

# El enfoque epistémico de las perspectivas biopolíticas de Foucault y Agamben

De la crítica nietzscheana del conocimiento y la genealogía a la arqueología del poder político en Occidente

**Daniel Inojosa Bravo (Argentina)**

Facultad de Ciencias Sociales (UNSJ)  
danielinojosa4@gmail.com

Fecha de recepción: 16-10-2016

Fecha de aceptación: 08-12-2016

## Resumen

El presente artículo busca aproximarse al enfoque epistémico de las perspectivas biopolíticas de Michel Foucault y Giorgio Agamben. Por ello, en la primera parte analizamos una de las claves para comprender el reajuste en la perspectiva foucaultea del período genealógico: su recepción de la filosofía de Nietzsche. Comenzando con un análisis de la utilización que realizara el filósofo alemán de la noción de *Ursprung* (origen), la definición del concepto de genealogía aparece con mayor precisión desde otros conceptos como *Herkunft* (procedencia), *Entstehung* (emergencia) y *Erfindung* (invención). A continuación, trataremos el concepto foucaultea de genealogía y su relación con la historia que significan un viraje importante en sus investigaciones sobre la biopolítica y que concluyen en sus análisis del *biopoder*. En la tercera parte, buscamos comprender algunos ejes del Proyecto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben en cuanto supone una ampliación de la lectura biopolítica iniciada por Foucault. Partiendo de la influencia de algunas tesis desarrolladas por el filósofo francés y siguiendo en buena medida su estrategia metodológica, el pensador italiano elabora una perspectiva arqueológica para esclarecer los arcanos del poder soberano a través de conceptos como *homo sacer*, *Ausnahmezustand*, *iustitium*, *nómos basileús*, campo de concentración,

## Abstract

The present article seeks to approach the epistemic approach of the biopolitical perspectives of Michel Foucault and Giorgio Agamben. For this reason, in the first part we analyze one of the keys to understanding the readjustment in the Foucaultean perspective of the genealogical period: its reception of the philosophy of Nietzsche. Beginning with an analysis of the use of the German philosopher of the notion of *Ursprung* (origin), the definition of the concept of genealogy appears more precisely from other concepts such as *Herkunft* (provenance), *Entstehung* (emergency) and *Erfindung* (invention). Next we will deal with the Foucaultean concept of genealogy and its relation with history that means an important turn in its investigations of the biopolitical and that they conclude in their analyzes of biopower. In the third part, we try to understand some axes of the Project *Homo Sacer* of Giorgio Agamben in that it supposes an extension of the biopolitical reading initiated by Foucault. Starting from the influence of some theses developed by the French philosopher and largely following his methodological strategy, the Italian thinker elaborates an archaeological perspective to clarify the arcana of sovereign power through concepts such as *homo sacer*, *Ausnahmezustand*, *iustitium*, *nómos basileús*, Concentration

*Muselmann, gloria, aclamatio, potestas o auctoritas.* Como podremos apreciar, a partir de la crítica nietzscheana del conocimiento y los alcances metodológicos de la genealogía aparece con la perspectiva biopolítica un replanteo radical de las categorías fundamentales de lo político. Lo que significa, además, una lectura crítica del modo en que es pensado el espacio de la política desde las coordenadas clásicas del *zoon politikon* aristotélico.

**Palabras clave:** Biopolítica, Genealogía, Arqueología.

camp, *Muselmann, glory, aclamatio, potestas or auctoritas.* As we can see, from the Nietzschean critique of knowledge and the methodological scope of genealogy, a radical rethinking of the fundamental categories of the political appears with the biopolitical perspective. This means, moreover, a critical reading of the way in which the space of politics is thought from the classical coordinates of Aristotelian *zoon politikon*.

**Keywords:** Biopolitics, Genealogy, Archeology.

I

Existen múltiples perspectivas en la teoría política actual. Si bien algunas de ellas no dejan de pretender especificidad disciplinar atenta al campo autónomo y supuestamente irreductible de la Ciencia Política, lo cierto es que semejante aspiración resulta problemática, como bien lo advirtió Klaus von Beyme hace ya más de dos décadas. Basta señalar como ejemplo las vertientes más importantes de la *teoría de la democracia*, a las cuales, por su confusa relación con la Ética, se las ha denominado atinadamente *enfoques deontológicos de la democracia*.

Dentro del variado panorama que ofrece la politología aparece una perspectiva que no deja de estar presente en el debate contemporáneo: la lectura biopolítica. Lejos de ignorar las múltiples implicancias de la vida humana en los cálculos del poder que han operado desde la antigüedad, en realidad esta perspectiva postula que la lógica biopolítica se ha radicalizado con el advenimiento de la modernidad, ampliando considerablemente las diversas formas de control y gestión de la vida por el poder político.

Sus aportes han sido significativos en el campo de la Política, el Derecho o la Economía y, por su misma naturaleza, no rechaza el sesgo disciplinar a condición de situarla en relación con los más diversos discursos. Tampoco, como puede desprenderse en sus distintas variantes, es posible circunscribir a la biopolítica a un simple episodio epocal del pensamiento como sostienen ciertas opiniones que acusan de cronolatría a los que se dedican a estudiarla.

Más allá de las polémicas, lo cierto es que la biopolítica ha captado como pocas perspectivas la estructura profunda de lo moderno. Una de estas lecturas que aparece en boga es la de Giorgio Agamben con su Proyecto *Homo Sacer* y cuya tesis fundamental pretende continuar las

indagaciones de Michel Foucault en torno a la biopolítica moderna, lo que supone la necesidad de abordar la estrecha relación entre ambos autores, en especial su perspectiva genealógica que resulta de la crítica nietzscheana del conocimiento.

Porque es Foucault el que destaca la importancia de los aportes que hiciera Nietzsche sobre la pretensión de verdad del conocimiento. De hecho, las rupturas que implicara la obra del filósofo alemán no pueden comprenderse cabalmente si no se tiene en cuenta su perspectiva gnoseológica. Lo que significa, a su vez, que cualquier lectura que se adopte sobre el saber remite a una lectura crítica. De lo que se trata es de elegir. O bien, lo que Nietzsche denominaba la *perspectiva de rana*, la *Froschperspektive* (o, también, lo *exotérico*, que *ve las cosas de abajo a arriba*»), que es el modo corriente y vulgar de pensar, o bien, la *perspectiva de pájaro* que mira con agudeza, la que propiamente puede saber.

Si bien esta contraposición tiene en el mismo Nietzsche otros alcances y exige de precisiones que trascienden los límites del presente aporte, lo cierto es que en un contraste como este lo que aparece en juego es una determinada forma de entender el saber una vez que ha desaparecido la ilusión aristotélica de la disposición natural del hombre al conocimiento tal como quedara plasmada en las primeras líneas de *Metafísica*. De esta crítica del conocimiento se deriva la estructura epistemológica de los estudios contemporáneos de la biopolítica.

Justamente, el presente trabajo busca aproximarse al enfoque epistémico de las perspectivas biopolíticas de Michel Foucault y Giorgio Agamben<sup>1</sup>. Por ello, en la primera parte

<sup>1</sup> Parte de los desarrollos que presentamos en este trabajo corresponden a la fundamentación metodológica del Proyecto de Investigación *El dilema de la soberanía: el*

analizamos una de las claves para comprender el reajuste en la perspectiva foucaultea del periodo genealógico: su recepción de la filosofía de Nietzsche. Comenzando con un análisis de la utilización que realizara el filósofo alemán de la noción de *Ursprung* (origen), la definición del concepto de genealogía aparece con mayor precisión desde otros conceptos como *Herkunft* (procedencia), *Entstehung* (emergencia) y *Erfindung* (invención). A continuación, trataremos el concepto foucaultea de genealogía y su relación con la historia que significan un viraje importante en sus investigaciones sobre la biopolítica y que concluyen en sus análisis del biopoder.

En la tercera parte, buscamos comprender

---

*paradigma del estado de excepción en el pensamiento jurídico-político contemporáneo.* El Proyecto es dirigido por el autor del presente artículo en el Gabinete de Estudios e Investigaciones Jurídicas (Departamento de Ciencias Jurídicas, FACSJ), y fue aprobado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNSJ según Res. 018/14-CS y ampliado según Res. 0003/16-CS.

## II

Pueden distinguirse dos grandes etapas en la producción de Michel Foucault: el periodo arqueológico y el periodo genealógico. Fueron varios los factores que influyeron en el giro de la obra foucaultea a fines de los años 60, destacándose los sucesos de mayo de 1968, los debates posteriores que siguieron al fracaso de la revuelta y la recepción del pensamiento de Nietzsche, al cual Foucault le dedica una lectura sistemática que abarca varios años.

A fin de comprender este reajuste en la perspectiva foucaultea, nos detenemos en la influencia importante para el periodo genealógico: la filosofía de Nietzsche. Y es en dos escritos donde Foucault aborda directamente la cuestión de la historia, precisando de qué trata la genealogía, primero con *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (1971) y luego la conferencia *Nietzsche y su crítica del conocimiento* (1973). Comenzando con un análisis de la utilización que realizara el filósofo alemán de la noción de *Ursprung* (origen), la genealogía sería una forma de indagación que aparecería con mayor claridad desde otros conceptos que también están presentes en la obra nietzscheana, *Herkunft* (procedencia), *Entstehung* (emergencia) y *Erfindung* (invención).

En el primero de estos escritos, el artículo *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (*Nietzsche, la Généalogie, l'Historie*, 1971), nuestro autor aborda el carácter de la genealogía. En una indagación sobre el origen, Nietzsche no apela a la idea de

algunos ejes del Proyecto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben en cuanto supone una ampliación de la lectura biopolítica iniciada por Foucault. Partiendo de la influencia de algunas tesis desarrolladas por el filósofo francés y siguiendo en buena medida su estrategia metodológica, el pensador italiano elabora una perspectiva arqueológica para esclarecer los arcanos del poder soberano a través de conceptos como *homo sacer*, *Ausnahmezustand*, *iustitium*, *nómos basileús*, campo de concentración, *Muselmann*, *gloria*, *aclamatio*, *potestas* o *auctoritas*.

Como podremos apreciar, a partir de la crítica nietzscheana del conocimiento y los alcances metodológicos de la genealogía aparece con la perspectiva biopolítica un replanteo radical de las categorías fundamentales de lo político. Lo que significa, además, una lectura crítica del modo en que es pensado el espacio de la política desde las coordenadas clásicas del *zoon politikon* aristotélico.

*Ursprung* (origen) en cuando significa la *esencia exacta de la cosa*, de algo existente desde siempre a partir de *su forma inmóvil y anterior de lo que es externo, accidental y sucesivo*. La cosa no tiene origen en el sentido de *Ursprung*, carece de esencia, al contrario, su esencia lejos de tener un origen solemne, fue creada *pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella*. (Foucault, 2008 c: 17-18)

Nos señala Foucault que, a diferencia de lo que sucede con *Ursprung*, el objeto de la genealogía aparecería con más claridad a partir de conceptos como *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia). *Herkunft* es *la vieja pertenencia a un grupo* y, aparentemente, remitiría a una pertenencia común, como una raza, pero, lejos de este significado, la procedencia no es *una categoría de la semejanza*, sino, más bien, permite separar lo que hay de individual, o sea, a partir de la procedencia la genealogía le hace lugar a *todas las marcas diferentes*, evitando la síntesis unificadora que hizo perder acontecimientos que se han perdido. Indagar el pasado no quiere decir seguir las cosas en su evolución, en su continuidad de algo formado desde el principio, ante todo quiere decir *conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión*, en sus accidentes, en sus giros y desviaciones, sus errores y desaciertos, en fin, de todo aquellas dispersiones y accidentes que han dado origen a las cosas que existen en el presente. Por la procedencia *no hay ser ni verdad, sino la exterioridad del accidente*. (Foucault, 2008 c: 25-28).



Por otro lado, *Entstehung* (emergencia) significa el *punto de surgimiento*, pero su carácter singular y su condición de principio no debe confundirse con un fin determinado al que inevitablemente debería tender. No existe un fin último de las cosas. La emergencia sobre la que trata la genealogía significa *el juego azaroso de las dominaciones*, es decir, debe hacer aparecer el juego de esas fuerzas, *la manera en que luchan unas contra otras*. (Foucault, 2008c: 33-34)

De allí que la genealogía, definida como *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia), presente una particular relación con la historia. Ante todo, tal como lo hemos visto, significa un rechazo a la historia como teleología, a partir de fines preestablecidos que inexorablemente deben realizarse por estar presupuestos desde el comienzo. No hay que apelar a algún *punto de vista suprahistórico* para comprender la historia, al contrario, la historia sólo podrá ser *instrumento privilegiado de la genealogía* cuando no esté sustentada sobre *ningún absoluto*. (Foucault, 2008c: 43-44)

Nietzsche opone a la historia tradicional, como la teológica y racionalista, lo que llama la *historia "efectiva"* ("*wirkliche* Historia"). Mientras la primera relata la historia desde la continuidad que aparece entre la irrupción de un acontecimiento y su posterior evolución (hasta *disolver el acontecimiento singular -en una continuidad ideal- movimiento teleológico o encadenamiento natural*), la segunda coloca en primer plano el acontecimiento entendido como *relación de fuerza* (es decir, el acontecimiento, pero que no debe ser entendido como *una decisión, un tratado, un reino o una batalla*). Las fuerzas que aparecen implicadas en la historia siguen la lógica del *azar de la lucha*, carecen de una intención primigenia y, cuando se enfrentan están lejos de anticipar de anticipar un resultado previsible. (Foucault, 2008c: 47-49)<sup>2</sup>.

Apelar a un origen solemne de la historia significa narrarla como una *teogonía*. En cambio, el genealogista considera que los comienzos en la historia son bajos e irrisorios tanto que repelen cualquier pretendida suficiencia. El genealogista, con el fin de observar la minuciosidades y aparentes bajezas de los pequeños inicios, debe estar atento para *verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro [...] darles tiempo para ascender*

<sup>2</sup> Claro, no es de la razón de donde surgen las cosas, si ésta es en efecto un producto del azar, tampoco de un impulso desinteresado por conocer sino por aquellos afectos o instintos que han incitado la polémica entre sabios, o, menos aún, por un ejercicio de libertad que, en realidad, es un invento de las "clases dirigentes": *¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo "razonable", -del azar-. ¿El apego a la verdad y el rigor de los métodos científicos? De la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre reanudadas, de la necesidad de vencer, -armas lentamente forjadas a lo largo de las luchas personales-. ¿Y sería la libertad, en la raíz del hombre, lo que le liga al ser y a la verdad? De hecho, es una "invención de las clases dirigentes"*. (Foucault, 2008 c: pp. 18-19)

*del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia*. (Foucault, 2008c: 20-23)

Unos años después de la publicación de este artículo, Foucault vuelve a tratar el problema de la genealogía en la lección *Nietzsche y su crítica del conocimiento*, una de las cinco conferencias que pronunció en Río de Janeiro entre el 21 y el 25 de mayo de 1973 durante un evento organizado por la Pontificia Universidade Católica do Río de Janeiro y que fueron publicadas más tarde con el título *La verdad y las formas jurídicas (A verdade e as formas jurídicas, 1978)*.

El objetivo de Foucault en la conferencia no es exponer la teoría del conocimiento de Nietzsche. Su propósito es demostrar que en el pensamiento del filósofo alemán existen herramientas teóricas muy útiles para comprender la relación entre poder y saber, ofreciendo *un modelo para un análisis histórico* que Foucault llama *la política de la verdad*. El gran error, según la crítica nietzscheana, sería la de considerar al conocimiento como pacificación, adecuación o inclinación al objeto. Porque si se quiere saber qué es el conocimiento, cuál es su naturaleza, cómo surge, no hay que acercarse a él *como filósofos, sino como políticos*, sólo así podremos entender *cuáles son las relaciones de lucha y de poder*, y sólo a través de esas relaciones por las cuales los hombres se odian, luchan, buscan dominarse estableciendo entre ellos relaciones de poder se podrá comprender realmente de qué se trata el conocimiento. (Foucault, 2008a: 28-29) Por eso Foucault considera que a través de los textos de Nietzsche se puede tener a disposición un modelo para analizar *el problema de la formación de ciertos dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad*. (Foucault, 2008 a: 31)

Para Nietzsche el conocimiento no tuvo algo así como un origen (*Ursprung*), sino que, más bien, fue una invención (*Erfindung*). Invención significa en este caso tanto *ruptura*, como *algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable*. No hay un origen solemne de las cosas humanas, no hay un origen majestuoso como puede ser en la religión o la poesía. Tal como aparece en el sentido nietzscheano de *Ursprung* se pretende dar la idea de algo que tiene un origen primordial que se expresa a través del tiempo con asombrosa *continuidad*, por ejemplo, en la crítica de Nietzsche a Schopenhauer quien explicaba el origen de la religión derivándola de un *sentimiento metafísico que estaría presente en todos los hombres* y que permitiría explicar cualquier religión, con la cual es de suponer que toda religión ya estaría dada previamente, existiría con anterioridad en ese sentimiento. Esto es falso, la religión no tiene origen, fue inventada, fabricada. La historia no tiene *Ursprung*: aquellas creaciones humanas que fueron realizadas históricamente surgieron por *oscuras relaciones de poder*, es decir, fueron producidas por una invención o *Erfindung*, de allí

se entiende la frase de Nietzsche de alguna vez, en un astro, *unos animales inteligentes inventaron el conocimiento*. No hay nada de sublime en esas invenciones, al contrario, sus móviles fueron mucho más oscuros, mezquinos, bajos, villanos. (Foucault, 2008 a: 19-20)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Foucault en esta conferencia cita algunas obras de Nietzsche con el fin de exponer la importancia que tiene el filósofo alemán para una crítica del conocimiento: *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, *La gaya ciencia* y *La genealogía de la moral*. Foucault comienza con un pasaje conocido de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, 1873):

*En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en el que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo.* (Nietzsche, 1996: 17)

El conocimiento fue inventado, creado, producido. En la inmensidad del universo ese instante altanero no es nada y no hay ninguna cualidad en el intelecto humano. Ampliando sus alcances y refinando su perspectiva, Nietzsche luego de publicado *Así habló Zaratustra* comienza a esbozar su indagación sobre el origen de la moral en *Más allá del bien y del mal*. *Preludio de una filosofía del futuro* (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886) Se trata, en efecto, de esclarecer la procedencia de la moral de señores y la moral de esclavos. (Nietzsche, 2007a: 222-226). De allí que la crítica nietzscheana del conocimiento encuentra un capítulo importantísimo en *La genealogía de la moral* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887), justamente porque su autor trata de indagar cómo y por qué surgen las ideas de lo Bueno y lo Malo, en definitiva intentará responder a la pregunta de cuál es el origen de la moral o, lo que es lo mismo, *la procedencia de nuestros prejuicios morales*. (Nietzsche, 2009:22) No obstante, son significativas las tesis de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en tanto nos muestra que esta crítica al conocimiento aparece tempranamente en el filósofo alemán, a tan sólo dos años de la publicación de su primer libro dedicado al nacimiento de la tragedia ática. Incluso, podemos afirmar que todo comienza con su primera obra. Entre los variados tópicos que aparecen en *El nacimiento de la tragedia* (*Die Geburt der Tragödie*, 1871), encontramos la consideración que los griegos inventaron su religión (*para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses*) y la tesis del origen fisiológico-psicológico del sueño y la embriaguez representados respectivamente por lo apolíneo y lo dionisiaco. (Nietzsche, 2007b: 41-53) Por cierto, se nos hace preciso detenernos en el título del libro: investigar el nacimiento (*Geburt*) es lo mismo que indagar sobre el origen. Con lo cual el joven Nietzsche comienza a elaborar su perspectiva con esta interpretación del origen o nacimiento de un fenómeno estético-metafísico. Es por ello que el mismísimo Giorgio Colli en su ya clásico libro comienza con la hipótesis nietzscheana para emprender su interpretación sobre el origen de la filosofía:

*Como es sabido, Nietzsche parte de las imágenes de dos dioses griegos, Dionisos y Apolo, y mediante el examen detenido, estético y metafísico, de los conceptos de dionisiaco y apolíneo delinea ante todo una doctrina sobre el surgimiento y la*

El conocimiento fue inventado, lo que quiere decir también que el conocimiento no forma parte de la naturaleza humana. No hay en la naturaleza del hombre un instinto de conocimiento, al contrario de lo que se afirma está lejos de ser el *instinto más antiguo del hombre*. Es decir, *en el comportamiento humano*, en los *apetitos* o el *instinto humano*, no existe un origen del conocimiento. Ciertamente para Nietzsche el conocimiento está relacionado con los instintos, tiene que ver con ellos, pero, y esto es lo decisivo, no forma parte de ellos en el sentido de que es un instinto más. Entonces, ¿qué es el conocimiento y cómo surge? La respuesta no puede dejar de ser consecuente con la idea de *Erfindung*: *el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos*. El conocimiento es el *compromiso* que viene luego del enfrentamiento que se produce entre los instintos, el conocimiento surge cuando concluye la pugna, colisión o lucha entre los instintos. Ahora bien, el conocimiento tiene la misma naturaleza que los instintos, pero sólo en el sentido de que es su *refinamiento*, cabe decir, el conocimiento tiene por *fundamento, base o punto de partida a los instintos* siempre y cuando los instintos estén enfrentados. El resultado del enfrentamiento es el conocimiento, es su efecto, es algo parecido al centelleo que brota del choque entre dos espadas, si bien no está hecho del mismo material que ellas. (Foucault, 2008a: 21-22)

El conocimiento no está dado a priori en la naturaleza humana. Es sólo un efecto de superficie, *actúa frente a los instintos, encima o en medio de ellos*, el conocimiento en tal caso los comprime o, lo que es muy importante, *traduce un cierto estado de tensión o apaciguamiento entre los instintos*, pero, lo que aún es más relevante, no puede deducirse necesariamente de los instintos como si fuese algo natural. Es más incluso no forma parte de la naturaleza humana, surge de la lucha, de un enfrentamiento, y por eso es el *producto del azar*. Verdadero escándalo, la tesis nietzscheana es concluyente: *El conocimiento no es instintivo, es contra-instintivo; e igualmente, no es natural, es contra-natural*. Pero la concepción de Nietzsche va aún más lejos, porque esta diferencia que existe entre el conocimiento y la naturaleza humana es precisamente la misma distancia que separa al conocimiento y el mundo a conocer. No hay *afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza* entre el conocimiento y el mundo a conocer, sino que del mismo modo que entre *entre instinto y conocimiento encontramos no una continuidad* sino confrontación y lucha también entre el conocimiento y el objeto *no puede haber ninguna*

*decadencia de la tragedia griega, y después una interpretación de conjunto de lo griego e incluso una nueva visión del mundo. Pues bien, una perspectiva idéntica parece abrirse cuando, en lugar del nacimiento de la tragedia, consideramos el origen de la sabiduría.* (Colli, 2010:15)



*relación de continuidad natural* sino fuerza, poder, imposición, dominación sobre las cosas a conocer. Por ello, Foucault es concluyente: *El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.* (Foucault, 2008a:22-23)

No puede haber aporte más que importante como la de Nietzsche para una crítica del conocimiento como claramente se puede apreciar en el análisis de Foucault, el cual destaca la doble ruptura, primero la que hemos visto, entre el conocimiento y las cosas, cuya garantía de continuidad en la tradición filosófica occidental había sido Dios, por ejemplo en los sistemas de Descartes y Kant, la segunda, la ruptura de la unidad y soberanía del sujeto cognoscente, es

decir, lo que está en cuestión es el estatuto del sujeto en cuanto tal, su existencia, su unidad y necesidad. Sobre la primera ruptura ya hemos expuesto sus ideas centrales, la segunda es, según creemos, una de esas perspectivas claves en el pensamiento de Foucault. (Foucault, 2008a:24-25)

Es por ello que con la perspectiva foucaulteana aparece una nueva forma de historiografía. La genealogía no sería la búsqueda de un primordial *Ursprung* (origen), sino de indagar cómo han aparecido ciertas instituciones y saberes que se han dado en ciertos momentos a los que es más útil analizarlos desde los conceptos que hemos visto: *Herkunft* (procedencia), *Entstehung* (emergencia) y *Erfindung* (invención).

### III

Esclarecer la noción foucaulteana de genealogía implicaría también precisar el de arqueología. A fines de los años 60 Foucault comienza a plantear un desplazamiento en sus investigaciones con la publicación de *La arqueología del saber* (*L'Archéologie du savoir*, 1969). Empieza problematizando los vínculos entre filosofía e historia. Partiendo de una propuesta que se orienta a un dominio, el dado como pura existencia de los *enunciados*, el *campo enunciativo* y las *prácticas discursivas* (analizados desde lo que llama las *formaciones discursivas*, la *positividad* y el *archivo*), surge una forma de indagación histórica que denomina arqueología. En este sentido, la arqueología *no incita a la búsqueda de ningún comienzo*, sino que

designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho en el plano de la existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general de archivo de que depende.

Esta estrategia se opone a la historia tal como tradicionalmente se la ha entendido, de la historia que apela a una concepción totalizante y a una férrea determinación teleológica, en cambio la arqueología foucaulteana incita la indagación histórica en el sentido de la ruptura,

la discontinuidad y los quiebres históricos. (Foucault, 2011b: 173; 26)

El giro genealógico que se puede apreciar en la perspectiva foucaulteana implica una profundización de la estrategia arqueológica y una nueva forma de entender la historiografía. La genealogía no sería la búsqueda de un primordial *Ursprung* (origen), sino de indagar cómo han aparecido ciertas instituciones y saberes que se han dado en ciertos momentos a los que es más útil analizarlos desde conceptos como *Herkunft* (procedencia), *Entstehung* (emergencia) y *Erfindung* (invención). La genealogía cuestiona la idea de un sujeto, su pretendida suficiencia y su calidad de agente creador de la historia y se trata de *una forma de historia que dé cuenta de la constitución de saberes, discursos, dominios de objetos, etc.* (Foucault, 1988: 136).

O, también, Foucault llama genealogía al *acoplamiento de los saberes eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales.* Para 1976 Foucault avanza en sus análisis del poder, pero esta vez estableciendo que el modelo es el de la lucha y la estrategia invirtiendo la célebre sentencia de Clausewitz. Es en este contexto cuando señala la siguiente distinción entre arqueología y genealogía: *la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades*

locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas (Foucault, 2010:22; 24). He aquí, justamente, una de las diferencias fundamentales entre arqueología y genealogía, como lo indicáramos al comienzo, el reajuste de mirada en Foucault, es decir, el paso de la pregunta por el saber (el método arqueológico) a la pregunta por el poder (el método genealógico), significa la prioridad de la categoría del poder, lo que permite, a su vez, ir más allá de los meros análisis de las formas históricas con que aparecen los enunciados.

Según Jürgen Habermas, en ello estriba la diferencia entre arqueología y genealogía en la obra de Foucault. La primera, trata sobre el puro darse de los enunciados, excluyendo el análisis de su posible verdad o falsedad, indagando, más bien, por la voluntad que en ellos se expresa y por las reglas de exclusión que determinan esa pretensión de verdad; la segunda, interroga por el entramado de poder que subyace a esa voluntad y que posibilitan determinadas prácticas que han surgido históricamente. (Habermas, 2010: 270) De esta manera la mirada del historiador genealógico se complementa con la del arqueólogo:

El arqueólogo, en cambio, tratará de reconvertir los parlanchines documentos en monumentos mudos, en objetos que es necesario liberar de su contexto para hacerlos accesibles a una descripción estructuralista. El historiador genealógico se acerca desde afuera a los monumentos arqueológicamente desenterrados para explicar su procedencia a partir del contingente vaivén de luchas, victorias y derrotas. (Habermas, 2010: 273)

En 1975, en un diálogo con Fontana sobre verdad y poder, Foucault ya ha avanzado en esta línea de investigación y se sorprende de sí mismo por no haberse percatado de la necesidad de plantearse la cuestión sobre el poder en sus indagaciones anteriores. De ahora en más ya no piensa en simples análisis sobre los campos simbólicos ni de las «estructuras significantes», sino a aquellas indagaciones sobre la genealogía de las relaciones de fuerza. Busca alejarse de aquellas perspectivas meramente simbólicas sobre los signos, considerando que la historia debe leerse por el modelo de la guerra: la historicidad que nos lastra y nos determina es belicosa; no es lenguaraz. Relación de poder y no relación de sentido. La historia carece de "sentido", lo que no implica que sea absurda o irracional, pero que sólo podrá ser comprensible desde el modelo de la lucha, del enfrentamiento, no desde la dialéctica hegeliana que niega su carácter azaroso para encerrarla en un sistema conceptual prefijado o tampoco desde el modelo semiótico de

la comunicación que desconoce la conflictividad y violencia de la historia subsumiéndola en la forma apaciguada y platónica del lenguaje y el diálogo. (Foucault, 1988: 134-135)

Foucault, siguiendo a Nietzsche, propone una nueva forma de indagación de la historia. En el caso de lo político, problematiza los enfoques tradicionales de la teoría del Estado, sea la perspectiva típicamente de derecha que, tomando por objeto la constitución o la soberanía, plantean la discusión en términos jurídicos, como los de izquierda propios del marxismo que lo analizaban en términos de aparato del Estado. En uno y otro caso los análisis estaban atravesados por las polémicas ideológicas por las cuales se acusaba de totalitarismo al poder soviético, o bien de dominación de clase a las formas de poder capitalistas, pero se dejaba de lado la mecánica del poder. A partir de ahora el "foco" de indagación se desplaza a los dispositivos concretos del poder, sus modos que adquiere en la historia, sus tácticas específicas y las condiciones históricas de su surgimiento. (Foucault, 1988: 134)

Desde este reajuste de mirada que hemos analizado, Foucault llega en sus indagaciones a la perspectiva biopolítica que tuvo una gran influencia posterior en Giorgio Agamben. En tal sentido, según Foucault, el clásico poder de la soberanía sobre los súbditos del derecho a la vida y muerte se transforma durante la modernidad occidental. El cambio lo analiza nuestro autor en el capítulo 5 de *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber (Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir, 1976)*: el poder no busca simplemente prohibir o destruir, ahora sobre todo aspira producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas, es un poder que administra la vida (Foucault, 2011a:128-129). Entre los siglos XVII y XVIII se produce el advenimiento de dos poderes, uno el de las disciplinas de la anatomopolítica del cuerpo humano dirigido a dominar el cuerpo-máquina en los colegios, talleres o cuarteles con base en el ejército y la escuela; el otro la biopolítica de la población orientado hacia el cuerpo-especie por medio de estudios sobre longevidad, vivienda o salud pública con base en la demografía y la estadística. Se establece un poder sobre la vida, y gracias a estas tecnologías anatómica y biológica, el poder no tiene por objeto suprimir sino invadir la vida enteramente. (Foucault, 2011a:131-132)

En el mismo año en que se publica *Historia de la sexualidad I*, Foucault continúa con sus clases en el Collège de France. En *Defender la sociedad*, el curso 1975-1976, avanza en su enfoque destacando el fenómeno de estatización de lo biológico que se produce en el siglo XX, la extensión de un poder sobre el hombre en tanto ser viviente, reite-rando y ampliando en buena medida lo que se-ñalara en el capítulo 5 de *La voluntad de saber* sobre la anatomopolítica del cuerpo humano y la biopolítica de la población.

(Foucault, 2010: 217-221) Unos años después, en dos cursos en el Collège de France, los de 1977-1978 y 1978-1979, Foucault continúa en esta línea de indagación extendiendo sus análisis sobre el biopoder al problema de la gubernamentalidad, los *dispositivos de la seguridad* y su relación con las políticas sobre población y la economía política. (Foucault, 2006:15-27) En tal sentido, cobra particular relevancia en el estudio del biopoder el vínculo entre la *razón gubernamental* con la economía de mercado y el liberalismo. (Foucault, 2008b:29-36)

La biopolítica moderna incluye cada vez más a la vida en los cálculos del poder estatal, modificando sustancialmente las coordenadas del mundo clásico a partir del momento en que la especie *entra en juego en sus propias estrategias políticas*. Una transformación radical operada por la modernidad que Foucault expresa desde la clásica definición aristotélica del hombre como *zoon politikon*:

Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida como ser viviente. (Foucault, 2011a:135)

Al mismo tiempo, esta radical transformación modifica sensiblemente el orden de la episteme clásica, al suponer un *nuevo modo de relación entre la historia y la vida*, tanto situada exteriormente como *entorno biológico*, como, fundamentalmente, en su interior al ser objeto de las «técnicas de poder y de saber». (Foucault, 2011a: 136).

A partir del gran objetivo de Foucault de realizar una *genealogía del Orden Burgués*, sus investigaciones lo llevaron a una de las lecturas más influyentes, la perspectiva biopolítica. Y a más de diez años de su muerte, Giorgio Agamben continuará su enfoque, corrigiendo y ampliando a la vez la tesis foucaulteana con el fin de sacar a luz los arcanos del poder en Occidente.

## IV

El Proyecto *Homo Sacer* busca comprender la estructura fundamental de la política occidental que se remonta hasta Aristóteles. Es una estructura efectivamente metafísica porque la politización es esa tarea por medio de la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo del hombre. Es la modernidad la que continúa tal misión definiendo constantemente qué es lo específicamente humano. Se puede apreciar que la dicotomía fundamental no es la de amigo/enemigo como lo pensaba Schmitt, sino la de nuda vida-existencia política. Para Agamben la perspectiva de Foucault debe ser «corregida» o al menos ampliada, porque no se trata de la simple inclusión de la vida en lo político, una idea tan antigua como la política misma, sino más bien que, a medida que la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida tiende a coincidir con el de la política y así «exclusión e inclusión, externo e interno, bíos y zoé, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación». (Agamben, 2003: 18)

Lo interesante de destacar es que este proceso de inclusión de la nuda vida también comprende a la democracia moderna que hace al hombre objeto y sujeto de la soberanía a la vez. A diferencia de la democracia clásica, la moderna democracia surge para liberar a la zoé, para transformar la nuda vida en forma de vida, de encontrar el bíos de la zoé. Sin embargo, y esto constituye

la paradoja, sólo puede hacerlo por medio de la servidumbre. En la ciudadanía y los derechos, las metaestructuras jurídico-políticas del Estado, *se encuentra, una vez más, el cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, su vida insacristable y, sin embargo, expuesta a que cualquiera se la quite*. (Agamben, 2003: 19-20)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> En *Medios sin fin. Notas sobre la política (Mezzi senza fine. Note sulla politica)*, 1996), una publicación directamente conectada con el Proyecto *Homo Sacer*, Agamben comienza con la referencia a zoé y bíos, pero esta vez en el contexto de conceptualizar la forma-de-vida. Luego de señalar que las lenguas contemporáneas han perdido esa distinción, indica que existe solamente un término para indicar el *desnudo presupuesto común* que se puede aislar en las distintas *formas de vida*. Al contrario, una *forma de vida* siempre tiene una forma y, justamente, es aquello sobre la que no se puede aislar algo así como una *nuda vida* que sea independientemente de su forma. Como la vida humana es potencia y en su propia vida está en juego su *felicidad*, por ello, dato más que importante, la *forma-de-vida* es *vida política*. (Agamben, 2001: 13-14) La idea aristotélica del *zoon politikon* significa justamente eso, el hombre, ante todo, es vida que potencialmente puede ser política. El *oikos* en el mundo griego era el espacio de la vida natural, de la vida reproductiva y su mantenimiento, aparece claramente diferenciado del espacio de la política, la *polis*. La distinción entre lo que era y no era propiamente político tiene una radical transformación en la modernidad: todo aspecto de la vida humana se hace objeto de la política. Esta es, justamente, la tesis de Michel Foucault, para quien la modernidad transforma a la política en *bio-política* por medio de los cálculos del poder estatal, haciendo que cada vez más la vida humana sea incluida en la esfera del poder político. Es más, el triunfo del capitalismo no hubiese sido posible sin estos mecanismos disciplinarios del biopoder



El punto de partida del proyecto de Agamben es el concepto de nuda vida, la de la vida humana a la que cualquiera puede dar muerte pero que a la vez es insacristificable. Nuda vida expresada en un sentido originario por el *homo sacer*, una figura del derecho romano arcaico que significa que la vida humana se inscribe (se incluye) en el orden jurídico pero bajo la forma de su exclusión, es decir, por la posibilidad que cualquiera le mate. Hacer esto es la primera formulación de la soberanía como capacidad de incluir por medio de la exclusión a la vida humana en el poder, siendo la mutua implicación entre *homo sacer* y estado de excepción lo instituyente-constituyente de lo político. (Agamben, 2003: 19-20)

El filósofo italiano utiliza a lo largo del Proyecto *Homo sacer* toda una estrategia conceptual orientada a develar la matriz del poder en Occidente. Si la deuda con Foucault sobre la tesis biopolítica es evidente, no lo es menos la estrategia metodológica, mereciendo, de hecho, un capítulo aparte la complejidad de su estrategia en la que el autor revela un interés permanente por una serie de tópicos que puede remontarse hasta sus primeros escritos, unos tópicos que retoma una y otra vez a medida que fue profundizando en sus reflexiones.

Si bien las cuestiones de método no habían tenido un tratamiento sistemático, no obstante, los lineamientos fundamentales de su metodología han sido expuestos por el autor en *Signatura rerum. Signatura rerum. Sobre el método (Signatura rerum. Sul metodo, 2008)* un libro donde expresa su deuda con Foucault, al considerarlo una influencia importante en su pensamiento. La comprensión de la compleja trama conceptual que utiliza Agamben supone un enorme esfuerzo metodológico. Porque en la indagación agambeneana, su búsqueda por comprender los arcanos fundamentales de lo político, el esclarecimiento de los conceptos-límite, la estructura de la *exceptio* (en el sentido schmittiano), en definitiva, todos los abordajes que emprende su estrategia si bien supone un tratamiento de *fenómenos históricos positivos*, son, con más propiedad, una compleja investigación sobre los paradigmas que tiene por objetivo *constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto*. (Agamben, 2009: 13)

Agamben, con el fin de precisar el significado del paradigma en sus investigaciones, considera una serie de aportes que, entre otros, incluye a Aristóteles (el paradigma procede de lo particular a lo particular, a diferencia de la inducción que va de lo particular a lo universal y de la deducción que va de lo universal a lo particular), Enzo Melandri (el *análogon* no se sitúa en

por medio de los cuales el ser humano es incorporado en la lógica del Estado para producir los *cueros dóciles* necesarios. (Agamben, 2003: 10-12)

las dicotomías tradicionales de la lógica, ni busca una síntesis superadora, sino que como *tercero analógico* neutraliza esas distinciones tradicionales) y Platón (en el cual las hipótesis no son tratadas como principio o *archaí*, sino como propiamente tales, es decir, como paradigmas que *en su prestación específica consiste en la suspensión y desactivación de su facticidad empírica para exhibir sólo una inteligibilidad*). (Agamben, 2009: 26-36)

Al mismo tiempo, de acuerdo a la naturaleza de los tópicos abordados por Agamben, aparece la impronta de una lectura teológico-política a través de una *teoría de las signaturas*<sup>5</sup>. En tal sentido, los conceptos claves del Proyecto *Homo Sacer*, tienen que comprenderse o bien desde la perspectiva de los paradigmas o bien de la teoría de las signaturas: *homo sacer, Ausnahmestand, iustitium, nómos basileús*, campo de concentración, *Muselmann, gloria, aclamatio, potestas, auctoritas, inoperosidad*. Desde estos conceptos (o paradigmas) el proyecto intenta sacar a la luz la lógica del poder soberano.

La estrategia global es llamada arqueología por Agamben, la cual con evidente influencia de Foucault y Nietzsche, resulta imprescindible de conocer a fin de comprender su indagación *Homo Sacer. Podemos llamar provisionalmente "arqueología" a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y la tradición*. (Agamben, 2009: 124) Aparece como vemos la idea del origen como *emergencia*, lo que significa indagar al conocimiento como algo que "aparece" o emerge en tanto que es producido, creado. Para ello, a fin de esclarecer su metodología, el pensador italiano se detiene en los textos de Foucault que analizan los conceptos nietzscheanos de *Herkunft* y *Entstehung*, ampliando incluso su comprensión. (Agamben, 2009: 115-119)

Ahora bien, si el Proyecto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben tiene por objetivo profundizar la perspectiva biopolítica iniciada por Foucault, ¿qué aspecto de la biopolítica foucaultiana es objeto de indagación de parte de Agamben? Para responder esta pregunta es preciso considerar los planos hacia los cuales se dirigen las indagaciones del filósofo francés. Así, cuando propone su análisis del poder, aunque sin formular una teoría unitaria, aborda dos planos: las técnicas políticas y las tecnologías del yo. Las primeras,

<sup>5</sup> Una *signatura*, como ejemplifica el filósofo italiano a propósito del concepto de secularización, es un *operador estratégico*, que marca los conceptos políticos para remitirlos a su origen teológico. Con el fin de explicar este *operador estratégico* realiza la siguiente comparación:

*Del mismo modo que, según el derecho canónico, el sacerdote reducido al estado secular debía llevar un signo de la orden a la cual había pertenecido, así, el concepto "secularizado" exhibe como una signatura su anterior pertenencia a la esfera teológica. La signatura es aquello que aparece en un signo o un concepto, lo marca o excede para remitirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito*. (Agamben, 2009: 106)

como la ciencia de la policía, analizan cómo el Estado se encarga de la vida natural de sus habitantes, mientras que, las segundas, tratan aquel *proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior*. Es por ello que Agamben se pregunta si existe o no un *centro unitario* en que esas dos formas de ligar lo político encuentren su sentido, se trata de indagar ese arcano fundamental de lo político, el *punto oculto* sobre el que concurren, por una parte, *el modelo jurídico-institucional* y, por otra, *el modelo biopolítico del poder*. (Agamben, 2003: 14-15)

De esta manera, la estrategia arqueológica sobre los paradigmas es la más conveniente para sacar a luz los arcanos del poder, es decir, el *centro unitario* que aborda el Proyecto *Homo Sacer*. Por cierto, para Agamben la biopolítica ha existido desde siempre y es tan antigua como la excepción soberana. Sin embargo, es la política moderna la que amplía sus alcances haciendo evidente el más inmemorial de los *arcana imperii*. Porque el Estado moderno al someter la vida humana a los cálculos del poder no hace otra cosa que sacar a luz ese vínculo fundamental, esa matriz central de lo político, la relación entre nuda vida y poder soberano. Una matriz que, incluso, está presente en concepciones aparentemente tan diferentes entre sí como la democracia y el fascismo. Si la idea aristotélica de la política partía de la distinción entre vivir y vivir bien, significando la inclusión de lo primero en lo segundo, entonces la pregunta que debemos hacernos no es sólo sobre los modos que puede tener ese vivir bien, sino por qué la política occidental se constituye por medio de una exclusión (que es al mismo tiempo una inclusión) de la nuda vida. (Agamben, 2003: 16)

La complejidad de la indagación agambeneana sobre los arcanos fundamentales de lo político en Occidente continúa con el volumen II de la serie *Homo Sacer*. Como el mismo Agamben señala en la *Premisa de El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (*Homo sacer* II, 2) (*Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell' economia e del governo*, 2008), la indagación comenzada con *Homo Sacer I* llega a una *articulación decisiva*. O sea, que esa *doble estructura de la máquina gubernamental* que había sido planteada en Estado de excepción a través de la *correlación* de las categorías *auctoritas* y *potestas*, esta vez aparece bajo la forma de Reino y Gobierno y culmina en la relación entre *oikonomía* y Gloria, cabe decir, *entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica*. La Gloria es el *arcano central del poder*. Se manifiesta en su carácter aclamativo y doxológico, y tiene una importancia tal que resulta *indiscernible* de la *oikonomía* y el gobierno. Ahora se trata de reconstruir la genealogía de otro paradigma que tiene su origen el orden teológico del cual, a su

vez, derivan dos *paradigmas políticos*, la *teología política* que funda en un *único Dios la trascendencia del poder soberano*, y la *teología económica* de la que procede una *oikonomía, concebida como un orden inmanente* doméstico y no político. Del primer paradigma se deriva la filosofía política y la moderna teoría de la soberanía, del segundo, la *biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía como gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social*. (Agamben, 2008: 10-13)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> La indagación arqueológica del poder en Occidente se amplía con otros libros de la serie. Así, en *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento, Homo Sacer II, 3, 2008)* aborda una cuestión fundamental en la perspectiva teológico-política: la indagación arqueológica del juramento. Desde una de sus primeras tematizaciones, el lenguaje, considera que el juramento se trata de un instituto fundamental en la tradición jurídico-política desde orígenes remotos y que, pasando por la gran influencia del rango sacramental en el cristianismo y a pesar de su decadencia actual (síntoma de la crisis de las instituciones políticas), debe considerarse cada vez que se piensa en la condición del homo sapiens como *ser hablante*:

*De aquí la actualidad de una arqueología del juramento. En efecto, la ultra-historia, como la antropogénesis, no es un acontecimiento que pueda considerarse definitivamente acabado. Está siempre en curso, ya que el homo sapiens nunca deja de convertirse en hombre, quizás no haya terminado aún de acceder a la lengua y de jurar por su naturaleza de ser hablante.* (Agamben, 2010: 21)

La misma estrategia arqueológica la utiliza Agamben para analizar un problema político del oficio (*officium*) en su libro *Opus Dei. Arqueología del oficio (Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo Sacer II, 5, 2012)* En esta investigación arqueológica que tiene por objeto el oficio como concepto más antiguo, originario, que luego es desplazado por el de liturgia (que significa *servicio público* y cuya designación teológico-técnica es *opus Dei*), se demuestra una poderosa influencia en las instituciones políticas de Occidente, si bien, en la actualidad aparece en crisis. La estrategia arqueológica demuestra que históricamente el paradigma del oficio fue

*más eficaz que la ley, porque no puede transgredirse sino sólo falsificarse, más real que el ser porque sólo consiste en la operación a través de la cual se realiza, más efectivo que cualquier acción humana porque obra ex opere operato [en virtud de la obra realizada].*

Tal es la importancia de esta categoría que la ética kantiana y la teoría del derecho kelseneana dependen del significado de oficio, lo mismo puede decirse de cualquier acción política, desde el militante hasta el funcionario público. Sin embargo, a pesar de la extensión que ha tenido la liturgia del poder en el siglo XX, actualmente está en crisis justamente cuando alcanza su esplendor. (Agamben, 2012: 8-10) Por último, tenemos *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos (Il mistero del male. Benedicto XVI e la fine dei tempi, 2013)*, una reciente contribución donde se analiza el renunciamiento histórico de Benedicto XVI desde el *contexto teológico y eclesiológico que le es propio* y que, al mismo tiempo, contribuye a comprender la crisis de legitimidad la democracia liberal contemporánea. Aparece una interpretación actual de los conceptos de potestas y auctoritas que habían sido abordados desde su estrategia arqueológica. El problema central es el de la legitimidad que junto a la justicia como *tema genuinamente político* y sustancial, no puede reducirse a meros criterios técnicos y procedimentales. Reconociendo que el *cuerpo de nuestra sociedad política* tiene igualmente un *cuerpo bipartito* como lo tiene la Iglesia, es evidente que se encuentran *entremezclado de mal y de bien, de crimen y honestidad, de injusticia y justicia*. Surge, por lo tanto, la necesidad de



El gran desafío de Agamben en su monumental Proyecto *Homo Sacer* es corregir, ampliar y pro-

articular sustancialmente aquello que ha constituido el mejor legado de Occidente, es decir, *legitimidad y legalidad, poder espiritual y poder temporal, auctoritas y potestas, justicia y derecho* al haberse demostrado el fracaso del *paradigma autorregulado del mercado* sostenido por la *perspectiva de la ideología liberal hoy dominante*. (Agamben, 2013: 31-32)

## V

Es indudable que toda aproximación al enfoque epistémico de las perspectivas biopolíticas de Foucault y Agamben deja innumerables interrogantes. Como señalamos al comienzo, lejos de pretender agotar los tópicos abordados en el presente trabajo nuestro intento ha buscado establecer ciertas conexiones entre ambos con el fin de comprender de qué se trata la perspectiva biopolítica. A partir del recorrido propuesto, podemos concluir lo siguiente:

### 1.

Cualquier lectura desde el pensamiento de Foucault implica una problematización de los tradicionales abordajes de lo político. Como se ha señalado reiteradamente, sus indagaciones se alejan de los típicos enfoques institucionales de la teoría del Estado, cuestionado como afirma Deleuze, los Postulados del Poder que históricamente se han considerado como la *summa* de cualquier enfoque politológico: el *Postulado de la propiedad*, el *Postulado de la localización*, el *Postulado de la subordinación*, el *Postulado de la esencia o del atributo*, el *Postulado de la modalidad*» y el «*Postulado de la legalidad*. (Deleuze, 2008: 51-56) Es por ello que su obra es referencia obligada en cualquier indagación acerca de lo político, precisamente por tratarse de una línea de pensamiento que inteligentemente puede colocar en entredicho la estrategia epistémico-teórica que tradicionalmente ha constituido a la politología.

En Foucault la genealogía analiza la *procedencia, emergencia e invención* de los objetos de la indagación histórica. No existe un origen solemne de aquellas cosas que investiga el historiador, sino que han sido creadas, fabricadas a partir de comienzos bajos, pequeños, mezquinos. El historiador debe evitar las síntesis unificadoras que desconocen la heterogeneidad de los acontecimientos, su dispersión, su ausencia de continuidad, y debería considerarlos desde la procedencia que *fragmenta lo que se pensaba unido*. Los acontecimientos, lejos de un origen pacífico, emergen por los juegos de fuerzas, no contienen un fin preestablecido sino que obedecen al *azar*

fundizar la tesis biopolítica foucaultiana que hemos visto esbozada *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. En uno y otro caso, tanto en Foucault como Agamben, lo que resulta fundamental es el hecho de que traen a la reflexión un tópico clásico, el concepto de *zoon politikon* aristotélico, cuya complejidad no ha dejado de tener, según creemos, la cifra de la política occidental.

*de la lucha*. La concepción nietzscheana del conocimiento ofrece herramientas útiles para comprender la relación entre poder y saber, es decir, sobre lo que Foucault llama la *política de la verdad*, ofreciendo, además, una perspectiva crítica para comprender de qué se trata el conocimiento al que no hay que aproximarse *como filósofos, sino como políticos*.

Como hemos podido apreciar, la pregunta por el poder se sustenta en una estrategia metodológica, el método genealógico, que ha tenido una importancia decisiva a partir de las lecturas de los textos nietzscheanos realizadas por Foucault. El objetivo que se propuso el filósofo francés, es decir, realizar una *genealogía del Orden Burgués*, va a significar una serie de hitos bibliográficos que cuestionan sustancialmente los tradicionales abordajes de lo político.

Por ello las investigaciones emprendidas por Foucault se alejan de los modelos semióticos que se concentraban en formas apaciguadas del diálogo, también de aquellas lecturas inspiradas en la dialéctica hegeliana que interpretan la historia como *teogonía* a partir de sistemas conceptuales prefijados. También la perspectiva de Foucault se aparta de los tradicionales enfoques de la teoría del Estado que se concentraban en los análisis de la constitución o la soberanía, o, también de las lecturas marxistas que enfocan sus estudios en los *aparatos del Estado*.

Desde su estrategia genealógica, Foucault concentra sus investigaciones en los dispositivos concretos del poder de la sociedad disciplinaria, la prisión, el poder psiquiátrico o el encierro. Aparece entre los siglos XVII y XVIII el poder de las disciplinas de la *anatomopolítica del cuerpo humano* y el de la *biopolítica de la población*, que significa un poder que tiene por objeto el invadir la vida, sometiéndola cada vez más a los cálculos del poder estatal. Se produce una transformación cualitativa de las coordenadas políticas del mundo clásico tal como alguna vez las formulara Aristóteles, si el hombre es un animal *capaz de existencia política*, en la modernidad será un animal *en cuya política está puesta en entredicha su vida como ser viviente*. Sólo desde una historia



genealógica se puede analizar estos dispositivos, se puede sacar a luz los mecanismos concretos de poder que reúnen una multiplicidad de técnicas de poder-saber por medio de los cuales la vida cada vez más es sometida a la ratio del poder.

## 2.

Pocos intentos por comprender la lógica de lo político son tan fructíferos como el Proyecto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben. La tesis fundamental con la que se inicia el proyecto pretende continuar las indagaciones de Foucault en torno a la biopolítica moderna, denominando paradigmas a aquellas categorías que utiliza en su indagación. Conceptos como *Ausnahmezustand*, *iustitium*, campo de concentración o *Muselmann* son *fenómenos históricos positivos*, cuya función es hacer comprensible al investigador contextos históricos más amplios. Buscando esclarecer el concepto de paradigma, Agamben considera detenidamente el desplazamiento foucaulteano de la epistemología a la política, con lo cual el paradigma se constituye en un *fenómeno genuinamente político*. Como puede desprenderse de la lectura de *Signatura rerum*, la metodología agambeniana pretende fundamentarse a partir de múltiples influencias, incluso desde un análisis de los conceptos nietzscheanos de *Herkunft* y *Entstehung*, cuya importancia debe considerarse a la par de la *teoría de las signaturas*, un enfoque éste que utiliza el autor en trabajos como *El Reino y la Gloria*.

La conclusiones del filósofo italiano son escépticas con respecto a las conquistas civilizatorias de Occidente. Nadie duda, afirma Agamben, que no se deba negar los esfuerzos y conquistas de la democracia a favor de la dignidad humana, sin embargo, de lo que se trata es de comprender que, si bien es cierto que la cosmovisión democrática se muestra triunfante, en cambio aparece incapaz de salvar a la *zoé* que supuestamente debería liberar.

En este sentido, al finalizar este primer volumen de la serie *Homo Sacer* el autor adelanta una serie de conclusiones que permiten comprender el alcance de su mirada escéptica de la matriz política demoliberal. La primera de estas conclusiones cuestiona la sustancia de la ilusión liberal al *poner en entredicho cualquier teoría del origen contractual del poder estatal*, lo mismo que todo intento de fundar el poder apelando a alguna especie de identidad; la segunda, como lógica consecuencia del des-velamiento de los arcanos de lo político en Occidente, supone que desde siempre la política occidental ha sido biopolítica, algo que impide fundar las *libertades políticas en los derechos del ciudadano*; por último, la tercera conclusión, que según creemos es la más compleja y polémica del autor, trata sobre una redirección de la mirada que cuestiona el significado del espacio público tal como tradicionalmente lo han entendido los modelos de las ciencias humanas, incluso la arquitectura y el urbanismo, una lectura que *arroja una sombra siniestra* sobre tales modelos y remite a un centro está una nuda vida que, aunque *transformada y más humana en apariencia*, es la misma que *definía la política de los grandes estados totalitarios del siglo veinte*. (Agamben, 2003: 230-232)

Si bien Agamben está avanzado en su propuesta política, lo cierto que por los desarrollos que conocemos aparece una fuerte impronta escéptica con respecto a la politicidad humana. Podemos afirmar que las tesis kojèveanas que aparecen en su obra así también como el concepto de inoperiosidad de todas las obras humanas están en la misma línea epistémico-teórica de la crítica nietzscheana del conocimiento recuperada por Foucault. Por lo demás, esta postura crítica tiene como fundamento el rechazo a las tesis aristotélicas sobre el instinto natural del conocimiento que se proyecta en la potencia ético-política del *zoon politikon*.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
- (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno (Homo sacer II, 2)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2009). *Signatura rerum*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2010). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento (Homo sacer II, 3)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2012). *Opus Dei. Arqueología del oficio (Homo sacer II, 5)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2013). *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Calarco, M., De Caroli, S. (Ed.) (2007). *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford University Press: California.
- Colli, G. (2010). *El nacimiento de la filosofía*. Buenos Aires: Tusquets.
- Deleuze, G. (2008). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1988). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008a). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- (2008b). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008c). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos.
- (2010). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2011a). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011b). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Habermas, J. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- (2007a). *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Alianza.
- (2007b). *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza.
- (2009). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Veyne, P. (2014). *Foucault: pensamiento y vida*. Buenos Aires: Paidós.