

Del archivo al paradigma: el desplazamiento de la arqueología filosófica de Foucault a Agamben

From Archive to Paradigm: The Shift in Philosophical Archaeology from Foucault to Agamben

Mauricio Amar*

Universidad de Chile

mgamar@uchile.cl

DOI: 10.5281/zenodo.20451765

Recibido: 06/10/2025 Aceptado: 05/05/2026

Resumen: Este artículo examina la transformación del método arqueológico desde Michel Foucault hasta Giorgio Agamben, analizando cómo la arqueología se constituye en una vía de acceso al presente a través de la indagación de las condiciones de posibilidad del saber. En Foucault, la arqueología describe los archivos y sistemas de dispersión discursiva que regulan lo enunciable y visible en cada episteme, alejándose tanto de la hermenéutica como de la metahistoria. Su desplazamiento hacia la genealogía incorpora la dimensión política, entendida como el acoplamiento de saberes eruditos y memorias locales en las luchas actuales. Agamben, por su parte, transforma la arqueología foucaultiana mediante la introducción del paradigma como herramienta metodológica, recuperando el pensamiento analógico de Enzo Melandri. Esta paradigmología permite transitar de singularidad en singularidad sin recurrir a un origen fundante, neutralizando las dicotomías mediante un medio analógico que abre matices suprimidos por la lógica binaria. El concepto de uso [*chresis*], entendido como voz media donde sujeto y objeto entran en indeterminación, funciona como gozne entre método y vida política. A través del paradigma del esclavo, Agamben expone la inoperosidad constitutiva capturada por los dispositivos soberanos.

Palabras clave: arqueología filosófica, paradigma, genealogía, analogía, uso.

Abstract: This article examines the transformation of the archaeological method from Michel Foucault to Giorgio Agamben, analyzing how archaeology constitutes itself as a means of accessing the present through the investigation of the conditions of possibility of knowledge. In Foucault, archaeology describes the archives and systems of discursive dispersion that regulate what can be said and seen in each episteme, distancing itself from both hermeneutics and metahistory. Its shift towards genealogy incorporates the political dimension, understood as the coupling of erudite knowledge and local memories in current struggles. Agamben, for his part, transforms Foucauldian archaeology through the introduction of the paradigm as a methodological tool, recovering Enzo Melandri's analogical thinking. This paradigmatology allows movement from singularity to singularity without resorting to a founding origin, neutralizing dichotomies through an analogical medium that opens nuances suppressed by binary logic. The concept of use [*chresis*], understood as a middle voice where subject and object enter into indetermination, functions as a hinge between method and political life. Through the paradigm of the slave, Agamben exposes the constitutive inoperativity captured by sovereign dispositifs.

Keywords: philosophical archaeology, paradigm, genealogy, analogy, use.

* Doctor en filosofía, profesor adjunto del Centro de Estudios Árabes Eugenio Chahuán de la Universidad de Chile. Autor de los libros *Ética de la imaginación. Averroísmo, uso y orden de las cosas* (Editorial Malamadre 2018) y *El paradigma Palestina. Sionismo, colonización y resistencias* (DobleAEditores, 2025) <https://orcid.org/0000-0003-1180-0727>

1. Introducción

Una de las cuestiones relevantes a la hora de iniciar un trabajo de investigación es situarnos en un lugar específico desde donde se enunciará tal proceso. En los últimos sesenta años una teoría particularmente pregnante para todos los campos del saber ha sido la indagación arqueológica, que trae consigo una serie de cuestiones que debemos pensar una y otra vez. Si bien este concepto es caro originalmente a Immanuel Kant, es Michel Foucault quien la llevó a la formulación vigente, contribuyendo además a su popularidad. Trataremos de dar cuenta aquí de algunos aspectos importantes para comprender la arqueología haciendo uso de algunos pensadores que pueden considerarse parte de esta tradición, sin necesariamente haber hablado de arqueología, como Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin, y otros que han permitido complejizar conceptual y metodológicamente su uso como Enzo Melandri y Giorgio Agamben. Nos interesa especialmente la contribución de este último, en tanto ha permitido un encuentro de la arqueología con otras formas de pensamiento como la ciencia, el derecho y la política, introduciendo la noción de paradigma como herramienta fundamental de investigación y, por tanto, reivindicando una forma de pensamiento materialista –la analogía– opuesta, hasta cierto punto, a la lógica y, por tanto, capaz de pensar no sólo a partir de opuestos, sino de no-identidad, variaciones, matices y relaciones no causales que contribuyen a comprender el pasado siempre como una llamada del presente.

La arqueología, en el sentido de acceso al presente, mira hacia el pasado para descubrir las condiciones de posibilidad de emergencia de los discursos y enunciados que dan sentido a prácticas y saberes delimitados en una temporalidad. Si con ella definimos un método, su material privilegiado es el archivo, comprendido en un sentido amplio, como el sistema de reglas y coacciones que rige la aparición y selección de eventos discursivos. En ellos, la arqueología no busca comprender algo así como un núcleo de sentido, ni menos una verdad, sino atender a cómo tal sistema regula lo que puede y no puede ser dicho, condicionando de manera profunda lo que una época entiende por saber.

Esta suerte de desprendimiento hacia la idea de verdad, sitúa a la arqueología en un registro complejo para la filosofía de tradición metafísica, pues ya no se trata del conocimiento en su forma esencialista a partir de la pregunta «¿qué es?», sino de «cómo», «a partir de qué categorías y reglas», «al interior de qué serie», «desde

cuales relaciones», «en qué superficies de emergencia», «bajo qué ley», «desde qué lugar (se habla)», para descubrir el sistema de aparición y transformación del discurso como una positividad. En este sentido, la arqueología se aleja de la hermenéutica que busca un sentido oculto, no evidente en el discurso, para abrirse a las prácticas y relaciones discursivas en su nivel más evidente.

En este horizonte, la arqueología reviste una importancia singular para la investigación filosófica contemporánea porque des-centra la pregunta por la verdad sustancial hacia la indagación de las condiciones de posibilidad de lo enunciable y lo visible, restituyendo el análisis de los saberes a su a priori histórico y a sus reglas de formación, sin recaer en una metahistoria del sentido ni en una hermenéutica del fondo oculto. De este modo, la arqueología opera como una «vía de acceso al presente»: mirar el pasado no para fundar orígenes, sino para despejar los regímenes de aparición, selección y transformación de los discursos que estructuran lo pensable hoy, abriendo, a la vez, un campo de variaciones y discontinuidades que complejiza los vínculos entre disciplinas y prácticas heterogéneas. En cuanto método, su potencia reside en describir series, archivos y sistemas de dispersión que, al suspender la evidencia de conceptos y objetos, tornan legibles las tramas epocales que autorizan o inhiben modos de decir y de ver; en cuanto intervención filosófica, su alcance es crítico y diagnóstico, pues neutraliza el espejismo de la necesidad histórica allí donde lo que hay son positividades contingentes y coacciones normativas de un archivo. En este sentido, la arqueología no sólo renueva el análisis filosófico de los saberes, sino que prepara su desplazamiento hacia problemas políticos efectivos —como mostrará la genealogía—, al desactivar las pretensiones de clausura de los discursos y restituir el espesor de sus condiciones de emergencia en el presente.

Sin embargo, y esa es una cuestión fundamental aquí, el uso del concepto de paradigma en Agamben, tomado del pensamiento analógico de Melandri e influido por la concepción de la historia de Walter Benjamin y Martin Heidegger, se aleja metodológicamente de Foucault al abrir las puertas a una lectura del presente a partir de paradigmas situados en otras epistemes temporales, como ocurre con la figura del derecho romano *homo sacer* y el paradigma del campo de concentración o la gloria teológica y su pertenencia a la serie del espectáculo contemporáneo. Nos centraremos aquí en un paradigma fundamental, el cuerpo del esclavo, para pensar la relación entre una metodología del paradigma y una política del uso. Por otro lado, veremos que la noción de paradigma funciona como

una herencia de Enzo Melandri en Agamben que interesa poner de relieve. No abordaremos todos los sentidos de la arqueología filosófica de Agamben cuya deuda con Benjamin y Carchia es evidente, sino exclusivamente la relevante aportación de Melandri para entender un aspecto novedoso del uso que hace Agamben del método foucaultiano.

Intentaremos dar cuenta de que si bien Agamben se aleja de la idea de arqueología de Foucault y abre una suerte de hermenéutica débil a partir de la noción de paradigma, esta transgresión crea un camino a la filosofía para pensar una crítica radical a la metafísica, sin por ello enlodarse en el nihilismo y, de alguna manera, paradójicamente, enlazándose con el concepto de genealogía, que preferirá el Foucault tardío.

2. Michel Foucault y la disrupción arqueológica

La arqueología como método de investigación es enunciada en los títulos de tres obras de Foucault, a saber, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* y *La arqueología del saber* (Revel, 2002). Evidentemente, el nombre del método es cuestión de debate, toda vez que ha sido utilizado para designar a toda una disciplina científica que estudia los vestigios humanos de otras épocas. La arqueología foucaultiana, sin embargo, refiere a otra cosa muy diferente tanto de la arqueología científica como de la historia en el sentido tradicional y de la que Foucault ha intentado también escapar¹.

Lo que preocupa efectivamente a Foucault es el estudio de formaciones históricas que son de carácter discursivo. Su nombre, sin embargo, refiere al registro de los enunciados de una determinada episteme, que llamará «archivos». Discurso y archivo mantienen, en este sentido, una relación fundamental. Podríamos más bien decir que el archivo es el reverso del discurso: funciona como el dispositivo que selecciona qué enunciados cuentan y como el ámbito donde estos se transforman, circulan y se ven limitados, garantizando los vínculos entre distintos conjuntos de enunciados. Solo hay discurso en la medida en que hay archivo; y, a la inversa, el archivo existe en tanto el discurso logra que su conjunto de

¹ En *Las palabras y las cosas* Foucault dirá que su trabajo «[m]ás que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología”» (Foucault, 2010, p. 15).

enunciados alcance autonomía y coherencia (Paltrinieri, 2015, p. 373). Sacar a la luz un conjunto de enunciados entrelazados a partir de un archivo es abrir la serie en la que estos enunciados son efectivamente posibles y adquieren sentido. Como dirá Deleuze en sus clases sobre Foucault, «el archivo es siempre el archivo de una formación» (Deleuze, 2013, p. 15) de carácter histórico y como tal, hace que los enunciados sean descubiertos como una trama de sentido. Deleuze también ilumina esto cuando expresa que «los enunciados no son ideas entre las otras, tampoco simples comunicaciones entre ideas, son las condiciones para el despliegue de toda la red de ideas que se efectúa en una época» (Deleuze, 2013, p. 26).

Las ideas de una época des despliegan de manera compleja en diferentes disciplinas a veces no estrictamente relacionadas. El archivo, en este sentido, pone de relieve relaciones que no necesariamente esperábamos, ciertas reglas de funcionamiento de un lenguaje situado en un contexto específico —un orden del discurso— que perdería completo sentido si se intentase trasladar a él un determinado enunciado de otra época. Foucault dirá que «[q]uizá se descubriera, no obstante, una unidad discursiva, si se la buscara no del lado de la coherencia de los conceptos, sino del lado de su emergencia simultánea o sucesiva, de desviación, de la distancia que los separa y eventualmente de su incompatibilidad» (Foucault, 1979, p. 57). A Foucault no le interesa tanto la unidad lógica del sentido, sino la dispersión, las respuestas no concatenadas, que sin embargo, no podrían decirse en otro momento, al menos no con el mismo sentido. Dirá, de esta manera que «en lugar de reconstituir cadenas de inferencia (como se hace a menudo en la historia de las ciencias o de la filosofía), en lugar de establecer tablas de diferencias (como lo hacen los lingüistas), describiría sistemas de dispersión» (p. 62). Se produce, por tanto una interesante tensión entre la dispersión de los enunciados y aquello que los hace ser parte de una época determinada. El ejercicio arqueológico invita, en este sentido a «constituir series: definir para cada una sus elementos, fijar sus límites, poner al día el tipo de relaciones que le es específico y formular su ley y, como fin ulterior, describir las relaciones entre las distintas series, para constituir de este modo series de series, o “cuadros”» (p. 11).

Ahora bien, si hay una cuestión importante de la arqueología foucaultiana es que en ella no se trata tanto del encuentro con una determinada verdad, sino de reglas de formación de enunciados, lo que nos sitúa en un plano de superficialidad respecto a las intenciones de la historia tradicional o, más aún, de la hermenéutica.

En una configuración discursiva concreta, las reglas de formación fijan las condiciones que hacen posible que los enunciados existan, coexistan, se conserven, se transformen y también desaparezcan (Mélès, 2015, pp. 393-394). No hay, de este modo, nada esencial, sino una suerte de registro epocal que se devela por su propia exposición. Por eso Foucault dice también que «[l]a arqueología pretende definir no los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino esos mismos discursos, esos discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas» (Foucault, 1979, p. 233).

Lo que está en juego en la arqueología es nada menos que los agenciamientos, las relaciones de lo dicho, escrito (enunciable) o representado y visto (visible) entre las diferentes tramas de discursos por heterogéneos que sean los campos de su enunciación. Esto es una formación histórica y su agenciamiento que hace ver y decir es, como dirá Deleuze, propiamente un dispositivo. (Deleuze, 2013, p. 33). Vale la pena entender esto con una cita más extensa del propio Foucault refiriéndose a sus propias investigaciones:

«Y yo mismo, a mi vez, no haré otra cosa. Indudablemente, tomaré como punto de partida unidades totalmente dadas (como la psicopatología, o la medicina, o la economía política); pero no me colocaré en el interior de esas unidades dudosas para estudiar su configuración interna o sus secretas contradicciones. No me apoyaré sobre ellas más que el tiempo de preguntarme qué unidades forman; con qué derecho pueden reivindicar un dominio que las individualiza en el tiempo; con arreglo a qué leyes se forman; cuáles son los acontecimientos discursivos sobre cuyo fondo se recortan, y si, finalmente, no son, en su individualidad aceptada y casi institucional, el efecto de superficie de unidades más consistentes» (Foucault, 1979, p. 42).

El gesto arqueológico de Foucault tiende al descentramiento del objeto a comprender, así como a la mirada en torno a elementos del discurso que rodean el objeto que, a fin de cuentas, le hacen aparecer como tal. No se trata, por tanto de lo que el objeto es (problema de la verdad), sino de cómo el objeto es entendido en su proliferación discursiva. Por eso dirá Foucault que, por ejemplo, si queremos hablar de la locura, el gran asunto no es la existencia verdadera de la locura, sino el conjunto de reglas que, en un período dado, hacen posible que surjan ciertos objetos: recortes producidos por prácticas de discriminación y represión,

diferenciados en la vida cotidiana, en el derecho, en la casuística religiosa y en el diagnóstico médico; que se expresan en descripciones patológicas y quedan delimitados por códigos y protocolos de medicación, tratamiento y cuidados (Foucault, 1979, p. 53). De esta manera, mucho más que un núcleo conceptual hay una dispersión discursiva (Foucault, 1979, p. 62) que, sin embargo es posible de ser reconocida a partir de relaciones de pertenencia que permiten su aparición (Foucault, 1979, p. 72).

Tales relaciones son, por supuesto, históricamente situadas. Si el asunto a tratar es, por ejemplo, las ciencias humanas, fundamental en *Las palabras y las cosas*, la cuestión es sobre todo sobre qué trasfondo de *a priori* histórico y en qué ámbito de positividad pudieron surgir las ideas, configurarse las ciencias, volverse objeto de reflexión las experiencias en la filosofía y formarse las racionalidades (Foucault, 2010, p. 15). El *a priori* histórico es muy relevante si tomamos en cuenta que es por las condiciones de posibilidad anteriores a cualquier proceso racional o a una toma de conciencia de los individuos que los discursos emergen y se relacionan. Ese interés por fijarse en los discursos más allá de sus racionalidades, permite a Foucault dirigirse no sólo a los clásicos de la filosofía o a los grandes debates, pues un sistema de pensamiento sólo puede rastrearse en sus redes de positividad en la que incluso los clásicos de la filosofía podrían enunciar algo. Pero además, esto abre la posibilidad de pensar no sólo la trama coherente de los discursos, sino su complejo despliegue enunciativo que incluye la contradicción. Dice Foucault «Si se quiere intentar un análisis arqueológico del saber mismo, no son pues estos célebres debates los que deben servir como hilo conductor y articular el propósito. Es necesario reconstituir el sistema general del pensamiento, cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias» (Foucault, 2010, p. 91).

En su texto de 1971, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault introduce el concepto, caro al filósofo de Röcken, de genealogía. Si bien no escribió un tratado epistemológico sobre el concepto, como hizo con la arqueología, por cierto, puede reconocerse en su uso un cambio desde una preocupación por el saber a una más enfocada en el poder y sus consecuencias presentes (Castro, 2011, p. 171). La confluencia entre ambos conceptos, en todo caso es evidente y probablemente sea difícil diferenciarlos del todo. Lo que nos interesa aquí es que en la genealogía se refuerza tanto una crítica a la idea de historia como metahistoria, a la linealidad histórica que incluye algo así como un destino inscrito en ella, como a la búsqueda

de un origen a partir del cuál toda la trama de enunciados podría provenir (Foucault, 2004, pp. 12-13). Esto convierte a los acontecimientos en singularidades que no pueden ser simplemente leídos como consecuencia de otra cosa y, por tanto, es necesario «atisbarlos donde menos se los espera, y en lo que pasa por no tener historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos» (Foucault, 2004, pp. 11-12).

En su curso de 1975-1976 Foucault da, de pasada, una definición de genealogía que nos puede ser útil. «Llamemos *genealogía* —dice— al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales [...] que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales» (Foucault, 2000, p. 22). Acoplamiento de saberes y memorias, cuestión que ya está presente en la arqueología, pero también la presencia de esos saberes en las luchas y tácticas actuales, problema que sitúa el pensamiento de Foucault abiertamente en una interpretación política del presente. Bajo estos términos, y considerándola una suerte de anti-ciencia, Foucault nos plantea que su lucha es precisamente contra los modos en los que el saber se ha instalado como cuerpos de conocimiento cerrados sobre sí mismos, imposibilitando otras posibilidades de enunciación. «La genealogía sería, entonces —dice—, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico» (p. 24).

Conviene precisar, con mayor detalle, el gesto foucaultiano por el que la arqueología se desplaza —o se incorpora— a la genealogía. Si la arqueología describe las positivities discursivas en su nivel de superficie (reglas de formación, archivo, series, a priori histórico) y da cuenta de la dispersión organizada de enunciados sin remitirse a orígenes fundantes, la genealogía reorienta esta descripción hacia los dispositivos de poder que atraviesan y determinan la eficacia histórica de los discursos. Es decir, el acento pasa del análisis de “lo que puede ser dicho” a la indagación de “lo que puede lo dicho” en el campo de fuerzas del presente: cómo los saberes se acoplan con memorias locales, cómo emergen como «saberes de las luchas» y cómo se movilizan tácticamente contra la coerción de un discurso unitario que jerarquiza y somete saberes subyugados. La genealogía no cancela a la arqueología: la redobla. Mantiene la suspensión del origen y la atención a las condiciones de posibilidad, pero introduce la dimensión estratégica de las

luchas actuales, en la que la descripción de archivos y series se vuelve, a la vez, diagnóstico de los puntos de captura y de los márgenes de maniobra que habilitan resistencias. Por eso, más que un mero «cambio de método», el pasaje a la genealogía implica una modificación del objeto y de la finalidad: del inventario de las positivities a la cartografía de sus dispositivos, del análisis de las regularidades a la inteligibilidad de sus efectos en cuerpos, prácticas y sujetos; en suma, de una ontología histórica del saber a una analítica político-estratégica del poder-saber que interviene en el presente.

Esta tensión entre una investigación destinada a comprender las condiciones de posibilidad de los enunciados (arqueología) y otra muy cercana, que busca dar cuenta de la determinación de los discursos a través del poder (genealogía), encontrará en Giorgio Agamben una articulación que hará del propio Foucault un pensador intempestivo, y al mismo tiempo su trabajo repensado bajo el signo de la filosofía.

3. Arqueología, paradigma y uso en Agamben

Como hemos visto, el concepto de arqueología de Foucault hace aparecer una pregunta importante por los límites de una episteme. ¿Pero donde se fija el límite para un campo de sentido? Y aunque podamos efectivamente fijarlo, establecer una línea de separación entre una episteme y otra, ¿qué significa el mantenimiento de un tipo de discurso —y no sólo un concepto o un signo— en una episteme en la que no se ha formado? Cuando Foucault aborda en *La hermenéutica del sujeto* la posibilidad de rastrear la idea de sujeto, advierte que es Tomás de Aquino y en la teología medieval donde habría que empezar a rastrear mucho antes que en la ciencia, tan relevante para la episteme moderna (Foucault, 2012, p. 40). De esta misma cuestión da cuenta Alain de Libera, agudo lector de Foucault, para abordar una verdadera arqueología de la figura de sujeto en la lectura aristotélica medieval y la confrontación del cristianismo con la filosofía de Averroes (De Libera, 2015). Al salir de los límites de una determinada episteme, la arqueología comienza, sin embargo, a buscar más allá de las reglas del discurso, aproximándose cada vez más a la búsqueda de un origen, aunque sea, evidentemente, para desmontarlo, es decir, hacer tanto evidente el lugar del arché en el lenguaje como —y lo veremos con mucha fuerza en Agamben— su centro vacío.

La arqueología agambeniana se mantiene, entonces, a diferencia de la de Foucault, en una cercanía con un tipo de hermenéutica² cuyo punto de partida es Martin Heidegger, quien indicaba en 1922 que «[e]l pasado sólo se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura de la que dispone el presente» (Heidegger, 2002, p. 30) y asimismo que «*comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación» (p. 33). Agamben, de manera similar comienza su texto sobre la obra de arte diciendo: «[L]a idea que guía a estas reflexiones mías sobre el concepto de obra de arte es que la arqueología es la única vía de acceso al presente» (Agamben, 2017, p. 9). Esta tesis, presente especialmente en su obra tardía, se encuentra a medio camino entre la indicación heideggeriana del presente como único lugar posible de una lectura del pasado y la incorporación foucaultiana de una puesta en suspensión del *arché*. Pero si en Foucault el *arché* pierde importancia frente a las prácticas discursivas de una episteme determinada, en Agamben, sigue siendo relevante como el presupuesto a desmontar.

Lo interesante es que Agamben lo hace precisamente reivindicando la arqueología de Foucault, convirtiendo el «*a priori* histórico» en una suerte de origen cuyas líneas de fuerza serán objeto de la indagación arqueológica. Y para ello, recurre, precisamente al Foucault que ya había puesto en latencia su propio concepto de arqueología y comenzado a hablar de genealogía. Así, dice Agamben que «[L]a idea de una heterogeneidad esencial presente en toda auténtica práctica histórica, de una distancia constitutiva entre la *arché* que ella examina y el origen fáctico, está en la base del ensayo de Foucault *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, de 1971». (Agamben, 2009, p. 115). Esta idea no es descabellada, toda vez que el propio Foucault había planteado que su arqueología le debía más a la genealogía nietzscheana que a teorías como el estructuralismo (Castro, 2011, p. 173).

Agamben da, entonces, con una clave para avanzar en su propia concepción arqueológica. Pero para ello, ha de recurrir a un concepto fundamental en la obra de Foucault que no cumple un rol en su método arqueológico, pero ocupa un

² Podríamos decir que en Agamben aparece una hermenéutica débil, en la medida en que la búsqueda del origen no funciona como el desciframiento de un centro oculto, sino más bien como una detección de los efectos de un centro vacío que sobre el que se sostiene el poder soberano. Estos funcionan como órdenes o efectos performativos que determinan el presente. (Agamben, 2017, pp. 91-112).

lugar importante en *Las palabras y las cosas*, precisamente como objeto de estudio: la teoría de las signaturas, que en la misma época en que Foucault la abordaba, es pensada en Italia por Enzo Melandri. La interpretación de Agamben es interesante porque para Foucault la teoría de las signaturas no es una manera de pensar arqueológicamente, sino que se trata de una episteme situada específicamente en el *Renacimiento*. El método arqueológico foucaultiano no busca aplicar la teoría de las signaturas, sino, fiel a su proyecto arqueológico, describir las condiciones históricas que hicieron posible tal sistema de pensamiento. Estas son, luego, un objeto de estudio, no una herramienta de análisis. De modo que, aunque aparece equiparado por Agamben el uso del concepto en Foucault y en Melandri (Agamben, 2008, p. 18), lo cierto es que es la expresa reivindicación de la analogía melandriana la que permite a Agamben dotar a su arqueología de una herramienta de interpretación del presente.

Por cierto, esta no es una cuestión menor para nuestro problema, pues Melandri fue uno de los primeros lectores de Foucault en Italia y no sólo lo interpreta sino que lo usa creativamente. En su importante y extenso libro *La línea e il circolo*, Melandri vincula expresamente la arqueología foucaultiana con la reivindicación de la analogía que ha sido sometida como una forma de pensamiento menor frente a la lógica dominante en las ciencias. Pero eso no es todo, pues Melandri también incorpora un elemento central del psicoanálisis (aunque, aclara, sólo en sentido paradigmático), la regresión, para pensar el ejercicio que lleva a cabo esta arqueología de tipo analógico. «Para la arqueología –dice– es esencial el concepto de regresión, y además que la operación regresiva sea el exacto recíproco de la racionalización. Racionalización y regresión son operaciones inversas, tanto como diferencial e integral» (Melandri, 2021, pp. 66-67). La regresión arqueológica es, para Melandri, el movimiento de retorno «hacia atrás» que, leyendo los textos y las prácticas del saber, reconduce lo dicho a sus *archai* (condiciones de posibilidad), especialmente a los fundamentos semánticos que estructuran el pensar occidental. Por cierto, no se trata de una regresión psicológica ni mera crónica histórica, sino de un método crítico que va de los estratos visibles a las condiciones semánticas que los hacen posibles, y que se integra con un movimiento de ida y vuelta (regresión/lectura, y re-interpretación progresiva). Método, en todo caso, que acerca la arqueología a la fenomenología, uno de los lugares de los que Foucault intenta salir. Pero esta concepción de la arqueología será definitiva para Agamben que, cuando escribe el prólogo a la más reciente edición del libro de Melandri dirá:

El gesto subliminal de la arqueología no pasa por debajo de un umbral espacial, sino que atraviesa una frontera temporal que divide dos términos dicotómicos, moviéndose diagonalmente entre ellos para neutralizarlos. El paso subliminal no se remonta [...] a un pasado lejano que precede cronológicamente a las divisiones, sino al presente como medio analógico entre los extremos. La regresión arqueológica es la única vía de acceso al presente (Agamben, 2021, p. XXIII).

La analogía en Melandri funciona doblemente como razonamiento arqueológico y objeto de estudio. La analogía sería una forma de pensamiento, quizá la más común, que ha sido relegada al interior de la lógica y sólo incorporada problemáticamente. Si bien Melandri no considera que la analogía esté en oposición radical a la lógica, en gran medida su modo de funcionar pone en problemas a la idea del tercer excluido, que la lógica busca mantener al margen para pensar claramente y sin errores. La analogía estaría, sin embargo, a la base del pensamiento humano y justamente por incluir un tercero, permite la apertura del lenguaje a matices y relaciones que la lógica suprime. Sin ir más lejos, si el lenguaje funcionara a partir de la pretensión lógica de pensar el concepto como una identidad sustancial y rígida, la comunicación humana sería imposible. En este sentido, la analogía abre el pensamiento a la posibilidad de nuevas relaciones, con identidades más fuertes y débiles que admiten lo parecido y se encuentran fuera de la dialéctica entre lo verdadero y lo falso. De este modo, dirá, «un lenguaje que excluya por principio la posibilidad del discurso no es un lenguaje» (Melandri, 2021, p. 149).

Aunque Melandri no hace uso intensivo del concepto de paradigma, Agamben toma la analogía como sustento de un método arqueológico que bien podríamos llamar paradigmátológico (Crosato, 2019, p. 294). Esto es la reivindicación de un modo de pensar que a diferencia de la forma de la excepción, donde un término es excluido de una serie para confirmar dicha serie («la excepción confirma la regla») que Agamben va a identificar con la captura que lleva a cabo el poder soberano en la que siempre está en juego la inclusión por medio de la exclusión (Agamben, 2010, pp. 35-36), en el caso del paradigma se trata de un término de una serie que en tanto es separado de ella permite precisamente explicar la serie de la que sin exclusión forma parte. Ni inducción ni deducción, «el paradigma es una forma de conocimiento [...] analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad» (Agamben, 2009, p. 42). Una cuestión relevante aquí es la noción

de singularidad que remite a una inmanencia en las relaciones entre los elementos de una serie, es decir, que una serie no se explica por un factor externo a ella que vendría a ocupar el lugar del *arché*. Cada singularidad porta consigo el origen, de modo que, dirá Agamben, «no hay, en el paradigma, un origen o una *arché*: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica» (p. 42). En otro lugar, Agamben nos dice que el ejemplo, término que los griegos llamaban *para-deigma* «esto que se muestra ahí al lado» refiere a algo que no es universal ni particular, sino un singular que vale por otras singularidades (Agamben, 2006, p. 16) donde el origen queda desplazado. Carlo Crosato expresa esta idea indicando que la paradigmología agambeniana es siempre «una postura que evoca y expulsa de sí la pretensión de un origen histórico puro y originario» (Crosato, 2019, p. 294).

Sin embargo, parte del pensamiento analógico es considerar oposiciones que sin ser excluyentes, determinan la manera en que la tradición ha ido sedimentándose. La paradigmología agambeniana también incorpora esta dualidad que de hecho es fundamental para comprender qué significa la máquina antropológica, un concepto muy relevante en el filósofo italiano. La oposición humano-animal, en este sentido, es precisamente la manera en que una lógica excepcional captura la vida creando un binario desigual, en el que lo humano incorpora lo animal excluyéndolo. Lo que la paradigmología hace es comprender el funcionamiento de esta máquina para detectar las zonas grises que permiten al poder movilizar la vida hacia la animalización completa o la humanización radical (Agamben, 2005b, pp. 47-53). Ahí el problema del origen es fundamental, pues la arqueología no se trata nunca de encontrar algo así como un estadio anterior a la dualidad, como dice Agamben en una entrevista, «más bien intenta situarnos en la fractura que produce esta dicotomía. El *arché* –continúa– no es el Uno antes de la fisura, sino el espacio del No-Dos, que se abre una vez que hemos desactivado y vuelto inoperante este dualismo» (Agamben en Muñoz, 2024, pp. 29-30).

Sólo en la medida en que Agamben ha encontrado esta vía metodológica de acceso al presente es que en el horizonte de la arqueología aparece una apuesta política cuyo principal elemento –volviendo parcialmente a un tema caro a Foucault– es el *uso*. No es casualidad que el último tomo de la gran obra arqueológica de Agamben, *Homo sacer*, lleve por título *El uso de los cuerpos*, donde dedica una parte importante a comprender qué puede significar el uso [*chresis*] para su proyecto y para la relación de los cuerpos con la soberanía. Indagando en una memoria escrita en 1950 por Georges Redard bajo la tutela de Émile Benveniste, Agamben da

cuenta de una complejidad para comprender el concepto de uso bajo el utilitarismo moderno que piensa el uso a partir de una separación tajante entre sujeto y objeto. La investigación de Redard sobre el verbo griego usar, *chrestai*, plantea que resulta difícil separar el concepto del objeto al que está dirigido, al punto que la Grecia clásica empleaba el término para referirse a cosas muy diferentes como *chrestai theoi* (lit. usar del dios) para consultar un oráculo, *chrestai niphetoí* (lit. usar la nieve) para indicar quedar bajo la nieve o *chrestai logoi* (lit. usar el lenguaje) para el acto de hablar (Agamben, 2014, p. 49). Esta situación, que se repite exactamente en el concepto latino *uti*, permite a Agamben argumentar que en el uso no se trata de una utilización sino de una relación entre sujeto y objeto que varía de acuerdo al objeto de referencia, modificando no sólo al objeto, sino también al propio sujeto en el acto de uso, de modo que en la relación el sujeto no es un simple dominador externo del objeto, sino que el mismo es el lugar en el que el uso acontece, produciéndose una zona de indeterminación entre ambos. *Chrestai*, en este sentido, sería un verbo en voz media [*mesotes*] que, a diferencia de una voz activa en la que el sujeto afecta un objeto, o pasiva, donde el objeto afecta un sujeto, el sujeto ahora está dentro del proceso, afectándose. La definición que da Agamben del verbo *chrestai*, en este sentido, es importante: «este expresa la relación que se tiene consigo mismo, la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un determinado ente» (p. 53). Si todo uso es uso de sí, por supuesto hemos entrado en un problema que Agamben toma del Foucault más interesado en la genealogía.

Las definiciones de Aristóteles, como sabemos, son relevantes en muchas obras de Agamben. La distinción entre acción [*praxis*] y producción [*poiesis*] ya era fundamental en 1970 cuando Agamben buscaba abrir la experiencia humana más allá de cualquier *telos* o determinación, usando como paradigma el arte (Agamben, 2005, pp. 111-151). Mientras *poiesis* debe entenderse como una obra cuyo resultado no reside en sí misma, cuestión que, se entiende, se aleja a lo descrito como uso, *praxis* se piensa como una actividad cuyo fin se encuentra en sí misma y no requiere una finalidad externa. En este sentido, el uso viene a funcionar como un tercer incluido, como el paradigma, en el que la distinción entre lo interno y lo externo se vuelve difusa y la propia obra se expone como singularidad.

La figura del esclavo, definido por Aristóteles como aquel ser «cuya obra es el uso del cuerpo» [*oson esti ergon he tou somatos chresis*] (Aristóteles, Ética a Nicómaco, 1098b14-15) es la que Agamben utilizará aquí explícitamente como paradigma

para preguntarse por lo que puede un cuerpo. En el acto en que el amo usa el cuerpo del esclavo, piensa Agamben, usa también el suyo, y esa zona de indiferencia conserva la memoria de una relación antropogenética originaria —el uso recíproco— que fue pervertida cuando la esclavitud se codificó jurídicamente como institución. Al estar desprovisto de una obra fuera de él, el esclavo encarna una actividad humana que no es ni trabajo, ni producción, ni la *praxis* del hombre libre. Confinada la vida a un puro «uso del cuerpo», la figura del esclavo expone la vida en su potencialidad, despojada de cualquier fin o tarea, abriendo la posibilidad de una vida que es inseparable de su forma, donde lo que está en juego es el vivir mismo, pero que, como es evidente, ha sido capturada por el poder de la ley y ha sido puesta a funcionar como sustento de la vida en la *polis*. Podríamos decir, en este sentido, que el esclavo es un tercer excluido bajo los términos de la ley, pero que, tal como ocurre en la relación entre paradigma y pensamiento, es la condición de posibilidad del poder en la Grecia clásica. Dicho de otro modo, el esclavo encarna la inoperosidad capturada por la excepción que incluye su cuerpo excluyéndolo de la vida pública.

Más allá de lo acuciosa que pueda ser en términos históricos la referencia a la vida del esclavo, Agamben intenta desvelar un modo de operación del poder que constantemente parece estar separando una vida desnuda de una vida cualificada a través del lenguaje y el derecho. Su búsqueda arqueológica consiste, por tanto, en encontrar paradigmas que permitan la desactivación de los binarismos producidos por el funcionamiento del poder soberano, o dicho de otro modo, de la máquina antropológica (De Boer, 2023). Se podría pensar en una similitud entre el esclavo y la figura del *homo sacer*, paradigma tan importante para todo el proyecto agambeniano, que designa aquella figura del derecho romano que sacralizaba la vida de un individuo volviéndolo al mismo tiempo no sacrificable y posible de ser asesinado sin que ello constituya crimen (Agamben, 2010, p. 94). Como otra forma paradigmática el esclavo responde más al avizoramiento de una forma de resistencia, a partir de la cual podríamos pensar el arcano oculto —y esto es importante para entender el giro hermenéutico de la arqueología en el pensador italiano— de la existencia, su constitutiva inoperosidad, capturada, sin embargo por los dispositivos del poder (Frost, 2025, pp. 7-8).

Si el paradigma se muestra como la destitución de un sistema meramente binario y sustancialista —como el que ha impuesto el poder soberano, separando (como haría la lógica) los conceptos de forma y vida— introduciendo una relación

inmanente entre las singularidades, dicha operación desacraliza el lenguaje y abre la posibilidad de su uso. En otras palabras, si el ejercicio soberano por excelencia es la suspensión de la norma a través del estado de excepción, el paradigma abre una comprensión que el primero había cerrado y esencializado. Paradigma y uso se evidencian, entonces como un mismo gesto de destitución, uno en el ámbito metodológico y el otro en el político. Valeria Bonacci se refiere al uso precisamente en este sentido, planteando que «En la medida en que el uso emerge como el gozne del funcionamiento de los dispositivos de poder y, al mismo tiempo, como umbral de su posible desactivación, es indisociable del método arqueológico formulado por Agamben, que se connota esencialmente como “arqueología del uso”» (Bonacci, 2020, p. 18). La arqueología agambeniana es, de esta manera, al mismo tiempo, tanto una paradigmología como una arqueología del uso.

El privilegio concedido aquí a la categoría de paradigma y al concepto de uso obedece a un criterio metodológico y a un criterio político intrínsecos al propio desplazamiento que hemos reconstruido. Metodológico, porque el paradigma formaliza la operación analógica que permite pasar de singularidad en singularidad sin recaer ni en inducciones ni en deducciones, y porque la separación no excluyente del ejemplo con respecto a su serie neutraliza dicotomías y desactiva la deriva fundacional del arché: toda singularidad porta el origen sin fundarlo. En este sentido, la paradigmología es el nombre de la transformación agambeniana de la arqueología foucaultiana: no un retorno a las “signaturas” como episteme del Renacimiento, sino la reapropiación de la analogía —vía Melandri— como instrumento arqueológico capaz de abrir matices y relaciones suprimidas por la lógica binaria y de operar la regresión que da acceso al presente. Político, porque el uso [chresis] funciona como la bisagra entre esa transformación metodológica y la vida, al nombrar una relación en voz media donde sujeto y objeto entran en una zona de indeterminación que desactiva las capturas soberanas: si todo uso es uso de sí, la desustancialización de fines y funciones se acompaña de una práctica destituyente que restituye posibilidades de relación allí donde el poder había clausurado el campo de lo vivible. En este punto, paradigma (como gesto de conocimiento) y uso (como gesto de vida) se muestran coimplicados: dos nombres de una misma operación de neutralización de oposiciones y de apertura del presente.

Con este encuadre, nociones como «medios puros» o la teoría de las signaturas pueden entenderse aquí como satélites conceptuales cuyo rendimiento se integra

en el doble eje que articulamos aquí. «Medios puros» nombra la desconexión del medio respecto de fines trascendentes; el uso radicaliza esa intuición al situar el medio en la voz media del sujeto, es decir, en la inmanencia de una relación que es, a la vez, práctica y desactivación de la captura teleológica. Las signaturas, por su parte, operan como índices que remiten a series y desplazamientos semánticos; sin embargo, como intentamos mostrar, su función es circunscrita: no reconstituimos la episteme de las signaturas como método, sino que mostramos cómo la analogía que Agamben recobra —contra la lógica binaria— reordena su lugar al interior de una paradigmología que, precisamente por ser arqueología del uso, enlaza método y política en un mismo gesto destituyente.

4. Conclusiones

A lo largo de este recorrido hemos visto cómo la arqueología, entendida como vía de acceso al presente, transita desde la descripción foucaultiana de los archivos y sistemas de dispersión discursiva hacia la paradigmología agambeniana, donde cada singularidad porta consigo el origen sin fundarlo. En Foucault, la arqueología describía las reglas de formación y las condiciones de posibilidad que hacen emerger lo enunciable y lo visible en una episteme determinada, alejándose tanto de la búsqueda hermenéutica de un sentido oculto como de la pretensión metahistórica de una linealidad teleológica. Su desplazamiento hacia la genealogía no abandona este proyecto arqueológico, sino que incorpora la dimensión política del presente, entendida como el acoplamiento de saberes eruditos y memorias locales en las luchas actuales.

La operación de Agamben, sin embargo, transforma radicalmente este método al introducir el paradigma como herramienta arqueológica fundamental. Apoyándose en el pensamiento analógico de Melandri, el paradigma funciona como un término que, sin ser excluido de la serie a la que pertenece, permite explicarla precisamente por su separación no excluyente. Este movimiento de singularidad en singularidad, que no es ni inducción ni deducción, abre el pensamiento a matices y relaciones suprimidas por la lógica del tercero excluido. La arqueología deviene así paradigmología: una práctica que neutraliza dicotomías mediante un medio analógico que rehuye tanto la tentación del origen puro como la mera dispersión sin forma.

Este viraje metodológico resulta indisociable del concepto de uso [chresis], que emerge como gozne entre método y vida política. Entendido como voz media donde sujeto y objeto entran en una zona de indeterminación, el uso nombra una relación en la que el sujeto es el lugar mismo donde acontece el proceso, afectándose en su relación con el ente. El paradigma del esclavo —aquel cuya obra es el uso del cuerpo— expone precisamente esta inoperosidad constitutiva que ha sido capturada por los dispositivos del poder soberano mediante la separación entre vida desnuda y vida cualificada. De este modo, paradigma y uso se revelan como el mismo gesto destituyente: uno en el plano del conocimiento, otro en el de la praxis, ambos capaces de desactivar los binarismos que el poder había instituido como naturales e inmutables.

La arqueología, en el encuentro entre Foucault y Agamben, se constituye entonces como una doble operación: paradigmática en su método, política en sus efectos. No se trata de un retorno a la teleología ni de un abandono nihilista, sino de una práctica de pensamiento que, al describir las condiciones de emergencia de los discursos y al mismo tiempo desactivar sus pretensiones de necesidad, restituye posibilidades de relación y de habla allí donde el poder había clausurado el campo de lo pensable. En cada singularidad que la arqueología del uso ilumina, se abre un umbral desde el cual todavía es posible imaginar otra forma de vida.

Referencias

- Agamben, G. (2005). *El hombre sin contenido*. Traducción de Eduardo Margareto Kohrman. Barcelona: Áltera Ediciones.
- Agamben, G. (2005b). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspina. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Traducción de José Luis Villacañas, Claudio La Rocca y Ester Quirós. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*. Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspina. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2017). *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2021). «Archeologia di un'archeologia» en Melandri, E. (2021). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata: Quodlibet.
- Aristóteles (2003). *Ética Nicomáquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- de Libera, A. (2015). *Archéologie du sujet I : Naissance du sujet*, Paris : Vrin.
- De Boer, Y. (2023) 'The Figure of the Slave as an Ethical Paradigm in the Work of Agamben', *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 52(2), pp. 227–241.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo Veintiuno editores.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. 5ª ed. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de E. C. Frost. México: Siglo Veintiuno editores.

MAURICIO AMAR.

«Del archivo al paradigma: el desplazamiento de la arqueología filosófica de Foucault a Agamben».
HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 17 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2026, pp. 77-96

Foucault, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Traducción de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.

Frost, T. (2025) *The Slave in Legal and Political Philosophy: Agamben and his Interlocutors*. New York: Routledge.

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta.

Bonacci, V. (2020). "Indiscernibilità, soglia, medio. L'archeologia dell'uso di Giorgio Agamben". *Pólemos* I (1). Donzelli Editore: 143-174. <https://www.rivistapolemos.it/indiscernibilita-soglia-medio-larcheologia-delluso-di-giorgio-agamben/?lang=it>

Di Viesto, L. (2020). "Il chiasma ontologico. Carchia, Agamben e il daimon benjaminiano". *Pólemos* I. (1). 231-248 <https://www.rivistapolemos.it/il-chiasma-ontologico-carchia-agamben-e-il-daimon-benjaminiano/?lang=it>

Melandri, E. (2021). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata: Quodlibet.

Muñoz, G. (2024). *Pensamiento insumiso. Coloquio con la teoría italiana: Santiago y Buenos Aires: Irrupción*.

Benjamin, Tesis sobre el concepto de historia; El París de Baudelaire; Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres;

Crosato, C. (2019). Una forma inaudita di resistenza. Agamben e il paradigma come strumento di analisi archeologica. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 21(1), 265-298.

Deleuze, G. (2013). *El saber: Curso sobre Foucault*. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus.

Paltrinieri, L. (2015). 'L'archive comme objet : quel modèle d'histoire pour l'archéologie ?'. *Les Études philosophiques*, 3, 353-376.

Mélès, B. (2015). 'Les « règles de formation » comme catégories foucauldienne'. *Les Études philosophiques*, 3, 391-411.

Revel, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.