

Rechazo y recuperación de la soberanía. Notas sobre Foucault y Agamben

*Mauro Benente**

RESUMEN

Giorgio Agamben irrumpió en el terreno de la teoría política trazando poderosas reflexiones en materia de biopolítica y, en particular, realizando una dura crítica al abandono del *discurso jurídico político de la soberanía* que había hecho Michel Foucault. En el presente artículo intento revelar que el rechazo de Michel Foucault al *discurso jurídico político de la soberanía* obedecía a razones históricas y metodológicas. En segundo lugar, me interesa mostrar que Agamben ha reinstaurado la noción de soberanía, pero sin atender a las prácticas jurídicas concretas. Finalmente, sugiero que las referencias a la soberanía y al derecho sin ningún tipo de atención a las prácticas pueden tener como causa el método basado en la utilización de paradigmas que Agamben propone.

Palabras clave: Biopolítica - Poder - Derecho - Estado de Excepción - Paradigma.

ABSTRACT

Giorgio Agamben burst into the realm of political theory drawing powerful reflections on biopolitics and, in particular, making a harsh criticism of the abandonment of the legal and political discourse of sovereignty developed by Michel Foucault. In the present piece of work I try to reveal that Michel Foucault's rejection of political and legal discourse of sovereignty was due to historical and methodological reasons. Secondly, I would like to show that Agamben has restored the notion of sovereignty, but without attending to the specific legal practices. Finally, I suggest that the references to sovereignty and law without paying any attention to practices

* Universidad de Buenos Aires
maurobenente@yahoo.com

may be caused by the method based on the use of paradigms that Agamben proposes.

Keywords: Biopolitics - Power - Law - State of Exception - Paradigm.

1. INTRODUCCIÓN

Tras realizar una breve referencia al modo en que Michel Foucault presenta la noción de biopolítica, me interesará rescatar una poderosa crítica efectuada por Giorgio Agamben en el primer volumen de su saga *Homo sacer*: Foucault no logró comprender la relación, la imbricación entre el modelo biopolítico del poder y el modelo jurídico político de la soberanía. A partir de esta crítica, Giorgio Agamben dota de una nueva dimensión al derecho en su relación con la biopolítica, pero sin avanzar en un análisis centrado en las prácticas jurídicas. De algún modo me interesa rescatar que Foucault, tanto en sus libros como en sus cursos, apelaba a un análisis de las relaciones de poder en sus prácticas, en sus mecanismos, en su puesta en funcionamiento, en espacios y momentos históricos determinados y, por ello, consideraba errónea la apelación al *discurso jurídico político de la soberanía* como matriz de análisis: el abandono de la *representación jurídica del poder* no era un abandono caprichoso, sino que estaba sustentado en elementos históricos y metodológicos. En segundo lugar, y como contracara de lo anterior, sugiero que en la reintroducción del derecho en el plano biopolítico, Agamben no se preocupa por analizar el derecho en sus prácticas sino que procede a partir de generalizaciones que desconocen todo tipo de discontinuidad histórica, de prácticas concretas. Finalmente me interesa postular que así como en Foucault el abandono del *modelo jurídico político de la soberanía* obedecía a cuestiones históricas y metodológicas, las generalizaciones empleadas por Giorgio Agamben puede que también obedezcan a cuestiones metodológicas.

2. RESEÑA SOBRE LA NOCIÓN DE BIOPOLÍTICA EN MICHEL FOUCAULT

Desde el *Hombre sin contenido* (1970) hasta *El lenguaje y la muerte* (1982), los abordajes filosófico-políticos todavía no estaban presentes en la obra de Giorgio Agamben. Es con *Idea de la prosa* de 1985, pero sobre todo a partir de *La comunidad que viene*, aparecido en 1990, cuando las preocupaciones filosófico-políticas fueron invadiendo su producción teórica. Ya en 1995, con la publicación de *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, los desarrollos sobre la política se perfilaron como reflexiones sobre la biopolítica, noción acuñada por Rudolf Kjellén a comienzos del siglo XX, pero explotada en la obra de Michel Foucault.

La primera vez que Foucault acuñó la noción de biopolítica fue en una conferencia dictada en un curso sobre medicina social desarrollado en octubre de 1974 en la Universidad de Río del Janeiro. En aquella conferencia, titulada “El nacimiento de la medicina social”, Foucault sugería que la medicina moderna no era una medicina individualista sino que, por el contrario, que se trataba de una medicina social. En este sentido, sostenía que con la emergencia del capitalismo, el cuerpo y su fuerza productiva se habían socializado y era por ello que “(e)l control de la sociedad sobre los individuos no se efectúa solamente a través de la conciencia o de la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista, lo biopolítico importaba sobre todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica”¹. Foucault volvió a referirse al concepto de biopolítica solamente en un libro –*La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*–, en otras dos conferencias², en un artículo periodístico³, en tres cursos dictados en el *Collège de France*⁴ y en dos entrevistas⁵. Fue en la segunda de estas entrevistas, realizada por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow en abril de 1983, cuando Foucault se refirió por última vez a la noción de biopolítica. Allí se le preguntó si no debía escribir una genealogía del biopoder y contestó: “No tengo tiempo para eso ahora, pero podría hacerse. De hecho, debo hacerlo”⁶. La última vez que habló de biopolítica fue para anunciar que

1 M. Foucault, «La naissance de la médecine sociale» en *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2001 [1974], pp. 209-210. (Hay traducción: “El nacimiento de la medicina social” en *Estrategias del poder. Obras esenciales II*, Paidós, Barcelona, 1999).

2 M. Foucault, «Les mailles du pouvoir» en *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 2001 [1976] (Hay traducción: “Las mallas del poder” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999) y; «La technologie politique des individus» en *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 2001 [1982].

3 M. Foucault, «Bio-histoire et bio-politique» en *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 2001 [1976].

4 M. Foucault, «*Il faut défendre la société*», Gallimard-Seuil, Paris, 1997 (Hay traducción: *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 2008); *Sécurité, territoire, population*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004 (Hay traducción: *Seguridad, Territorio, Población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007); *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004 (Hay traducción: *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007).

5 M. Foucault, «Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps» en *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 2001 [1977] (Hay traducción: “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992); «On Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress» en Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983 (Hay traducción: “Sobre la genealogía de la ética: una versión de conjunto de un trabajo en proceso” en Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.).

6 M. Foucault, «On Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress» en Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983 [1982], p. 232.

no había realizado su genealogía. El fin de sus días le impidió cumplir con su deber.

No es el momento para realizar un análisis de los alcances y los desplazamientos de la noción de biopolítica en la obra de Foucault pero para dar un breve panorama de su conceptualización, y aunque al momento de publicarse *Homo sacer I*, “*Hay que defender la sociedad*” ya se había publicado –puede que con algunos problemas legales– bajo el título *Genealogía del racismo* en español y de *Difendere la società* en italiano, me limitaré a la presentación brindada en *La voluntad de saber*. Allí, en el capítulo titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Foucault afirma que durante mucho tiempo, uno de los privilegios del poder soberano había sido el derecho de vida y de muerte sobre sus súbditos. Aunque derivaba del *patria potestas* que facultaba al padre a disponer de la vida de sus hijos, el derecho de vida y de muerte del soberano se formuló no de manera absoluta e incondicional, sino de un modo considerablemente más atenuado: como un derecho de réplica, sólo susceptible de ser ejercido si la propia existencia del soberano estaba en peligro. Ahora bien, tanto en su formulación antigua cuanto en su formulación moderna, estamos ante un derecho que es disimétrico: el derecho sobre la vida sólo se ejerce poniendo en acción el derecho sobre la muerte. De algún modo, “(e)l derecho que se formula como «de vida y de muerte» es de hecho el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir. Después de todo, se simbolizaba por la espada. Y quizás hay que relacionar esta forma jurídica a un tipo histórico de sociedad en que el poder se ejercía esencialmente como instancia de deducción, mecanismo de sustracción, derecho de apropiarse de una parte de riquezas, extorsión de productos, de bienes, de servicios, de trabajo y de sangre, impuesta a los sujetos. El poder era ante todo derecho de aprehensión: sobre las cosas, el tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ella para suprimirla”⁷.

Ahora bien, en la época clásica, se han transformado esos mecanismos de poder y las deducciones se convirtieron en una mera pieza entre muchas otras que “tienen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de mejora y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer, a ordenarlas más que a obstaculizarlas, hacerlas retroceder o a destruirlas. El derecho de muerte tenderá, desde entonces, a desplazarse o al menos a tomar apoyo en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a aquello que aquellas reclaman. Esa muerte, que se fundaba en el derecho soberano de defenderse o de demandar

7 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 178-179 (Hay traducción: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México DF, 2007).

que se le defienda, va a aparecer como el simple reverso del derecho del cuerpo social de asegurar su vida, de mantenerla o de desarrollarla”⁸. En este sentido, puede afirmarse que “el viejo derecho de *hacer morir y dejar vivir* ha sido sustituido por un poder de *hacer vivir* o de *rechazar* a la muerte”⁹. Este poder sobre la vida, siempre de acuerdo con Foucault, se ha desarrollado a partir del siglo XVIII bajo dos polos complementarios: “Uno de los polos, al parecer el primero en ser formado, ha estado centrado en el cuerpo como máquina: su entrenamiento [*dressage*], el incremento de sus aptitudes, la extracción de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración a sistemas de control eficaces y económicos, todo ello ha sido asegurado por procedimientos de poder que caracterizan las *disciplinas: anátomo-política del cuerpo humano*. El segundo, que se formó un poco más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado sobre el cuerpo-especie, sobre el cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente y sirviendo de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, la longevidad con todas las condiciones que pueden hacerlas variar; todo ello lo toma cargo toda una serie de intervenciones y de *controles reguladores: una biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida”¹⁰.

Si bien podría continuar con el desarrollo que propone Foucault en *Historia de la sexualidad I*, y sumar el tratamiento de otras obras, al menos por un momento, dejemos en suspenso los alcances de su prosa para dar cuenta del modo en que Giorgio Agamben se introduce en la temática biopolítica.

3. EL MODELO JURÍDICO POLÍTICO COMO CLAVE DE LA BIOPOLÍTICA. LA PROPUESTA DE GIORGIO AGAMBEN

En su conocida introducción de *Homo sacer I*, Agamben sugiere que los griegos no disponían de un único término para expresar lo que actualmente nombramos como *vida* sino que utilizaban dos nociones: *zoé*, para referirse al simple hecho de vivir común a todos los seres vivos y; *bíos*, que daba cuenta de una vida calificada. El mundo clásico estaba familiarizado con la idea de una vida natural, aunque ésta quedaba excluida del ámbito de la *polis* y, por

8 M. Foucault, op. cit., p. 179.

9 M. Foucault, op. cit., p. 181.

10 M. Foucault, op. cit., p. 183.

ende, recluida en el ámbito de la *oîkos*¹¹. Avanzando en lo que aquí nos interesa, Agamben afirma que mientras Foucault detectaba que en los umbrales de la modernidad, la vida natural comenzaba a ser incluida en los cálculos del poder estatal, unos treinta años antes, en la *Condición humana*, Hannah Arendt mostraba el modo en que la vida biológica como tal, y en desmedro de una vida activa, comenzaba a ocupar el centro de la escena política moderna. No obstante, así como Arendt no había articulado estas ideas con sus reflexiones sobre el poder totalitario, Foucault tampoco había investigado los espacios biopolíticos por excelencia del siglo XX: los campos de concentración y la estructura de los estados totalitarios.

Continuando con las referencias sobre la obra del autor francés, Agamben muestra el modo en que Foucault propone un abandono de las visiones tradicionales sobre el análisis del poder, hasta entonces basadas en modelos jurídicos-institucionales, y avanza hacia un análisis de los modos en que el poder penetra en el cuerpo y la forma de vida de los sujetos. Asimismo sostiene que “(e)n sus últimos años, como pone de manifiesto en un seminario de 1982 en la Universidad de Vermont, este análisis parece haberse orientado según dos directrices de investigación diferentes: por una parte, el estudio de las *técnicas políticas* (como la ciencia de la policía) por medio de las cuales el Estado asume e integra en su seno el cuidado de la vida natural de los individuos. Por otra, el de las *tecnologías del yo*, mediante las que se efectúa el 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 evidente que estas dos líneas (que prolongan, por lo demás, dos tendencias que están presentes desde el principio en la obra de Foucault) se entrelazan en muchos puntos y remiten a un centro común. En uno de sus últimos escritos, el autor afirma que el Estado occidental moderno ha integrado de una manera sin precedentes técnicas de individualización subjetivas y procedimientos de totalización objetivos, y habla de un auténtico «doble vínculo político constituido por la individualización y por la simultánea totalización de las estructuras del poder moderno»¹². Ahora bien, Agamben afirma que este punto de convergencia no ha sido tratado en las investigaciones de Foucault, ya que si se trazaba una oposición al enfoque tradicional del problema del poder, si se rehusaba del modelo jurídico-político de la soberanía, “¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, punto de

11 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida* (trad. de A. G. Cuspinera), Pre-Textos, Valencia, 1998 [1995], pp. 9-10. Una presentación similar en: «Forma de vida» en *Medios sin fin. Notas sobre la política* (trad. de A. G. Cuspinera), Pre-textos, Valencia, 2001 [1993].

12 G. Agamben, *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida* (trad. de A. G. Cuspinera), Pre-Textos, Valencia, 1998 [1995], p. 14.

intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes?”¹³. Teniendo esto en cuenta, Agamben sugiere que la investigación a desarrollar en *Homo sacer* “se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico institucional y el modelo-biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que 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. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperiti*”¹⁴.

Esta muy poderosa tesis, que propone una íntima relación entre el modelo jurídico institucional y el modelo biopolítico del poder, ubica al derecho en un espacio preponderante, central, dentro de la biopolítica. Es así que en una entrevista realizada en octubre de 2003 e incluida en la versión castellana de *Estado de excepción*, Agamben explica el plan general de su obra en estos términos: “Al primer volumen (*El poder soberano y la nuda vida*, publicado en 1995), seguirá un segundo, que tendrá la forma de una serie de investigaciones genealógicas sobre los paradigmas (teológicos, jurídicos y biopolíticos) que han ejercido una influencia determinante sobre el desarrollo y el orden político global de las sociedades occidentales. El libro *Estado de excepción* (publicado en el 2003) no es sino la primera de estas investigaciones, una arqueología del derecho que, por evidentes razones de actualidad y de urgencia, me pareció que debía anticipar un volumen aparte. Pero inclusive aquí la cifra *II, 1* en el frontispicio indica que se trata únicamente de la primera parte de un libro mayor, que comprenderá una suerte de arqueología de la biopolítica bajo la forma de diversos estudios sobre la guerra civil, sobre el origen teológico de la *oikonomia*, sobre el juramento y sobre el concepto de vida (*zoé*) que estaban ya en los fundamentos de *Homo sacer I*”¹⁵. Asimismo, algunas líneas más

13 G. Agamben, op. cit., p. 15. Para Leland Durayante Agamben no estaría proponiendo que Foucault ha tenido un descuido de la perspectiva jurídica política, sino que la opción de abandonarla ha sido completamente consciente y, de algún modo, el autor italiano cree que su investigación sobre las estructuras legales pueden servir como complemento de la línea abierta por Foucault. Cfr. p. 219.

14 G. Agamben, op. cit., p. 16.

15 G. Agamben, «Entrevista» en *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (trad. de F. Costa e I. Costa) Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004 [2003], pp. 9-10. El origen teológico de la *oikonomia* es abordado en *El reino y la gloria* y la temática del juramento en *El sacramento del*

adelante, agregó que “los dos campos de investigación que Foucault ha dejado a un costado, el derecho y la teología, son extremadamente importantes para comprender nuestra situación presente”¹⁶. La preocupación de Agamben por el derecho es una preocupación por el presente pero, tal como desarrollaré hacia el final del trabajo, tengo ciertas dudas de que sus trabajos sean útiles para brindar claridad sobre nuestro presente.

Una vez reseñada la tesis de la indisolubilidad entre biopolítica y soberanía, es el momento de dar cuenta de las razones por las cuales Foucault se encargó de impugnar al *discurso jurídico político de la soberanía* como matriz para el análisis de las relaciones de poder.

4. EL ABANDONO DEL DISCURSO JURÍDICO POLÍTICO DE LA SOBERANÍA

En *La voluntad de saber* y en “*Hay que defender la sociedad*” es posible hallar una importante sistematización sobre la necesidad de desprenderse del *discurso jurídico político de la soberanía* o *representación jurídica del poder*. No obstante, algunos indicios de esta urgencia, pueden rastrearse en cursos e intervenciones pretéritas.

Ya en el debate con Noam Chomsky grabado en noviembre de 1971 para la televisión holandesa¹⁷, Foucault reconocía la necesidad de renunciar a suponer que el poder estaba exclusivamente ubicado en instituciones estatales, a la vez que mostraba que numerosas situaciones de dominación política se producían en espacios como la familia y la escuela¹⁸. Asimismo, de una lectura de los resúmenes de los cursos *Teorías e instituciones penales* (1971-1972) y *La sociedad punitiva* (1972-1973), puede advertirse el desarrollo de elementos centrales de las reflexiones de Foucault sobre el poder: a- el saber se encuentra ligado en su funcionamiento y existencia a relaciones de poder y éste no se ejerce sin la extracción de un determinado tipo de saber¹⁹; b- la transformación de la penalidad que se inicia a fines del siglo XVIII debe entenderse como parte de “una historia de las relaciones entre el poder político

lenguaje. El asunto de la guerra civil no mereció un libro ni mayores tratamientos dentro de la saga *Homo sacer* y la noción de vida tampoco mereció un libro, pero sí se encuentra en numerosos pasajes de la saga así como en algunos pasajes de *Lo abierto. El hombre y el animal*.

16 G. Agamben, op. cit., p. 14.

17 Bajo el título de “Human Nature: Justice versus Power”, el debate fue publicado por primera vez en una compilación a cargo de Fons Elders –quien había coordinado el debate televisivo– titulada *Reflexive Water: The basic concerns of Mankind*.

18 M. Foucault, «De la nature humaine: justice contre pouvoir» en *Dits et Écrits I*, Gallimard, Paris, 2001 [1971], pp. 1363-1364 (Hay traducción: “De la naturaleza humana: Justicia contra poder” en *Estrategias del poder. Obras esenciales II*, Paidós, Barcelona, 1999).

19 M. Foucault, «Théories et institutions pénales» en *Dits et Écrits I*, Gallimard, Paris, 2001 [1972], 1257-1258.

y los cuerpos. La coacción sobre los cuerpos, su control, su sometimiento, la manera en que ese poder se ejerce directamente o indirectamente sobre ellos, el modo en el cual los pliega, los fija, los utiliza²⁰.

Por su lado, en el curso dedicado al *Poder psiquiátrico* (1973-1974), Foucault proponía una serie de correcciones a la *Historia de la locura en la época clásica*. En primer lugar, sugería que en su tesis doctoral se había detenido en el análisis de las representaciones sobre la locura, mientras que el objetivo del curso estaría dedicado al análisis de los dispositivos que habían funcionado como instancias de formación de una práctica discursiva. En segundo lugar, entendía que era necesario desprenderse de las nociones de *violencia, institución y familia* que había utilizado en *Historia de la locura*. A modo de resumen de estas dos series de correcciones, y precisando los objetivos del curso, sostenía que “el problema que se plantea –si prescindimos de esas nociones y modelos, es decir, si pasamos por alto el modelo familiar, la norma, si ustedes quieren, el aparato de Estado, la noción de institución, la noción de violencia– es realizar el análisis de esas relaciones de poder propias de la práctica psiquiátrica en tanto –y éste será el objeto del curso– son productoras de un determinado número de enunciados que se dan como enunciados legítimos. Por lo tanto, más que hablar de violencia, me gustaría más hablar de microfísica del poder; más que hablar de institución, me gustaría tratar de ver cuáles son las tácticas puestas en acción en esas fuerzas que se enfrentan; más que hablar de modelo familiar o de «aparato del Estado», lo que querría intentar ver es la estrategia de esas relaciones de poder y esos enfrentamientos que se despliegan en la práctica psiquiátrica”²¹.

De algún modo, lo que me interesa remarcar es que Foucault ha abandonado estas nociones porque no le resultaban útiles para analizar la práctica psiquiátrica, el poder psiquiátrico. Foucault no afirmó, pues, que las nociones de *familia, aparato de estado, institución o violencia* debían dejarse de lado para el análisis de todos los procesos históricos en todo tiempo y lugar, sino que estaba sugiriendo algo notablemente menos pretencioso y de menor alcance: para analizar el desarrollo del *poder psiquiátrico* tal como se llevó a cabo desde fines del siglo XVIII hasta las postrimerías del siglo XIX en Europa y casi exclusivamente en Francia²², tales nociones no resultaban apropiadas.

20 M. Foucault, “Le société punitive” en *Dits et Écrits I*, Gallimard, Paris, 2001 [1973], p. 1337. (Hay traducción: “La sociedad punitiva” en *La vida de los hombres infames*, Caronte, La Plata, 1996).

21 M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard-Seuil, Paris, 2003, pp. 17-18 (Hay traducción: *El poder psiquiátrico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007).

22 Esto no lo hace explícito Foucault, pero a partir de la lectura completa del curso, puede detectarse que no hay marcas temporales anteriores a la segunda mitad del siglo XVIII ni posteriores a 1880. Asimismo la mayoría de las referencias espaciales son a Francia y, en menor medida, aunque de importancia, a Inglaterra.

Según entiendo, y tal como veremos, Foucault presenta una estrecha relación, casi una circularidad, entre el modo en que se desarrollan las relaciones de poder y la manera en que hay que analizarlas. Se presenta casi una circularidad entre la ontología de las relaciones de poder y la metodología apropiada para captarlas, puesto que sin la utilización de ésta no es posible dar cuenta de aquellas, pero, a la vez, aquellas brindan las conceptualizaciones que se transforman en precauciones de método.

En 1975, en el curso sobre *Los anormales*, Foucault apostaba por mostrar el modo en que el denominado *poder normalizador* había emergido por fuera de las instituciones jurídicas y médicas, a la vez que creaba un dominio específico de intervención que no eran los enfermos ni los delincuentes, sino los *anormales*. Foucault afirmó que sobre esta temática ya existían trabajos, pero basados en una idea de poder como *represión*. Es así que luego de oponer el modelo del tratamiento de la peste –propio de la época clásica– al de la lepra –característico del Medioevo–, consideró que era “un error metodológico e histórico considerar que el poder es esencialmente un mecanismo negativo de represión”²³, para luego agregar que “al hacer de las grandes características que se atribuyen al poder político una instancia de represión, una instancia superestructural, una instancia que tiene por función esencial reproducir y, en consecuencia, conservar relaciones de producción, no se hace otra cosa que constituir, a partir de modelos históricos a la vez superados y diferentes, una especie de daguerrotipo del poder, que está en realidad establecido a partir de lo que se cree posible observar de un poder en una sociedad esclavista, en una sociedad de castas, en una sociedad feudal, en una sociedad como la monarquía administrativa. Y quizás es desconocer la realidad de esas sociedades, pero poco importa; es desconocer, en todo caso, lo que hay de específico, lo que hay de novedoso, lo que ha sucedido en el transcurso del siglo XVIII y la edad clásica, es decir, la introducción de un poder que, en relación a las fuerzas productivas, a las relaciones de producción, al sistema social preexistente, no juega un rol de control y de reproducción sino, al contrario, un rol efectivamente positivo”²⁴.

En similar sentido a lo que me interesaba rescatar a propósito de *El poder psiquiátrico*, en *Los anormales* la referencia al poder en términos de *represión* no es abandonada para todo tipo de análisis sino que, para trabajar respecto de un *poder normalizador* aplicado sobre el dominio de los *anormales* y desplegado en la época clásica, ella resulta inapropiada desde un punto de vista metodológico y también histórico: el poder, a partir del siglo XVIII, comienza a tener un rol eminentemente productivo. No se trata de un abandono *per se*

23 M. Foucault, *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, Paris, 1999, p. 46 (Hay traducción: *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007).

24 M. Foucault, op. cit., pp. 47-48.

de la noción de *represión*, sino que su rechazo atiende a cuestiones propias del objeto a ser investigado y del contexto sociohistórico en el cual emerge.

En febrero de 1975, en medio del curso sobre *Los anormales*, con la publicación de *Vigilar y castigar* Foucault apostaba por dejar de pensar el poder en términos de privilegio, posesión y prohibición, algo que luego atribuirá a la *representación jurídica del poder*. Allí proponía ubicar el sistema punitivo desarrollado a partir del siglo XIX dentro de una *economía política del cuerpo*, quedando el cuerpo situado dentro de un campo político que lo hacía, a la vez, cuerpo productivo y cuerpo sometido. Ahora bien, ese sometimiento no debía ubicarse en el nivel de la ideología ni en el de la violencia, sino en el de una microfísica del poder, para lo cual habría que admitir que el poder “se ejerce más que se posee, que no es el «privilegio» adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto conjunto de sus posiciones estratégicas —efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Ese poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o como una prohibición, a aquellos que «no lo tienen»; él los inviste, pasa por ellos y a través de ellos; él se apoya en ellos, así como ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez sobre las aprehensiones [*prises*] que él ejerce sobre ellos”²⁵. Nuevamente, lo que aquí se presenta es un ajuste de la metodología a la ontología de las relaciones de poder. Es así que para analizar esta nueva *economía política del cuerpo* hay que tomar las precauciones metodológicas que constituyen esta microfísica del poder.

Gran parte de estas impugnaciones a cierto modo de concebir el poder, en “*Hay que defender la sociedad*” y en *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, fueron etiquetadas como un rechazo al *discurso jurídico político de la soberanía* y a la *representación jurídica del poder*. En el curso correspondiente al período 1975-1976, pero dictado íntegramente en 1976, Foucault recordaba que desde la Edad Media, el personaje central del discurso jurídico había sido el Rey: sea que se intentara legitimar o contrarrestar su accionar, siempre se aludía al poder real. No obstante, y trazando una mirada retrospectiva sobre su propia obra, Foucault aseveraba que en los años anteriores había intentado realizar el camino inverso y mostrar el modo en que el derecho “vehiculiza y pone en acción relaciones que no son de soberanía sino de dominación. Y por dominación no me refiero al hecho de macizo de *una* dominación global de uno sobre los otros o de un grupo sobre otro, sino a las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad: en consecuencia, no al rey en su posición central, sino a los súbditos en sus relaciones recíprocas; no a la soberanía en su edificio único, sino a los múltiples

25 M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 31-32. (Hay traducción: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002).

sometimientos que se producen y funcionan dentro del cuerpo social”²⁶. Para analizar las cosas de este modo, siempre de acuerdo con Foucault, resultaba imperioso adoptar algunas precauciones metodológicas:

- a) No estudiar las formas regladas del poder en su centro, sino captarlo donde se vuelve capilar, analizándolo en su ejercicio²⁷;
- b) No tomar el poder en el plano de la intención ni en lo alto del poder soberano, sino estudiar “los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos constituidos, por los efectos de poder, como sujetos”²⁸;
- c) No suponer que el poder se reparte entre quienes lo poseen y quienes por carecer de él lo sufren, sino pensar que “se ejerce en red y, en esa red, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en posición de sufrir y también de ejercer ese poder”²⁹. Tampoco hay que concebir al individuo como un átomo primitivo al que se le aplica el poder: “el individuo no es quien está enfrente del poder; él es del poder, creo, uno de sus efectos primeros”³⁰;
- d) No realizar una deducción del poder que parta del centro y descienda, sino efectuar un análisis ascendente del poder, partiendo de sus mecanismos capilares, analizando cómo “fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados, transformados, desplazados, extendidos, etcétera, por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global”³¹;
- e) El ejercicio del poder debe acompañarse de producciones de saber, que no deben considerarse ideológicas³².

A modo de resumen de aquello que el propio Foucault concebía como precauciones metodológicas, puede leerse que “más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado, por el lado de las ideologías que lo acompañan, creo que hay que orientar el análisis del poder por el lado de la dominación (y no de la soberanía), por el lado de los operadores materiales, de las formas de sometimiento, de las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento y por el lado, finalmente, de los dispositivos de saber (...) Hay que estudiar el poder fuera del modelo del Leviatán, fuera del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado; se trata de analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación”³³.

26 M. Foucault, *«Il faut défendre la société»*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 36.

27 M. Foucault, op. cit., p. 25.

28 M. Foucault, op. cit., p. 26.

29 Ibidem.

30 M. Foucault, op. cit., p. 27.

31 Ibidem.

32 M. Foucault, op. cit., p. 30.

33 Ibidem.

Según entiendo, así como en *El poder psiquiátrico* Foucault se había desprendido de las nociones de *violencia*, *institución* y *familia* porque no le eran útiles para analizar el funcionamiento del poder dentro del asilo, y del mismo modo en que en *Los anormales* había abandonado, por cuestiones históricas y metodológicas, la hipótesis *represiva*, en “*Hay que defender la sociedad*” propuso que para analizar las relaciones de dominación que se ejercen en la sociedad que se configura a partir del siglo XVIII, resultaba inútil emplear como herramienta metodológica el *discurso jurídico político de la soberanía*. En la misma línea, en *Las mallas del poder*, Foucault afirmaba con toda claridad: “de esta concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a partir de la ley y de la soberanía, a partir de la regla y de la prohibición, hay que ahora desembarazarse si queremos proceder a un análisis ya no de la representación del poder, sino del funcionamiento real del poder”³⁴. En numerosas oportunidades, Foucault mostró que durante la Edad Media, en momentos en los cuales las monarquías comenzaron a centralizarse y debieron hacer frente a los poderes feudales intermedios, el poder sí se ejerció de modo centralizado y a través del derecho³⁵. No obstante, este funcionamiento de poder fue desplazado por las tecnologías anatomopolíticas y biopolíticas ya nombradas, y es por ello que el *discurso jurídico político de la soberanía* ya no resulta útil como matriz de análisis, como grilla de inteligibilidad de las relaciones de poder.

En la misma línea a lo que puede observarse en “*Hay que defender la sociedad*”, en *La voluntad de saber* apostaba a avanzar no hacia una nueva teoría del poder sino hacia una *analítica del poder*, que únicamente podía constituirse si se abandonaba la representación *jurídico-discursiva* del poder, caracterizada por: a- una *relación negativa*, según la cual la relación entre sexo y poder siempre se produce en términos de un rechazo; b- la *instancia de la regla*, según la cual “(e)l poder sería eso que, al sexo, dicta su ley. Quiero decir, ahora, que el sexo se encuentra colocado por él bajo un régimen binario: lícito e ilícito, permitido y prohibido”³⁶; c- el *ciclo de lo prohibido*, que estipula que no es posible tocar, que no se puede sentir placer ni hablar del sexo: “Sobre el sexo el poder sólo aplicaría una ley de prohibición. Su objetivo: que el sexo renuncie a sí mismo. Su instrumento: la amenaza de un castigo

34 M. Foucault, «Les mailles du pouvoir» en *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 2001 [1976], p. 1005.

35 Así en M. Foucault, *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, Paris, 1999, pp. 40-48; «*Il faut défendre la société*», Gallimard-Seuil, Paris, 1997, pp. 31-32; *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 114-116; *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004, pp. 9-10.

36 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 110.

que no es otro que su supresión”³⁷; d- la *lógica de la censura*, que indica que la prohibición adquiere tres formas: afirmar que no está permitido, impedir que se hable de él, negar su existencia; e- la *unidad del dispositivo*, según la cual el poder se ejerce del mismo modo tanto en decisiones globales cuanto en sus intervenciones capilares, y de modo uniforme en todos los aparatos o instituciones. Aunque a diferente escala, en todos estos ámbitos existiría una forma similar del poder: “Esta forma es el derecho, con el juego de lo lícito y lo ilícito, de la transgresión y del castigo”.³⁸

En cursos posteriores Foucault continuó brindando precisiones sobre el modo de concebir y analizar las relaciones de poder³⁹. Asimismo, en el famoso “El sujeto y el poder” enfatizó que su detenimiento en cuestiones relativas al poder se explicaba por la ausencia de herramientas de trabajo para analizarlo⁴⁰. No obstante, en lugar de continuar con las distintas referencias del autor francés a la cuestión del poder, prefiero detenerme aquí para esbozar algunas reflexiones. En primer lugar, podría decirse que desde los inicios de la década de 1970 Foucault venía impugnando el modo en el cual desde ciertos ámbitos –que es cierto que nunca detalló con demasiada precisión cuáles eran– se analizaba el poder y que recién en “*Hay que defender la sociedad*” y en *La voluntad de saber*, lo denominó *discurso jurídico político de la soberanía* o *representación jurídica del poder*. En segundo lugar, podría aseverarse que este abandono no es un abandono caprichoso, sino que obedece a una impugnación histórica –el *modelo jurídico político de la soberanía* no se corresponde con el modo en que funciona el poder en las sociedades desde el siglo XVIII– y metodológica –el modelo impugnado no resulta útil para el análisis del *poder psiquiátrico*, del *poder normalizador*, de la *economía política del cuerpo*, de las *relaciones de dominación* y de la *sexualidad*, tal como funcionan desde el siglo XVIII–. En tercer lugar, o para ser más apropiados, *el tercer no lugar*, refiere al derecho, que es aquello que le interesa recuperar a Giorgio Agamben.

Una lectura atenta sobre la impugnación del *discurso jurídico político de la soberanía* nos muestra que éste debe ser abandonado porque no se co-

37 M. Foucault, op. cit., pp. 110-111.

38 M. Foucault, op. cit., pp. 111-112. Es a partir de estas reflexiones y de las contenidas en *Vigilar y castigar* que Gilles Deleuze sistematizó las impugnaciones y las propuestas sobre el modo de pensar el poder en términos de: *postulado de la propiedad*, *postulado de la localización*, *postulado de la subordinación*, *postulado de la esencia o del atributo*, *postulado de la modalidad*, *postulado de la legalidad*. Cfr. G. Deleuze, «Un nouveau cartographe» en Foucault, Les Éditions de Minit, Paris, 2004 [1986], pp. 32-38 (Hay traducción: “Un nuevo cartógrafo” en Foucault, Paidós, Madrid, 1987).

39 Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004, pp. 3-6.

40 M. Foucault, «The Subject and Power» en Dreyfus, H., Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 209.

responde con las tecnologías de poder desarrolladas a partir del siglo XVIII. Ahora bien, si el objetivo es recuperar, tal como pretende hacer Agamben, las reflexiones sobre el derecho para comprender la actualidad, es menester analizarlo a nivel de sus prácticas, de su funcionamiento, de sus técnicas, de sus mecanismos. Es así que cuando Foucault ubica hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX esta preocupación por el *hacer vivir*, es completamente consciente de que ésta ya estaba presente en los juristas del contractualismo cuando habían sugerido la constitución de un soberano para poder vivir y se preguntaban si la vida podía incluirse entre los derechos del soberano, si debía estar al margen del contrato, etc. Pero, como aclara en esas mismas líneas “(t)odo esto es una discusión de filosofía política que se puede dejar a un lado pero que muestra con claridad cómo comienza a problematizarse la cuestión de la vida en el campo del pensamiento político, del análisis del poder político. En efecto, allí donde me gustaría seguir la transformación, es a nivel no de la teoría política sino, más bien, a nivel de los mecanismos, las técnicas, las tecnologías de poder”⁴¹.

Según entiendo, aquello que Foucault efectivamente no hizo, que fue analizar el papel del derecho y de las prácticas jurídicas en el funcionamiento de la biopolítica y de las sociedades de normalización. No obstante, y según creo, Agamben tampoco analiza el derecho en su funcionamiento contemporáneo. Si aquello a lo que hay que atender es al modo de funcionamiento del derecho, si hay algo que Agamben no hace es justamente esto. O más bien, para ser más ajustado, si de algún modo –un modo que a simple vista muestra grandes distancias con el trabajo de archivo de Foucault– Agamben estudia el derecho al nivel de sus prácticas, de sus mecanismos, de sus tecnologías, lo hace en períodos pretéritos, casi remotos, extrayendo conclusiones que de modo automático –o mediante la utilización del método paradigmático– aplica a situaciones actuales o de pasado reciente. Para dar cuenta de esta mirada sobre los desarrollos de Agamben me serviré de dos ejemplos. El primero refiere a los *derechos del hombre y la biopolítica*, asunto especialmente interesante dado que el autor italiano propone una tesis sumamente oscura sobre el pasado, el presente y el futuro de los derechos del hombre. El segundo refiere al *estado de excepción*, un concepto central en su edificio teórico y en su modo de aproximarse a la temática biopolítica.

41 M. Foucault, «*Il faut défendre la société*», Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 215.

5. GENERALIZACIONES SIN PRÁCTICAS EN LA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

5.1. *Derechos del hombre y biopolítica*

Dentro de sus múltiples campos de preocupación, en un breve artículo titulado “Más allá de los derechos del hombre” publicado en *Libération* (9 y 10 de junio de 1993) y en el capítulo II de la tercera parte de *Homo sacer I*, titulado “Los derechos del hombre y la biopolítica”, Agamben tematizó sobre el asunto de los derechos del hombre. El autor italiano reivindica el modo en que Hannah Arendt había mostrado que el refugiado, que tendría que haber encarnado la figura central de los derechos del hombre, muy por el contrario, había implicado su decadencia: los pretendidos derechos sagrados e inalienables habían perdido toda exigibilidad cuando no habían logrado configurarse como derechos ciudadanos. Ahora bien, para Agamben, la situación ya parecía implícita en la propia Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 en “donde no está claro si los dos términos sirven para denominar dos realidades autónomas o forman un sistema unitario, en el que primero está ya siempre contenido en el segundo y oculto por él; y, en este último caso, qué tipo de relaciones mantienen entre ellos. La *boutade* [broma] de Burke, que a los derechos inalienables del hombre declaraba preferir con mucho sus «derechos de inglés» (*Rights of an Englishman*) adquiere en esta perspectiva una insospechada profundidad”⁴².

Para Agamben es menester dejar de concebir a las declaraciones de derechos como meras proclamaciones de valores metajurídicos y analizar su papel histórico en la constitución de los Estados-nación.⁴³ Es así que “(l)as declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. Esa nuda vida natural que, en el Antiguo Régimen, era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que vida creatural, a Dios, y en el mundo clásico se distinguía claramente –al menos en apariencia– en su condición de *zoé* de la vida política (*bíos*), pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía”⁴⁴. Las declaraciones de derechos deben considerarse como registros del pasaje de la soberanía real a la soberanía nacional puesto que permitieron que el súbdito se transformara en ciudadano, constituyendo así, al mero nacimiento, a la nuda vida, en portadora de la soberanía. Pero además de este registro, los derechos del

42 G. Agamben, *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida* (trad. de A. G. Cuspintera), Valencia, Pre-Textos, 1998 [1995], p. 161.

43 E. Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Unsam, Buenos Aires, 2008, pp. 59-60.

44 G. Agamben, op. cit., pp. 161-162.

hombre están en el inicio de una lógica que devendrá en los totalitarismos del siglo XX ya que, en última instancia “Fascismo y Nazismo son, sobre todo, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano, y por muy paradójico que pueda parecer, sólo se hacen plenamente inteligibles cuando se sitúan a la luz del trasfondo biopolítico inaugurado por la soberanía nacional y las declaraciones de derechos”⁴⁵.

El profesor del Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia además de recuperar y avanzar sobre las reflexiones de Arendt en torno a los derechos del hombre, también rescata la problemática de los refugiados. En la misma línea que Arendt, sugiere que “(l)a paradoja está aquí en que precisamente la figura –el refugiado– que habría debido encarnar por excelencia los derechos del hombre, marca por el contrario la crisis radical de este concepto”⁴⁶. Asimismo, entiende que la separación actual entre lo humanitario y lo político no es otra cosa que la fase extrema de esta separación entre los derechos del hombre por un lado y los derechos del ciudadano por otro y es por ello que “(l)as organizaciones humanitarias, que hoy flanquean de manera creciente a las organizaciones supranacionales, no pueden empero, comprender en última instancia la vida humana más que en la figura de la nuda vida o la vida sagrada y por eso mismo mantienen, a pesar suyo, una secreta solidaridad con las fuerzas que tienen que combatir”⁴⁷. Sin embargo, Agamben no solamente sugiere que las organizaciones supranacionales mantienen una solidaridad con *aquello* que pretenden combatir, sino que, ese *aquello*, no es otra cosa que los campos de concentración: “(l)o humanitario separado de lo político no puede hacer otra cosa que reproducir el asilamiento de la vida sagrada sobre el que se funda la soberanía, y el campo de concentración, es decir el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no consigue superar”⁴⁸. Más allá de la ambición de esta tesis, como bien apunta Volker Heins, la afirmación supone cuatro proposiciones, que son cuestionables tanto desde un plano normativo cuando desde un plano empírico –plano completamente descuidado por Agamben–. Estos cuatro elementos indican que: a) la distinción entre lo humanitario y lo político es una expresión de la oposición entre derechos humanos y derechos ciudadanos; b) el objetivo de las organizaciones humanitarias es la identificación y la preservación de la *nuda vida*; c) por reproducir la división entre lo político y lo humanitario, las organizaciones humanitarias se vuelven, sin darse cuenta, cómplices de aquellos sufrimientos sociales que

45 G. Agamben, op. cit., p. 165.

46 G. Agamben «Más allá de los derechos del hombre» (trad. de A. G. Cuspinera) en *Medios sin fin*, Pre-Textos, Valencia, 2001 [1993], p. 24.

47 G. Agamben, *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida* (trad. de A. G. Cuspinera), Pre-Textos, Valencia, 1998 [1995], p. 169.

48 G. Agamben, op. cit., p. 170.

apuntan a minimizar; d) la separación entre lo político y lo humanitario puede y debería superarse en favor de algo completamente nuevo⁴⁹. Todas estas afirmaciones, que están supuestas en la obra de Agamben y en su poderosa tesis sobre las organizaciones humanitarias, deberían tener algún tipo de correlato a nivel de las prácticas.

A partir de estas referencias a la obra de Agamben, entiendo que es posible advertir importantes diferencias con el método empleado por Foucault. Agamben ubica la inscripción moderna de la nuda vida en el poder soberano en una declaración de derechos, de un país –Francia–, en un momento histórico determinado –fines del siglo XVIII–. Sin embargo, no estudia el derecho en sus prácticas, no se detiene en el modo en que las prácticas jurídicas, las leyes, los reglamentos, las acciones de agencias jurídicas estatales ubicaban a la nuda vida en el marco del poder soberano, en las formas en que capturaban y producían esa nuda vida. Agamben no estudia las prácticas sino que se queda con una declaración. Pero además, a partir del análisis de una declaración en particular, amplifica sus conclusiones y profecías a todos los Estados contemporáneos. Semejante amplificación también se escucha en sus palabras sobre los refugiados. El recupero de la obra de Arendt es sin dudas brillante, pero también peligroso. La autora alemana analizó la situación de los refugiados y apátridas en el capítulo IX de *Los orígenes del totalitarismo*, un libro publicado en 1951, pero que aborda –al menos en la temática de los refugiados y apátridas– un momento y espacio preciso como fue la primera posguerra mundial en Europa⁵⁰. Es así que cuando Agamben se apropia de estas nociones teóricas, con ellas también se carga de un tiempo pasado en el cual no sólo no había prácticas que hoy sí existen, sino que tampoco existían declaraciones en materia de refugiados –de las que Agamben parece gustar– como el *Estatuto del ACNUR*⁵¹, la *Convención sobre el Estatuto de los Refugiados* de 1951 y el *Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados* de 1967, entre otras.⁵²

Este tipo de problemas, esta notable ausencia de atención a las prácticas jurídicas, a la vez que su constante invocación, se presenta en una noción central de su andamiaje conceptual: el *estado de excepción*.

49 V. Heins «Giorgio Agamben and the Current State of Affairs in Humanitarian Law and Human Rights Policy» en *German Law Review*, vol. VI, nº 5, 2005, pp. 847-848.

50 H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. II Imperialismo* (trad. de G. Solana), Alianza, Madrid, 1982 [1951], pp. 343-382. Referencias más breves a la temática de los refugiados también en H. Arendt, «Nosotros, los refugiados» en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (trad. de M. Candel), Paidós, Buenos Aires., 2005 [1943].

51 Organización de las Naciones Unidas, Asamblea General, Resolución N° 428(V)-AG, del 14 de diciembre de 1950.

52 Así en el continente africano se destaca la *Convención sobre Refugiados* (1969) y a nivel Americano la *Declaración de Cartagena sobre los Refugiados* (1984).

5.2. Estado de excepción

Que sea el título de *Homo sacer II, 1* nos da una pista sobre la importancia que Agamben le asigna al *estado de excepción*, indicio que se confirma rápidamente, puesto que dentro de sus preocupaciones sobre el funcionamiento de la biopolítica, sobre esta relación entre vida y soberanía, entre vida y derecho, la “excepción es el dispositivo original a través el cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión”⁵³. Si bien es en *Homo sacer II, 1* donde se expone un tratamiento detallado sobre el *estado de excepción*, en *El poder soberano y la nuda vida*, el primer volumen de la saga, hay una indagación sobre el asunto, con una marcada filiación en la obra de Carl Schmitt.

A continuación de postular que gran parte de las dificultades que acosan a la obra de Foucault al momento de indagar con exactitud la cuestión biopolítica se deben al abandono de la matriz jurídica como grilla de inteligibilidad, Agamben avanza sobre la relación entre soberanía y nuda vida, nociones que guardan una relación estructural. La primera de las nociones es retomada de los desarrollos de Carl Schmitt quien, hacia principios de la década de 1920, había definido al soberano como “quien decide sobre el estado de excepción”⁵⁴. Uno de los elementos centrales que se extrae de esta definición apunta a mostrar que, en definitiva, el derecho no deriva de una norma sino de una decisión,⁵⁵ pero hay que aclarar que si bien Agamben captura esta noción de soberanía no es para restaurarla –tal como era el proyecto de Schmitt– sino, más bien, para desactivarla⁵⁶.

De acuerdo con Agamben, el soberano, “por medio del estado de excepción, «crea y garantiza la situación» de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia”⁵⁷ y la excepción no es otra cosa que una suspensión: “*La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*. El estado de excepción no es, pues, el caso que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste”⁵⁸. Esta suspensión del orden jurídico, esta

53 G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (trad. de F. Costa e I. Costa), Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004 [2003], p. 24.

54 C. Schmitt, “Definición de soberanía” en *Teología política* (trad. de F.J. Conde), Trotta, Madrid, 2009 [1922], p. 13.

55 F. Naishtat, “Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética” en *Actas de las VII Jornadas de investigación en filosofía*, La Plata, 2008.

56 A. Galindo Hervás, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 19. Por otra parte, para una breve sistematización de la noción de soberanía en la obra de Agamben, ver: A. De Boever, “Sovereignty” en A. Murray, J. White, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, pp. 180-182.

57 G. Agamben, *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida* (trad. de A. G. Cuspintera), Pre-Textos, Valencia, 1998 [1995], p. 29.

58 G. Agamben, op. cit., p. 30.

situación creada por la excepción, tiene la particularidad de que “no puede ser definida ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia.”⁵⁹ De algún modo, es partiendo de la noción de soberano postulada por Carl Schmitt, y teniendo en cuenta esta estructura del *estado de excepción*, que Agamben avanza sobre la relación –estructural– entre soberanía y nuda vida, relación que denomina *bando*.⁶⁰

Volviendo específicamente al *estado de excepción*, si bien Agamben aborda la noción en diferentes tramos de su obra, y llega a sostener que se trata de la relación política originaria,⁶¹ es en uno de los pasajes de *Homo sacer II, I* donde brinda cuatro caracteres del *estado de excepción*, enunciados en forma de tesis,: a- El estado de excepción no es una forma de dictadura “sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas (...) son desactivadas”⁶²; b- Este espacio vacío de derecho es esencial para el orden jurídico ya que éste trata de asegurarse una relación con aquél. Este vacío jurídico parece impensable para el derecho, pero al mismo tiempo reviste “para el orden jurídico una importancia estratégica tan decisiva que se trata a cualquier costo de no dejarlo escapar”⁶³; c- Resulta por demás problemática la configuración jurídica de los actos cometidos durante el *estado de excepción* ya que “(e)n cuanto no son transgresivos ni ejecutivos ni legislativos, parecen situarse con respecto al derecho, en un absoluto no-lugar”⁶⁴; d- Parecería que esta suspensión del derecho libera una especie de maná jurídico, que intenta ser apropiado tanto por el poder constituido como por el poder constituyente mediante la construcción de ficciones como las de fuerza-de-ley, vigencia sin aplicación, entre otras, “a través de las cuales el derecho intenta incluir en sí la propia ausencia y apropiarse del estado de excepción, o cuanto menos, asegurarse una relación con él”⁶⁵.

Ahora bien, para dar cuenta de estos caracteres del estado de excepción –en la actualidad devenido en regla tal como recupera de la octava tesis sobre la historia de Walter Benjamin⁶⁶–, Agamben no aborda prácticas actuales, sino

59 G. Agamben, op. cit., p. 31.

60 Una de las consecuencias que implica tomar seriamente esta estructura que presenta la excepción, esta relación de *bando*, pierde todo sentido la distinción entre la política antigua y la política moderna. Cfr. L. Spinks, “Except for Law: Raymond Chandler, James Ellroy, and the Politics of Exception” en *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 107, nº 1, 2008, p. 122.

61 G. Agamben, op. cit., p. 230.

62 G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, I* (trad. de F. Costa e I. Costa), Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004 [2003], p. 99.

63 G. Agamben, op. cit., p. 100.

64 Ibidem.

65 G. Agamben, op. cit., pp. 100-101.

66 W. Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia” (trad. de J. Aguirre) en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989 [1940], p. 182.

que estas tesis son extraídas del *iustitium*, una disposición que podía dictar el Senado durante la República Romana⁶⁷. Las tesis tal vez sean correctas para el análisis del *iustitium*, pero no por ello, necesariamente, resultan útiles para dar cuenta de procesos contemporáneos como los que, supuestamente, el autor italiano pretende analizar. Agamben afirma que el *iustitium* puede considerarse como el arquetipo del moderno *estado de excepción*, pero eso es algo que debería demostrarse a través de una continuidad en las prácticas, en lugar de suponerse sin más. Que en cierto momento histórico y bajo un ordenamiento jurídico preciso como fue el de la República Romana, se desarrollaran estas prácticas jurídicas, o estos intentos jurídicos de capturar los espacios anómicos, no implica, *per se*, que también se desplieguen en la actualidad, ni mucho menos, como parecer sugerir Agamben, en todo tiempo y espacio de la política occidental.

Si a los ojos de Foucault las relaciones de poder no son estáticas, son discontinuas, nunca se presentan del mismo modo y hay que procurarse una grilla de inteligibilidad que permita capturar esta complejidad,⁶⁸ a Agamben le alcanza con unas pocas páginas de descripción del *paradigma* del *iustitium* para explicar el dispositivo por el cual, en todos los Estados occidentales, y bajo la misma lógica de funcionamiento, la soberanía captura la vida.

5.3. Los paradigmas

Así como en la obra de Foucault el rechazo del *discurso jurídico político de la soberanía* obedecía tanto a cuestiones históricas como metodológicas, las generalizaciones sin prácticas brindadas por Agamben puede que también obedezcan a determinados elementos metodológicos. En *Signatura rerum*, cuyo subtítulo es *Sobre el método*, sostiene que figuras como *homo sacer*, *estado de excepción* o *musulmán*, más allá de tener cierta positividad histórica, habían sido utilizadas como *paradigmas*, “cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto”⁶⁹. Es así que “(m)ás parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que es aislado del contexto del que forma parte sólo

67 *Iustitium, quando ius stat sicut solstitium dicitur*, podría traducirse como “cuando el derecho se detiene, como en el solsticio”.

68 Cfr. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault» en *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 2001 [1977], p. 302 (Hay traducción: “El juego de Michel Foucault” en *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1992).

69 G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método* (trad. de F. Costa y M. Ruvitoso), Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009 [2008], p. 13.

en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir”⁷⁰.

Si bien Agamben resume en forma de tesis las características que definen al *paradigma*,⁷¹ ya con las líneas citadas es posible advertir que éste tiene como función aislarse de un conjunto para así, y en la medida en que forma parte de él, hacerlo inteligible. Si tomamos pues, al *estado de excepción* como *paradigma*, parecería que el caso singular que es aislado no es otro que el *ius-titium* romano pero, y aquí es cuando el asunto se vuelve más problemático, aquél conjunto que pretende hacer inteligible no es otro que toda la política occidental, desde la *polis* griega hasta nuestros días.

Aunque Agamben muestra que Foucault no ha utilizado y hasta se ha despegado de la noción de paradigma que había acuñado Thomas Kuhn, sostiene que, de todos modos, ha usado el método paradigmático que el autor italiano, supuestamente, desarrolla. Es así que afirma que el *panopticon* “(f)unciona en resumen como un paradigma en sentido propio: un objeto singular que valiéndose para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye”⁷². Ahora bien, el empleo del *panopticon* como *paradigma* no es un caso aislado sino que “puede decirse que el paradigma define, en este sentido el método foucaultiano en su gesto más característico. El *grand enfermement* [gran encierro], la confesión, la indagación, el examen, el cuidado de sí: todos estos fenómenos históricos singulares son tratados –y esto constituye la especificidad de la

70 G. Agamben, op. cit., p. 25. A continuación, y asociando la noción de paradigma con la de ejemplo, Agamben afirma que “(d)ar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal, no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquél uso, que no es posible exhibir de otro modo” Ibidem.

Por su lado, sobre la noción de ejemplo, ya en *La comunidad que viene*, Agamben había sostenido que “(u)n concepto que escapa a la antinomia entre el universal y el particular y que resulta siempre familiar: eso es el ejemplo. En cualquier ámbito que haga valer su fuerza, lo que caracteriza al ejemplo es justo que vale para todos los casos del mismo género y, en conjunto, incluso entre ellos. El ejemplo es una singularidad entre las demás, pero que está en cada una de ellas, que vale por todas”. G. Agamben, *La comunidad que viene* (trad. de J. L. Villacañas y C. La Rocca), Pre-Textos, Valencia, 1996 [1990] p. 13.

71 La siguiente es la enumeración propuesta: “1- El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad. 2- Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar. 3- El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él ejemplaridad y singularidad. 4- El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos. 5- No hay, en el paradigma, un origen o una *arché*: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica. 6- La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellos”. G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método* (trad. de F. Costa y M. Ruvitoso), Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009 [2008], p. 42.

72 G. Agamben, op. cit., pp. 23-24.

investigación de Foucault con respecto a la historiografía— como paradigmas que, al mismo tiempo que deciden un contexto problemático más amplio, lo constituyen y lo vuelven inteligible”⁷³.

Incluso asumiendo que en la obra de Foucault exista tal método paradigmático, es de destacar una notable diferencia. Si tomamos al *panopticon* como *paradigma*, éste hace inteligible un conjunto notablemente más acotado que el conjunto agambeniano: no se trata toda la historia de la política occidental, sino de la emergencia de la sociedad disciplinaria que en Europa occidental —incluso podríamos acotarlo a Francia e Inglaterra— se despliega entre los siglos XVIII y XIX. De algún modo, el *panopticon* puede ser el *paradigma* de las instituciones que forman la *red institucional de secuestro*: prisiones, escuelas, cuarteles, fábricas y hospitales, pero siempre acotándolo a un período histórico determinado. Asimismo, si bien el *panopticon* fue diseñado por Jeremy Bentham como modelo para una prisión, Foucault muestra, a partir del estudio de reglamentos y de planos arquitectónicos, el modo en que este diseño se aplicó efectivamente en varias de las citadas *instituciones de secuestro* y no únicamente en las prisiones. Es más, para ser todavía más precisos, ha sido el propio Bentham quien ha indicado que su diseño arquitectónico no solamente era útil para las prisiones, sino también —aunque realizando algunos ajustes que atiendan a las particularidades de cada una de las instituciones— para casas de corrección⁷⁴, fábricas⁷⁵, manicomios⁷⁶, hospitales⁷⁷, escuelas⁷⁸.

No solamente que el conjunto que pretende analizar Foucault es evidentemente más acotado que el tematizado por Agamben, sino que además, el autor nacido en Poitiers, se encarga de mostrar el modo en que cada uno de los elementos del conjunto participa de las características atribuidas al *panopticon*. Es por la descripción de los alcances en que cada uno de los elementos del conjunto participa de los caracteres del *panopticon*, que en la quinta de las conferencias compiladas bajo el título de *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault pudo lanzar una adivinanza al público. “¿En qué consiste y sobre todo para qué servía el panoptismo? Voy a proponer una adivinanza: presentaré el reglamento de una institución que ha realmente existido en los años 1840-1845 en Francia, al inicio, pues, del período que estoy analizando. Daré el reglamento sin decir si es una fábrica, una prisión, un hospital psiquiátrico,

73 G. Agamben, op. cit., p. 24. Fiel a su estilo Agamben en ningún momento da cuenta de la manera en que el gran encierro, la confesión, la indagación, el examen y el cuidado de sí funcionan como *paradigmas*.

74 J. Bentham, *The Panopticon Writings* (Edit by M. Božovič), Verso, London, 1995, pp. 76-78

75 J. Bentham, op. cit., pp. 80-81.

76 J. Bentham, op. cit., pp. 81-82.

77 J. Bentham, op. cit., pp. 82-86.

78 J. Bentham, op. cit., pp. 86-95.

un convento, una escuela, un cuartel; hay que adivinar de qué institución se trata. Era una institución en la que habían cuatrocientas personas solteras que debían levantarse todas las mañanas a las 5; a las 5 y 50 debían tener terminado su aseo personal, su cama y tomado su café; a las 6 comenzaba el trabajo obligatorio, que finalizaba a las 8 y 15 de la noche, con una hora de intervalo para almorzar; a las 8 y 15 cena, rezo colectivo; el regreso a los dormitorios se efectuaba a las 9 en punto. El domingo era un día especial: el artículo 5 del reglamento de esta institución decía: «Queremos cuidar el espíritu que el domingo debe tener, es decir consagrarlo al cumplimiento del deber religioso y al reposo. Sin embargo, como el aburrimiento no tardaría en tornar el domingo más fatigante que los otros días de la semana, diversos ejercicios deberán ser realizados de modo que se pase esta jornada de manera cristiana y alegre». La mañana: ejercicios religiosos, a continuación, ejercicios de lectura y de escritura y, finalmente, recreación en las últimas horas de la mañana; la tarde: catequismo, las vísperas y paseo después de las 4, si es que no hace frío. En caso de que hiciera frío, lectura en común⁷⁹. La adivinanza continúa, la descripción sigue, pero con lo hasta aquí reseñando alcanza para dar cuenta de lo siguiente: incluso asumiendo que el método de Foucault sea paradigmático, lo cierto es que en el caso del *panopticon* –que es el que Agamben trae como ejemplo– se trata de un caso que si por su singularidad explica el conjunto, es un conjunto acotado espacio temporalmente –instituciones que integran la *red institucional de secuestro* en la Europa occidental, y casi exclusivamente en Francia e Inglaterra de los siglos XVIII y XIX– y que el propio Foucault demuestra que se aplica para otros casos que integran el conjunto. El *panopticon*, diseñado para una prisión, en *La verdad y las formas jurídicas* se explica con un reglamento de una fábrica de mujeres ubicada en la región de Ródano que, si se compara, es muy similar al reglamento que para la misma época regía en la “Casa de jóvenes detenidos en París” y que Foucault presenta en el primer capítulo de *Vigilar y castigar*⁸⁰.

Nada parecido encontramos en la obra de Agamben. Pensemos si la caracterización del *estado de excepción* que Agamben realiza a partir del *iustitium* podría enunciarse a modo de adivinanza. Intentemos buscar en la obra de Agamben si en algún pasaje se brindan detalles –al estilo de los pormenores que Foucault presente sobre el modo en que el *panopticon* funcionaba en las instituciones integrantes de la *red institucional de secuestro*– de la manera en que los caracteres atribuidos al *iustitium* se repiten a lo largo de toda la historia de la política occidental, que es al conjunto al que Agamben se refiere. Asi-

79 M. Foucault, «Le vérité et les formes juridiques» en *Dits et Écrits I*, Gallimard, Paris, 2001 [1973], pp. 1477-1478. (Hay traducción: *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2003).

80 M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 12-13.

mismo, cabe preguntarse cuál es el conjunto al que apunta Agamben cuando en la conclusión de *Homo sacer I* postula que “(e)l campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente”⁸¹, porque hasta donde sabemos, más allá de sus grandes proclamas, de modo concreto sólo se ha referido –y de modo por demás que superficial puesto que ni siquiera ha citado sus reglamentos o disposiciones legales– al caso de los aeropuertos internacionales y del centro de detención de Guantánamo.

6. NOTAS FINALES

En la citada entrevista que se incluye en la edición argentina de *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Agamben afirmaba que el derecho y la teología eran dos elementos dejados de lado en las investigaciones foucaultianas pero muy importantes “para comprender nuestra situación presente”. Las dudas que he planteado sobre el modo en que Agamben tematiza el *estado de excepción* a partir del análisis del *iustitium*, o la situación de los refugiados sobre la base de prácticas y marcos jurídicos de la primera posguerra, deben enmarcarse, en definitiva, dentro de algunas sospechas más genéricas sobre el verdadero potencial de la obra de Giorgio Agamben para pensar el funcionamiento del derecho en nuestro presente.

Recibido: 7 de marzo de 2012

Aceptado: 20 de diciembre de 2012

81 G. Agamben, *Homo sacer. I. El poder soberano y la nuda vida* (trad. de A. G. Cuspiner), Pre-Textos, Valencia, 1998 [1995], p. 230.

