

**METODOLOGÍA, POLÍTICA, SUBJETIVIDAD.  
Algunas reflexiones en torno a la propuesta de G. Agamben**

**METHODOLOGY, POLITICS, SUBJECTIVITY.  
Some reflections on the proposal of G. Agamben**

**AUTOR: Lic. Emilio S. Lo Valvo**

(UBA – CONICET – UNR)

Rosario, Argentina

lovalvo.emilio@gmail.com

**ABSTRACT**

This article will attempt to collect on its pages some of the highlights of a particular methodological perspective: “archeology” of Giorgio Agamben, in order to link it with the production of new concepts (“bare life”, “homo sacer”, “muslim”) that attempt to capture the vicissitudes of contemporary subjectivities. These concepts will be in an intimate relationship with politics and ontology.

**Keywords:** Methodology, Politics, Subjectivity, Agamben.

**RESUMEN**

El presente artículo intentará recoger en sus páginas algunos de los puntos más importantes de una perspectiva metodológica particular: la “arqueología” de Giorgio Agamben, para poder ligarla con la producción de nuevos conceptos (“vida nuda”, “homo sacer”, “musulmán”) que intentan aprehender las vicisitudes de las subjetividades contemporáneas. Estos conceptos se hallarán en una íntima relación con la política y la ontología.

**Palabras claves:** Metodología, Política, Subjetividad, Agamben.

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo intentará recoger en sus páginas algunos de los puntos más importantes de una perspectiva metodológica particular: la “arqueología” de Giorgio Agamben, para poder ligarla con la producción de nuevos conceptos (“vida nuda”, “homo sacer”, “musulmán”) que intentan aprehender las vicisitudes de las subjetividades contemporáneas. Como veremos, estos conceptos se hallarán en una íntima relación con la política y la ontología.

En primer lugar, porque el análisis arqueológico-paradigmático del “estado de excepción” como estructura del poder soberano, lleva a Agamben a identificar la “vida nuda” como producción específica del poder, estableciendo una polémica relación entre subjetividad y política [1]. En segundo lugar, porque en la misma operación arqueológica, Agamben encontrará, en la estructura de la soberanía, la relación límite “exclusiva-inclusiva” del poder, la relación soberana de “bando”. La figura del “banido” contiene, para el filósofo italiano, la cifra de la ontología que aún hoy sostiene las estructuras de poder en Occidente, cifra que, por lo tanto, debería conjurarse para poder pensar una praxis política “más allá” de las coordenadas del poder soberano y su biopolítica sobre los cuerpos.

## 2. AGAMBEN: UN ARQUEÓLOGO PARADIGMÁTICO

Encontramos en Agamben una reflexión puntual sobre lo que considera su método, al que caracteriza de “arqueológico” y “paradigmático”. Lejos del sueño de un origen primero, transparente, Agamben se propone atravesar de manera diagonal las dicotomías que estructuran el entramado cultural occidental no “para reencontrar un estado cronológicamente originario sino, por el contrario, para poder comprender la situación en la cual nos encontramos” [2]. El trabajo del arqueólogo es, sin duda, explorar el lecho histórico de las escisiones que estructuran nuestra cultura pero, lo que hay que destacar, es que la perspectiva está fuertemente investida y se asume como, una interrogación por el momento actual. Es por eso que Agamben denomina a la arqueología “la única vía de acceso al presente” dado que horada las dicotomías, las “hace temblar”, las “contamina” hasta que pierden su carácter de sustancias binarias y se convierten en polos, en fuerzas de carácter abierto que permiten fugas que van más allá de las coordenadas que, a priori, parecían trazar en tanto sustancias:

En la perspectiva arqueológica, que es la de mi investigación, las antinomias (por ejemplo, la de democracia versus totalitarismo) no desaparecen, pero pierden su carácter sustancial y se transforman en campos de tensiones polares, entre las que es posible encontrar una vía de salida” [3].

En definitiva, Agamben “el arqueólogo” no busca ese “grado cero” de la cultura (en definitiva, ni siquiera cree en él) sino que, por el contrario, intenta hallar claves de inteligibilidad que permitan pensar (y actuar) los tiempos que corren. De esta manera también resultará más comprensible su noción de investigación “paradigmática”:

“Un paradigma (el término quiere decir en griego simplemente “ejemplo”) es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los casos del mismo género y adquiere así la capacidad de constituir un conjunto problemático más vasto” [4].

Es en este sentido que la investigación sobre el *homo sacer* puede tener denominarse, desde esta perspectiva, como “paradigmática”. Si nuestro autor va en la búsqueda de una figura pre-moderna no es para reconstruir (cómo lo haría un historiador o un antropólogo) los vectores sociales, culturales, políticos que permiten comprender la emergencia de una figura jurídica como el *homo sacer*. Lo que alienta la investigación es, desde una perspectiva arqueológica, la posibilidad de encontrar en una “paradigmática” y antiquísima figura del derecho romano, una clave para el nexo contemporáneo entre subjetividad y poder [5].

### 3. ZOE - BÍOS

Los discursos hegemónicos en los que la teoría política moderna se sostiene, han pretendido ubicar la política como emergencia de un edificio jurídico-político que remedie el conflicto que supone la proliferación de las fuerzas sociales sin ninguna clase de coto. Destructor y arquitecto a la vez, el Leviatán debía erigirse sobre la supresión previa de cualquier tipo de lazo preexistente a su creación, para poder así garantizar la vida de los pactantes mediante la edificación institucional-jurídica del lazo soberano. La teoría de C. Schmitt [6] nos propone, en conexión con esto, pensar conjuntamente al soberano, la decisión y el estado de excepción, para comprender que la dicotomía amigo – enemigo constituye el eje por el que corre toda la política moderna.

Sin embargo, cuando Agamben se interroga acerca de esta problemática, sugiere que aquella dicotomía que estructura la política en Occidente, se encuentra más allá del dualismo amigo – enemigo y que debemos remontarnos a Grecia para comprender la estructura capital del poder soberano. Nos referimos puntualmente a la dicotomía *zoe* - *bíos*.

Aunque ambos términos remiten a lo que nosotros identificaríamos con la palabra “vida”, para los griegos la *zoe* indicaba la vida común a todos (animales, hombres, dioses) y *bíos* aludía a la manera propia de vivir de un individuo o un grupo [7]. Esa manera propia de la *bíos* supone, en última instancia, que el hombre tiene la facultad de una vida más propia, de vivir una *existencia política*. El pensamiento político griego se halla atravesado por este tipo de oposiciones. Baste recordar en Aristóteles, la distinción entre el *logos* humano y la *phoné* animal o, también cuando enuncia que un hombre fuera de la polis es un animal, o un dios, pero no hombre, no ya, podríamos decir, *bíos* [8].

La vida humana entonces es, para los griegos, una *zoe* capaz de *bíos*; un viviente capaz de existencia política. La política de esta manera, traza una suerte de límite entre el hombre y el resto de lo vivo.

Agamben no duda en seguir a Foucault en su investigación sobre la progresiva importancia de la vida biológica como problemática específica del poder. La noción de *biopolítica*, fruto del trabajo de Foucault, adquiere una importancia fundamental. Sin embargo, Agamben se propone trabajar sobre “un punto ciego” de las investigaciones de Foucault, el punto donde “confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder” [9]. Es decir, Agamben intentará ligar en su investigación poder soberano y biopolítica, dos procesos que no han sido trabajados de manera definitiva en sus interrelaciones [10]:

“Esos dos análisis [el del modelo jurídico-institucional de la soberanía y el del modelo biopolítico] no pueden separarse (...), las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua, al menos, como la excepción soberana” [11]

De esta manera, aunque acuerda en términos generales con la investigación de Foucault ya que la biopolítica da cuenta del “ingreso de la *zoe* en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal” [12], Agamben pretende ligar poder soberano y biopolítica, hacer de la nuda vida el secreto más preciado de la estructura del poder soberano. Y dado que lo que le interesa al filósofo italiano es esta (des)conexión entre derecho y vida, para Agamben, la tesis biopolítica de Foucault deber ser corregida, o al menos, modificada [13]. Porque lo novedoso de la política moderna, “lo

decisivo”, no es “el simple hecho de que la vida como tal se convierte en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal” [14] como una lectura veloz (pero no errada, a su criterio) de Foucault podría hacernos creer. La *zoe* estuvo desde siempre dentro de las coordenadas del poder jurídico-soberano como excepción, como aquello de lo cual el derecho *se retira*, se desaplica para crear, de manera aporética, una inclusión a través de una exclusión, o en otras palabras, realiza una “exclusión-inclusiva”. Es la vida del mero viviente la que debía ser excluida para fundar un territorio soberano, pero esa exclusión, como acto soberano supone un cálculo jurídico-político que deviene en producción política *de nuda vida*.

La apuesta, entonces, es analizar cómo el estado de excepción “produce” vida nuda, cómo la soberanía supone un cálculo que contempla dicha variable, en otras palabras, desentrañar ese núcleo oculto y biopolítico del poder soberano, para poder avanzar en una acabada reconstrucción de las lógicas de la política y la subjetividad contemporánea.

#### 4. LA ESTRUCTURA DEL PODER SOBERANO

La fuerza de la investigación que realiza el filósofo italiano es solidaria del trabajo de desentrañamiento de la estructura del estado de excepción del poder soberano. Sin pretender ser exhaustivos, deberemos brevemente mencionar aquí su recorrido.

Realizando una lectura crítica de Schmitt, Agamben intenta excavar en las aporías que sostiene la teoría de la soberanía para explicar la relación entre soberano, derecho y estado de excepción. La ley reconoce al soberano la posibilidad (“legal”) de colocarse fuera de la ley, al contemplar en el ordenamiento jurídico la posibilidad de la declaración de un estado de excepción. ¿Pero cómo regular por derecho algo que se halla fuera de él?: la ley parece estar “afuera de sí misma” [15]. Ahora bien, la excepción (en tanto suspensión de la ley), no carece, por lo mismo, de relación con el ordenamiento jurídico. Por el contrario, se establece una relación muy particular: lo excluido se mantiene en relación con la norma en tanto *suspensión*; “la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella” [16]. En definitiva, es la ley misma la que se sustrae de la excepción mediante su propia suspensión, logrando una particular relación mediante la cual la norma se conecta con algo exterior. La excepción soberana es una forma “extrema” de relación que sólo incluye excluyendo.

“*Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer*” es la fórmula que resume la estructura topológica del estado de excepción [17]. De esta manera, el estado de excepción conforma un umbral que

indistingue vida y norma, un “espacio anómico” [18] que suspende la ley para que la aplicación sea posible, para “hacer posible la normación efectiva de lo real” [19]:

“En verdad, el estado de excepción no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan. La suspensión de la norma no significa su abolición, y la zona de anomia que ella instaura no está (o al menos pretende no estar) totalmente escindida del orden jurídico” [20].

La excepción, en su carácter de umbral, define una situación que no es ni un “hecho”, porque sólo se crea como consecuencia de la suspensión de la norma, ni tampoco (y por la misma razón) ninguna figura jurídica específica. Sin embargo, permite abrir un espacio, una posibilidad para que la ley pueda tener vigencia.

Así llegamos a un punto importante. *Sin excepción no habría posibilidad para la localización de la ley.* La escisión entre vida y derecho que provoca el estado de excepción es constitutiva para cualquier ordenamiento jurídico. Y sin embargo, este mismo ordenamiento que, de alguna manera, nace de ese umbral de ambigüedad que pone la vida en los cálculos del soberano, se halla por la misma razón siempre atravesado por una ambigüedad fundamental. El edificio jurídico soberano se erige sobre fundamentos que constitutivamente, amenazan con horadarlo, que “acaba necesariamente por actuar contra él como un principio de infinita dislocación” [21].

Oscuro secreto, arcano antiquísimo del poder soberano, aquello que hace temblar las estructuras de la comunidad soberana, también hace latir. Porque es vida, más precisamente, nuda vida. Es la vida del *homo sacer*.

## 5. HOMO SACER

Como mencionamos más arriba, si la figura del *homo sacer* es utilizada por Agamben para dar cuenta, en tanto *paradigma*, de un “conjunto problemático más vasto”, se debe a que en tanto caso particular, encierra grandes posibilidades heurísticas, adquiriendo un gran valor arqueológico-paradigmático.

Distinta de la *consecratio*, donde lo que se tramita es un paso del derecho humano al derecho divino, el *homo sacer* es un hombre desterrado del derecho (y por tanto darle muerte no se considera homicidio) sin que por ello pase a la jurisdicción de los dioses (y así, su vida se torna

insacrificable). La impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio a los dioses [22], por tanto, hacen de la vida del *homo sacer* un espacio apresado entre dos esferas del derecho sin pertenecer a ninguna.

En tanto vida suspendida, en tanto vida que no está apresada directamente en la norma, podemos ya vislumbrar el posible nexo a establecer con el poder soberano. Precisamente, ese apresamiento de la vida del *homo sacer* en una zona de indistinción del ordenamiento jurídico (ya sea humano, ya sea divino), que lo deja expuesto a una muerte sin inscripción jurídica precisa, es para Agamben el “elemento político originario” [23].

Soberano y *homo sacer* constituyen, entonces, un espacio que, distinto del orden natural/religioso y de las normativas jurídicas, se conforma como propiamente político [24]. Simétricamente dispuestos [25], ambos se hallan en conexión mediante la estructura topológica de la excepción:

“La sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación ‘política originaria’, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana” [26].

La figura del *homo sacer* nos muestra así “no la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte” [27]. La vida a la que cualquiera puede dar muerte pero que es, sin embargo, insacrificable, es la vida sagrada incluida en la relación soberana. La producción de nuda vida es la marca del poder soberano, aquel que en su esfera mata sin cometer homicidio, dibujando también, en su misma constitución ontológica, los contornos de un espacio político donde queda apresada una vida sagrada, es decir, “expuesta a que se le de muerte” [28].

Como es preciso notar, la nuda vida es una “zona de indistinción” que lejos de conformar un tercer casillero para la dicotomía *zoe* – *bíos*, nace producto de la indeterminación recíproca entre la vida natural y la existencia política, entre la vida y el derecho. La nuda vida, no responde así a ningún orden trascendente donde inscribirse. Es apenas una inmanencia sin referencia a la naturaleza, ni a la ciudad, ni a los dioses, ni al derecho.

Sin embargo, como inmanencia, como indeterminación, señala la caída de todo límite ético. ¿Qué es el hombre cuando ha sido reducido a mero viviente? El cuerpo desnudo del *homo sacer* se muestra al poder soberano como su más acabado blanco. La vida no-humana del hombre viviente como producción específica de la relación soberana, demuestra la caída final de todo principio metafísico acerca de aquello que constituye un hombre.

El musulmán de los campos de concentración, es el índice de que un hombre, al que le han quitado dignidad y decencia más allá de toda imaginación, y aún sigue vivo. Por eso el musulmán es una “figura límite” del hombre que va más allá de toda ética [29], “es el guardián del umbral de una ética y una forma de vida que empiezan allí donde la dignidad acaba” [30]. El musulmán es el no-hombre que sigue siendo hombre, una humanidad que toca hasta confundirse con el fenómeno de lo in-humano [31].

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este breve trabajo, quisimos, desde el comienzo, señalar la productividad de una perspectiva metodológica en la concreción de distintos conceptos que hemos intentado revisar. Curiosamente, o no tanto, hemos dado con una fuerte ligazón entre metodología, política, ontología y subjetividad que parecen conformar el núcleo más duro de la investigación de Agamben.

En efecto, la arqueología como perspectiva de investigación nos ha permitido encontrar, en el camino recorrido junto a Agamben, una novedosa producción. La tarea arqueológica sobre la dicotomía *zoe* – *bíos* ha alumbrado una zona opaca, gris: el espacio más propio del encuentro entre poder soberano y nuda vida. A través del mismo trabajo, hemos relevado cómo Agamben encuentra en las aporías de la teoría jurídica una estructura topológica que permite comprender el “estado de excepción” como un umbral, un “entre”, un espacio anómico donde las dicotomías se doblan hasta convertirse en polos. Donde el derecho y la vida no limitan sino que se confunden, se indeterminan (se “sobredeterminan” podría decirse desde otra perspectiva ligada al psicoanálisis y la lingüística).

En tanto trabajo solidario del enfoque arqueológico, el estudio del *homo sacer* como figura “paradigmática” ilumina los mecanismos más complejos del poder soberano permitiendo hallar una problemática más amplia. Nos referimos al entrecruzamiento entre una política soberana que se sostiene explícitamente sobre un sujeto – ciudadano, portador de derechos y, por otra parte, el reverso de esa misma política, que en tanto biopolítica, muestra la administración del poder soberano sobre una vida desnuda, despojada no sólo de derechos, sino también de dignidad, moral, ética e, incluso política. Una vida tal que, careciendo de toda superficie de inscripción se halla suspendida sin horizonte trascendental al cual apuntar. Una vida totalmente referida a sí misma, inmanente.

De esta manera pretende Agamben modificar las tesis de Foucault. Para comprender “lo decisivo” de los procesos políticos contemporáneos debemos reconocer al poder soberano y el biopoder, no solamente como espacios heterogéneos, sino también como complementarios. En última instancia, pensarlos como un umbral de indistinción, de entrecruzamiento de dos procesos de la política moderna: la progresiva indiferenciación entre *zoe* y *bíos* y un proceso de excepción soberana, que se vuelve regla. *Zoe* y *bíos*, regla y excepción nos muestran aún algo más: una onto-política que hace de la fórmula “exclusión – inclusión” la posibilidad de comprender la relación política límite contemporánea: la relación de la no-relación. En base a ello, el proyecto agambeniano se torna aún más ambicioso: intentar pensar una *praxis* política que trasvase, no sólo la lógica amigo – enemigo, sino que de manera más capital, ponga en cuestión el derecho, la vida y la identidad como acervos subjetivantes anti-neoliberales y anti-capitalistas.

## 7. REFERENCIAS

- [1] AGAMBEN, G. Estado de excepción. Homo Sacer II.I. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2008, p. 18.
- [2] AGAMBEN, G. Estado de excepción. Homo Sacer II.I. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2008, p. 12.
- [3] AGAMBEN, G. Estado de excepción. Homo Sacer II.I. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2008, p. 12.
- [4] AGAMBEN, G. Estado de excepción. Homo Sacer II.I. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2008, p. 13.
- [5] Nos ocuparemos con más detalle en un apartado posterior.
- [6] SCHMITT, C. El concepto de lo político. Alianza Editorial. Madrid, 1998.
- [7] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 9.
- [8] Aunque no trabaja este pasaje de Aristóteles en particular, la temática del hombre-bestia, es central en la investigación de Agamben a través del paradigma del “hombre-lobo” del antiguo derecho germánico. En particular, ver AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 135-143.
- [9] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 15.
- [10] Escapa a los límites de este informe una apreciación más acabada de la lectura agambeniana de Foucault pero habrá que notar, sin embargo, que Esposito (2002) por ejemplo, toma otra perspectiva.
- [11] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 15-16, Cursivas en el original.
- [12] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 13.
- [13] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 18.
- [14] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 18.
- [15] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 27.
- [16] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 30.
- [17] AGAMBEN, G. Estado de excepción. Homo Sacer II.I. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2008, p. 75.
- [18] AGAMBEN, G. Estado de excepción. Homo Sacer II.I. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2008, p. 81.
- [19] AGAMBEN, G. Estado de excepción. Homo Sacer II.I. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2008, p. 77.
- [20] AGAMBEN, G. Estado de excepción. Homo Sacer II.I. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2008, p. 59.
- [21] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 32.
- [22] AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 93.

- [23] AGAMBEN, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos*, Valencia, 1998, p. 114.
- [24] AGAMBEN, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos*, Valencia, 1998, p. 110.
- [25] “El soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos” [14] AGAMBEN, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos*, Valencia, 1998, p. 110.
- [26] AGAMBEN, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos*, Valencia, 1998, p. 111.
- [27] AGAMBEN, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos*, Valencia, 1998, p. 114.
- [28] AGAMBEN, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I. Pre-textos*, Valencia, 1998, p. 109.
- [29] AGAMBEN, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. HOMO SACER III*”. Pre-textos, Valencia., 2002, p. 64.
- [30] AGAMBEN, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. HOMO SACER III*”. Pre-textos, Valencia., 2002, p. 71.
- [31] AGAMBEN, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. HOMO SACER III*. Pre-textos, Valencia., 2002, p. 85.