

Gobierno de los hombres, teología económica. Derivas agambenianas de la genealogía del gobierno foucaultiana.

Paula Fleisner*
pfleisner@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo intentaré delimitar la «huella» foucaultiana en la elaboración de la genealogía del gobierno que Agamben aborda en el tomo II. 2 de *Homo Sacer, El reino y la gloria*. Para ello, previamente, revisaré las consideraciones metodológicas que unen las líneas investigativas de ambos filósofos con el objetivo de poner en evidencia el vínculo insoslayable entre el modo de trabajo y el proyecto de una ontología que la historia de la recepción parece a veces separar artificialmente. Para comenzar, entonces, referiré brevemente la cuestión del método en el propio Foucault; luego intentaré reconstruir la influencia metodológica de Foucault en las obras más recientes de Agamben; y, finalmente, desde este marco, abordaré el estudio de la continuidad/discontinuidad entre Agamben y Foucault con respecto al problema de la «gubernamentalidad».

Palabras clave: *gubernamentalidad- método- paradigma- ontología del presente.*

Abstract

In the present paper, I will try to delimit the Foucaultian “trace” in the elaboration of the genealogy of the government that Agamben describes in volume II. 2 of the *Homo Sacer, El reino y la Gloria*. In order to achieve this, I will previously revise the methodological considerations that join the research lines of both philosophers so as to show the bond between the way of work and the project of an ontology which sometimes the history of reception seems to separate artificially. To start with, I will briefly retell the question of the method in Foucault himself and I will intend to reconstruct his methodological influence on Agamben’s recent works. Finally, and within this framework, I will describe the study of continuity/discontinuity between Agamben and Foucault regarding the problem of “governmentality”.

Key words: *governmentality-method-paradigm-ontology of the present*

* Paula Fleisner es docente de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y becaria doctoral del CONICET.

1. El fantasma de la «indocilidad reflexionada»

Inspirado tanto por la genealogía nietzscheana como por la epistemología francesa de Canguilhem o Bachelard, Michel Foucault se ha propuesto construir una «ontología del presente» y para ello ha elaborado una propuesta metodológica que sin ser un conjunto de reglas universales e inmutables, se ha mostrado fructífera a la hora de explicitar las condiciones de posibilidad de la producción de distintos tipos de saberes y de experiencias así como de sus relaciones de poder dentro de dispositivos políticos (la arqueología y la genealogía).

Como se sabe, el método foucaultiano ha sufrido modificaciones: no sólo hay una distancia explícita entre la arqueología de los primeros textos y la genealogía presentada en *Vigilar y castigar*, sino que ambas adquieren diversos matices en las sucesivas obras. Siguiendo a Machado puede decirse que se trata de un método que se deja instruir por sus fuentes, lo cual muestra el aspecto a la vez reflexivo y provisional del análisis.¹ Así, la arqueología es concebida por Foucault como una historia de las condiciones de posibilidad históricas del saber: es un método de análisis, ni formal ni interpretativo, del *a priori* histórico que ha hecho que en un determinado momento sólo determinados enunciados y no otros hayan sido posibles. La genealogía, por su parte, designa el trabajo de análisis de las formas de ejercicio del poder y explica la existencia y la transformación de los saberes situándolos como piezas dentro de relaciones de poder e incluyéndolos dentro de un dispositivo político. En *El uso de los placeres* encontramos una última indicación sobre su trabajo donde son reunidas la arqueología y la genealogía: el trabajo histórico consiste en problematizar un objeto, en preguntarse cómo un ser ha sido pensado en una época dada (es la tarea de la arqueología), y en analizar las diversas prácticas sociales, científicas, éticas, punitivas, medicas, entre otras, que han tenido como correlato que el ser se haya pensado así (es la tarea de la genealogía, en el sentido de Nietzsche). Dice Foucault sobre sus investigaciones: “Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo”.²

Paul Veyne explica la empresa foucaultiana como una “crítica empírica del decir verdadero”, por ello las “verdades de la arqueología son vistas con la «perspectiva» de un momento, no se perciben dentro de la totalidad” y las descripciones genealógicas no tienen valor prescriptivo. Este método no puede fijar objetivos políticos, no dice qué hacer, pero puede “enseñar a la gente lo que no sabe de su propia situación”.³ Vemos entonces cómo la tarea diagnóstica no

¹ De este modo, Machado explica que en *Historia de la locura* la arqueología pretende explicar el discurso científico y con pretensión de cientificidad de un modo específico; en *Nacimiento de la clínica* investiga el *a priori* concreto de la medicina, las condiciones de posibilidad de la experiencia médica; en *Las palabras y las cosas*, el objeto de estudio es la *episteme*: el saber tiene una positividad y sólo puede considerarse por referencia a sí mismo, aquí la arqueología se vuelve una búsqueda de un orden interno constitutivo del saber. Cfr. Machado, R., “Arqueología y Epistemología” en AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, 1999, pp. 15-30.

² Foucault, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler, México, Siglo XXI, 1986, p. 12.

³ Veyne, P., “Un arqueólogo escéptico”, en AA.VV., *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del Pensamiento crítico*, Buenos Aires, Letra Viva+Edelp, 2004, 23-87.

es exclusivamente negativa, es un esfuerzo por pensar y hacer de otra manera, que permitiría eventualmente “devenir distinto del que se es”. Frente a los modos de subjetivación a través de los dispositivos, existirá siempre para el pensamiento la libertad de tomar una perspectiva crítica respecto de su propia constitución, que acaso permita una transformación de sí por sí. De este modo, la actitud crítica promulgada por Foucault es una operación teórico-política cuya función es ampliar las posibilidades de la libertad en modalidades concretas de nuestra existencia. En este sentido, dice:

La crítica es el movimiento por el cual el sujeto se concede el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos acerca de la verdad; la crítica sería el arte de la insumisión voluntaria, el de la indocilidad reflexionada.⁴

A partir de los años noventa un fantasma sobrevuela la reflexión política de Giorgio Agamben, el fantasma de la «indocilidad reflexionada» foucaultiana. En efecto, Agamben practica, quizás como ninguno de sus contemporáneos, aquel «arte de la insumisión voluntaria» y hace un «uso» de la obra foucaultiana que, aunque heterodoxo e inconciliable con otras lecturas posibles, el propio Foucault alentaba en sus lectores: como si se tratara de cajas de herramientas que permiten “cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder”,⁵ los textos de Foucault son condición de posibilidad teórica y metodológica del «ejercicio filosófico» de Agamben.

2. Un uso posible de la caja de herramientas

Agamben dice ser un lector tardío de Foucault y, en ese sentido, es fundamental tener en cuenta la influencia temprana de otros pensadores, como Heidegger o Benjamin, que siguen de alguna manera también su recepción de la obra foucaultiana. La primera mención de Foucault es en el prefacio a la traducción francesa de *Infancia e historia* (en 1989) y es recién en el primer tomo de *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida* (1995) donde Agamben trabaja sobre las implicancias del pensamiento foucaultiano en relación a la técnica biopolítica como forma de funcionamiento del poder en las sociedades modernas. Pero, luego de este libro, las referencias se vuelven cada vez más frecuentes y centrales en las argumentaciones agambenianas. Así, por ejemplo, *Lo que queda de Auschwitz* (1998) retoma las implicancias ontológicas del método propuesto en *La arqueología del saber* -que hace de los enunciados funciones de la existencia-, para la construcción de una teoría del sujeto como testigo; en *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), una solapada presencia del pensamiento foucaultiano

⁴ Foucault, M., “Qu’est-ce la critique?” en *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84, n°2, abril-junio 1990.

⁵ Droit, Roger-Pol, *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. Rosa Rius y Pere Salvat, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 57.

permite considerar la «máquina antropológica» como un dispositivo irónico y arremeter contra la búsqueda heideggeriana del origen; en *Profanaciones* (2005) “El autor como gesto” recorre el problema foucaultiano del autor, continuando la idea del sujeto como resultado del cuerpo a cuerpo con los dispositivos que volverá a desarrollar en su conferencia *¿Qué es un dispositivo?* (2006); en *La potencia del pensamiento* (2005) “La inmanencia absoluta” vuelve sobre el concepto de «vida» en Foucault y en Deleuze, cifrando la tarea de la filosofía que viene en un trabajo sobre este legado. Finalmente, tal como veremos en el apartado siguiente, la segunda parte de *Homo sacer II*, se ofrece como una continuación de los estudios foucaultianos sobre el gobierno.

Además del seguimiento de problemáticas centrales en la obra foucaultiana, es posible señalar otro «rastros» de Foucault en Agamben: la influencia metodológica, que implica también una cierta concepción ontológica, paradigmática y no sustancial, compartida. En efecto, podríamos decir que al menos desde *La comunidad que viene* (1990) la filosofía de Agamben se propone aquello que en “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault había sugerido como *la* tarea de la filosofía: hacer una ontología del presente y preguntarse por el campo actual de las experiencias posibles en la línea abierta por Kant y seguida por Hegel, Nietzsche, Marx y la escuela de Frankfurt.⁶ Y para llevar a cabo esta tarea dice Agamben estar empleando un método arqueológico-genealógico deudor del filósofo francés, aunque con modificaciones.

La reciente publicación de *Signatura Rerum. Sul metodo* (2008), junto con su introducción al libro de Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull' analogia* (2004), nos permiten reconstruir la influencia de Foucault en el procedimiento filosófico de Agamben a la vez que apreciar su combinación con otras perspectivas metodológicas.

Agamben sostiene que la arqueología es la única forma de investigación del presente. Con claras resonancias benjaminianas, se nos dice que en ella se entrecruzan una investigación histórica y una interrogación teórica del presente que forman una constelación entre los momentos pasados y actuales. Siguiendo una indicación de *Las palabras y las cosas*, sobre la que llama la atención Enzo Melandri, Agamben afirma que la arqueología es fundamentalmente el trabajo sobre la «signatura», un operador que desplaza, sin transformarlo ni cambiar su sentido, un concepto desde un ámbito hacia otro distinto. Como los trascendentales, las signaturas no son conceptos ni categorías, sino algo que está presente en toda categoría sin añadir una predicación real. Lo que ellas operan es un cambio en la función estratégica de los conceptos en su traspaso de una esfera a otra.⁷

En la “Introducción” a *La linea e il circolo* Agamben reconstruye la idea de método arqueológico propuesto por Melandri, deudora de Foucault y Ricoeur, pero también de la filosofía

⁶ Foucault, M., *¿Qué es la ilustración?*, trad. Silvio Mattoni, Córdoba, Alción, 1996.

⁷ Un ejemplo que Agamben menciona con frecuencia es el que se evidencia con el problema de la secularización, donde existe un desplazamiento de determinados conceptos o signos desde el ámbito teológico al político. Veremos en el apartado III algunos otros ejemplos. En la caracterización de la signatura está presente la herencia de la *episteme* renacentista, para la cual no hay una distinción entre semiología y hermenéutica, entre qué es un signo y qué significa: hay algo en los signos que remite a aquello a lo que pertenecen.

crítica kantiana y de la «historia crítica» de Nietzsche, que podríamos considerar como una indicación sobre el propio procedimiento filosófico agambeniano.⁸ El texto de Melandri es puesto en correlación con *L'arqueologie du savoir*: si aquí se funda la arqueología en los enunciados (no en lo dicho en un discurso sino en su puro tener-lugar) y se provee con ello un paradigma ontológico; *La linea e il circolo* es una tentativa de encontrar una lógica de la arqueología, la lógica de la analogía.

La arqueología sería de este modo una ciencia híbrida trascendental y fenomenológica al estilo de Kant, cuyo procedimiento consiste en dar la explicación de un fenómeno inmanente a su descripción sin recurrir a un código de orden superior (recurrería que ya había rechazado Foucault), que propone una «regresión» en el sentido freudiano (Ricoeur), pero no de lo consciente a lo inconsciente, sino más allá de esta distinción, hacia el punto de bifurcación entre ambos. Así, como la “historia crítica” nietzscheana, la arqueología recorre en sentido inverso la real “genealogía” de los eventos de los que se ocupa. Ni trascendental ni teleológica, la arqueología es indeterminación de *arché* y *télos* y su objeto es la «signatura» que, tal como la define Melandri, “es una especie de signo en el signo; es como el índice que [...] remite a una interpretación dada. La signatura adhiere al signo en el sentido que indica por medio de la fractura de este, el código con que descifrarlo.”⁹

En el libro sobre el método, Agamben vuelve sobre estas cuestiones: revisita el concepto de “paradigma”, traza una historia de las signaturas desde la *episteme* de Paracelso, y compone su idea de una “arqueología filosófica”. Agamben afirma que su método de investigación es además de arqueológico y genealógico, paradigmático, es decir, es un procedimiento que busca salirse de la lógica binaria que produce las dicotomías que estructuran la cultura occidental –presentadas siempre como oposiciones sustanciales– para transformarlas en bipolaridades –“un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares” en las que pierden su identidad sustancial.¹⁰ Esta lógica del ejemplo –ese fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los casos del mismo género–,¹¹ junto con el concepto de «campo» proveniente de las ciencias físicas, permite suspender la lógica sustancial y mostrar la pertenencia de sus categorías antinómicas a lo que Agamben llama «máquina bipolar», una zona de indecidibilidad de la que obtienen su sentido. De esta manera, así como el “panóptico” foucaultiano es un paradigma, una cifra para comprender el presente, también lo son las figuras agambenianas de la *singola-*

⁸ Los textos a partir de los cuales Melandri construiría su concepción del método arqueológico son: el prefacio a *Las palabras y las cosas* de Foucault y *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* de Ricoeur, además de una remisión crítica a la filosofía kantiana, especialmente los apuntes para la redacción de *Los progresos de la metafísica* y la *Segunda Intempestiva* nietzscheana, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Cfr. Giorgio Agamben, en Enzo Melandri, *op.cit.*, 2004.

⁹ Melandri, E., “Note in immagine all ‘episteme’ di Foucault” en *Lingua e stile*, V, 1970, p. 147.

¹⁰ Agamben G., “Entrevista de octubre de 2003 con Flavia Costa” en *Estado de Excepción*, trad. Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p.12.

¹¹ Entre muchos otros lugares dentro de su obra, Agamben analiza con detalle el concepto de “ejemplo” en *La comunità che viene* al construir la figura de la *singularità qualunque*. En griego “*para-deigma*” y en alemán “*bei-spiel*”, el ejemplo es lo que se muestra o lo que juega al lado: “está al lado de sí mismo en el lugar vacío en el que se despliega su vida incalificable y inolvidable”. Cfr. Giorgio Agamben, *op.cit.*, 2001, p. 14. (la traducción es mía).

rità qualunque, el *homo sacer*, el “musulmán” y el “estado de excepción”. Estas figuras, no obstante su relativa historicidad positiva, se presentan como paradigmas, ejemplos que vuelven inteligible el contexto histórico en el que se presentan. Por ello, dice, no pueden ser reductibles a un carácter historiográfico –como, por ejemplo, han hecho algunos críticos con el «musulmán»- sino que son, todas ellas, entes de una ontología paradigmática y no originaria.

De evidente filiación foucaultiana, tal como lo declara el propio Agamben, su concepto de «paradigma» es deudor, además, de la epistemología del ejemplo aristotélica y su radicalización por parte de Melandri; de la concepción kantiana del juicio estético y de cierta interpretación de la relación entre mundo eidético y mundo sensible en el pensamiento platónico; de los *Pathosformeln* de Aby Warburg y del *Urphänomen* goetheano. Con todas estas fuentes, Agamben logra construir un método arqueológico-paradigmático que trabaja con una lógica de la analogía para hacer legible el presente a través del pasado. Pero, a su vez, este método se corresponde con una ontología ejemplar, de entes singulares que, como el sol del poema de Wallace Stevens, son (en) su parecer.¹² Tal como lo hiciera Melandri, Agamben reivindica una lógica opacada en la tradición por las lógicas deductiva e inductiva: la lógica de la analogía, que no estudia la relación de lo general con lo particular ni viceversa, sino la relación del particular consigo mismo. La analogía “opera transformando las oposiciones dicotómicas rígidas, graduales y contradictorias” de la vieja lógica binaria en “oposiciones bipolares, tensionales, vectoriales y contrarias”, sin por ello exhibir un principio lógico superior sino mostrando solamente su sinsentido.

Es a partir de estas consideraciones sobre el método que podremos quizás considerar el proyecto agambeniano de repensar las categorías de la tradición política y su aparente pesimismo frente a ella. No se trata, nos dirá Agamben, de salirse de las dicotomías estructurantes de la cultura occidental “para reencontrar un estado cronológicamente originario, sino, por el contrario, para comprender la situación en la que nos encontramos.”¹³ Más allá de la presencia de muchas otras tradiciones de pensamiento en esta reflexión metodológica agambeniana, hemos visto cómo la adopción de la perspectiva metodológica foucaultiana (aunque se trate de un primer Foucault más “esencialista” que aun concibe la posibilidad de un indiscernible lógicamente previo a la separación que inaugura la historia) tiene implicancias en la construcción de su ontología, o, aquello que Agamben llama su “filosofía primera en italiano”.

3. La genealogía del gobierno en Occidente: *El reino y la gloria*

La serie de libros que integran la obra *Homo sacer* tiene como objetivo pensar con una especial “cautela arqueológica” ciertos aspectos que han permanecido escondidos en el desarrollo del orden político global de las sociedades occidentales contemporáneas. Aun con los matices y los cambios de perspectiva que esta obra en progreso fue evidenciando desde su comienzo,

¹² Agamben G., *Signatura Rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 34.

¹³ Agamben G., “Entrevista de octubre de 2003 con Flavia Costa”, ed. cit., p. 12.

en términos generales se trata de un trabajo genealógico sobre el funcionamiento del poder en Occidente en sus distintos aspectos (metafísico, político, jurídico, histórico, económico). En sintonía con la línea que concibe la tarea filosófica como un ejercicio de diagnóstico del presente, podría tal vez decirse que Agamben busca hacer un “uso instrumental de la historia” en el que, según reza la genial fórmula foucaultiana, los análisis tácticos y estratégicos permitan mostrar “los engranajes por los cuales se produce lo imposible” que ha devenido necesario.¹⁴

Muy brevemente digamos que: así como *El poder soberano y la nuda vida*, se ofrecía como una investigación en torno al punto oculto en el que confluyen los dos grandes modelos del poder, el jurídico-institucional y el biopolítico; el segundo tomo, por su parte, planea una arqueología de la biopolítica compuesta, hasta ahora, por dos investigaciones correlativas: en primer lugar, la arqueología del derecho expuesta en *Estado de excepción*, que encuentra en el estado de excepción el dispositivo que debe articular los dos aspectos antinómicos del sistema jurídico occidental: la *potestas* y la *auctoritas*; en segundo lugar, la genealogía de la economía y de la gloria emprendida en *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (2007), que expone, bajo la forma de una articulación entre el reino y el gobierno, el funcionamiento de lo que Agamben llama la «máquina gubernamental», restituyéndola a su carácter teológico inicial y mostrando su eficacia aun intacta en las democracias consensuales contemporáneas. Esta perspectiva teológica permitirá a su vez plantear la relación entre el poder como gobierno y gestión eficaz -la *oikonomia*- y el poder como realeza ceremonial y litúrgica -la gloria-, poniendo en evidencia la estructura bipolar de aquella máquina de gobernar: el centro desnudo, vacío, impensable e inoperante del poder, vestido por la fastuosidad de la gloria (glorificación) en cuyo esplendor, reino y gobierno, teología y política, parecen coincidir en su división incesante.

En lo que sigue intentaré rastrear la “huella” de la “historia de la gubernamentalidad” foucaultiana que Agamben dice estar siguiendo en este libro. Por ello, y a pesar de su importancia en la argumentación, dejaré de lado la «arqueología de la gloria» de la que se ocupan los últimos tres capítulos, y limitaré mi análisis a las referencias explícitas a Foucault, referencias que, en lo que respecta al problema del gobierno, curiosamente se limitan al curso del 1977-1978 *Seguridad, territorio, población*, y dejan de lado *Nacimiento de la biopolítica*, el curso de 1978-1979 en que Foucault aborda el estudio del “marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su grandeza” los problemas de la biopolítica, es decir, del liberalismo.¹⁵

Desde el punto de vista del método, y en consonancia con señalado previamente, podríamos decir que en *El reino y la gloria* se emprende un trabajo filosófico que abandona la pregunta por la esencia del poder y deja de lado los “mitologemas” abstractos que signaron la filosofía política -como “la ley”, “la voluntad general” y “la voluntad popular”- para preguntar cómo se construyeron, cuáles son las relaciones y las operaciones del poder. Es así que el “orden”, operador fundamental en el dispositivo económico, la «secularización», que explica

¹⁴ Droit, R-P., *Entrevistas con Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 102.

¹⁵ Foucault M., *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 339.

la relación entre poder sacro y poder profano, e incluso la “gloria”, que se revela aquí como el criterio de politicidad de nuestra cultura, son todos ellos “signaturas”, recordemos: operadores que desplazan, sin transformarlo ni cambiar su sentido, un concepto desde un ámbito hacia otro distinto, cambiando su función estratégica. De esta manera, la ontología de los actos de gobierno y la arqueología de la gloria se presentan también como una reflexión acerca de lo que pueden las palabras, de los distintos “usos” que tiene el lenguaje, de las diversas relaciones entre las palabras y las cosas.

Dicho esto, veamos entonces cómo Agamben se propone continuar a la vez que profundizar y corregir la genealogía de la gubernamentalidad moderna planteada por Foucault en *Seguridad, territorio, población*. Ya en el “Prólogo”, Agamben inscribe su investigación en el surco abierto por Foucault al señalar que se trata de “interrogar los motivos por los cuales el poder fue asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomia*, es decir, un gobierno de los hombres.”¹⁶ Pero, como ya había sucedido en *Homo Sacer* I con la ubicación del paradigma biopolítico en el pensamiento aristotélico, se extienden también aquí los límites cronológicos de la investigación foucaultiana hasta la formulación del dogma trinitario en términos de una *oikonomia* en los primeros siglos de la era cristiana.

Primer alejamiento: podría decirse que, allí donde la preocupación foucaultiana parece centrada en la identificación de las rupturas o discontinuidades históricas, Agamben busca una cifra secreta, oculta, que explique las continuidades en la historia. Pero ¿implica esta divergencia una comprensión diferente del funcionamiento de las sociedades modernas? ¿Esta búsqueda agambeniana conlleva la restitución de una pregunta ontológica fundamental que necesariamente debe abandonar la historia?, ¿o podría pensarse que se trata de la inclusión del ámbito del discurso teológico no abordado por Foucault que busca en esos archivos la “ley de los enunciados en la actualidad”? Es decir, ¿estamos frente a descripciones opuestas del juego del poder o se trata de un mismo método que recorre fuentes diversas construyendo ontologías similares?

Tras una inquietante asimilación entre los diagnósticos de Carl Schmitt y Foucault con respecto al lugar del pastorado católico en la formación del paradigma del concepto moderno de gobierno y del racismo como dispositivo mediante el cual el poder soberano se reinserta en el bipoder,¹⁷ es recién en el capítulo cinco donde Agamben vuelve con mayor detalle sobre el Curso de 1977- 1978 para concluir la primera sección del texto con una definición de la “ontología de los actos de gobierno”.

En aquel curso, Foucault distinguía tres modalidades de las relaciones de poder, cada una de las cuales es la tecnología política dominante en distintas épocas: el sistema legal (modelo institucional del Estado territorial de soberanía), los mecanismos disciplinarios (las sociedades modernas de disciplina) y los dispositivos de seguridad (estado de población contemporáneo y práctica del gobierno de los hombres). El surgimiento de éstos últimos pone en evi-

¹⁶ Agamben G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologia dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 9.

¹⁷ Agamben G., op. cit. pp. 88-92.

dencia el problema político más importante de la Modernidad, que no es el del *imperium*, sino el de la gubernamentalidad. Según Agamben, Foucault señala con claridad el origen de las técnicas gubernamentales en el pastorado cristiano que, con su doble capacidad de articulación individualizante y totalizante, deviene el modelo del gobierno político y del Estado moderno. Además, y esto resulta central en la continuación agambeniana de esta genealogía, Foucault advierte que el pastorado y el gobierno de los hombres comparten la idea de una “economía”, entendida como gestión ordenada sobre el modelo familiar, y llega a la conclusión de que “pastoral eclesial y gobierno político se sitúan ambos en el interior de un paradigma sustancialmente económico.”¹⁸ Siguiendo ese diagnóstico Agamben se ha propuesto sacar a la luz las implicancias teológicas del término *oikonomia*, implicancias que Foucault parece haber ignorado. Lo cual permite a la vez contextualizar, modificar las coordenadas cronológicas y dar un “mejor” fundamento a esta hipótesis foucaultiana. Y es que, retomando el debate entre Peterson y Schmitt en torno a la posibilidad de una teología política cristiana, Agamben advierte que la teología cristiana ofrece, además del discutido paradigma de la “teología política” que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano, un paradigma de la “teología económica” que, concebido como un orden inmanente, doméstico y no político en sentido estricto, sienta las bases de la “biopolítica moderna hasta el triunfo actual de la economía en todos los aspectos de la vida social”.

La ampliación agambeniana consistirá, entonces, en identificar el origen de la noción de un gobierno económico de los hombres y del mundo y el germen de la división entre reino y gobierno en la temprana elaboración del paradigma trinitario. Así, los primeros capítulos nos internan en una exhaustiva investigación acerca del lugar estratégico del pensamiento económico en la primitiva concepción cristiana de la naturaleza misma de lo divino y de su relación con lo creado; concepción que, convertida en un dispositivo económico-providencial a través de los siglos, se traslada a (y es influenciada por) la esfera profana para pensar la relación del soberano con sus ministros y sus súbditos y es transmitida a la política moderna con la función estratégica de “conciliar la soberanía y la generalidad de la ley con la economía pública y el gobierno eficaz de los singulares.”¹⁹ Agamben sigue la evolución del término *oikonomia* desde los antiguos hasta su consolidación como operador estratégico que permite una provisoria conciliación de la trinidad con la unidad divina. La construcción de este paradigma permite, por un lado, resolver el problema de la relación entre dos planos inicialmente opuestos: extrañeza/gobierno del mundo; ontología/historia; unidad en el ser/pluralidad de acciones; organización interna de la divinidad/historia de la salvación. Por otro lado, este paradigma permitirá pensar de un nuevo modo el entrecruzamiento entre teología y política, presentado aquí bajo la forma de la compleja relación entre el reino –el Dios-rey máxima dignidad, trascendente y sin ocupaciones- y el gobierno –la actividad inmanente de un demiurgo ocupado con la administración de las cosas mundanas. El “orden” será, ya incluso desde Aristóteles, la categoría llamada a conciliar estos polos haciéndolos formar un único sistema de aporéticas

¹⁸ Op. cit. p. 126.

¹⁹ Op. cit. p. 132.

relaciones recíprocas: el “orden” es el modo en que la sustancia separada actúa en el mundo, es el nombre de la actividad de gobierno que presupone y a la vez continuamente recompone la fractura entre trascendencia e inmanencia, es aquello que mantiene junto lo dividido. He aquí la «máquina gubernamental-providencial bipolar» cuyo funcionamiento reproduce la racionalidad gubernamental moderna. Esta máquina providencial no sólo articula los planos inconciliables, volviéndolos mutuamente funcionales, sino que también explica los actos de gobierno en términos de efectos colaterales, implica una división de poderes – la inmanencia ejecuta lo dispuesto por la trascendencia-, pone en evidencia el carácter vicarial, insustancial, económico del poder, y, finalmente, supone la libertad de los gobernados, es un poder democrático.

Esta continuación de la “historia de la gubernamentalidad” foucaultiana, que comparte con ella tanto una definición similar del gobierno en términos de gestión no tiránica del desorden, o de previsión conciente de los efectos colaterales, como una cierta perspectiva metodológica no sustancialista, se presenta además como una «corrección» de aquella. Veamos cómo lo hace.

Como un discípulo gozoso de haber encontrado al fin el camino para alejarse del amado maestro, Agamben critica a Foucault aquello que todos quienes lo leemos quisiéramos reprocharle a él: el uso poco definido o preciso de las fuentes, el recorte azaroso del archivo. En la clase del 1 de marzo del 1978, Foucault señala que fue Gregorio Nacianceno quien dio a las técnicas del pastorado el nombre de *oikonomia psychon*, en clara sintonía con la perspectiva aristotélica del manejo de la casa, del *management* doméstico.²⁰ Pero, y esto objeta Agamben, Foucault no tiene en cuenta la connotación teológica del uso de este término por parte de Gregorio, para quien el “*logos* de la economía” tiene la función específica de evitar que a través de la trinidad sea introducida en Dios una fractura política.²¹ Es Dios mismo, tras la elaboración del paradigma trinitario, el origen de la noción de un gobierno económico de los hombres y del mundo. Los procedimientos y técnicas del pastorado son un reflejo de la consideración teológica de la relación entre Dios y el mundo.

En la siguiente clase, del 8 de marzo, Foucault analiza el tratado tomista *Del reino* para señalar en él una continuidad entre soberanía y gobierno, en la medida en que no hay especificidad o separación entre ambas funciones. Allí, Santo Tomás compara el gobierno del monarca con el gobierno de Dios, con la naturaleza viviente y, finalmente, con el pastor y el padre de familia. Foucault ve en ello un continuo teológico cosmológico que se que interrumpe recién en el siglo XVI con el surgimiento de nuevos paradigmas (la astronomía de Copérnico y Kepler, la física de Galileo, la historia natural de John Ray y la gramática de Port Royal) que ven en Dios un reino a través de leyes generales y no un gobierno al modo pastoral.²² Según lo que venimos diciendo, resultará evidente que Agamben rechaza esta lectura en la medida en que toda su investigación ha intentado mostrar de qué modo la escisión entre Reino y Go-

²⁰ Foucault M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 222.

²¹ Agamben G., *Il Regno e la Gloria*, ed. cit., p. 126.

²² Foucault M., *Seguridad, territorio, población*, ed. cit., p. 270-274.

bierno está presente ya en el problema de la *oikonomia* trinitaria que divide a Dios en su ser y su praxis. Por lo demás, presenta una objeción metodológica a la elección foucaultiana de su fuente: el haberse limitado al análisis de un tratado «político» en sentido estricto, le impidió encontrar en los tratados teológicos sobre el gobierno del mundo y sobre la providencia el germen de la escisión política entre Reino y Gobierno. La ciencia de las signaturas que desplazan los conceptos de un ámbito a otro, debiera haberlo advertido.

Justamente es en el tratado *De gubernatione mundi* de Tomás de Aquino, donde Agamben encuentra los elementos de una teoría del gobierno diferente del reino, e, incluso, señala que el término *gubernatio* es, a partir de cierto momento, un sinónimo de providencia, de acción providencial. Dice Agamben, “el nacimiento del paradigma gubernamental deviene comprensible sólo si se lo sitúa sobre el trasfondo económico-teológico de la providencia del cual es solidario”.²³ El hecho de que Foucault no haya tratado con la noción de “providencia” es lo que le imposibilitó entender que aquello que veía como la irrupción de un nuevo paradigma (Copérnico, Kepler, Galileo, Ray, Port Royal) era sólo la radicalización de la distinción entre providencia general y providencia especial. Así, el pasaje del poder pastoral a la gubernamentalidad no se explica con el surgimiento de las contra-conductas que le se resistían -cosa que ni el propio Foucault parecería afirmar de un modo tajante- sino como una secularización de la “minuciosa fenomenología” de causas primeras y segundas, de voluntad general y particular.

Segundo alejamiento, tal vez decisivo: allí donde Foucault analiza “prácticas, maneras de actuar orientadas hacia objetivos y reguladas por una reflexión”, Agamben se demora en el análisis del discurso teológico, en las justificaciones teológicas de aquellas prácticas.

Finalmente, en el “Apéndice”, Agamben vuelve sobre la lectura de Rousseau que propone Foucault en la clase del 1 de febrero de 1978, para señalar su cercanía con la caracterización de la máquina bipolar de gobierno: la relación funcional entre soberanía y arte de gobierno, lejos de sustituir el paradigma soberano, muestra su analogía estructural con la doctrina teológica de la providencia general y la providencia especial, tal como la fórmula Malebranche. En aquella clase, Foucault definía el proyecto político rousseauiano como la deducción de una forma jurídica y de una teoría de la soberanía a partir de la supremacía de las artes de gobierno, lo cual implicaba cierta continuidad,

no un reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego por una sociedad, digamos, de gobierno. [...] estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina, gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad.²⁴

Agamben sostiene que es en este punto, al señalar la relación funcional de la teoría de la soberanía con la del gobierno, donde Foucault se acerca a la intuición del funcionamiento bipolar de la máquina gubernamental. Pero, es a la luz de sus propias investigaciones que se

²³ Agamben G., *Il Regno e la Gloria*, ed. cit., pp.127-128.

²⁴ Foucault M., *Seguridad, territorio, población*, ed. cit., p. 135.

puede encontrar su fundamento en el modelo teológico que Rousseau hereda íntegramente de Malebranche: la distinción y articulación entre soberanía y gobierno como partes de un único e indivisible poder supremo es la versión política moderna del paradigma económico providencial donde providencia general y providencia especial se dividen y articulan en una única voluntad divina. Este paradigma, que aseguraba la unidad de ser y acción divinos, tiene aquí la “función estratégica de conciliar la soberanía y la generalidad de la ley con la economía pública y el gobierno eficaz de los singulares”. De este modo, la tradición democrática moderna ha dejado impensado el gobierno, ya que en el mismo gesto en que Rousseau lo concibe como el problema político esencial, minimiza el problema de su naturaleza y lo reduce a mera actividad de ejecución de la autoridad soberana.²⁵

4. Lo que resta

La lectura de *El reino y la gloria* de Agamben puede inducirnos a pensar, como sugiere su amigo y crítico Toni Negri, que estamos frente a un “radicalismo teórico, crítico de las formas de resistencia que producen obras concretas por estar éstas destinadas a devenir instrumentos del poder”.²⁶ Es posible. En todo caso, suele ser también ésta una de las frecuentes críticas al pensamiento de Foucault. (Pienso en las discusiones en torno a la salida «ética» del último Foucault).

No obstante, la exasperante demora de Agamben en los devaneos teológicos parecería tener al menos algunos efectos en la iluminación del presente y señala la centralidad del discurso filosófico-teológico en la consolidación de los dispositivos del poder. Y, por lo demás, reconstruye el perfecto funcionamiento de una máquina, que en tanto tal, artificial, histórica y humana demasiado humana, puede siempre detenerse -aunque aun no se nos diga cómo-. La eterna promesa todavía incumplida de un cuarto tomo de *Homo sacer* donde se aborden los conceptos de «uso» y de «forma de vida» quizás nos permita comprender el modo en que Agamben propone continuar la herencia foucaultiana y deleuziana en torno a un pensamiento de la «vida» que ya no consista en la fricción constante entre *bios* y *zôé* sino en “una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones”.²⁷

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. “Archeologia di una archeologia” en Melandri, Enzo, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull' analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- “Entrevista de octubre de 2003 con Flavia Costa” en *Estado de excepción*, trad. Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004, pp.9-20.

²⁵ Agamben G., *Il Regno e la Gloria*, ed. cit., pp. 302-303.

²⁶ Negri T., “Quel divino ministero per gli affari della vita terrena, recensione di *Il Regno e la Gloria*” en *Il manifesto*, Roma, 9 maggio 2007, p. 12.

²⁷ Agamben G., “L'immanenza assoluta” en *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 286.

- Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.
- Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teologia dell'economia e del governo*, "Premessa", Vicenza, Neri Pozza, 2007. Trad. española: *El reino y la gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001. Trad. Española: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- "L'immanenza assoluta" en *La potenza del pensiero*, Vincenza, Neri Pozza, 2005. Trad. española: *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- Signatura Rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler, México, Siglo XXI, 1986.
- Nacimiento de la biopolítica*. trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- "Qu'est-ce la critique?" en *Bulletin de la Société française de philosophie*, Año 84, N° 2, abril-junio, 1990.
- ¿*Qué es la ilustración?*, trad. Silvio Mattoni, Córdoba, Alción, 1996.
- Seguridad, territorio, población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Droit, Roger-Pol, *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. Rosa Rius y Pere Salvat, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Machado, Roberto. "Arqueología y epistemología" en A.A.V.V., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp.15-30.
- Melandri, Enzo, "Note in immagine all 'episteme' di Foucault", en *Lingua e stile*, V, 1970.
- Negri, Toni, "Quel divino ministero per gli affari della vita terrena, recensione di *Il regno e la gloria*", en *Il manifesto*, Roma. 9 maggio 2007.
- Veyne, Paul, "Un arqueólogo escéptico" en A.A.V.V., *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, Buenos Aires, Letra Viva + Edelp, 2004, pp. 23-87.