticas de la Grecia antigua con los regímenes políticos modernos, Agamben retoma a otro pensador de la discontinuidad, a saber, Walter Benjamin, en muchos lugares de su obra. En Benjamin, la discontinuidad es una premisa necesaria en la examinación materialista de la historia, toda vez que permite desechar una concepción homogénea de los sucesos históricos, donde el presente y el pasado se conectan a través de la sucesión de eventos. Para el pensador alemán, por el contrario, de lo que se trata es de que el investigador constituya imágenes dialécticas en las cuales el pasado y el presente se encuentren formando una constelación en un instante de cognoscibilidad²⁸. De esta forma, se pueden establecer una relación entre el pasado y el presente sin la necesidad de atravesar la presuposición de un universal siempre presente en los acontecimientos históricos, en la medida en que ello más bien atraviesa por la urgencia de la época que el investigador es capaz de reconocer.

A través de esta idea, Agamben puede entonces hallar conexiones entre aquello que denomina como «paradigmas», los cuales son elegidos como nexo entre el pasado y la actualidad que pretende explicar, evitando así el peligro de caer en una secuencialidad lineal. Un paradigma precisamente es un evento o discurso que, tal como lo entiende Agamben²⁹, es desprovisto de su significado histórico inicial, por lo cual no puede establecer una continuidad entre el contexto pasado del paradigma y los eventos actuales. Lo que habría, más bien, es aquello que Agamben denomina como «signatura», esto es, la fuerza o eficacia de los signos desprovistos de significado que pervive incluso más allá de dicho vaciamiento,

26 HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, 58.

27 HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, 206.

28 BENJAMIN, Walter. *El libro de los pasajes*. Akal, Madrid, 2005, 465.

29 AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Anagrama, Barcelona, 2010, 33.

presentando así al paradigma no como un universal y su capacidad determinante, sino más bien como un modo de organización y de relación entre conceptos, como una suerte de estructura, que se traslada de un campo conceptual a otro³⁰. En este sentido, cuando Agamben traza su genealogía teológica del dispositivo, lo que hace es precisamente mostrar la signatura del paradigma de la Trinidad cristiana, que condiciona el modo en que se piensa el gobierno en el mundo moderno. A su juicio, no es que el dispositivo resulte una consecuencia simple de la Trinidad, sino que el modo en que se organizó, las funciones que cumplieron los elementos, en el problema de la administración del mundo que quiso responder la Trinidad, dicho modo estructural se traslada hacia la política, sin por ello superponer o subyacer contenidos específicos³¹. De igual forma sucede con el *homo sacer*, el estado de excepción, el *muselmann* y otras figuras de la obra agambeniana.

En su perspectiva, por tanto, su genealogía respeta el gesto foucaultiano de la revocación de la historia homogénea en la medida en que no postula un origen fundacional, pero al mismo tiempo, asume una radicalidad mucho mayor, en la medida en que apunta a las estructuras mismas a partir de las cuales se piensa lo político, algo a lo cual Foucault no habría llegado. No es casual, en este sentido, que, al finalizar su exposición de la signatura, luego de presentar a la arqueología y la deconstrucción como estrategias de la misma, Agamben escriba lo siguiente:

(...) la cuestión acerca de si es posible una investigación filosófica que tienda, más allá de las signaturas, hacia aquello No-signado que, según Paracelso, coincide con el estado paradisíaco y con la perfección final, es, como suele decirse otra historia, que a otros corresponde verificar³².

Es decir, es tal la profundidad sincrónica de las signaturas de lo ontológico-político, que una nueva etapa histórica o un proyecto emancipatorio solo es pensable como aquello que necesariamente constituye una alteridad radical, una suerte de otredad absoluta, respecto a la misma estructura, sin la posibilidad de términos medios.

Es importante subrayar este punto de la obra de Agamben, no solo porque el paradigma y la signatura constituyen los elementos centrales de su metodología, sino porque, junto a la arqueología, son los puntos en los cuales Agamben busca mostrar una cierta continuidad respecto a Foucault, aunque, una vez más, intentando profundizar hacia una dimensión ontológica. Así, ambos elementos ya no se incluyen en el proyecto de una historización de las ideas, sino que, de algún modo, apuntan también en la dirección a la postulación de una ontología general donde, antes que priorizar en la historicidad de estos términos, lo que hace es mentar rasgos de una estructura o forma. El paradigma³³, por un lado, implica una lógica del ejemplo donde lo singular y lo universal se pierden en la apertura de

30 AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, 53.

31 AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria*, 18.

32 AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, 107.

33 AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, 40.

un nuevo campo, donde ambos están lado al lado y que por ello no sería posible separar ni extrapolar a una nueva región de lo ente: ya sea porque el ejemplo sin el universal que explica no es nada, pero al mismo tiempo el universal sin el ejemplo que lo muestre queda vacío, lo cierto es que el paradigma asume un carácter ontológico al no estar ubicado ni en el objeto ni en el sujeto, sino en aquello que construye dicha relación. Lo que haría el investigador, más bien, sería precisamente apuntar a dicho ámbito de inteligibilidad, descubrirlas en la historia misma. La signatura, por otro lado, llega a situarse como aquello que está entre el ser y ente, de tal forma que el ser es signado a partir del ente (recordemos que la signatura no mienta ningún significado), y que, en virtud a ello, un examen de la ontología en dirección al ámbito del ser que nos constituye implica ir tras la búsqueda de las signaturas ónticas que intermedian la interpretación, posibilitando y definiendo así la labor arqueológica³⁴. En suma, no hablamos ya de estructuras historizadas, que en la misma postulación de las formas y reglas procedimentales de un saber también exponen su propio carácter histórico y finito, sino más bien de caracteres inscritos en la ontología misma de lo histórico, al modo de estructuras formales, atemporales, que hacen posible más bien el saber histórico.

IV

Quisiéramos, en este punto, proponer brevemente dos ejemplos en los cuales esta dirección «ontologizante» que Agamben asume queda en evidencia. La primera corresponde al ámbito del sujeto y el lenguaje, y la sustitución del archivo por el testimonio³⁵. Agamben argumenta que la epistemología foucaultiana, en su intento por revocar toda suposición de fundamento respecto al discurso, borra con ello también el problema del sujeto y, a la vez, de la desubjetivación. Frente a ello, desplaza al archivo como sistema y conjunto de los enunciados más allá de su relación con el discurso, para situarlo en función con el problema del lenguaje, el cual es interpretado, a juicio de Agamben, con la posibilidad y potencia del decir. Pero, de acuerdo a la propuesta semántica que Agamben ha subrayado en muchos lugares, según la cual la potencia se puede definir no solo en relación directa y dependiente con el acto sino también como una potencia de no pasar al acto, la posibilidad del decir necesariamente debe abordar la situación de la posibilidad del no decir, esto es, de la imposibilidad de todo lenguaje.

La inspiración para este giro viene, cabe mencionarlo, a partir de la experiencia de los individuos que atravesaron los campos de concentración nazis, y que, a raíz de su muerte, no pudieron dar testimonio de dicha experiencia más que a través de un testimonio legado en la narración de los sobrevivientes. A partir de ello,

³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, 88.

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-textos, Valencia, 2014, 150.

Agamben, quien nunca duda de la validez del traspaso de la experiencia de quien falleció hacia el sobreviviente³⁶, deduce precisamente aquella imposibilidad del decir que radica en el núcleo del testimonio: así como no hay propiamente un sujeto que sea la fuente del testimonio, quien finalmente profiere un discurso lo hace bajo la condición de que lo que dice está atado a una imposibilidad de hablar. Así, Agamben concluye que puede rescatarse la cuestión del sujeto ya no como la fuente del discurso, sino más bien como aquella instancia donde lo que queda expuesto es precisamente un vacío de toda significación, un punto desde el cual el sujeto enuncia ya no un discurso pleno, sino la posibilidad de la desubjetivación.

Agamben es consciente de que la remisión del problema del archivo y el enunciado a una estructura formal del sujeto con el lenguaje, aunque admita la presencia del vacío, pueda significar volver a los problemas de los cuales Foucault precisamente quería alejarse: para ello, Agamben menciona que su propuesta está dirigida a la posibilidad misma de la enunciación

Mientras la constitución del archivo presuponia dejar al margen al sujeto, reducido a una simple función o a una posibilidad vacía, y su desaparición en el rumor anónimo de los enunciados, la cuestión decisiva en el testimonio es el puesto vacío del sujeto. No se trata, naturalmente, de volver al viejo problema que Foucault había pretendido liquidar: “¿Cómo puede abrirse camino la libertad de un sujeto en las reglas de una lengua?”, sino más bien de situar al sujeto en la separación entre una posibilidad y una imposibilidad de decir, preguntando: “¿Cómo puede producirse en el plano de la lengua algo como una enunciación? ¿En qué modo puede atestiguiarse como tal una posibilidad de decir?”. Precisamente porque el testimonio es la relación entre una posibilidad de decir y su tener lugar, sólo puede darse mediante la relación con una imposibilidad de decir; sólo, pues, como *contingencia*, como un poder no ser.³⁷

En otras palabras, nuevamente, busca situarse en una dimensión anterior a los planteamientos foucaultianos, un plano más originario y ontológico a partir del cual puede mostrar como derivado lo observado por Foucault. La dispersión de los discursos es, así, reemplazado por un ensayo de estructura formal de la posibilidad del lenguaje, donde el discurso y el vacío quedan ligados a partir de categorías modales (como posibilidad y contingencia).

A pesar de que es el propio Foucault quien advierte del peligro de siquiera salir del análisis enunciativo hacia una dimensión más trascendental (este había indicado que «el lenguaje, en la instancia de su aparición y de su modo de ser, es el enunciado; como tal, deriva de una descripción que no es ni trascendental ni antropológica»³⁸), en la medida en que la enunciación no aborda ni pretende resolver dichos problemas, lo que queda claro es la apropiación que Agamben hace

36 AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*, 126.

37 AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*, 152.

38 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*, 191.

de la obra de Foucault siempre bajo el lente del planteamiento de una ontología que dista mucho de la que Foucault tiene en mente. La insistencia de Agamben respecto a que su planteamiento no cae en los vicios de la metafísica, sino que supone la admisión del acontecimiento en su forma de vacío del lenguaje, no suprime la estructura trascendental a la que se dirige, en la medida en que la emergencia del acontecimiento no se piensa en su heterogeneidad, sino siempre en relación a una estructura mayor y permanente en la historia.

El otro ejemplo es el estatus mismo del *homo sacer* como elemento iluminador de la política. De acuerdo a la presentación que le da Agamben al término³⁹, el significado original de este paradigma implica una condición por la cual el individuo queda apartado de la comunidad en cuanto está ya consagrado al mundo extraterrenal (de ahí su carácter sagrado), pero, en cuanto este individuo permanece aún con vida, todavía permanece en él un resto del mundo profano. Esta condición ambivalente, aparentemente contradictoria, tiene el efecto de que al individuo sacralizado puede dársele muerte y no constituir con ello delito toda vez que su condición existencial ya ha sido apartada de la legislación social (dado que pertenece ya a otro mundo). Así, la doble exclusión, tanto del mundo extraterrenal y del profano, suponen la exposición a una violencia sin límites, precisamente aquella que Agamben atribuye a la instauración del estado de excepción soberano. En su traducción política, el *homo sacer* representa la condición por la cual un individuo queda excluido del derecho común, y por tanto puede dársele muerte sin mayores efectos legales, una condición que es propiciada por el mismo derecho, precisamente. Pero este paradigma no solo mienta esta simple exposición a la violencia soberana, sino que constituye un momento estructural propio del derecho en su relación con la vida. Tal como indica 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 soberana⁴⁰.

En otros términos, en la presentación del *homo sacer*, Agamben sigue apostando por aquella relación formal entre el derecho y la vida que constituye el núcleo de la política.

Como hemos mencionado al principio, Agamben presenta a la vida desnuda como aquel punto que permite superar el hiato foucaultiano entre las técnicas políticas y los mecanismos de subjetivación. Ello haría pensar que Foucault no tuvo conocimiento de un tipo de exclusión de la vida humana donde se pusiese en juego las dos instancias indicadas. No obstante, en el curso de 1972-1973 titulado «La sociedad punitiva», Foucault no solo hace mención⁴¹ de aquella figura que

39 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 107.

40 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 111.

41 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Fondo de Cultura

para Agamben es equivalente al *homo sacer* en el antiguo derecho germánico⁴², esto es, el *banido*, sino que, aún más relevante, no la sitúa como elemento estructural del derecho, sino más bien como una figura histórica, entre otras tantas, que dependen de una «economía del poder»⁴³ que no es a su vez homogénea para todos los casos. Lo crucial es, precisamente, que, para Foucault, no puede hablarse de una exclusión que opere de modo general y estructural en el funcionamiento de las sociedades: así, comentando la obra de Lévi-Strauss, Foucault llega a decir que «la exclusión sería el efecto representativo general de una serie de estrategias y tácticas de poder, que la noción misma de exclusión no puede, de por sí, abarcar»⁴⁴.

El «carácter metafísico»⁴⁵ que Enzo Traverso reconoce en la manera con la que Agamben mira hacia la historia, así como la «tentación “metafísica”»⁴⁶ que Sandro Chignola subraya respecto a la concepción del sujeto político en el filósofo italiano, o aquel peso desmedido que, a juicio de Luciana Cadahia⁴⁷, Agamben concede a las etimologías al punto de someter al presente a las determinaciones del pasado (cuestionando así incluso el propio lugar de enunciación de Agamben), parecen indicar la misma dirección que aquí señalamos. No es este el lugar para ahondar en las diferencias entre ontología y metafísica, entre cuál de los dos es adjudicable a la obra de Agamben, y en qué intensidad. Lo que hemos querido subrayar a lo largo del presente artículo es que la apropiación que Agamben hace de Foucault no es neutral, y que el desplazamiento con el que pretende mostrar una mayor «originariedad», puede resultar contraproducente con los planteamientos foucaultianos. Con todo, es verdad que Agamben no se plantea como problema esencial en su obra continuar con los análisis que Foucault realizó, pero, en la medida en que toma posición respecto a dichos análisis, cabe precisamente mostrar los presupuestos de dicha postura, y si hace justicia a la propuesta de Foucault.

La presencia del término «estructura» en la obra agambeniana daría cuenta precisamente de una vocación distinta a la de Foucault: a diferencia de lo visto aquí respecto a la soberanía y la correspondencia que supone en su relación con la vida, en el libro *Infancia e historia* publicado en 1978 podemos encontrar un uso que remite directamente al estructuralismo, cuando el filósofo italiano intenta rastrear el sistema que rige los movimientos de la historia para toda sociedad humana a partir del juego y del rito⁴⁸. Podría decirse, en cierto sentido, que una orientación constante en el pensamiento de Agamben ha sido la búsqueda de estructuras estables en lo histórico, las cuales sobreviven a lo largo de los siglos con

Económica, Buenos Aires, 2022, 26.

42 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 80.

43 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 24.

44 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 19.

45 TRAVERSO, Enzo. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, 232.

46 CHIGNOLA, Sandro. *Foucault más allá de Foucault*, 247.

47 CADAHIA, Luciana. *Mediaciones de lo sensible*, 40.

48 AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007, 108.

una fuerza no necesariamente trascendente, pero que, incluso en su inmanencia al acontecimiento, hace realmente difícil, casi inviable, el paso hacia una nueva institución de lo político sin que se superen aquellas determinaciones que él mismo ha indicado. Ya sea desde el estructuralismo en un primer momento o bajo la influencia la ontología fundamental heideggeriana en el periodo más reciente, lo cierto es que posicionarse desde dicha perspectiva resulta inadecuado para juzgar las líneas fundamentales del pensamiento foucaultiano, sobre todo porque este se erige precisamente en una dirección muy diferente a la de dichas posturas. Esta evaluación, desde luego, no resultaría del todo suficiente para desechar totalmente las propuestas teóricas de Agamben, pero sí permitirían colocarlas bajo un nuevo lente que atienda a sus principales premisas y presupuestos. En este sentido, aquel «centro serio»⁴⁹ que se esconde tras el «chiste» por el cual Agamben investigó aquello a lo cual habría rehuído Foucault no tendría tanto que ver con el objeto de estudio, sino con el sujeto del conocimiento.

49 AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje*, 31.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, Valencia, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Traducción de Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II, 2*. Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Anagrama, Barcelona, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Traducción de Matías H. Raia. Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Traducción de Mercedes Ruvituso. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, Valencia, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV, 2*. Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *El libro de los pasajes*. Traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Akal, Madrid, 2005.
- CADAHIA, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2017.
- CHIGNOLA, Sandro. *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Traducción de Fernando Venturi. Cactus, Buenos Aires, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault I*. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2013.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Posfacio de Michel Foucault. Con una entrevista a Michel Foucault*. Traducción de Rogelio C. Paredes.

Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, México D.F., 1979.

FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Traducción de Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Pre-textos, Valencia, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Traducción de Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Traducción de Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

MAZOWER, Mark. Foucault, Agamben: Theory and the Nazis. En *Boundary 2*, n° 35, 2008, 23-34.

TRAVERSO, Enzo. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Traducción de Laura Fóllica. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Trotta, Madrid, 2009.