

# Cuestiones de método: la problemática del ejemplo en Foucault y Agamben

*Edgardo Castro\**

## RESUMEN

El presente trabajo explora las nociones de ejemplo y paradigma en sus dimensiones epistemológica y ético-política, a la luz de la problemática aristotélica sobre el razonamiento mediante ejemplos, en los trabajos de Michel Foucault y Giorgio Agamben. Concluye sosteniendo que nos encontramos ante dos arqueologías del ejemplo que, más allá de sus puntos de contacto, siguen caminos diferentes.

*Palabras clave:* Ejemplo, paradigma, Foucault, Agamben.

## ABSTRACT

This article explores the concepts of example and paradigm in their epistemological and ethical-political dimensions, in the perspective of the Aristotelian problematic of reasoning by examples, in the researches of Michel Foucault and Giorgio Agamben. It argues that, although their points of contact, we find in these authors two different archaeologies of example.

*Keywords:* Example, paradigm, Foucault, Agamben.

## PARÁDEIGMA

El término griego *parádeigma* proviene del verbo *deíknynai*: mostrar. El latín *exemplum*, con el que habitualmente se lo traduce, surge en cambio del supino de un verbo latino que significa extraer, retirar: *eximere*. Tanto el griego “*parádeigma*” como el latín “*exemplum*” significan un caso particular (el que es exhibido o extraído) como la clase, el género o el modelo que es mostrado a través de él. “Paradigma” y “ejemplo” pueden tener, entonces,

---

\* Universidad de Buenos Aires  
edgardomanuelcastro@gmail.com

tanto un valor concreto como uno general, universal e incluso arquetípico. Ejemplificar consiste, por ello, en elegir, con fines argumentativos o morales, el caso que remite a un conjunto de otros casos relativamente homogéneos, a una regla o a un ideal.

Según Agamben, el *locus classicus* de la noción de ejemplo se encuentra en los *Analíticos primeros* de Aristóteles<sup>1</sup>, donde podemos leer:

“Es manifiesto, pues, que el ejemplo no es ni como una parte respecto del todo ni como un todo respecto a la parte, sino como una parte respecto a otra parte, cuando ambos casos están subordinados a lo mismo, y uno de los dos es conocido”<sup>2</sup>.

En realidad, todo el capítulo XXIV del libro segundo de los *Analíticos primeros*, al que pertenecen las líneas apenas citadas, está dedicado al *parádeigma*. Se trata de uno de los últimos capítulos de esta obra dedicada principalmente a la teoría formal del silogismo. El capítulo sobre el razonamiento mediante ejemplos viene luego de los que se ocupan de la inducción (*epagogé*), y estos, a su vez, de los que tratan del silogismo deductivo.

Para Aristóteles, cuando razonamos deductivamente, probamos la pertenencia del término menor al término mayor, los extremos de las premisas, a través de un término medio. Retomando el ejemplo clásico, si “todos los hombre son mortales” y “Sócrates es hombre”; entonces, “Sócrates es mortal”. En la inducción, en cambio, se trata de “probar, a través de uno de los extremos, que el otro ‘se da’ en el medio” (68b, 15-17). Retomando aquí el ejemplo propiamente aristotélico, suponiendo que uno de los extremos sea “ser longevo” y el otro, “los individuos longevos como el hombre, el caballo, la mula” y el término medio, “estar desprovisto de hiel”; entonces, puedo demostrar que el “ser longevo” pertenece al “estar desprovisto de hiel”, mostrando que los individuos longevos carecen de hiel.

Al respecto, Ross señala que, a diferencia de “*sylogismós*”, el término “*epagogé*” (que traducimos habitualmente por “inducción”) no es un término técnico; sino que Aristóteles lo usa para hablar de “a variety of mental processes, having only this in common, that in all there is an advance from one or more particular judgements to a general one”<sup>3</sup>.

Ahora bien, en el caso del razonamiento mediante ejemplos, sostiene Aristóteles, “se demuestra que el extremo *superior* se da en el medio a través de

1 G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 20.

2 Aristóteles, *Analíticos primeros*, trad. de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988, 69a, 13-15.

3 D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon, Oxford, 1957, p. 48.

lo semejante al tercer *término*<sup>4</sup>. Retomando otra vez el ejemplo aristotélico, nos encontramos con cuatro proposiciones: “es un mal”, “hacer la guerra a los vecinos”, “los atenienses contra los tebanos” y “los tebanos contra los focios”. Así, para llegar a la conclusión de que es un mal para los atenienses hacer la guerra a sus vecinos los tebanos, pruebo que es un mal hacer la guerra a sus vecinos mediante el ejemplo de la guerra de los tebanos contra los focios.

Concluyendo el capítulo 24 que aquí nos ocupa, Aristóteles señala dos grandes diferencias entre la inducción y el razonamiento mediante ejemplos. Por un lado, la inducción sólo muestra que el término mayor pertenece al término medio (que el “ser longevo” pertenecía al “no poseer hiel”), pero no demuestra que el otro término también pertenece al término medio. Por otro lado, la inducción se lleva a cabo “a partir de todos los individuos” y no sólo de algunos.

Según señala nuevamente Ross en su comentario, las diferencias entre la inducción y el razonamiento mediante ejemplos implican que, para Aristóteles, éste no es un razonamiento científico, sino sólo de carácter retórico o dialéctico<sup>5</sup>.

2. Con la problemática del ejemplo, en efecto, nos volvemos a encontrar, en la *Retórica*. En el libro I, Aristóteles presenta el entimema como la forma retórica que equivale al silogismo deductivo y el razonamiento mediante ejemplos como la forma retórica correspondiente a la inducción. Habla, en este sentido, de una inducción retórica, *epagogé rhetoriké* (1356 b, 3-4). Poco más adelante, volviendo sobre la diferencia entre la deducción que va del todo a la parte, la inducción que va de la parte al todo y el razonamiento mediante ejemplos que va de la parte a la parte, y luego de ilustrar algunos razonamientos mediante ejemplos (Pisístrato y Teágenes de Megara que antes de convertirse en tiranos pidieron una escolta), Aristóteles concluye afirmando:

“Todos estos casos quedan bajo el mismo universal [*kathólou*] de que el que intenta la tiranía pide una guardia personal”<sup>6</sup>.

En el libro II de esta misma obra nos encontramos, sin embargo, con una posición diferente. Aquí, siempre en el ámbito de la argumentación retórica, el razonamiento mediante ejemplos no aparece como un procedimiento cognoscitivo paralelo al entimema, sino subordinado a éste, como una de sus fuentes:

4 Aristóteles, *Analíticos primeros*, op. cit., 68b, 38-40.

5 Cf. Ross, op. cit., p. 488.

6 Aristóteles, *Retórica*, trad. de Antonio Tovar, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, 1357 b, 36-37.

“[...] Otros [entimemas] son por inducción, por la semejanza de uno o de más, cuando tomando lo general después se llega por razonamiento a lo particular mediante el ejemplo [...]”<sup>7</sup>.

Ahora bien, a diferencia de cuanto sucede con la cuestión del silogismo y también con la *epagogé*, la noción aristotélica de *parádeigma* no ha sido, en general, objeto de amplios desarrollos. Los estudiosos de la lógica aristotélica la dejaron prácticamente de lado. El propio Aristóteles al ubicarla en el campo de la retórica autorizó esta desatención. No sorprende, por ello, que hayan sido sobre todo los estudiosos de esta disciplina quienes más se interesaron en ella. En particular dos estudiosos de la argumentación retórica se han ocupado de la noción aristotélica de ejemplo, Gerard Hauser, en un artículo de 1968 y en otro de 1985, y William Benoit, en un artículo de 1987. Todos ellos en *Philosophy & Rhetoric*.

El artículo de Benoit es, al mismo tiempo, un balance de la discusión en torno a la noción de ejemplo y una crítica de la posición de Hauser. Respecto del balance, Benoit sostiene que los estudiosos del ejemplo en Aristóteles están de acuerdo en que se trata de una forma retórica de la argumentación paralela al entimema, que concierne al ámbito de lo contingente, que no se lleva a cabo una enumeración exhaustiva de los casos y que comienza con uno o, eventualmente, más particulares. El punto de desacuerdo aparece cuando se trata de explicar el paso “de la parte a la parte”. Para algunos, como Hauser, este ir “de la parte a la parte”, de un caso particular a otro caso particular, no implica siempre y necesariamente, pasar a través de un todo, de un universal. Para otros, en cambio, como el propio Benoit, en todo razonamiento mediante ejemplos hay un proceso de mediación de lo universal: se va de la parte al todo y de éste a la parte<sup>8</sup>.

Respecto de la posición de Hauser, Benoit concluye:

“Hauser offers a useful analysis of thinking and recollection but his application of it to the example is insufficient to contravene direct evidence on the question of the nature of example from Aristotle’s writings. His phrase “part to part” is shorthand for ‘part to whole to part’. While Aristotle denies that example is reasoning from part to whole, whole to part, or whole to whole, neither passage explicitly rules out the ‘part to whole to part’ interpretation. The mediating

<sup>7</sup> Ibidem, 1402b, 17-19.

<sup>8</sup> Cf. W. Benoit, “On Aristotle’s Example” en *Philosophy & Rhetoric*, 1987, v. 20, n. 4, p. 261.

generalization is an inherent part of the argument from example's form, although it need not be explicitly stated in discourse [...]”<sup>9</sup>

Como vemos, el punto de desacuerdo respecto de la noción aristotélica de ejemplo concierne, desde una perspectiva conceptual y no sólo filológica (la evidencia textual), al modo en que, en el razonamiento mediante ejemplos, se despliega la tensión entre el caso y la norma o entre el caso y el modelo que, como señalamos al inicio, estructura el campo semántico del *parádeigma* griego, el *exemplum* latino y sus derivados en las lenguas modernas.

Mientras la posición de Benoit es, en cierto sentido al menos, ciertamente más cercana a la evidencia textual de los escritos aristotélicos, la posición de Hauser se sitúa en la perspectiva de esa *Entwicklungsfähigkeit*, capacidad de ser desarrollada, según la expresión de Feuerbach que define, como observa Agamben en la “Avvertenza” de *Signatura rerum*<sup>10</sup>, el elemento propiamente filosófico de una obra.

3. En el primero de sus artículos, Hauser aborda la dificultad planteada por la doble situación del *parádeigma* respecto del entimema en la *Retórica* de Aristóteles.

Su argumentación comienza con la afirmación de que existen en Aristóteles dos funciones bien diferentes de la inducción. En algunos pasajes, ella aparece como una forma de confirmación de las premisas universales del silogismo. En otros, en cambio, se trata de un procedimiento para llegar a ellas. Para este caso, cuando la finalidad del procedimiento inductivo es descubrir las premisas universales, Hauser habla de una concepción y de una función independiente de la inducción. En el otro caso, cuando sirve como forma de verificación, en cambio, habla de inducción “*supportive*”, que sirve de soporte a lo universal<sup>11</sup>.

Apoyándose en la relación que Aristóteles establece entre inducción y ejemplo, la tesis de Hauser es que, del mismo modo que existen dos funciones de la inducción, también nos encontramos con una bifurcación de la noción de ejemplo. En un caso, la expresión “de la parte a la parte” no debe ser tomada literalmente, sino como una abreviación de un recorrido cognoscitivo más amplio que va de la parte al todo y de éste a la parte. En el otro caso, en cambio, sí debe ser tomada literalmente y no como una expresión acortada, pero que, sin embargo, no prescinde de lo universal.

---

9 Ibidem, p. 266.

10 G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, op. cit., p. 8.

11 Cf. G. Hauser, “The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction” en *Philosophy & Rhetoric*, 1968, v. I, n. 2, pp. 80-81.

El primer sentido es el que se encuentra, según Hauser, en las obras lógicas de Aristóteles y, más específicamente, en los *Analíticos primeros*. Aquí los ejemplos son usados para formar generalizaciones<sup>12</sup>. En estos casos, precisa Hauser, se trata de una combinación de inducción y deducción. Esta noción de ejemplo se encuadra, por ello, en la perspectiva de la lógica. El segundo sentido aparece, en cambio, cuando dejamos de lado esta perspectiva y abordamos el modo en que conocemos desde un punto de vista epistemológico y metafísico. Entonces, el razonamiento mediante ejemplos se presenta como la “immediate apprehension and instantaneous recognition that a series of particulars are one in kind in terms of their form”<sup>13</sup>. Ya no se trata, entonces, de una generalización, sino, más bien, de un reconocimiento.

En un caso, el ejemplo es utilizado en relación con un género que es conocido. En el otro, para pasar de una parte (un particular) a otra parte (otro particular), cuando el género al que pertenecen ambos no es conocido o no lo es al menos para aquellos a los que se dirige la argumentación. De este modo se explican las diferencias, sólo a primera vista contradictorias, entre cuanto Aristóteles sostiene al respecto en el libro I de su *Retórica*, donde se trata de un movimiento que va “de la parte a la parte”, y en el libro II, donde el movimiento “de la parte a la parte” aparece como soporte de la generalización de la que se sirve el entimema.

Algunos años más tarde, a raíz de la publicación del comentario de William Grimaldi a la *Retórica* de Aristóteles<sup>14</sup>, Hauser vuelve sobre su interpretación de la noción aristotélica de ejemplo en su “Aristotle’s Example Revisited”. Partiendo de la afirmación de Grimaldi, según la cual, la argumentación retórica se dirige a la totalidad de la persona a quién está dirigida (a sus sentidos, a sus sentimientos, a su imaginación), y no sólo tiene en cuenta la validez lógica de los razonamientos, Hauser expone más razones a favor de su tesis de que, en estos casos, la expresión “de la parte a la parte” debe ser tomada literalmente<sup>15</sup>.

Para ello, en este segundo artículo, Hauser esboza una epistemología de los particulares y, más precisamente, de las imágenes particulares. Su atención se concentra en algunos pasajes clave del *De memoria* de Aristóteles (451 b), en la necesidad de imágenes que tiene el pensamiento, precisamente, para pensar. Aristóteles, sostiene Hauser, “regarded particulars, in the form of

---

12 Cf. *Ibidem*, p. 86.

13 *Ibidem*, p. 87.

14 *Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*, Fordham University Press, New York, 1980.

15 Cf. G. Hauser, “Aristotle’s Example Revisited” en *Philosophy & Rhetoric*, 1985, v. 18, n. 3, p. 172.

images, as basic to the way we think”, las imágenes son “an essential vehicle for thought”<sup>16</sup>, puesto que en ellas residen las formas.

A partir aquí, Hauser vuelve sobre la noción de *epagogé* a propósito de uno de los pasajes finales de los *Analíticos segundos* (100a 14-b 5), donde Aristóteles se ocupa del modo en que, mediante la *epagogé*, alcanzamos el conocimiento de lo universal. Dos precondiciones se requieren, según Hauser, para que ello se lleve a cabo: que lo universal esté presente en lo particular y, menos explícita según sus palabras, que, de algún modo, se capte lo universal cuando todavía no se lo conoce<sup>17</sup>. Lo que está en juego es, en definitiva, la cuestión de saber cómo o por qué, antes de conocer lo universal, reunimos, uno al lado del otro, los particulares que pertenecen a un mismo género.

Como vemos, aspecto sobre el que Hauser insiste, aunque este pasaje se encuentre en los *Analíticos segundos*, no se trata de una cuestión que concierna a la validez lógica de la prueba o del proceso deductivo, sino a la génesis del conocimiento y, más específicamente, al modo en que se asocian aquellos particulares que podemos reconocer como semejantes.

Ahora bien, en este proceso de recolección de los particulares es necesario un punto de partida que debe ser bien elegido<sup>18</sup>. Para Aristóteles, sostiene Hauser, no todos los hombres pueden hacerlo; a veces se requiere de alguien –en el lenguaje del Estagirita, un *phrónimos*– que los conduzca en este proceso. Por ello, concluye: “His [Aristóteles] ‘part to part’ expression captures perfectly the dynamics of the rhetor as phronimos in the act of arguing and of the perceptual realities of the audience as a judge of rhetorical *pistis*”<sup>19</sup>.

## ESEMPIO

3. De la noción de ejemplo, Agamben se ha ocupado explícitamente ocupado en la *Comunità che viene*, para hablar de las singularidades que, precisamente, componen esta comunidad; en *Homo sacer*, en relación con las nociones de soberanía y de excepción; y en *Signatura rerum*, para definir su propio método de trabajo. Pero basta recorrer sus obras anteriores para darse cuenta de cómo esta noción se perfila, desde el inicio de sus trabajos, como uno de los puntos cardinales de su pensamiento. No sería absurdo sostener que su filosofía puede ser definida, en gran medida, como una filosofía del ejemplo.

Entre los trabajos anteriores a la *Comunità che viene*, son particularmente significativas, en este sentido, toda una serie de expresiones que jalonan la exposición de su obra de 1977, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultu-*

16 Ibidem, p. 173.

17 Ibidem, p. 175.

18 Ibidem, p. 178.

19 Ibidem, p. 179.

*ra occidentale*. Así, la fórmula “poeta y al mismo tiempo crítico”, atribuida antiguamente al alejandrino Filita, es presentada aquí como una “definición ejemplar” de la situación del arte en la Modernidad<sup>20</sup>, Narciso es un “paradigma ejemplar” del *fin’amors* (ídem, p. 99), la obra de Hugo de san Víctor es un “modelo ejemplar” del valor atribuido a la fantasía como lugar de encuentro entre la imagen y el espíritu<sup>21</sup> y los treinta años de silencio de de Saussure son una “experiencia ejemplar” de la imposibilidad de una ciencia del lenguaje<sup>22</sup>. En todos estos casos, el uso del adjetivo “ejemplar” no sirve sólo para enfatizar una determinada afirmación, sino, sobre todo, para sacar a la luz la función argumentativa de la definición, del paradigma, del modelo o de la experiencia en cuestión. En ellos, en efecto, encuentran su expresión más acaba las tesis centrales de este libro de Agamben.

También en *Infanzia e storia* nos encontramos con otra expresión que merece ser mencionada: “gesto ejemplar”<sup>23</sup>. El pesebre es presentado como el lugar del “gesto ejemplar”, el que restituye el hombre a su dimensión propiamente humana y profana alejándolo del mundo mágico de la fábula.

Más allá de estas expresiones, algunos pasajes de *Il linguaggio e la morte*, en los que sin embargo no se habla explícitamente del ejemplo, resultan, considerados retrospectivamente, de particular interés. Sin que el autor sea todavía plenamente consciente de ello, la problemática filosófica del ejemplo aparece, por primera vez, en toda su amplitud.

Este trabajo de 1982 es originariamente un seminario dedicado al problema de la negatividad en Hegel y Heidegger. En el primer *Excursus*, situado entre la segunda y la tercera jornada, Agamben retoma la cuestión de la indicación, a propósito de la certeza sensible hegeliana, en relación con los conceptos aristotélicos de *próte ousía* (esencia primera) y de *deúterai ousíai* (esencias segundas); ejemplificadas respectivamente como “este hombre” y “el hombre”.

La tesis de Agamben, que se apoya aquí en Amonio, es que el problema aristotélico de las esencias segundas corresponde, en términos más modernos, al del significado y el de las esencias primeras, al “punto in cui si attua il trapasso dall’indicazione alla significazione, dal *mostrare* al *dire*” y que define el uso de los pronombres<sup>24</sup>.

Más adelante, el autor vuelve sobre la cuestión del pronombre, pero esta vez a la luz de la lingüística contemporánea de R. Jakobson y E. Benveniste,

20 G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino, 1997, p. XII.

21 *Ibidem*, p. 128.

22 *Ibidem*, p. 182.

23 G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 2001, p. 136.

24 G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982, p. 25.



es decir, a la luz de la teoría de los *shifters*, de los indicadores de enunciación. Desde esta perspectiva, los pronombres no son presentados como el lugar donde se lleva a cabo el paso de la indicación a la significación, del decir al mostrar, sino, al revés, de la significación a la indicación, de la lengua a la instancia concreta del discurso<sup>25</sup>.

Como vemos, esta doble función del pronombre remite a la doble función que Aristóteles atribuye al ejemplo, la de ser modelo y también ilustración, según nos dirijamos hacia lo universal partamos de él.

4. Ahora bien, *La comunità che viene* representa un momento particular en el recorrido filosófico de Agamben. Se sitúa en el momento en el que el autor busca ordenar conceptualmente su vocabulario. Este breve trabajo puede ser visto, por ello, como una especie de diccionario escrito por el propio interesado. La tercera entrada del mismo se titula: “Esempio”.

Ella comienza retomando los mismos problemas que acabamos de mencionar acerca de la *próte ousía* y del pronombre: la oposición entre lo universal y lo singular y sus posibles articulaciones. En este contexto, el ejemplo es presentado como un “conchetto che sfugge all’antinomia dell’universale e del particolare”, como “una singolarità fra le altre, che sta però in luogo di ciascuna di esse, vale per tutte”<sup>26</sup>.

Ahora bien, en la medida en que el ejemplo es una singularidad que vale por todas las otras de las que es, precisamente, ejemplo, pero que, al mismo tiempo, puede valer por todas las otras en cuanto muestra su propia singularidad; el ser del ejemplo, sostiene Agamben, es un ser “puramente lingüístico”. Su ser consiste en ser-dicho. No en “ser rojo”, sino en “ser dicho rojo”. El “ser dicho”, puesto que es lo más común, funda una comunidad, según la expresión de Agamben, que deja de lado todas aquellas propiedades sobre las que se fundan las formas de pertenencia<sup>27</sup>. Esta es la comunidad que viene, la del ser-cualquiera.

Por ello, aunque Agamben no hable explícitamente del ejemplo en las páginas de *Il linguaggio e la morte* a las que nos referimos más arriba, sino sólo del pronombre, se trata, como vemos, exactamente de la misma problemática. Y si, como afirma allí, la cuestión de la *próte ousía* está íntimamente conectada con la de la indicación y el pronombre<sup>28</sup>, también lo está, con igual alcance y por las mismas razones, con la cuestión del ejemplo.

No nos sorprende, entonces, que en *La potenza del pensiero*, en relación con una definición de la lingüística de Jean Claude Milner, Agamben afirme

25 Ibidem, p. 35.

26 G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pp. 13-14.

27 Ibidem, p. 14.

28 Cf. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, op. cit., pp. 24-25.

que, como ésta, la filosofía es una ciencia experimental que construye sus experimentos con ejemplos<sup>29</sup>.

5. *Homo sacer* es, en gran medida y como lo sugiere el subtítulo, una interpretación de la biopolítica, del poder sobre la vida, en términos de soberanía. Una de las preocupaciones centrales de este libro es, por ello, definir el mecanismo mediante el cual el derecho, en este caso el derecho soberano, captura la vida. Este mecanismo es, para Agamben, siguiendo aquí las tesis de Carl Schmitt, el de la excepción. La vida desnuda, la vida expuesta a la muerte, está en relación con el poder soberano en una posición de la exclusión inclusiva. Ella está en relación con él, está incluida, pero esta relación se define en términos de exclusión, es decir, de ser puesta afuera. En el dispositivo de la excepción, la vida está incluida en el derecho en la medida en que está excluida. Por ello, de esta vida, precisamente desnuda pues no está protegida ni por el derecho de los hombres ni de los dioses, se puede disponer sin necesidad ni de cometer homicidio ni de celebrar sacrificios.

Junto con la excepción así definida, como una relación de exclusión inclusiva, el ejemplo, sostiene Agamben, forma un sistema: la excepción es el recíproco simétrico del ejemplo<sup>30</sup>. En efecto, en el caso del ejemplo, lo que es puesto como tal es excluido del resto en la medida en que pertenece a la misma clase de la que es ejemplo. Se trata, por ello, inversamente a cuanto sucede con la excepción, de una relación de inclusión exclusiva.

Agamben sintetiza la cuestión en estos términos:

“Mentre l’esempio è escluso dall’insieme in quanto appartiene ad esso, l’eccezione è inclusa nel caso normale proprio perché non ne fa parte. E come l’appartenenza a una classe può essere mostrata solo con un esempio, cioè al di fuori di essa, così la non-appartenenza può essere mostrata solo al suo interno, cioè con un’eccezione. In ogni caso (come mostra la disputa fra anomalisti a analogisti tra i grammatici antichi), eccezione ed esempio sono concetti correlati, che tendono, al limite, a confondersi ed entrano in gioco ogni volta che si tratta di definire il senso stesso dell’appartenenza dei singoli, del loro far comunità. Così complesso è, in ogni sistema logico come in ogni sistema sociale, il rapporto fra il dentro e il fuori, l’estraneità e l’intimità.”<sup>31</sup>

29 Cf. G. Agamben, *La potencia del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Poza, Vincenza, 2005, p. 65.

30 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 26.

31 Ibidem, p. 27.

6. El primer capítulo de *Signatura rerum*, el escrito agambeniano sobre el método, tiene como eje la noción de paradigma. Este capítulo presenta un recorrido histórico, no necesariamente cronológico, por la noción de paradigma, que conduce a la formulación, en seis tesis, de una ontología paradigmática.

La exposición de Agamben comienza remitiendo a los trabajos de Thomas Kuhn, con quien la noción de paradigma está casi instintivamente vinculada en el siglo XX, y de Michel Foucault, quien, al contrario del anterior, buscó alejar su noción de episteme de la noción de paradigma.

Respecto del primero, apoyándose en la apreciación del propio Kuhn, Agamben sostiene que, en los diferentes sentidos que este atribuye al término “paradigma”, el más nuevo y profundo es aquel según el cual el paradigma “è semplicemente un esempio, un caso singolo che, attraverso la sua ripetibilità, acquista la capacità di modellare tacitamente il comportamento e le pratiche di ricerca degli scienziati”<sup>32</sup>. En cuanto concierne a Foucault, más allá de que, como acabamos de señalar, éste haya sido reticente a asimilar su noción de episteme con los conceptos kuhnianos, para Agamben, el paradigma define “il método foucaultiano nel suo gesto più caratteristico”<sup>33</sup>. En el “gran encierro” de la *Historia de la locura* y el panóptico de *Vigilar y castigar* son considerados, por ello, como paradigmas<sup>34</sup>.

A partir de esta aproximación entre los trabajos de Kuhn y Foucault, Agamben se detiene en algunos pensadores del ejemplo: Aristóteles, que distingue, como ya hemos visto, entre deducción, inducción y paradigma; Enzo Melandri, para interpretar la noción de paradigma como un *tertium* analógico; Platón, en quien, según la lectura de Victor Goldschmidt, es necesario reconocer en el uso de los ejemplos una estructura a la vez sensible y mental; Kant, donde el ejemplo define la necesidad que se expresa en el juicio estético; y, finalmente, Abby Warburg, de quien retoma la noción de *Pathosformel*.

Como dijimos, este primer capítulo de *Signatura rerum* concluye con una ontología paradigmática resumida en seis tesis:

- “1) Il paradigma è una forma di conoscenza né induttiva, né deduttiva, ma analogica, che si muove dalla singolarità alla singolarità. 2) Neutralizzando la dicotomia fra il generale e il particolare, esso sostituisce alla logica binaria un modello analogico bipolare. 3) Il caso paradigmatico diventa tale sospendendo e, insieme, esponendo la sua appartenenza all’insieme, in modo che non è mai possibile separare in esso esemplarità e singolarità. 4) L’insieme paradigmatico non è mai presupposto ai paradigmi, ma resta imma-

32 G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, op. cit., p. 13.

33 *Ibidem*, p. 19.

34 Cf. *Ibidem*, pp. 18-19.

nente ad essi. 5) Non vi è, nel paradigma, un' origine o una arché: ogni fenomeno è l'origine, ogni immagine è arcaica. 6) La storicità del paradigma non sta né nella diacronia né nella sincronia, ma in un incrocio fra esse"<sup>35</sup>.

Teniendo en cuenta sobre todo la última de estas tesis, Agamben sostiene, respecto de sus trabajos, que en ellos no se trata de "ipotesi attraverso le quali intendessi spiegare la modernità, riconducendola a qualcosa come una causa o un'origine storica"; al contrario, se trata de "rendere intellegibile una serie di fenomeni, la cui parentela era sfuggita o poteva sfuggire allo sguardo dello storico"<sup>36</sup>.

7. En Agamben, las referencias a las teorías contemporáneas del lenguaje, filosóficas y lingüísticas, tienen tanta relevancia como su trabajo sobre los textos antiguos y medievales. Si los paradigmas agambenianos no son simplemente el producto de la aplicación de las reglas del método filológico, ello se debe a que la hermenéutica de los textos es encuadrada en el marco de una teoría del lenguaje con referencias múltiples. Esta teoría encuentra una formulación en su otro trabajo del 2008, *Il sacramento del linguaggio. Una archeologia del giuramento*. Basta, en este sentido, recordar cuanto sostiene aquí Agamben: la célebre formulación con la que Foucault inaugura su discurso biopolítico en *La Volonté de savoir*, de acuerdo con la cual el hombre es un animal en cuya política está en juego su propia vida de ser viviente, y la afirmación de que el hombre es "il vivente nella cui lingua ne va della sua vita" son "inseparabili e dipendono costitutivamente l'una dell'altra"<sup>37</sup>. A través de la noción de juramento, a la que está dedicada este libro, Agamben busca mostrar, precisamente, cómo tiene lugar esta relación inseparable y constitutiva.

En este contexto, Agamben vuelve sobre dos temas recurrentes en sus trabajos: el paralelismo entre el funcionamiento del lenguaje y el de la ley<sup>38</sup> y la cuestión de los pronombres<sup>39</sup>. Al primero de estos temas había dedicado, por ejemplo, el entero capítulo segundo de *Stato di eccezione* sobre la fuerza de la ley; al segundo tema, el capítulo tercero de *Ciò che resta di Auschwitz* sobre vergüenza y subjetividad.

35 Ibidem, pp. 32-33.

36 Ibidem, p. 33.

37 G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Una archeologia del giuramento*, Laterza, Bari, 2008, p. 94, cursiva del autor.

38 Cf. Ibidem, p. 76.

39 Cf. Ibidem, pp. 97-98.

Ahora bien, desde el momento en que estos dos temas recurrentes en sus trabajos son retomados con la finalidad de llevar a cabo una arqueología del juramento, ellos son abordados en términos performativos, es decir, teniendo en cuenta no sólo la función denotativa del lenguaje, sino lo que podemos hacer con él. En este sentido, la siguiente observación crítica acerca de la lingüística vale también retrospectivamente, al menos en cierto sentido, para su propio trabajo:

“La riflessione occidentale sul linguaggio ha impiegato quasi due millenni per isolare, nell’apparato formale della lingua, la funzione enunciativa, l’insieme di quegli indicatori o *shifters* (‘io’, ‘tu’, ‘qui’, ‘ora’ ecc.) attraverso i quali colui che parla assume la lingua in un atto concreto di discorso. Ciò che la linguistica non è, però, certamente in grado di descrivere è l’*ethos* che si produce in questo gesto e che definisce l’implicazione specialissima del soggetto nella sua parola. È in questa relazione etica, il cui significato antropogenetico abbiamo cercato di definire, che il ‘sacramento del linguaggio’ ha luogo. Proprio perché, a differenza degli altri viventi, l’uomo per parlare deve mettersi in gioco nella sua parola, egli può, per questo, benedire e maledire, giurare e spergurare”<sup>40</sup>.

A la luz de esta observación y retomando un concepto técnico del pensamiento de Agamben, podemos decir que el pronombre funciona como una *máquina*, esto es, como un dispositivo que articula los dos polos, el de la excepción y del ejemplo, en relación con los cuales la vida puede ser separada de su forma, volviéndose así *nuda vita*, o, al contrario, dar lugar a un *éthos*, a una forma-de-vida.

#### EXAMPLE

8. A diferencia de Agamben, Foucault no ha llevado adelante ninguna problematización del ejemplo o del paradigma. El término “*paradigme*”, por otro lado, es poco frecuente en sus escritos y, cuando alude con él a la obra de Kuhn, lo hace más bien para diferenciarse<sup>41</sup>.

Más allá de esta ausencia y del empleo habitual de la expresión “*par exemple*”, como sucede en nuestro lenguaje cotidiano, generalmente para introducir la referencia a un determinado caso a modo de ilustración de una

40 Ibidem.

41 Cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, Editions Gallimard, Paris, 1994, vol. III, p. 144.

afirmación general, algunos usos de los términos “*exemple*” y “*paradigme*” merecen una particular atención.

Así, en cuanto concierne a la noción de ejemplo y de ejemplaridad, podemos distinguir, en primer lugar, toda una serie de referencias que se encuadran en el sentido moral y político. Esta ejemplaridad ético-política, por denominarla de alguna manera, se desarrolla, sin embargo, en dos sentidos en gran medida opuestos.

Por un lado, en relación con el suplicio o la cárcel, Foucault habla de formas ejemplares del castigo. En ambos casos, hay una “mecánica ejemplar” de la punición que, en el caso del suplicio, toma forma en la teatralización del exceso de la potencia del soberano a través de los tormentos que el verdugo públicamente inflige al cuerpo del condenado. Con el dispositivo carcelario, en cambio, en la época de la disciplina, esa ejemplaridad se desplaza hacia el dominio de lo invisible, hacia la certeza de ser castigado.

Pero no sólo la mecánica de la pena es ejemplar, la cárcel en sí misma lo es, en la medida en que, según las expresiones de Foucault, es la forma simbólica y concentrada de las instituciones secuestradoras de los individuos en el siglo XIX<sup>42</sup>. Pero, en este escrito (se trata en realidad de la última de las conferencias pronunciadas por Foucault en 1974 en Río de Janeiro y tituladas “La verdad y las formas jurídicas”) se le atribuye a la prisión también una función ejemplar respecto de la sociedad.

“La prison émet deux discours. Elle dit: ‘Voilà ce qu’est la société; vous ne pouvez pas me critiquer dans la mesure où je ne fais que ce qu’on vous fait chaque jour à l’usine, à l’école. Je suis, donc, innocent; je ne suis que l’expression d’un consensus social.’ C’est cela qu’on trouve dans la théorie de la pénalité ou de la criminologie : la prison n’est pas en rupture avec ce qui se passe tous les jours. Mais, en même temps, la prison émet un autre discours: ‘La meilleure preuve que vous n’êtes pas en prison, c’est que j’existe comme institution particulière, séparée des autres, destinée seulement à ceux qui ont commis une faute contre la loi’”<sup>43</sup>.

A la luz de esta referencia, podría decirse que Foucault se sirve para describir la relación entre la cárcel y la sociedad de los dos sentido etimológicos del término. La cárcel es, por un lado, un caso de otras instituciones disciplinarias del siglo XIX. Entre ellas existe, en efecto, un isomorfismo. Pero, por

---

42 Cf. Foucault *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, pp. 620-621.

43 *Ibidem*, p. 621.

otro lado, la cárcel se encuentra en relación con la sociedad en una relación de excepción: muestra lo que es excluido de ella, lo otro, su contra-imagen.

En un sentido inverso a la ejemplaridad política del suplicio, expresión punitiva de la soberanía, y de la cárcel, de la sociedad disciplinaria, en las investigaciones de Foucault en torno a la noción de parresía nos encontramos con una dimensión de la ejemplaridad que, a nuestro modo de ver, debería ser calificada, en términos foucaulteanos, de ética. Aquí no se trata del modo en que el poder se ejerce ejemplarmente sobre la vida, sino del poder mismo de la forma de la vida que, en su función parresiástica, desafía en su ejemplaridad al poder de lo instituido. Desde esta perspectiva, debemos hablar incluso de una convergencia entre ejemplo y forma de vida o, en términos griegos, entre *parádeigma* y *bíos*. En la parresía, sostiene Foucault:

“Le sujet qui parle s’engage. Au moment même où il dit ‘je dis la vérité’, il s’engage à faire ce qu’il dit, et à être sujet d’une conduite qui est une conduite obéissant point par point à la vérité qu’il formule. C’est en ceci qu’il ne peut pas y avoir d’enseignement de la vérité sans un *exemplum*. Il ne peut pas y avoir d’enseignement de la vérité sans que celui-là même qui dit la vérité donne l’exemple de cette vérité, et c’est pourquoi aussi - plus, bien sûr, que [pour] cet enseignement théâtral qui se donne dans les assemblées populaires et où un individu quelconque exhorte à la vertu une foule quelconque - le rapport individuel est nécessaire”<sup>44</sup>.

Respecto de las escuelas filosóficas de la Antigüedad, Foucault distinguirá entonces, entre aquellas que han dado lugar a una tradicionalidad (*traditionnalité*) de doctrina, como el platonismo y el aristotelismo; aquellas que, en cambio, como sobre todo el cinismo, han dado lugar a una tradicionalidad de existencia; y aquellas, como el estoicismo y el epicureísmo, que han combinado ambas. Esta tradicionalidad de existencia que encuentra en la parresía cínica su forma más acabada, ha dado lugar a la figura del héroe filosófico, diferente del sabio de la Antigüedad y del asceta del cristianismo<sup>45</sup>. La vida ejemplar del héroe filosófico es, según Foucault, una vida soberana:

“La vie souveraine est une vie en possession d’elle-même, une vie dont aucun fragment, aucun élément n’échappe à l’exercice de son

44 M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 389.

45 Cf. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, pp. 194-195.

pouvoir et de sa souveraineté sur elle-même. Être souverain c'est avant tout être sien, s'appartenir à soi-même"<sup>46</sup>.

9. Ahora bien, junto a estos usos ético-políticos de la ejemplaridad, con la oposición o, al menos, tensión que se puede establecer entre ellos, encontramos también en Foucault toda una serie de usos de la noción de ejemplo que revisten un carácter metodológico, es decir, donde el uso de los ejemplos y de la ejemplaridad constituyen estrategias de inteligibilidad.

Así, en la *Histoire de la folie*, Foucault habla de *Le Neveu de Rameau*, como de un "paradigme raccourci de l'histoire". En esta obra de Diderot, en efecto, es posible encontrar, por un lado, figuras que se remontan a la bufonería medieval y otras que, en cambio, anticipan las expresiones de la sinrazón que, más tarde, harán su aparición con Nerval, Nietzsche o Antonin Artaud. Este paradigma abreviado esboza, según las palabras de Foucault, "la grande ligne brisée qui va de la Nef des fous aux dernières paroles de Nietzsche"<sup>47</sup>.

En el otro extremo cronológico de sus investigaciones, en el anteuúltimo curso en el Collège de France, nos encontramos también con una expresión que, como el paradigma abreviado de *Le Neveu de Rameau*, hace del ejemplo el lugar de la comprensión histórica. Se trata, en este caso, de las escenas ejemplares de la parresía: Platón o Dión ante el tirano Dionisio. Al respecto, Foucault se sirve tanto de la expresión "scènes exemplaires" como de escena "matricielle"<sup>48</sup>.

En este sentido, aunque no aparezcan los adjetivos "ejemplar" o "matricial", vale la pena recordar que, en *Le Pouvoir psychiatrique*, el curso de los años 1973-1974, Foucault ya se había servido metodológicamente de la noción de escena. En este caso, se trata de las escenas psiquiátricas que le permitían afrontar genealógicamente la historia de la locura en el siglo XIX: la escena fundadora de la psiquiatría, la denominada liberación de Pinel, la escena de Jorge III de Inglaterra, escena de la soberanía disciplinada, o la escena psicoanalítica del paciente en el diván<sup>49</sup>. Estas escenas son utilizadas por Foucault para hacer inteligible la manera en que se entrelazan, en torno a las diferentes figuras decimonónicas de la locura, las relaciones entre saber y poder.

Es necesario tener presente que en los tres casos mencionados, las escenas parresíasticas de Platón o Dión y las escenas de curación del siglo XIX,

46 Ibidem, p. 248.

47 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1999, p. 432.

48 cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008, pp. 41, 49 y 56.

49 M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Gallimard-Seuil, Paris, 2003, pp. 21-22, 32.



pero también el paradigma abreviado de Diderot, Foucault subraya su carácter de acontecimientos. La morfología de estas escenas nos permite, en efecto, comprender las diferencias en la historia. En un sentido diferente, en cambio, debemos tomar el uso de la noción de paradigma para hablar de la navegación como metáfora de la gubernamentalidad<sup>50</sup>.

10. Como dijimos, Foucault no ha abordado el concepto de ejemplo en términos metodológicos y, por otro lado, son escasas las referencias a la noción de paradigma; a pesar de ello, la problemática planteada por el ejemplo-paradigma, como sostiene Agamben, atraviesa todo el campo de la arqueología foucaulteana.

Para avanzar en la propuesta interpretativa de Agamben, esto es, la de concebir el método arqueológico de Foucault en términos paradigmáticos, conviene recordar, retomando el pasaje de los *Analíticos Primeros*, al que se refiere precisamente Agamben como el *locus classicus* de la cuestión del ejemplo, que el *parádeigma* aparece como una tercera vía argumentativa: no procede como la deducción que va de lo universal a lo particular y tampoco como la inducción que va de lo singular a lo general, sino que se mueve de lo particular a lo particular. Planteada en estos términos, la cuestión del *parádeigma* coincide con la exigencia foucaulteana de, por un lado, dejar de lado los universales y, por otro, no formular teorías generales.

La cuestión de los universales y, más precisamente, de los universales históricos, aparece repetidas veces en los textos foucaulteanos. En general, ella está vinculada a su polémica contra el historicismo que parte de lo universal y busca pasarlo por el tamiz de la historia. La posición metodológica de Foucault, al contrario, consiste en suponer metodológicamente que los universales no existen y ver qué historia se puede llevar a cabo a partir de esta decisión<sup>51</sup>. Esta posición concierne en particular a los que denomina los “universales antropológicos” como la locura, la delincuencia, la sexualidad. Ahora bien, sostiene Foucault:

“[...] refuser l’universel de la ‘folie’, de la ‘délinquance’ ou de la ‘sexualité’ ne veut pas dire que ce à quoi se réfèrent ces notions n’est rien ou qu’elles ne sont que chimères inventées pour le besoin d’une cause douteuse; c’est pourtant bien plus que le simple constat que leur contenu varie avec le temps et les circonstances; c’est s’interroger sur les conditions qui permettent, selon les règles du

50 M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, op. cit., p. 237.

51 Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004, p. 5.

dire vrai ou faux, de reconnaître un sujet comme malade mental ou de faire qu'un sujet reconnaît la part la plus essentielle de lui-même dans la modalité de son désir sexuel"<sup>52</sup>.

En cuanto a la renuencia a elaborar una teoría general a partir de las descripciones históricas que ha llevado a cabo suponiendo que los universales no existen, Foucault también ha sido particularmente explícito en repetidas ocasiones. Así, por ejemplo, en relación con sus numerosas investigaciones en torno a la cuestión del poder, afirma:

“[...] l'analyse de ces mécanismes de pouvoir que l'on a commencée il y a quelques années et qu'on poursuit maintenant, l'analyse de ces mécanismes de pouvoir n'est en aucune manière une théorie générale de ce qu'est le pouvoir. Ce n'en est ni une partie, ni même un début"<sup>53</sup>.

Si Foucault no parte de universales y tampoco busca formular una teoría general que defina, por ejemplo, qué es el poder; cabe preguntarse, entonces, ¿qué estatuto atribuir a las formaciones discursivas, a los dispositivos o a las prácticas que describe? O, en otros términos, cabe preguntarse: ¿cómo estas formaciones, dispositivos y prácticas se convierten en ejemplos-paradigmas?

#### ARQUEOLOGÍA DE LAS SIGNATURAS Y ARQUEOLOGÍA DE LOS UNIVERSALES

11. En la discusión de los especialistas, particularmente Gerard Hauser, la noción aristotélica de *parádeigma* planteaba dos grandes problemáticas. Por un lado, la de saber qué relaciones establecer entre la singularidad ejemplar y lo universal; sobre todo, cuando lo universal o, si preferimos usar otro lenguaje, la clase que se quiere mostrar sirviéndose de un caso, es desconocida. Podríamos denominar a esta problemática la cuestión del reconocimiento. Por otro lado, segunda problemática abierta por la discusión aristotélica, es necesario tener en cuenta que la argumentación mediante ejemplos, en la medida en que es usada retóricamente, concierne a la totalidad del hombre: no sólo a su entendimiento, también su voluntad y sus sentimientos –sus pasiones, diría sin duda Aristóteles– están en juego e implicadas. Podríamos llamar performatividad del ejemplo a esta segunda problemática.

52 M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., vol. IV, p. 634.

53 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004, p. 3.

Debemos precisar a esta altura, para evitar posteriores equívocos, que tomamos aquí el término *performatividad* en un sentido más bien amplio, no sólo para referirnos a las formas más o menos institucionalizadas de lo que hacemos con el lenguaje, como jurar o prometer. Incluimos también lo que Foucault denomina, para distinguirla de la performatividad en un sentido estricto, la *dramaticidad* del discurso, es decir, lo que hacemos con el lenguaje en contextos no institucionalizados, y en particular lo que hace consigo mismo el sujeto de enunciación<sup>54</sup>.

12. Como vemos, retomando nuestro discurso, ambas problemáticas aristotélicas reaparecen en el pensamiento de Agamben y Foucault, y articulan la cuestión del ejemplo. En el caso de Agamben, como expondremos enseguida, la problemática del reconocimiento conduce a una teoría de las firmas. En cuanto concierne a Foucault, teniendo presente que éste no ha desarrollado explícitamente desarrollada ninguna teoría del ejemplo, será necesario explorar si, como sostiene Agamben, su arqueología es también una arqueología de las firmas<sup>55</sup> o si, en cambio, otra respuesta es posible. En cuanto concierne a la problemática de la performatividad del ejemplo, por un lado, ella se articula, en ambos autores, en torno a la noción de *éthos*, de forma-de-vida. Tomando aquí “*éthos*” en un sentido, sobre todo, político en el caso de Agamben, como la vida común de los hombres, y, en cambio, ético en el caso de Foucault, como práctica refleja de subjetivación.

Comencemos, entonces, por la primera de las cuestiones planteadas, la problemática del reconocimiento y la teoría de la firmas, a la que está enteramente dedicado el segundo capítulo de *Signatura rerum*. Luego de ocuparse de dos autores clásicos sobre la noción de firma, Paracelso y Jakob Böhme, y de remontarse a la doctrina de la marca indeleble que, según la tradición teológica cristiana, algunos sacramentos imprimen en los creyentes, Agamben aborda la arqueología foucaultiana. En primer lugar, en relación con *Les Mots et les choses*, donde Foucault se ocupó del tema en su descripción de la episteme renacentista, y, luego, respecto de la definición de los enunciados en *L'Archéologie du savoir*<sup>56</sup>. Las consideraciones acerca de Foucault se entrelazan, en la argumentación agambeniana, con algunas tesis de la *Sémiologie de la langue*, de E. Benveniste, y de *La línea e il circolo*, de Enzo Melandri, cuya edición más reciente contiene una introducción del propio Agamben titulada “Archeologia di una archeologia”.

---

54 Cf. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1981-1982*, op. cit., p. 66.

55 Cf. M. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economía e del governo*, Neri Pozza, 2007, p. 16.

56 Cf. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, op. cit., pp. 59-69.

Para su lectura de Foucault, Agamben retoma la definición de signatura elaborada precisamente por Melandri: ella es un “segno nel segno”, que indica “il codicie con cui decifrarlo”<sup>57</sup>.

La interpretación de Agamben acerca de la arqueología foucaultea puede ser resumida en tres tesis: 1) De acuerdo con cuanto Foucault sostiene respecto de la cultura del Renacimiento, es necesario distinguir entre el plano de la semiología, que se ocupa de establecer la naturaleza de los signos, y el de la hermenéutica, que busca desentrañar su significado. Entre estos dos planos no hay una coincidencia perfecta, sino, más bien, un desfase, un quiasma o hiato que debe ser colmado. Esta distinción foucaultea, por otro lado, es paralela a la que Benveniste establece entre el plano semiológico y el semántico. 2) Las signaturas, las marcas que constituyen un signo en el signo, permiten colmar este quiasma o hiato: nos remiten a través de ellas de lo semiológico a lo hermenéutico o semántico. 3) Aún teniendo en cuenta las oscilaciones y dificultades que Foucault encuentra cuando busca definir el enunciado en *L'Archéologie du savoir*, puesto que éste no se identifica ni con los signos ni con aquello a lo que remite, para Agamben, “l'enunciato è la seganutra che marca il linguaggio per il puro fatto del suo darsi”<sup>58</sup>.

En *Il Regno e la Gloria* podemos ver, quizá con mayor claridad, cómo funciona el registro de las signaturas. ¿Por qué, en efecto, se trata de una genealogía teológica y es necesario buscar el paradigma de la democracia moderna, según las propias palabras del autor, “nell'arido latino dei trattati medievali e barocchi sul governo divino del mondo”<sup>59</sup>? ¿Por qué existe un nexo constitutivo entre economía y gloria? Porque una signatura teológica marca el sistema conceptual de la Modernidad<sup>60</sup>.

Desde esta perspectiva, los tratados sobre la liturgia, donde se exponen los modos de dar gloria a Dios y las razones por las que hay que hacerlo, son un paradigma-ejemplo, un caso, que se convierten en un paradigma-modelo de interpretación de los dispositivos políticos de la Modernidad occidental. Por este camino, casi al final de su recorrido, Agamben sostendrá que la opinión pública y la llamada sociedad del espectáculo, analizada por Guy Debord, son la forma moderna de las aclamaciones litúrgicas<sup>61</sup>.

También Foucault, en *Sécurité, territoire, population*, es conducido hacia los tratados de teología cuando emprende su historia de la gubernamentalidad y aborda el extenso capítulo dedicado al poder pastoral. Pero la tarea que se propone la genealogía foucaultea de la racionalidad política moderna

57 C. Ibidem, p. 61.

58 Ibidem, p. 66.

59 G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit, p. 11.

60 Cf. Ibidem, p. 16.

61 Cf. Ibidem, pp. 279-280.

no es la de recorrer el camino señalado por las marcas de las firmas y buscar, entonces, en los tratados teológicos el laboratorio conceptual del Estado moderno; sino la de pensar en los acontecimientos su singularidad y su dispersión.

En Agamben y en Foucault nos encontramos, a nuestro juicio, ante dos procedimientos paradigmáticos. En este sentido, las observaciones del primero en *Signatura rerum* y en “Archeología di una archeologia” nos parecen valiosísimas. Pero uno sigue el camino de las firmas y el otro no.

En cuanto concierne a Foucault, la problemática del reconocimiento del ejemplo-paradigma, responde, más bien, al escepticismo metodológico respecto de los universales o, esta vez según su propia formulación inspirada en Paul Veyne, a su nominalismo histórico<sup>62</sup>. La tarea de la arqueología genealógica de Foucault consiste, en efecto, en mostrar cómo estos universales se han constituido históricamente<sup>63</sup>.

Por ello, sirviéndonos de la distinción kantiana entre conceptos e ideas, podría decirse que los universales —como el Estado, la locura, la sexualidad— desempeñan una función regulativa. Ellos no constituyen la experiencia histórica, pero orientan la descripción, en la medida en que los paradigmas-ejemplos foucaulteanos muestran sus condiciones históricas de aparición. El propio Foucault lo explica en estos términos:

“Autrement dit, au lieu de partir des universaux pour en déduire des phénomènes concrets, ou plutôt que de partir des universaux comme grille d’intelligibilité obligatoire pour un certain nombre de pratiques concrètes, je voudrais partir de ces pratiques concrètes et passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques. [...] La méthode consistait à dire : supposons que la folie n’existe pas. Dès lors, quelle est donc l’histoire que l’on peut faire de ces différents événements, de ces différentes pratiques qui, apparemment, s’ordonnent à ce quelque chose supposé qui est la folie ? C’est donc exactement l’inverse de l’historicisme que je voudrais ici mettre en place. Non pas donc interroger les universaux en utilisant comme méthode critique l’histoire, mais partir de la décision de l’inexistence des universaux pour demander quelle histoire on peut faire”<sup>64</sup>.

62 Cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., vol. III, p. 819.

63 Cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, p. 634.

64 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, cit., pp. 4-5.

13. Como ya hemos señalado, los paradigmas de Agamben no son sólo el producto de la aplicación del método filológico, ellos se encuadran en el marco de una específica concepción del lenguaje. Uno de los núcleos conceptuales de la concepción agambeniana del lenguaje, donde la distancia con Foucault aparece con particular claridad, lo encontramos en el último capítulo de *Quel che resta di Auschwitz*, dedicado a la relación entre la estructura del testimonio y la del archivo.

Nuevamente aquí, como en *Signatura rerum*, la concepción foucaulteana del lenguaje es puesta en relación con los trabajos de Émile Benveniste. Según Agamben, es necesario desplazar hacia el interior de la *langue* la distancia entre lo dicho y no-dicho de la que se sirve Foucault para definir el archivo. Para éste, en efecto, describir el archivo consiste en delimitar la regularidad que hace que, en una determinada época, no todo lo que puede ser dicho haya sido efectivamente dicho. No todas las proposiciones o frases que las reglas de la gramática o de la lógica permiten formular han sido enunciadas. Esta distancia responde a ciertas reglas históricas cuyo conjunto define la función enunciativa. El archivo foucaulteano se sitúa, por ello, entre la posibilidad de decir y la existencia de lo dicho o, sirviéndonos de las categorías de la modalidad, entre la posibilidad y la contingencia del lenguaje.

A diferencia del archivo, la estructura del testimonio se enraíza en la distancia al interior de la lengua, de acuerdo con el proyecto de Benveniste de una semántica de la enunciación, entre lo que se puede decir, la potencia del lenguaje, y no lo que no se puede decir, la impotencia del lenguaje<sup>65</sup>.

Ahora bien, para Agamben, Foucault, situando sus análisis en la distancia que va de la posibilidad del lenguaje a su contingencia, ha dejado de lado la función que desempeñan los indicadores de enunciación, es decir, los *shifters* y, en particular, los pronombres. Ha llevado a cabo, por ello, una metasemántica de la enunciación que hace imposible una arqueología del sujeto; pues se funda, más bien, en su dispersión<sup>66</sup>. La estructura del testimonio, en cambio, da lugar a una semántica de la enunciación que, en cambio, sitúa al sujeto, al proceso de subjetivación-desubjetivación que tiene lugar con los pronombres, en la relación entre imposibilidad y posibilidad del lenguaje<sup>67</sup>.

En sus últimos cursos en el Collège de France, *Le Gouvernement de soi et des autres* y *Le Courage de la vérité*, sin embargo, Foucault elabora el proyecto de una dramática del discurso, de las formas de subjetivación, cuyo eje es la relación entre enunciación y vida. Nos encontramos aquí con un desarrollo de la cuestión de la enunciación que va en la dirección diferente a la que señala Agamben y que el propio Foucault había, de hecho, seguido en los años inme-

65 Cf. G. Agamben, *Ciò che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 135.

66 Cf. *Ibidem*, p. 132

67 Cf. *Ibidem*, p. 137.

diatamente posteriores a *L'Archéologie du savoir*, como lo muestra su curso recientemente publicado *Leçons sur la volonté de savoir*.

En efecto, los enunciados parresiásticos, objeto de la dramática del discurso, funcionan de manera diferente a los enunciados performativos de la pragmática del discurso: no suponen un contexto institucionalizado, implican un compromiso real de quien habla con lo que dice, modifican, en su ser, al sujeto que los enuncia, etc.<sup>68</sup> Podría decirse, al límite, que, en estos casos, no sólo los *shifters* funcionan como marcadores de la enunciación, sino el entero enunciado. En lo que se dice en los enunciados parresiásticos, se pone en juego la vida de quien lo dice. Es aquí, en esta relación entre enunciado y sujeto de la enunciación donde, como hemos visto, la vida puede devenir ejemplar o, para expresarlo de otra manera, donde la ejemplaridad alcanza su dimensión ética.

También respecto de esta cuestión, la dimensión ético-política del lenguaje y, por lo tanto, de la ejemplaridad, Agamben sigue un camino diferente al de Foucault. Como ya hemos señalado en relación a las tesis expuestas en *Il sacramento del linguaggio*, el éthos que se produce en el lenguaje, donde la vida de quien habla está especialmente implicada en lo que dice, es explorada, más bien, en la dirección de una pragmática cuyo modelo es, precisamente, el juramento.

Este breve recorrido por la doble problemática del ejemplo en Foucault y en Agamben, la del reconocimiento y la de su dimensión ético-política, a la luz de los desarrollos aristotélicos sobre el tema, nos pone ante dos arqueologías del ejemplo que, más allá de sus puntos de contacto, se articulan de manera diferente. En el caso de Foucault, la cuestión del reconocimiento del ejemplo-paradigma se articula con su escepticismo histórico respecto de los universales. En el caso de Agamben, en cambio, ella se resuelve mediante la noción de signatura. En cuanto concierne a la dimensión ético-política, Foucault es conducido hacia una dramática discursiva de las formas de subjetivación; en el caso de Agamben, hacia una pragmática.

Recibido: 30 de enero de 2012

Aceptado: 20 de diciembre de 2012

---

68 Cf. M Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1981-1982*, pp. 64-66.

