

Foucault e Agamben ou as diferentes formas de pôr em jogo a vida

Foucault and Agamben or the different ways of put in question the life

Foucault y Agamben o las diferentes formas de poner en juego la vida

Omar Darío Heffes

Doutorando em Filosofia do Direito – FD/UBA

Advogado – FD/UBA

Professor de Filosofia do Direito – FD/UBA

Correio eletrônico: omarheffes@gmail.com

Resumo: O legado biopolítico de Foucault foi tomado por Agamben de uma forma particular. O ingresso da vida na história é compartilhado pelas duas interpretações, mas o filósofo italiano faz críticas a Foucault que estão relacionadas com o poder soberano. A diferença dos enfoques reside no modo de compreender as práticas: Foucault parte das práticas para chegar a um conceito e Agamben parte de uma estrutura jurídico-política para entender uma prática. Ambos se colocam em diferentes lugares do jogo biopolítico, Foucault dentro da regra e Agamben na exceção, mas compartilham um território comum na análise do nazismo e na similitude que atribuem ao estado da exceção e o modelo da peste.

Palavras chaves: Biopolítica – Poder Soberano – Práticas – Estado de exceção – Modelo da Peste.

Abstract: Foucault's bio-political legacy was taken by Agamben in a particular way. The entrance of life in History is shared by the two interpretations but the Italian

philosopher makes a few criticisms to Foucault in connection with the sovereign power. The distinction of the views relates to the way of understanding practices: Foucault starts from practices to get to a concept and Agamben starts from a juridical-political structure to understand a practice. Everyone is situated at different places of the bio-political game: Foucault inside the rule and Agamben in the exception but sharing a common territory as it arises from the analysis of Nazism and the similarity between the state of exception and the plague model.

Key words: Bio-politics – Sovereign power – Practices – State of exception – Plague Model.

Resumen: El legado biopolítico de Foucault fue tomado por Agamben de una manera particular. El ingreso de la vida en la historia es compartido por las dos interpretaciones pero el filósofo italiano hace unas críticas a Foucault que están relacionadas con el poder soberano. La diferencia de las miradas tiene relación con la forma de comprender las prácticas: Foucault parte de las prácticas para llegar a un concepto y Agamben parte de una estructura jurídico-política para entender una práctica. Cada uno está en distintos lugares del juego biopolítico, Foucault dentro de la regla y Agamben en la excepción pero compartiendo el territorio común según surge del análisis del nazismo y la similitud que tiene el estado de excepción con el modelo de la peste.

Palabras claves: Biopolítica – Poder Soberano – Prácticas – Estado de Excepción – Modelo de la Peste.

Introducción

“La tesis de Foucault según la cual ‘lo que hoy está en juego es la vida’ – y la política se ha convertido, por eso mismo en biopolítica – es en ese sentido sustancialmente exacta. Pero es decisivo el modo en que se

entiende esta transformación” (Agamben, 2001:16). En *Medios sin fin* que Agamben escribió en 1993, se empieza a delinear claramente la tesis que el filósofo italiano sostiene sobre la nuda vida y su disenso con Foucault. Giorgio Agamben argumenta en su teoría algo que podría ser complementaria a lo sostenido por Foucault. Sin embargo, para entenderlo completamente es fundamental comprender que existe una separación de criterios y justamente ésta se encuentra en el modo que se entiende esta transformación.

Agamben manifiesta que Foucault no desarrolló en profundidad ciertas nociones, debido a que el final de su vida lo alcanzó y se lo impidió. “La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicancias del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella (...)” (Agamben, 1998:13). Por consiguiente, debemos recordar que la mayoría de los cursos que dictó Foucault en el *Collège de France* fueron editados posteriormente a la fecha de aparición de los desarrollos de Agamben. No obstante, podríamos tomar esta afirmación como forma de graficar la diferencia entre ambos basada en lo que no pudo decir Foucault, en lo que no dijo. Según lo visto, y más allá de la fe manifiesta que Agamben posee en su interpretación de la teoría foucaultiana, se puede entender que a lo largo de *Homo sacer* interpreta que hay algo fundamental que Foucault no pudo decir, que no está en los desarrollos de la teoría foucaultiana en algunos casos por elección y, en otros, porque su deceso le impidió continuar con sus desarrollos.

En conclusión, en este trabajo, trataremos comprobar si existe algún tipo de disenso fundamental entre la posición de Foucault y la de Agamben. Para ello, intentaremos dar cuenta de la tesis de Foucault

acerca de la transformación aludida y los desarrollos de Agamben sobre los problemas de la tesis foucaultiana, si existe disenso concreto en los textos y, de ser así, se puede pensar algún tipo de conexión. Un camino posible de recorrer implicaría transitar primero por las críticas, una por una, viendo el asidero que tienen y, luego, intentar arribar a una comparación con dos temas puntuales en donde puede haber un encuentro cierto entre Foucault y Agamben: a) el nazismo y b) la similitud entre el estado de excepción y el modelo de la peste. Tratar esos puntos permitirá ver claramente las diferencias y las relaciones que puedan existir entre ambos pensadores.

La entrada de la vida en la política

Foucault describe someramente esa transformación, tanto al final de *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2003) como en *Defender la sociedad* (Foucault, 2000) dando cuenta que “el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder” (Foucault, 2003:164). Este cambio se opera en la inversión del aforismo que patentiza el derecho del soberano “derecho de hacer morir o dejar vivir” a “poder hacer vivir o de rechazar hacia la muerte”:

Esa muerte, que se fundaba en el derecho soberano a defenderse o a exigir ser defendido apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla... Pero ese formidable poder de muerte [...] parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad

que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales (Foucault, 2003: 165).

También argumenta:

[...] Una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero si en completar ese viejo derecho de soberanía – hacer morir o dejar vivir – con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer vivir* y *dejar morir*. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir (Foucault, 2000: 218).

En dichos desarrollos, Foucault intenta entender estas tecnologías que “poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas”(Foucault, 2003: 171).

En consecuencia, este poder que administra la vida, lo hace a través de una exposición a la muerte, ya sea de sectores de la población, ya sea de poblaciones ajenas, para, justamente, propiciar la existencia de la población entera o de algún sector de la misma.

La crítica de Agamben

Giorgio Agamben expresa, en más de una oportunidad y con una claridad bastante meridiana, los problemas que se encuentran en la teoría foucaultiana. Podríamos resumirlos de la siguiente manera:

a) Foucault nunca desarrolló su investigación sobre los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX (Agamben, 1998: 13 y 152). Afirmación que puede ser controvertible, puesto que si bien no fue desgranando campos de concentración y Estados totalitarios, Foucault se ocupa de estos espacios y de estas formas de gobierno. Un ejemplo claro es su tratamiento del *goulag*, delineando un análisis posible en *Pouvoirs et strategies*, en donde expresa “El *goulag* debe ser analizado como operador económico-político en un Estado socialista” (Foucault, 1994-a: 419). También en el curso *Defender la sociedad* y en la última parte del primer volumen de *Historia de la Sexualidad*, el autor francés desarrolla una forma de ver al nazismo¹. Veremos más adelante la implicancia que tiene esta crítica.

b) Foucault al liberarse de las explicaciones jurídicas no puede encontrar “en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (...) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes” (Agamben, 1998: 15). Además, Agamben sostiene que “lo decisivo es (...) el hecho de que, en paralelo, al proceso, en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bios* y *zōé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación” (Agamben, 1998: 18-19).

Sin embargo, Foucault nunca desecha la mirada sobre la soberanía. La explicación, tal y como lo expresa en *Seguridad, territorio y población*, enlaza la mirada de lo legal a lo disciplinario y a la seguridad (Foucault, 2006: 23). Como veremos más adelante, dicha cifra de la soberanía no es igual y es justamente la clave de la distancia entre ambos pensadores.

c) También Agamben sostiene que la inclusión de la nuda vida en la *polis* es antiquísima y no es patrimonio de la modernidad (Agamben, 1998: 18-19). Esta última crítica está enlazada con la anterior, ya que lo importante de esta relación, no es tanto que haya existido siempre, sino más bien como la modernidad la resuelve incluyendo a la vida por intermedio del estado de excepción, transformando a la vida en el elemento político originario.

Lo principal de esta crítica es que la relación entre *zōé* y *bios* alimenta el pensamiento de Agamben. Esta relación intrínseca fundamenta que la relación se vuelva cada vez mayor entre el estado de excepción y el ordenamiento jurídico. “Así pues, si hay algo que caracterice a la democracia moderna respecto a la clásica, es que se

¹ La explicación de *Defender la sociedad* es receptada por Agamben en (Agamben, 2001: 85 y ss).

presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zōé*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bios* de la *zōé*" (Agamben, 1998: 19).

Zōé y *bios* se relacionan de manera directa y total en la modernidad, pero esta relación existió siempre sin posibilidad alguna de ser escindida. De todas maneras, la forma en que esta unión se da con el nuevo paradigma jurídico es lo que parece importarle a ambos pensadores, pero, justamente, la forma en que lo jurídico se transforma en lo creador es la base para poder entender todo el pensamiento de Agamben.

¿Hay algo que Foucault no haya dicho?

Por lo poco que hemos visto, ambos pensadores parecieran dirigirse hacia distintos horizontes del estudio biopolítico. Foucault desarrolla la noción de "racismo de Estado (...) como un racismo que una sociedad va a ejercer sobre si misma" (Foucault, 2000: 66) y se opone al "enfoque tradicional del problema del poder (...) [o] en modelos institucionales e invita a 'liberarse del privilegio teórico de la soberanía'" (Agamben, 1998: 14-15).

Esta posición teórica o esta forma de adentrarse al problema de la subjetivación se observa en *Le sujet et le pouvoir* donde expresa que "las ideas de las que me gustaría hablar aquí no están relacionadas con una teoría, ni con una metodología (...) [Mi trabajo] no ha sido analizar los fenómenos del poder, ni de armar las bases de su análisis. Por el contrario, he estado tratando de producir una historia de diferentes

modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura (...)” (Foucault, 1994-b: 222-223). Pero esta búsqueda está afuera de la teoría política (Foucault, 2000a: 219) entendida ésta como “un cierto número de nociones comunes, por ejemplo, el soberano, la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado, la sociedad civil; todas son universales y el análisis sociológico, también el análisis histórico y el análisis filosófico político, utilizan para dar cuenta efectiva de la práctica gubernamental” (Foucault, 2004: 4).

El camino elegido por él es el contrario: “Quisiera hacer precisamente lo inverso, es decir, partir de las practicas en dónde ellas se dan, pero también en el mismo tiempo que ellas se reflejan y se racionalizan para ver, a partir de ahí, como pueden efectivamente constituirse un cierto número de cosas, sobre el status de aquellas se podrá interrogarse, qué son el Estado y la sociedad, la soberanía y los sujetos, etc” (Foucault, 2004: 4). Foucault también aclara que sus desarrollos no son “en modo alguno una teoría general del poder. No es una parte y ni siquiera un esbozo de una teoría semejante” (Foucault, 2006: 16). Agamben, por el contrario, al preguntarse sobre el campo de concentración, no se pregunta a partir de los acontecimientos que allí sucedieron, sino por su estructura jurídica-política (Agamben, 1998: 211) y sus desarrollos tienen como protagonista principal al poder soberano y su relación con la nuda vida.

No obstante, la soberanía aparece en Foucault enlazada con otros mecanismos. En tal sentido, Foucault argumenta que “no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No

tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídicos legales” (Foucault, 2006: 23). Para Foucault, los diferentes mecanismos y dispositivos funcionan en un *continuum* tal cual expresa en *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2003: 174). El filósofo francés pareciera ser partidario de la coexistencia más que de una sucesión. De todas maneras, Foucault sitúa la prevalencia de la soberanía o de los mecanismos jurídicos legales en un punto diferente al de Agamben. Se podría decir que la prevalencia de lo legal está en una etapa arcaica sin ser en las etapas posteriores negado (Foucault, 2006:23). Agamben parte de una teoría de la soberanía, en donde la vida es el elemento original de la política y constituye el núcleo originario aunque oculto del poder soberano (Agamben, 1998: 16).

Para Foucault, en cambio, “(...) la existencia de marras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población” (Foucault, 2003: 166); entonces el disenso no está en el alcance de la biopolítica que Foucault no pudo desarrollar por causa de la muerte, sino más bien por cómo se explica el lugar de la vida en la política, o mejor dicho, la forma en que la vida ingresa en la política.

Más aún, se puede situar, el origen del disenso a partir de iluminar los diferentes sentidos que han seguido ambos autores en relación a lo jurídico. Así, Foucault, en *Vigilar y castigar* argumenta que “en lugar de tratar la historia del derecho penal y la de las ciencias humanas como dos series separadas cuyo cruce tendría sobre la una o sobre la otra, sobre las dos quizá, un efecto, según se quiera, perturbador o útil, buscar si no existe una matriz común y si no dependen ambas de un proceso de formación ‘epistemológico-jurídico’; en suma, situar la

tecnología del poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre”(Foucault, 2002: 30). Ambos autores suscribirían a esta frase, pero es en este punto donde se puede marcar dos caminos diferentes que tienen que ver con el desarrollo de lo biopolítico: Lo que para Foucault se transforma en un encabalgamiento entre lo jurídico y lo disciplinario, es, en cambio, para Agamben la conversión de la nuda vida en el núcleo originario del poder soberano, “(...) la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación” (Agamben, 2001: 25).

El camino de Agamben está situado, entonces, en la afirmación del poder soberano. Es así que Agamben cita “el derecho a la vida – ha escrito Foucault para explicitar la importancia que ha asumido el sexo como tema de confrontación política –, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el ‘derecho’, más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este derecho tan incompresible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos estos nuevos procedimientos de poder” (Agamben, 1998: 154). Pero el párrafo de Foucault sigue sugerentemente de esta manera: “fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder **que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía**”²(Foucault, 2003: 176), parte que es omitida expresamente por Agamben. En este sentido, el disenso que Agamben tiene con Foucault no puede ser más claro, si la cifra política, el núcleo originario del poder soberano es la nuda vida y es dependiente de ese cambio epistemológico-jurídico del

² Negrilla mía.

que había hablado el francés en *Vigilar y castigar*, poco se puede entender o estar de acuerdo con esta explícita negación de la creación por parte del poder soberano. Por esto es que Agamben continúa después de la cita de la siguiente manera:

El hecho es que una misma reivindicación de la nuda vida conduce, en las democracias burguesas, al primado de lo privado sobre lo público y de las libertades individuales sobre las obligaciones colectivas y, en los Estados totalitarios, se convierte, por el contrario, en el criterio político decisivo y en el lugar por excelencia de las decisiones soberanas (Agamben, 1998: 154).

Entonces, la división es clara: Foucault se está dirigiendo por un camino y Agamben por el otro. No hay forma en ese punto de encontrar la posibilidad de conciliación, por lo menos bajo este arco de supuestos teóricos, aunque no sea así en las intenciones finales. Por consiguiente, como vimos no se trata tanto de las afirmaciones que Foucault haya hecho o no haya hecho sino directamente por intereses y conceptualizaciones diferentes.

El camino de Agamben

Agamben intenta encontrar “ese punto oculto en que confluyeron el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder” (Agamben, 1998: 15). Trabaja, por ello, a partir de los conceptos “poder soberano”, “nuda vida”, “estado de excepción” y “*homo sacer*” y establece, como ya hemos argumentado, que “la aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original”.

“La *puissance absolue ét perpétuelle*, que define el poder estatal no se funda, en último término, sobre una voluntad política, sino sobre la nuda vida, que es conservada y protegida sólo en la medida en que se somete al derecho de vida y muerte del soberano o de la ley. (Éste, y no otro, es el significado originario del adjetivo *sacer* referido a la vida humana.) El estado de excepción, sobre el que el soberano decide en cada ocasión, es precisamente aquel en que la nuda vida, que, en la situación normal aparece engarzada en las múltiples formas de vida social, vuelve a plantearse en calidad de fundamento último del poder político. El sujeto último al que se trata de exceptuar de la ciudad y, a la vez, de incluir en ella es siempre la nuda vida” (Agamben, 2001: 15).

Por consiguiente, para Agamben, la nuda vida como ese elemento original aparece en el orden jurídico-político del Estado-nación. “Esa nuda vida (la criatura humana) que en el *Ancien Régime* pertenecía a Dios y en el mundo clásico se distinguía claramente (como *zōé*) de la vida política (*bios*), pasa ahora a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado y deviene, por así decirlo, su fundamento terreno. Estado-nación significa: Estado que hace del hecho de nacer, del nacimiento (es decir de la vida humana) el fundamento de la propia soberanía” (Agamben, 2001: 25).

Por eso, la concreción del estado de excepción en regla, funciona como exclusión-inclusiva de la vida en el juego biopolítico, y también funciona como confusión de la vida calificada, teniendo como consecuencia que la nuda vida se convierta en la vida calificada o en forma-de-vida como expresa en *Medios sin fin* (Agamben, 2001).

Entonces, para Agamben, habría que corregir la tesis de Foucault, principalmente porque “en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida, que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de

manera progresiva con el espacio político” (Agamben, 1998: 18-19), puesto que el aporte original del poder soberano se encuentra en la creación del cuerpo biopolítico. “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” (Agamben, 1998: 18-19). Porque lo que está en cuestión no es simplemente la vida de la población, sino que justamente lo que se ha puesto en entredicho también es la problemática política, por eso *bios* y *zōé*, aparecen en un umbral de indiferencia. “Y no somos sólo, por emplear las palabras de Foucault, animales en cuya política está puesta en entredicho su vida de seres vivientes, sino también, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política” (Agamben, 1998: 238).

Vida, muerte y nazismo

Como argumentamos anteriormente, Agamben sostiene que Foucault no “traslad[ó] nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX” (Agamben, 1998: 13). Foucault en las últimas páginas de *Defender la sociedad* (Foucault, 2000-a: 233-235) y en *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2003: 180-181) desarrolla una mirada sobre el fenómeno nazi. De ambos textos surge claramente que no intentó establecer las características particulares de los totalitarismos en sí, sino que trató hacer una ejemplificación del “racismo de Estado”.

Al tratar el nazismo, Foucault lo toma como el paroxismo de los mecanismos de poder introducidos desde el siglo XVIII (Foucault, 2000-a: 233-234), pero, a su vez, como la línea de confusión entre manejo y administración de la vida y la muerte:

(...) [E]l Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte" (Foucault, 2000-a: 234-235).

En términos de Agamben, esto no es otra cosa que poner la vida en bando para abandonarla. "La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono" (Agamben, 1998: 44), o, mejor dicho, la posibilidad de la protección de la vida y también de su abandono está dada, justamente, por la fractura biopolítica. "Con el nacimiento del biopoder, cada pueblo se dobla en población cada pueblo *democrático* es, al mismo tiempo, un pueblo *demográfico*. En el *Reich* nazi, la legislación de 1933 sobre 'protección de la salud hereditaria del pueblo alemán' sella precisamente esa cesura originaria" (Agamben, 2002: 88).

Fundamental es, para Agamben, el lugar del campo de concentración que funciona como el *nomos* de la política moderna, y que se erige fuera de lo legal, fuera de la regla tal, al contrario de las prisiones o los lugares de encierro que se encuentran en el marco de la ley (Agamben, 1998: 32-33). En el campo está configurada por completo la indistinción entre hecho y derecho, entre *bios* y *zōé*,

permitiendo, justamente, que el núcleo de la política sea la nuda vida. En esto, y más allá de los comentarios sobre la obra de Foucault, debemos reconocer que la crítica de Agamben tiene cierto asidero: Foucault no trató el lugar biopolítico por excelencia, los campos de concentración.

Sin embargo, partiendo de los análisis se llega a una misma y sola conclusión. Ambos autores, uno partiendo de las prácticas y el otro del poder soberano, arriban justamente a un mismo tipo de relación entre vida y muerte, la protección de la vida y el rechazo de la muerte a través del “racismo de Estado” hacen ingresar a la muerte como una tecnología de eliminación de la raza rival y de purificación de la propia. Una forma del “estado de excepción” en donde el umbral de indiferencia entre hecho y derecho hacen que la confusión y cesura entre existencia política y nuda vida, entre *bios* y *zōé* se indiferencien cruzando los mecanismos de administración de vida y muerte, de bando y abandono. Vida y muerte siempre, entonces, aparecen en esa clave biopolítica.

Estado de excepción y el modelo de la peste

Por último, para ver si podemos llegar a otro punto de contacto, trataremos de ahondar el análisis en otros sectores de la teoría de ambos pensadores. Para ello, tenemos dos categorías que podemos entender como fundamentales en ambos pensadores: el estado de excepción y la ciudad apestada.

El estado de excepción, categoría principal de Agamben, hace posible el ingreso de la vida en el ordenamiento jurídico permitiendo que el núcleo originario del poder soberano sea la nuda vida, es decir que la

zōé esté inserta en los cálculos biopolíticos. El estado de excepción funciona como una exclusión inclusiva: se trata de excluir la vida pero incluyéndola, haciendo que la nuda vida se transforme en forma de vida (Agamben, 2001: 14). De esa manera, lo que se pone en juego en la modernidad, para Agamben, no sólo es la existencia sino que en la propia nuda vida se pone en juego la existencia política. *Zōé* y *bios* están, entonces, en un arco indiferenciable en el ordenamiento jurídico, se hacen inescindibles tal como hecho y derecho se transforman en inseparables.

Por su parte, Foucault analiza los mecanismos disciplinarios a través del modelo de la peste. Para ello se basa en una serie de reglamentos del siglo XVIII. En estos se ve como se cuadrícula una ciudad apestada, como se zonifica, como se divide la población. Este mecanismo de control surge por una excepción, la aparición de la peste, y es diferenciada del panóptico propiamente dicho. “Ciudad apestada, establecimiento panóptico, las diferencias son importantes. Marcan, a siglo y medio de distancia, las transformaciones del programa disciplinario. En un caso, una situación de excepción: contra un mal extraordinario, el poder se alza; se hace por doquier presente y visible; inventa engranajes nuevos; compartimenta, inmoviliza, reticula; construye por un tiempo lo que es a la vez la contra-ciudad y la sociedad perfecta; impone un funcionamiento ideal, pero que se reduce a fin de cuentas, como el mal que combate, al dualismo simple vida-muerte: lo que se mueve lleva la muerte, y se mata lo que se mueve” (Foucault, 2002: 208).

Con estas características pareciera que ambos conceptos tienen una similitud espectacular, no obstante, es conveniente ahondar un poco

más el análisis para ver si estas diferencias son tales o son menores de lo que parecen.

El modelo de la peste sirve para ejemplificar claramente un mecanismo disciplinario; por consiguiente, dentro de la conceptualización del doble lazo político estaríamos hablando de un mecanismo individualizante, referido a todo lo que queda asegurado “por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*” (Foucault, 2003: 168). Sin embargo en el relato de Foucault se puede ver el costado biopolítico. “Todos los días también, pasa el síndico por la calle de que es responsable; se detiene delante de cada casa; hace que se asomen todos los vecinos a las ventanas (...) llama a cada cual por su nombre; se informa del estado de todos, uno por uno” (Foucault, 2002: 200). Esta descripción nos habla necesariamente de ese poder individualizante y totalizante, no sólo de lo anatomopolítico sino también de aquello que se ha “formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, [que] fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación de nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*” (Foucault, 2003: 168). En este caso se trata claramente de la población de la ciudad, de una población que debe pasar la cuarentena, puesto que “estamos ante un intento de maximizar la salud, la vida, la longevidad, la fuerza de los individuos. Y, en el fondo, de producir una población sana” (Foucault, 2000b: 54). Los mecanismos

individualizantes y totalizantes entran dentro del esquema del poder moderno para Foucault, más aún, si se afina la mirada, los mecanismos individualizantes tienen su correlato totalizante, una posibilidad de ver detrás de los mecanismos disciplinarios esos encabalgamientos que permiten delimitar el juego biopolítico en su doble dirección. “En uno de sus últimos escritos, el autor [Foucault] afirma que el Estado occidental moderno ha integrado en una medida 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’”(Agamben, 1998: 14).

Como vemos, lo biopolítico funciona de manera integral, de manera total en la ciudad apesada. La peste nos habla claramente de la vida y la muerte que surca el espacio de la ciudad, de la muerte que está en el movimiento, de la muerte que está en el que no aparece en la ventana, o en los “cuervos” que circulan en las calles de la ciudad, entre un cadáver y otro. A los “cuervos” “es indiferente abandonar a la muerte. Son estos, ‘gentes de poca monta, que transportan a los enfermos, entierran a los muertos, limpian y hacen muchos oficios viles y abyectos’” (Foucault, 2002: 199).

Justamente en esta imagen, en este personaje, es en donde se puede ver que “la relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono” (Agamben, 1998: 44). Porque lo fundamental del estado de excepción es esta aplicación de la norma a la excepción desaplicándose (Agamben, 1998: 30). Concretamente los “cuervos” son el ejemplo de los abandonados, del extremo de la muerte

excluida pero incluida en los cálculos, son los *homo sacer* “insacrificables” pero que no tiene la menor importancia su suerte.

La ciudad apestada es una localización sin regla, una excepción que no funciona como la regla que es simbolizada en el espectro conceptual foucaultiano por el panóptico. En tal sentido, la ciudad apestada puede funcionar justamente al mismo nivel que el campo de concentración, no porque se cometan crímenes similares a los del campo, sino porque, como se dijo, la vida es puesta en bando pero es abandonada, y, como sucede en el campo, no hay fractura biopolítica, sino que justamente la existencia de la ciudad apestada es el producto de una fractura biopolítica externa, siendo la ciudad el lugar de la indefinición, no el lugar de la separación de una población en dos como funciona el modelo de la lepra (Foucault, 2000b: 55).

Conclusiones

Como hemos argumentado en el desarrollo del presente trabajo, en los textos de Foucault se hayan registros que pueden facilitar una forma de repensar lo jurídico, en Agamben existe una decisión clara por el elemento jurídico para realizar su desarrollo, en el primero hay reinscripción del poder soberano dentro de un esquema general y para el segundo hay una presencia absoluta y necesaria. Ambos autores van en dirección inversa pero encontrando en la relación entre vida y muerte un punto en común.

No obstante, esta relación entre vida y muerte es mediatizada por sus diferencias. A lo largo del escrito encontramos algunas que se podrían esquematizar de la siguiente manera:

a) Respetto del poder soberano. Como hemos visto ambos conceptualizan de manera diferente el poder soberano. En el caso de Foucault la soberanía podría ser vista como el mecanismo jurídico-legal yuxtapuesto con los mecanismos disciplinarios y de seguridad que posibilitan aunados el desarrollo de una matriz general de poder. Se podría hablar de momentos históricos diferenciados, si se tiene en cuenta la prevalencia de cada mecanismo pero no se los puede separar. Por el contrario, para Agamben, el poder soberano es el creador del cuerpo biopolítico y cuyo núcleo originario es la nuda vida. Agamben sitúa al poder soberano como un creador, compartiendo con Foucault una mirada positiva sobre el poder.

b) Respetto de las prácticas. Foucault pretende partir de las prácticas para poder luego plantearse conceptos como Estado, etc. Contrariamente, Agamben plantea el campo de concentración, no a partir de los acontecimientos que allí tuvieron lugar, sino más bien por la estructura jurídico-política del mismo. Dada esa característica, Agamben postula al campo de concentración como la matriz oculta del espacio político en el que vivimos.

c) Respetto de las reglas. Si bien ambos pensadores comparten el territorio biopolítico, este territorio tiene localizaciones diferenciadas: Para Foucault el modelo de la peste es una excepción que debe diferenciarse del panóptico que funciona como regla y es la cifra de ciertos mecanismos. Para Agamben la ciudad apestada podría funcionar como esa excepción que le puede dar vida a la regla, como la excepción que se desprende de la regularidad en donde la vida es puesta en bando pero es abandonada. Claramente, para Foucault, en la circulación podemos encontrar mecanismos disciplinarios, legales y de seguridad que están yuxtapuestos y se encabalgan, para Agamben la mirada está puesta justamente no en la regularidad, sino

más bien en la regularidad que se adquiere por la constante excepción, por la paradoja fundamental del soberano.

Cada autor se apoya en diferentes arcos conceptuales para explicar como se dan las fracturas biopolíticas de las poblaciones. La fractura de la población es un ejemplo claro de algunas preocupaciones comunes, pero, como se dijo, ambos se hallan parados en lugares diferentes y con intereses distintos. A pesar de todo esto, ambos pensadores hablan de un cambio, una transformación que puede darse con ciertas condiciones; por un lado, la posibilidad de salir de la racionalidad política³, por el otro, la salida del poder soberano⁴. Ambos casos hablan de una emancipación de la vida de esa lógica férrea, de esa lógica totalizante, que entrapa a la vida en un juego en el cual ni aún muerto se puede eludir.

Bibliografía

AGAMBEN, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. 1998. Valencia, Pre Textos.

_____. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. 2001. Valencia, Pre Textos.

³ “La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea del poder pastoral, más tarde en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por tanto del ataque a uno u otro de estos efectos sino del ataque a las mismas de la racionalidad política” (Foucault, 1992: 305-306)

⁴ “Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella, escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía. La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal reviste, pues, necesariamente esta forma: ¿Es posible, hoy, se da hoy algo como una forma de vida, es decir como una vida a la que, en su vivir le va el vivir mismo, una *vida de la potencia*?” (Agamben, 2001: 18).

_____. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. 2002. Valencia, Pre Textos.

FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. 1992. Buenos Aires, Altamira.

_____. *Dits et écrits III, 1976-1979*. 1994a. París, Gallimard.

_____. *Dits et écrits IV, 1980-1988*. 1994b. París, Gallimard.

_____. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. 2000-a. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

_____. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. 2000b. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

_____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 2002. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

_____. *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. 2003. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

_____. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. 2004. París, Gallimard.

_____. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. 2006. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Recebido em dezembro/2006.

Aprovado em fevereiro/2007.