



Eidos

ISSN: 1692-8857

ISSN: 2011-7477

Fundación Universidad del Norte

Periáñez Llorente, Luis

**VIDAS DESNUDA(DA)S LA NECESIDAD DE UNA "PRECAUCIÓN ETNOGRÁFICA"
COMO COMPLEMENTO A LA "PRECAUCIÓN ARQUEOLÓGICA" EN EL ANÁLISIS DE
LOS DISPOSITIVOS DEL PODER POLÍTICO EN OCCIDENTE DE GIORGIO AGAMBEN***

Eidos, núm. 33, 2020, Julio-Diciembre, pp. 262-292

Fundación Universidad del Norte

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85468582011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

VIDAS DESNUDA(DA)S

LA NECESIDAD DE UNA “PRECAUCIÓN ETNOGRÁFICA”
COMO COMPLEMENTO A LA “PRECAUCIÓN ARQUEOLÓGICA”
EN EL ANÁLISIS DE LOS DISPOSITIVOS DEL PODER POLÍTICO
EN OCCIDENTE DE GIORGIO AGAMBEN*

Stripped-off/bare lives

The need for an «ethnographic precaution» as a complement
to the «archaeological precaution» in Giorgio Agamben's
analysis of Western political power devices

Luis Periañez Llorente

Universidad Complutense de Madrid

luisperi@ucm.es

RESUMEN

Partiendo de la exposición que el propio Giorgio Agamben hace de sus intenciones teóricas y prácticas al inicio de *Homo sacer I*, así como del método con el que pretende afrontarlas (su particular comprensión de la arqueología filosófica), este ensayo muestra, mediante un análisis pormenorizado de dicho método, algunos de los límites del proyecto. Esta tarea crítica negativa se ve complementada con 1) una defensa de algunos de los gestos teóricos agambeanos frente a una cierta recepción de sus ideas sobre la “nuda vida”, y 2) la propuesta metodológica de una “precaución etnográfica” que posibilite un saneamiento del proyecto y una superación de los límites descubiertos. Tales cuestiones se enmarcarían en una indagación en torno a la interdisciplinariedad y el canon y la esencia de la filosofía crítica.

PALABRAS CLAVE

Arqueología, nuda vida, migración, filosofía crítica, dispositivo.

ABSTRACT

Starting from the exposition provided by Giorgio Agamben himself of his theoretical and practical intentions at the beginning of *Homo sacer I* and from the method with which he intends to face them (his particular understanding of philosophical archeology), this essay shows, through a detailed analysis of that method, some of the limits of the project. This negative critical task is complemented by 1) a defense of some of Agamben's theoretical gestures against a certain reception of his ideas about “bare life”, and 2) the methodological proposal of an “ethnographic precaution” that would permit to sanitize the project and to overcome the discovered limits. Such questions would be embedded in an inquiry about interdisciplinarity and the canon and essence of critical philosophy.

KEYWORDS

Archaeology, bare life, migration, critical philosophy, device.

* Esta investigación fue realizada gracias a una beca FPU concedida por el Ministerio de Educación y Formación Profesional y en el marco del proyecto de investigación “Biblioteca Saavedra Fajardo (V): populismo vs. republicanismo. El reto político de la segunda globalización” (FFI2016-75978-R).

VIDAS DESNUDA(DA)S
LA NECESIDAD DE UNA “PRECAUCIÓN ETNOGRÁFICA”
COMO COMPLEMENTO A LA “PRECAUCIÓN ARQUEOLÓGICA”
EN EL ANÁLISIS DE LOS DISPOSITIVOS DEL PODER POLÍTICO
EN OCCIDENTE DE GIORGIO AGAMBEN

INTRODUCCIÓN

En el curso de sus investigaciones para una genealogía teológica de la economía y el gobierno, que ocupa el volumen II, 2 del proyecto *Homo sacer*, Giorgio Agamben dedica unas duras palabras a ese lugar común que opone, sin precauciones de ningún tipo y con toda suerte de consecuencias desastrosas para la investigación, el Estado fundado sobre el pueblo que aclama (donde destacan los totalitarismos nacionalsocialista y fascista) y el “Estado neutralizado disuelto en las formas comunicativas sin sujeto”:

[estos Estados] solo se oponen en apariencia. [...] Como hoy debería ser evidente, pueblo-nación y pueblo-comunicación, aun en la diversidad de comportamientos y figuras, son las dos caras de la doxa, que, como tales, se entrelazan y separan en las sociedades contemporáneas. En este entrelazamiento, los teóricos “democráticos” y laicos de la acción comunicativa corren el riesgo de acercarse a los pensadores conservadores de la aclamación como Schmitt y Peterson; *pero este es precisamente el precio que deben pagar en toda ocasión las elaboraciones teóricas que creen poder prescindir de precauciones arqueológicas.* (Agamben, 2008, p. 278)

Es esta última precaución, reivindicada en cada una de sus obras desde frentes distintos, la que articula el método de Giorgio Agamben. Sobre ella se sostiene el proyecto delineado en las páginas que abren *Homo sacer I*, *El poder soberano y la nuda vida*, en las que se remite a un “plano histórico-filosófico” (Agamben, 2013, p. 21), presumiblemente distinto del meramente histórico y objeto de análisis eminente de la investigación, en la que habrán de tener cabida también una protréptica constante y una propedéutica ética

y política. Un repaso rápido del proyecto tal y como es esbozado en la introducción del primer volumen revela que hay cuatro elementos en cuestión: por un lado, dos órdenes de fenómenos (técnicas políticas y tecnologías del yo), por otro, su punto de intersección, y finalmente, la posible emancipación de la estructura ontológico-política que habrá de mostrar el análisis de los tres primeros elementos.

Este artículo parte de este reconocimiento previo de la tentativa agambeana para poner en duda la suficiencia de la precaución arqueológica a la hora de dar cuenta de todos los elementos en cuestión. Aquí juega una doble intención: por un lado, defender a Agamben de una serie de críticas que suelen hacérsele desde la filosofía, la antropología y la sociología contemporáneas; por otro, proponer una precaución metodológica complementaria, que podríamos llamar “precaución etnográfica”, para poder dar cuenta del conjunto de los elementos en juego.

En este sentido, este artículo ha sido estructurado de la siguiente manera: 1) un análisis de aquello que el filósofo italiano entiende por arqueología, su génesis y su implementación, seguido de 2) una exposición de las tesis principales de los primeros volúmenes de la investigación observando la forma como el *homo sacer*, tomado como paradigma, figura o categoría analítica, se operacionaliza en los análisis, para finalmente 3) postular la insuficiencia de la precaución arqueológica y de aquella categoría basal tomando como criterio las propias coordenadas de Agamben, proponiendo precauciones y categorías alternativas.

1. ARCANOS, SIGNATURAS Y DISPOSITIVOS

Tras una breve advertencia, Giorgio Agamben (2010b) comienza *Signatura rerum*, su tratado dedicado específicamente al problema del método, con el siguiente aserto:

En mis investigaciones he debido analizar figuras —el *homo sacer* y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración— que son, ciertamente, aunque en diversa medida, fenómenos históricos positivos, pero que eran tratados

en dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto. (p. 11)

En este punto se inicia una labor arqueológica sobre su propia obra reivindicada por el autor como aquella cautela que todo investigador ha de observar si quiere, eventualmente, llegar a ser original. En esta labor Agamben se remonta hasta las fuentes sobre las que se apoya su noción de “paradigma”, para tematizar adecuadamente a qué se refiere cuando habla de *homines sacri*, musulmanes o campos como paradigmas del poder político en Occidente. Resulta especialmente interesante que los conceptos forjados para desentrañar los dispositivos del poder político en Occidente arraiguen antes en una particular lectura de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1968) y *La arqueología del saber* (2009) —esto es, en aquellos ensayos en los que Michel Foucault enfoca, del entramado saber-poder-sujeto, los dos primeros vértices, el régimen discursivo que conforman— que en otros como *Vigilar y castigar* (2012), *La voluntad de saber* (2005), *Defender la sociedad* (1997), o *Seguridad, territorio, población* (2008), donde se va enfocando progresivamente la articulación entre dichos vértices y dibujando la idea del dispositivo como operador de subjetivaciones.

El diálogo entre estas obras tempranas y los *Primeros analíticos* aristotélicos, la Teoría de las ideas de Platón, la estética kantiana y la concepción monástica de la *regla* torna anecdótica la referencia al papel del panóptico en Foucault, que aparece solo en cuanto paradigma (es decir, en cuanto a su función epistémica) y nunca en cuanto dispositivo¹ (su función subjetivante). En este

¹ “Dispositivo” es aquí un concepto en disputa. En nuestro caso, “dispositivo” es un concepto funcional a la genealogía y a la etnografía: define toda positividad o conjunto de positivities estratégicamente dispuestas para una finalidad (siendo esta siempre susceptible de mutar, fruto de aquello que Deleuze (2016) llamó “indeterminación funcional”), por contacto con las cuales se generan formas concretas de subjetividad. Agamben (2015), que define “dispositivo” en términos similares, fuerza un viraje en su tematización permitiéndole sostener esta producción de subjetivada-

sentido, el *campo* sería a la política occidental lo que las figuras epistemológicas eran a los regímenes discursivos en la *Arqueología del saber*: conjuntos singulares de enunciados capaces de definir y delimitar —y desde los cuales lograr comprender— el puro darse “legítimo” de grupos de objetos, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas, otros conjuntos afines, etcétera (Foucault, 2009, pp. 236–237), en una época determinada. Así, cuando Giorgio Agamben (2013) plantea la tesis de que el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente (p. 230), habríamos de entender que este hecho o conjunto de hechos singulares, históricos y concretos, operan al mismo tiempo una función política y epistémica, de las cuales queda enfatizada la segunda.

Una referencia final al “atlas de imágenes” de Aby Warburg —en concreto a la *Pathosformel* “Ninfa”, a la que ya había dedicado un año atrás un breve ensayo (Agamben, 2010a)— define la forma en que debe ser entendido un “paradigma” y cancela toda remisión a la noción foucaultiana de dispositivo. La función del *homo sacer* en la analítica del poder político de Giorgio Agamben sería la misma que la de la ninfa en dicho atlas de imágenes: híbridos de arquetipo y fenómeno positivo, considerarlos paradigmas es, primeramente, cancelar la lógica del origen (Agamben, 2010b, p. 37), e instaurar un “modelo analógico bipolar” que va de lo particular a lo particular, que hace de lo particular una clave hermenéutica históricamente templada desde la cual interpelar y comprender fenómenos dispares pero íntimamente conectados.

Pero visto así, la función política del *campo* o del *homo sacer*, como hecho histórico-positivo instaurador de un nuevo umbral de legitimidad, como dispositivos capaces de modificar realmente aquello que se considera aceptable, asumible, legítimo, justo o todo

des en términos antropogenéticos, para pasar inmediatamente de la analítica de la producción de sujetos a la ontocrítica del sujeto como condición de posibilidad de la política por venir

lo contrario (al modo como la figura epistemológica en Foucault trataba de franquear el umbral de epistemologización promoviendo sus propias normas de verificación y coherencia, articulando un régimen de poder), no alcanza a ser analizada. Más aun, incluso un dispositivo como el panóptico —con su particular forma de articular un régimen espacial circular y parcelario con un régimen de visibilidad unilateral donde un sujeto omnipresente vigila y expone al sujeto encarcelado a un poder tan abrumador que modifica de forma sustancial sus acciones y sus pensamientos— es estudiado solo en cuanto figura de una tecnología política generalizable, capaz de hacer inteligible un contexto histórico-problemático, y nunca como operador concreto de subjetivaciones.

¿Qué se pierde cuando la arqueología de Agamben toma a Foucault desde sus reflexiones epistemológicas? Agamben (2010b) lleva su interpretación un paso más lejos cuando afirma que...

[...] no se trata, en la obra de Foucault, de un caso aislado. Por el contrario, puede decirse que el paradigma define, en este sentido, el método foucaultiano en su gesto más característico. El gran encierro, la confesión, la indagación, el examen, el cuidado de sí: todos estos fenómenos históricos singulares son tratados —y esto constituye la especificidad de la investigación de Foucault con respecto a la historiografía— como paradigmas que, al mismo tiempo que deciden un contexto problemático más amplio, lo constituyen y lo vuelven inteligible. (pp. 22–23)²

Sin embargo —también José Luis Villacañas (2010) se ha percatado de ello—, lo que Foucault no confunde es *origen* con *inicio* o *emergencia*. Cancelar la lógica metafísica del origen es un movimiento implícito en toda arqueología, pero esta cancelación

² Sin embargo, si seguimos las indicaciones de Edgardo Castro, solo encontramos en Foucault un caso en que concede a la noción de “paradigma” el sentido que Agamben presenta aquí, precisamente en “Historia de la locura en la época clásica” al referirse a *Le Neveu de Rameau*, de Diderot, como un “paradigme raccourci de l’histoire” (Castro, 2008, p. 128).

debe acompañarse de una remisión a la emergencia, es decir, a las condiciones concretas en que un fenómeno se torna posible y, en ocasiones, incluso existente y legítimo, por efecto del régimen de poder allí presente.

Agamben, que ha imposibilitado sin preverlo el acceso a las condiciones de emergencia de los fenómenos singulares, a los poderes concretos que los producen, aún no es ciego del todo a los efectos de poder de dichos fenómenos. Eso sí, se ha adentrado en una pendiente en que la precaución arqueológica no confluye con —sino que se distancia cada vez más de— la precaución etnográfica.

La particular concepción de la arqueología que Agamben está tematizando se torna comprensible en el marco del giro hermenéutico de la ontología operado a partir de la obra temprana de Martin Heidegger. Los paradigmas, que quedaban definidos como formas de conocimiento analógico que articulaban una relación hermenéutica entre lo singular y lo singular a partir de un parentesco previo (el del marco o umbral definido o sostenido por el acontecer de esos mismos fenómenos paradigmáticos), pasan a ser “una cuestión del ser”, a formar parte de la ontología, siempre que la comprendamos desde las coordenadas del primer Heidegger, apuntando a la mutua imbricación entre el humano y su circunstancia hermenéutica, histórica, afectiva, lingüística y moralmente templada:

La inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática. (Agamben, 2010b, p. 42)

En este sentido, algo no es tomado como paradigma, sino que es reconocido, “y la capacidad de reconocer y articular paradigmas define el rango del investigador, así como su habilidad para examinar los documentos de un archivo” (p.41). En este contexto cobran especial relevancia dos conceptos, signatura y arcano,

fundamentales para comprender por qué y cómo la analítica del poder político en Occidente de Giorgio Agamben mantiene una relación particular con la ontología, en la medida en que retoma el modelo de la analítica del Dasein heideggeriana (Heidegger, 2009) (centrada en la relación entre círculo hermenéutico y paradigma³), se enfrenta a la tradición ontológica de Occidente, y apunta en su arqueología a abrir el espacio de una nueva ontología, condición de posibilidad de la *política por venir*.

Ambos conceptos, signatura y arcano, apuntan, respectivamente, a qué ha de buscar y qué va a encontrar el investigador una vez que ha aceptado el carácter ontológico de los paradigmas. A la tematización del primero de ellos dedica Agamben la mayor parte del ensayo que estamos comentando. Como nos tiene acostumbrados, esta tematización corre a través de un diálogo con Michel Foucault. A través de Enzo Melandri, Agamben extrae de *Las palabras y las cosas* el concepto de signatura. Allí aparecía como elemento esencial de la episteme renacentista: estando el conocimiento dominado por un entramado de semejanzas y simpatías, las signaturas operaban como índice hermenéutico, siendo así que la comprensión solo es posible previo reconocimiento de las marcas de lo comprendido. Melandri, no obstante, apunta a una universalización de este elemento, elevándolo a categoría epistemológica: toda episteme, diría este autor, requiere índices reconocibles que gobiernen el conocimiento, que muestren al sujeto cuál es la forma legítima de conocer en ese determinado contexto (índices que se sitúen en hiato que separa la semiología de la hermenéutica) (Agamben, 2010b, p. 82). El paso final lo da Agamben, quien tras este pequeño inciso de Melandri prosigue

³ En un gesto muy característico, Agamben afirma que una correcta comprensión del círculo hermenéutico en la filosofía heideggeriana depende de entender la relación analógica articulada por los paradigmas. Sin embargo, esto esconde una estrategia argumental opuesta: se está remitiendo la correcta comprensión del paradigma a la analítica del *ser-en* y de la historicidad desplegada en los párrafos 28-34 y 72-77 de *Ser y tiempo*, respectivamente.

su particular discusión con la tradición exegetica cristiana, la lingüística de Benveniste y Michel Foucault y acaba por hacer funcional a la ontología política una categoría que en Foucault ni siquiera era tal:

Las firmas (como los enunciados con respecto a la lengua) son entonces lo que firma las cosas al nivel de su pura existencia. [...] Y la ontología es, en este sentido, no un saber determinado, sino la arqueología de todo saber, que indaga las firmas que competen a los entes por el mero hecho mismo de existir y los disponen de este modo a la interpretación de los saberes particulares. (Agamben, 2010b, p. 88)

Una firma, según la definición final que ofrece Agamben en *Signatura rerum*, y que repite en numerosas ocasiones en *El reino y la gloria*, es aquello que, en un signo o en un concepto, “lo marca y lo excede para remitirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito sin, por eso, salir de él para constituir un nuevo concepto o un nuevo significado”⁴ (Agamben, 2008, p. 103). La idea tras esto es que los entes se hallan firmados, y dichas firmas los enmarcan en unas reglas hermenéuticas y pragmáticas distintas (Agamben, 2010b, p. 54). Mantenemos, diríamos, una relación existencial (y, por ende, pragmática) con las firmas, hasta el punto de poder afirmar que el gesto consciente del arqueólogo es, en realidad, el paradigma de toda verdadera acción humana (Agamben, 2010b, p. 146). El ser humano, entonces, “reconoce” (dicho con Heidegger, “precomprende”) las firmas, las obedece pero las desplaza, se deja guiar pero las rearticula junto con las positividades por ellas firmadas: la relación paradigmática (ontológica y pragmático-política) que ellas definen se enmarca en la analítica de la existencia humana, en particular en la analítica de la historicidad del humano. El arcano será definido, por ende,

⁴ En palabras de Sophie Fuggle (2009), es más un *movimiento* que un concepto (p. 86).

como el misterio de la arché, o, dicho con otras palabras, como el núcleo productor de aquel plexo histórico-problemático constituido por las relaciones ontológico-hermenéuticas y pragmático-políticas, cuya existencia no tematizada pero operante muestran las signatures.

Agamben piensa, pues, las signatures y los paradigmas como parte de una analítica de la relación del humano con *lo abierto*⁵: son índices de la relación constitutiva que une a humano y mundo en cuanto son ambos históricos; si permiten al mismo tiempo operar un desplazamiento en la hermenéutica de los fenómenos históricos (obrando efectos performativos) y orientar al investigador capaz de reconocerles dicho estatuto, es porque las signatures son el resto de esa relación ontológica primaria con el mundo que permite hablar a Agamben de “ontología paradigmática” y de un estudio que va más allá de la epistemología. No se refiere, entonces, al ser como elemento universalizable, sino a un paso por la historia y a unas operaciones sobre la propia historia que nos comprometen en cuanto nos “capturan” (que nos capturan en cuanto no podemos sustraernos del todo a ellas, al menos no sin enfrentarlas).

Ahora bien, pese a esta reivindicación agambeana, que aplicaría los fundamentos metodológicos de la filosofía heideggeriana a la arqueología del poder político en Occidente, se mantiene un prejuicio humanístico que descuida las exigencias propias del análisis de aquel rango de fenómenos descrito por la tríada técnicas políticas-tecnologías del yo-arcano⁶. Dicho prejuicio ar-

⁵ A la cuestión específica de lo Abierto, tema central desde sus primeros poemas publicados en la revista *Tempo Presente* en 1967, Fleisner (2011, pp. 32–36) dedica a Agamben un ensayo homónimo, *Lo Abierto*, centrado en la relación del hombre y el animal y en la deconstrucción de lo que él llama “la máquina antropológica” (Agamben, 2005a).

⁶ Se trata del mismo prejuicio humanístico que Ramón Rodríguez (1997, p. 117) señala en su comentario al curso de Heidegger de 1923, y que impide a Agamben enfocar 1) dispositivos no discursivos y 2) la función subjetivante de los dispositivos discursivos a gran escala, de los cuales se muestra el conjunto coherente que configuran, su deriva histórica apoyada en pruebas etimológicas y rara vez sociopolíticas,

ticula la forma final de la precaución arqueológica y no se deriva lógicamente de su método, si bien lo cierra en banda a precauciones añadidas: lo que se presenta como una arqueología cuyo objeto principal, las signatures, compete al conjunto de lo ente, y a la relación del humano con ellas, consigo, con su historia y sus instituciones, acaba por volver siempre a la historia de las ideas y los conceptos, a los textos:

Si no se posee la capacidad de percibir las signatures y de seguir las dislocaciones y los desplazamientos que operan en la tradición de las ideas, la simple historia de los conceptos puede resultar, en ocasiones, completamente insuficiente. (Agamben, 2010b, p. 20)

Pero así, lo que de nuevo queda imposibilitado es el acceso 1) a las condiciones de emergencia, al régimen de poder que produce y reproduce aquellos dispositivos que tienen o parecen tener que ver con dichos textos e ideas, y cuyos mecanismos sin duda exceden el ámbito de las palabras, y 2) a los efectos de poder de dichos dispositivos sobre los sujetos y su conexión con el régimen general de poder en el que están inscritos. Hablamos de una metodología en la que los dispositivos del poder político pasan a ser estudiados por sus límites histórico-ontológicos (y, en cuanto tales, pragmático-políticos), suponiendo vengan determinados por un sentido único que recorrería la historia completa de Occidente al menos desde tiempos del derecho romano. Hablamos de una metodología que acaba por olvidar el más fundamental de los postulados de Michel Foucault: la multiplicidad y heterogénesis del poder y sus dispositivos (Foucault, 1997, 2005, 2012). Hablamos, en definitiva, de una deficiencia metodológica que, atenta al

dejando las más de las veces a la imaginación del lector cómo el mapa delineado por estos determina o no dispositivos de otro orden en los que directamente se juegan las tecnologías del yo. Que el reconocimiento de las signatures parta usualmente en Agamben de la indagación etimológica sienta la base de la crítica de Luciana Cadahia (2017) al italiano, acusándole de responder al problema de los dispositivos con “juegos de sustituciones etimológicas” (p. 40).

punto de intersección, al arcano, imposibilita el estudio de algunos aspectos fundamentales de las técnicas políticas, mientras a duras penas permite decir nada de las tecnologías del yo.

La tesis agambiana apunta a que el *arcanum imperii* ha de tener consecuencias determinantes sobre los dispositivos occidentales creados y por crear, delimitando el rango o la orientación de sus acciones, finalidades y efectos —su marco de variabilidad. La apuesta de Giorgio Agamben consiste en descubrir el arcano como condición de posibilidad de su desactivación. De hecho, descubrir el arcano por cuanto ello implica descubrir aquello que queda atrapado por él, aquel elemento malogrado, cuyas potencialidades emancipatorias se ven anuladas en dicha captura, y cuyo estudio —cuya explicitación— sienta la base, para Agamben, de su liberación. Es esta una de las mayores dificultades del proyecto agambeniano y la que, a nuestro parecer, motiva gran parte de las críticas. Al describir un plano “histórico-filosófico” o “paradigmático”, aquello que pueda ser liberado nunca está capturado en dicho plano, sino en aquellos dispositivos marcados por él. La descripción de la nuda vida como aquello que se ve capturado por la estructura (onto)lógica del bando no puede nunca extrapolarse a aquello que se vea capturado por los dispositivos marcados por la estructura (onto)lógica del bando. Habría en este punto una confusión de planos de análisis propiciada, sin duda, por Agamben, pero no (solo) por ello imputable a él.

2. CAMPOS Y HOMINES SACRI

De acuerdo con la sección anterior, los conceptos de campo, *homo sacer*, musulmán, etcétera, en cuanto “paradigmas”, poseen un fuerte componente arqueológico, que permite iluminar precisamente este aspecto del entramado del poder político⁷. En esta

⁷ Alfonso Galindo ha llamado la atención sobre el carácter político de este modelo metodológico, que inscribiría la elección de categorías paradigmáticas y alegóricas como parte de una retórica afín a la crítica anarquista. La alegoría, defiende Galindo,

sección se estudiará brevemente este aspecto para posteriormente preguntarnos por los límites de la precaución arqueológica y proponer una categoría analítica más afín a la precaución etnográfica.

A lo largo de *Homo sacer I* (Agamben, 2013) la lógica del poder político occidental acaba por identificarse como una “estructura de bando”, o lo que es lo mismo: una estructura tal que el humano solo habría de poder entrar en la esfera de la ciudadanía a cambio de ceder el derecho a ser expulsado de la misma. Sin embargo, dos características llaman aquí la atención: 1) la expulsión no es a un mero afuera, sino a un afuera paradójico que consiste en ser expulsado dentro, esto es, ser entregado por el poder al poder por medio de los mismos dispositivos en que uno ha sido incluido al acceder a la ciudadanía. Esta entrega del poder al poder es caracterizada por Agamben como una aplicación sin contenido de la ley, como una fuerza-de-ley (según la grafía que el propio filósofo utiliza) *destinada a* la producción de unos sujetos ambiguos, irreconocibles e inasimilables, vidas nudas, sin mayor cualificación: un amasijo de órganos incapaz de ofrecer resistencia al poder, pues fue aquello que siempre estuvo presupuesto en / apresado por él⁸: vida matable. 2) La segunda característica responde al hecho de que, si bien el reconocimiento de esta estructura de bando se relaciona en el primer tomo de *Homo sacer* con la figura del soberano, cuya decisión sería la que entregaría al ciudadano a su propio poder, en los siguientes el filósofo italiano reorienta su investigación mostrando

afirma una relación entre particulares que imposibilita todo exceso sustancial de lo trascendente: mientras el símbolo instauro un imperativo de unidad y tiende al mito fundacional, la alegoría “consiste propiamente en la resistencia a todo exceso sustancial” (Galindo, 2005, p. 30).

⁸ El juego entre lo presupuesto en un dispositivo y lo apresado por el dispositivo, que ocupa un lugar fundamental en las argumentaciones de Giorgio Agamben, deberá ser estudiado en otro momento. Solo a partir del esclarecimiento de ese par de conceptos podrá entenderse la estrategia agambeana, que pasa por mantener una exposición o un análisis paralelo de las estructuras presupositivas del lenguaje, la metafísica y la antropología humanista, sin acabar de aclarar la relación entre el análisis de lo presupuesto en estos ámbitos, el análisis de lo presupuesto en la estructura política, el análisis de lo apresado, y el análisis de lo producido por tales dispositivos.

cómo el soberano es, más bien, una figura extrema, necesaria, de una máquina bipolar, teológico-económica, en la que el poder real viene ejercido por la gestión gubernamental, según el paradigma del *rex inutilis* (Agamben, 2008, p. 113).

Frente al paradigma teológico-político de la soberanía, Agamben reivindica así la relevancia del paradigma teológico-económico, reubicando los dispositivos de producción de nuda vida —condición de posibilidad de la política tal y como la entiende Agamben— en el plano de la gestión cuasimecánica gubernamental. En este sentido, el devenir campo del estado de excepción es considerado tanto más un desarrollo lógico de esta estructura ontológica por cuanto la espacialización del estado de excepción permite su desligamiento de la decisión soberana. No obstante, esta reorientación hacia lo gubernamental no le lleva a un estudio heterogénico de tales dispositivos, manteniendo la idea del *arcanum imperii* y de la arqueología como ciencia de las signaturas, con todas las consecuencias que esto implica.

Situados en este plano, lo que Agamben busca son aquellos fenómenos singulares, normalmente casos límites, en los que este arcano es más fácilmente tematizable (aquellos en los que el arqueólogo encuentra más fácilmente sus signaturas). Tal es la situación del *homo sacer* o del campo de exterminio nacionalsocialista: ellos han de dejar traslucir el arcano, así como su relación con dispositivos y sujetos, mediante una tematización adecuada. Sin embargo, la labor del filósofo italiano no es homogénea, y los fenómenos escogidos revelan rápidamente su operatividad diferencial. El campo de exterminio, que parece ofrecerse a sí mismo como paradigma, pues justo en él, afirma Giorgio Agamben, el arcano es perfectamente visible, se muestra particularmente útil para pensar la materialización del esquema (onto)lógico del bando. En él se observa la culminación de la modernidad como proceso en el que el estado de excepción deviene progresivamente la regla, o lo que es lo mismo, en el que el polo de la *dignitas* y la decisión acaba cediendo el total de su poder a la *administratio* sin por ello desmontar la máquina biopolítica (esto es: el momento en que la producción asintótica —y la gestión— de la nuda vida se convierte en un problema de gubernamentalidad).

Hoy día proliferan —tal es la tesis de Agamben— las concreciones de la lógica del “campo”. Las encontraríamos en los campos de refugiados, pero también en las zonas de detención de los aeropuertos, en las salas de ultracomatosos, los CIE y en cualquier espacio en el que el poder se aplique eliminando todo recurso salvo la mera vida biológica, que pasa a ser indistinguible de la norma. Se da en este punto una tensión polar entre la aparición de una cierta biolegitimidad y la producción real de vida prescindible⁹. Este es el punto que recoge Didier Fassin (2005) a la hora de afirmar que la razón humanitaria no opera en contra, sino como parte esencial de estos dispositivos de producción de vidas desnudas, y el lugar al que apunta Giorgio Agamben en su crítica a la declaración universal de los derechos humanos.

Ahora bien, en el instante en que Agamben toma a su cargo la investigación de Michel Foucault, lo hace insistiendo en la necesidad fundamental de encontrar la zona de indiferencia o el punto de intersección entre los dos órdenes de fenómenos estudiados por el francés: técnicas políticas y tecnologías del yo (Agamben, 2013, pp. 14–15). Sin faltar mucho a la verdad, podemos afirmar que la apuesta teórica de este primer volumen de *Homo sacer* es hallar, a partir de un análisis que se desarrolla aparentemente en dos niveles, ontológico e histórico, según su particular concepto de “arqueología”, categorías analíticas capaces de iluminar ese punto de intersección.

Este análisis, en una obra como esta, se articula en el conjunto del proyecto con otros dos gestos complementarios: una teoría de la subjetividad y una apuesta ética. Que el conjunto del proyecto tome por nombre justo el de una de las categorías analíticas debería querer decir que la noción de *homo sacer* y de nuda vida

⁹ Giuseppe Campesi (2012) ha llamado la atención sobre la forma como estos procesos de ilegalización se propagan excediendo el espacio clásico de la frontera, generando “geografías de la excepción” en el interior del Estado (p. 12).

son fundamentales no solo para entender la lógica interna de las “técnicas políticas” y su nexa con las “tecnologías del yo”, sino también para comprender la lógica interna de toda subjetividad y sentar la base de la subjetividad y la comunidad, que constituyen su apuesta ética y política.

Aquello que cuestiono aquí es el potencial hermenéutico de esta categoría, que sin duda, con la ayuda de aquella otra del *campo* como paradigma, ilumina la lógica de la máquina soberana, permitiéndonos entender qué relación guarda esta con los sujetos políticos a un nivel (onto)lógico, pero que apenas nos da información sobre cómo se subjetivan esos sujetos políticos —sobre cómo se ven determinadas las tecnologías del yo en un sistema cuya lógica parece apuntar a la necesidad virtual de producción de excepción.

Lo que pretendo es, brevemente, tomar algunas notas sobre la posibilidad de tomar como figura epistémica, con una función semejante a la que se busca que tenga el *homo sacer*, al “migrante ilegal”, siempre con comillas. Lo que pretendemos no es, pues, impugnar el proyecto agambeano, al menos no en este primer gesto teórico, sino lanzar algunas ideas sobre la utilidad del “migrante ilegal” para iluminar la imbricación entre “tecnologías del yo”, “técnicas políticas” y su determinación concreta. Pretendemos, en definitiva, mostrar en un mismo movimiento su utilidad y lo que esta indica sobre la necesidad de una precaución etnográfica, que evite malentendidos y complete un análisis que la precaución arqueológica, tal y como ha sido tematizada, parece obstaculizar.

3. DEL *HOMO SACER* AL “MIGRANTE ILEGAL”

Un equívoco ha provocado gran parte de las críticas que, en particular desde la antropología y la sociología, se han hecho a la obra de este filósofo. Es aquel que ve en la analítica del *homo sacer* y de la nuda vida la descripción de una forma de subjetividad, o al menos la descripción de la forma de subjetividad cuya producción es la consecuencia principal del poder político occidental. Esto es probablemente propiciado por Giorgio Agamben, cuando tras

anunciar que se encargará de ese nexo entre dispositivos y formas de subjetividad, estructura y autonomía, genera, en cambio, una categoría analítica, el *homo sacer* o la nuda vida, que solo es funcional en su análisis como polo de una lógica política que, operando dentro de los dispositivos, solo puede hacerlo como horizonte asintótico, como tensión encarnada¹⁰. Se trata de las críticas que teóricos cuanto menos respetables han lanzado contra Giorgio Agamben por reducir, afirman, a aquellos sujetos atrapados en tales dispositivos, más aún en aquellos dispositivos que, como el campo, encarnan la lógica soberana en su máxima expresión, a sujetos pasivos. Es el momento en que la pérdida de derechos, recursos, medios para la defensa y hasta la propia resistencia al poder parece obrarse por completo. Es ahí donde leemos, por ejemplo, a Judith Butler (2017) en *Cuerpos aliados* decir que esa nuda vida “con harta frecuencia, es una vida enfurecida, indignada, que se levanta y resiste” (p. 84).

Creemos que el “migrante ilegal”, como categoría analítica, puede evitar estos equívocos. Esto no quiere decir que la figura del migrante imposibilite ya desde el primer momento una lectura pasiva del sujeto atrapado en el poder. De hecho, lo que encontramos en el habla común, así como en documentos oficiales y medios de comunicación es una victimización y una infantilización del migrante cercana a la idea de la desprotección absoluta de los mismos. Aun así, aquello que nos permite creer pertinente hacer del “migrante ilegal” una categoría analítica es que el acceso a dicha figura puede ser etnográfico, mientras que el acceso al *homo sacer*, una figura casi mitológica del derecho romano, tiene imposibilitado este acceso. Más aun, las referencias históricas y antropológicas usadas remiten siempre a la lógica de la máquina soberana, y nunca a la forma de subjetividad—. Pienso, por ejemplo, en el análisis de

¹⁰ Por este motivo Vaughan-Williams (2015) recuerda que no podemos confundir nuda vida y *zoé* (aun cuando la propia exposición de Agamben propicie dicha confusión): la nuda vida —afirma— se distingue de la *zoé* por cuanto está ya siempre contaminada del poder soberano (p. 49).

la *vitaie necisque potestas* y del hombre lobo. La posible pasividad de la forma de subjetividad generada por la máquina conformada por la máquina biopolítica y la nuda vida es inmediatamente desmentida por cualquier estudio etnográfico centrado en el “migrante ilegal”.

No obstante, es necesario tomar algunas precauciones que tornen legítimo nuestro uso del “migrante ilegal” como “paradigma” histórica, social y políticamente templado. Como muestran Mezzadra y Neilson (2017), dialogando con Scheel:

[U]na gran variedad de actores implicados en las luchas de las fronteras, incluyendo académicos, medios de comunicación, organizaciones no gubernamentales, sindicatos e individuos en general (tanto ciudadanos como no ciudadanos), mantienen una visión estadocéntrica de la migración, a menudo adoptando acríticamente etiquetas relacionadas con políticas, como por ejemplo las de «trabajador invitado», «migrante ilegal» o «refugiado», como si se tratara de categorías analíticas. (p. 303)

En este sentido, “migrante ilegal” solo puede considerarse una categoría analítica si lo que se analiza es, primariamente, la génesis de dicha categoría en relación con el sistema político que la genera, gestiona y auspicia (de igual forma que el *homo sacer* solo puede elevarse a categoría si primero se expone aquel poder que torna *sacer* al *homo sacer*, y las consecuencias de dicha determinación). Siendo efectivamente una categoría fruto de una visión estadocéntrica de la migración, no pretendemos repetir el uso estatal de la categoría, sino volverla contra el Estado cuestionando el límite que separa lo legal de lo ilegal, para observar esa franja atravesada más bien por procesos de ilegalización con consecuencias para con las formas de subjetividad, las instituciones y los dispositivos que modelan y se modelan en esa franja¹¹.

¹¹ Los análisis de Vaughan-Williams (2009) ayudan a observar cómo tales procesos exceden la forma de la territorialización para servirse de dispositivos de todo tipo: “[b]odies do not simply encounter pre-existing borders as if they were timeless territorial artefacts. Rather, borders are continually (re)inscribed through mobile bo-

Esto quiere decir que la ilegalidad de la “migración ilegal” no remite a una violación de la ley, sino a su suspensión, a la aplicación instantánea de un régimen de legalidad excepcional. Valentina Glockner (2012) observó perfectamente esta particular “ilegalidad” mientras trabajaba con niños migrantes y trabajadores en México:

[E]l Estado con el que los niños jornaleros se relacionan desde los márgenes —donde el trabajo infantil y la migración itinerante son condiciones comunes y corrientes— es un estado de excepción, en el que la ley que prohíbe que los menores de 14 años trabajen se encuentra suspendida en los hechos, y el derecho que todo niño tiene a no trabajar existe sin vigencia y queda, por tanto, anulado. Estado de excepción porque el mismo Estado que proclama la ley que prohíbe el trabajo de los niños envía a sus promotores y funcionarios a implementar programas que funcionan y coexisten con la suspensión de dicha ley. En lugares como el Valle del Mezquital, las inspecciones que debieran llevarse a cabo para vigilar que la legislación se cumpla no se realizan. En cambio, se instalan escuelas desmontables con horarios de clase que permiten a los niños estudiar sin afectar sus jornadas de trabajo (pp.98-99).

Que la ilegalidad del migrante no es, como tal, una ilegalidad al uso, sino que constituye una particular forma de excepción de la legalidad, lo muestran también con acierto los análisis de Nicholas de Genova en relación con los migrantes indocumentados mexicanos en Estados Unidos, al afirmar dos tesis esenciales: 1) que la “ilegalidad” fruto de las leyes de inmigración implica un proceso activo de inclusión a través de la ilegalización (2005, p. 234) (una determinación concreta de aquello que Agamben llama

dies that can be risk assessed, categorised, and then treated as either trusted citizen travellers or bare life” (p. 134). Que, como destaca Didier Bigo (pese a la virtualidad de la categoría de *homo sacer*), los dispositivos securitarios se encargan de discriminar los ciudadanos deseables inscritos en la esfera del derecho y los indeseables, sujetos a vigilancia según perfiles y categorías (Bigo, 2006, p. 35), implica que un análisis completo de aquella topología política descrita por Agamben exigiría la localización de los distintos ejes de opresión articulados en cada caso.

inclusión excluyente), y 2) que la “ilegalidad” del migrante producto de técnicas políticas se cifra en las tecnologías del yo, siendo experimentada no solo como “un estatus jurídico anómalo sino también como un modo de vida práctico, materialmente relevante y profundamente interiorizado” (Genova & Peutz, 2010, p. 14).

¿Es capaz de interpelar la figura del “migrante ilegal”, entonces, ese esquema ontológico-político sin descuidar sus determinaciones concretas? ¿Permite una incursión de fondo en el mismo plano histórico-filosófico en el que quiere moverse Agamben, ese que le permite decir sin tapujos que todos somos virtualmente *homines sacri*?

Pensemos en el lema que da nombre a la red de grupos antirracistas fundada en Alemania en 1997: “Ninguna persona es ilegal”. Este lema, como verdad inalienable, analizado a la par que el auge del recurso gubernamental y social a la figura del “migrante ilegal”, ofrece una imagen bastante cercana a aquello que Agamben llama fuerza-de-ley: el hecho de que la ilegalidad del migrante no lo condena, el hecho de que su ilegalidad, su posible inminente deportación no implica un confrontamiento con el sistema legal, ni tampoco su expulsión absoluta del sistema, sino su inclusión en una serie de dispositivos en los que el migrante es entregado al poder —suspendidas las leyes normales, aquellas que rigen para las personas “legales”, el migrante tiene que negociar y renegociar continuamente su estatus con todos aquellos agentes gubernamentales, policías o burócratas, pero también con los miembros de las asociaciones humanitarias, con los médicos y los abogados, de forma que se mantiene constantemente interpelado por procesos de “ilegalización” y procesos de subjetivación como vida necesitada¹² y vida incluida por medio de su exclusión. En

¹² Los análisis de Didier Fassin sobre los dispositivos humanitarios que obligan a los pobres y los migrantes a subjetivarse como vida sufriente —como vida amenazada a un nivel biológico— a través de la narración biográfica y el informe médico, para acceder a una ayuda que no queda garantizada, no obstante, por dicha subjetivación, son particularmente esclarecedores de las tecnologías del yo que acompañan a la biopolítica (2005, 2016).

el fondo, si para el *homo sacer* todos los demás hombres encarnan al soberano, no es difícil ver, atravesando el cuerpo del migrante, tensiones de índole semejante.

La realidad del migrante “ilegal” enriquece el análisis del *homo sacer* agambeniano. Y es que aquello que se pierde cuando el análisis finalmente recae sobre la forma-soberano y su arqueología es la particularidad del *homo sacer* tal y como es descrito por Agamben. Un *homo sacer* no es —es necesario reafirmarlo— aquel que, habiendo sido excluido del derecho humano y del divino, es matado impune y excepcionalmente (en el sentido de que matar impunemente fuera de los dispositivos preparados para ejercer dicha forma de violencia es, al fin y al cabo, excepcional), sino aquel que se halla ante la fuerza de una ley vacía, de tal forma que podría sufrir dicha muerte impunemente.

Se ponen en juego, es cierto, dispositivos que guardan relación con los análisis de Giorgio Agamben y que, en suma, contribuyen a que la muerte del migrante ilegal no cuente como tal. Es cierto, el efecto de la sacralidad o la “ilegalidad” es, en muchos casos, la muerte impune. Pero esto es solo el punto en el que la figura límite se cumple en su totalidad: en la mayoría de los casos, esta figura límite opera asintóticamente subjetivando y subyugando estas vidas que, en caso de morir, podrían morir impunemente. Sin embargo, no es al morir cuando sostienen la máquina soberana y gubernamental: si en el plano lógico el Estado necesita la nuda vida, no es menos cierto que en su aspecto material necesita gestionar vidas para aproximarlas lo más posible a dicho extremo, no para matarlas impunemente, sino para posibilitar su propio mantenimiento. La virtualidad que Agamben considera constitutiva de la máquina soberana, el hecho de que todos seamos virtualmente *homines sacri*, no ha de entenderse como la mera descripción de un poder de decisión —y esto se ve en la importancia que se concede en *El reino y la gloria* a la *administratio*— sino en la necesidad del sistema estudiado de mantener a un cierto porcentaje de su población activa en situación de nudez, “sacralidad” o “ilegalidad”. Aquello que nos separa de ser nosotros mismos despojados de

nuestros derechos es que hay otros que ocupan nuestro lugar¹³. Es esta una verdad incómoda que quizá explica por qué Europa y España implementan proyectos de externalización de fronteras, al tiempo que se ocupan no de bloquear y expulsar sin más, sino de regular el número de habitantes “ilegales”.

La nuda vida, el *homo sacer*, son figuras límite cuya deuda con el modelo de arqueología expuesto en la primera sección las inhabilita para un análisis que trascienda los límites de la ontología política. La descripción de estas como una absoluta subyugación, una pasividad irresistible, una vida despojada de todo poder, solo puede poseer un potencial heurístico, y esto solo si se realiza una labor previa de matización y autocrítica sobre los propios límites de la teoría. Este polo lógico-operativo nunca puede describir —como mucho interpelar— una realidad que ofrece una imagen distinta: la de esas vidas que, atravesadas por la tensión hacia la nuda vida, viven en constante negociación, en constante demostración del derecho a vivir en sus distintas variantes (Fassin, 2016), o que ensayan formas de auto-organización en zonas que Agamben describiría, sin lugar a dudas, como “campos”¹⁴. La de esas vidas

¹³ Es importante notar, con Giuseppe Campesi (2012, p. 17), que la finalidad de esta gestión de la legalidad y la disposición estratégica de los dispositivos de producción de excepcionalidad “no consiste en la pura y simple fortificación de la frontera”, ni puede estudiarse por remisión al estricto mantenimiento de la “lógica política”. En este sentido es necesaria también una economía política de la frontera que remita la discriminación de flujos de personas, su filtrado y gestión, al contexto socioeconómico imperante.

¹⁴ Pensamos, por ejemplo, en los análisis de Michel Agier, quien, a partir de las “zonas grises” entre Guinea y Liberia (zonas de acampada provisional asistidas por ONG’s), extrae conclusiones sobre el conjunto de “campos” que pueblan el mundo globalizado, desde estas zonas grises hasta los distritos periféricos de las ciudades africanas y asiáticas, pasando por los campamentos en bosques frente a las vallas y muros hasta algunos edificios “ocupados”. Este antropólogo francés, al afirmar que estos espacios llevan el concepto de “localidad” al límite, en un sentido espacial y político, recurre a la misma familia de palabras que Agamben para tematizar el arcano: Agier, pensando en los *banlieue* franceses, habla de los campos como el

que también generan, en el punto en que se declara la “ilegalidad” (la sacralidad) de la presencia del migrante, formas políticas novedosas, estrategias ya no de negociación con el poder, sino de elusión de aquel. De las consecuencias sociales del *homo sacer* no tenemos noticia, pero sí podemos asegurar que no destacan en el relato de Agamben. No obstante, podemos preguntarnos qué se gana cuando se toma la figura del migrante “ilegal” como figura epistémica de orden semejante¹⁵.

CONCLUSIÓN: ENTRE LA NUDA VIDA Y LA VIDA DESNUDADA

En las páginas anteriores, si bien se ha intentado iluminar una deficiencia metodológica del proyecto agambeano, también se ha pretendido mostrar el rendimiento filosófico de un modo de análisis que comparte con el agambeano el postulado de un plano histórico-filosófico digno de atención, así como un diseño a gran escala acorde con este postulado. Se trata del diseño de una filosofía crítica en tres actos: 1) arqueología y genealogía del poder político, 2) antropología filosófica, 3) propuesta ética y política. Aquello que hemos convenido en llamar “precaución etnográfica” ha tratado de mostrar su necesidad justo en el momento en que

territorio incierto, legal y físicamente hablando, de los banidos, “en el margen de la sociedad pero aún bajo el abrigo del Estado que se reserva el poder de controlarlo y abandonarlo” (2011, p. 45). Sin embargo, incluso en estos espacios que encarnan la estructura de bando, el antropólogo francés encuentra formas de auto-organización frente a las complejidades de la situación sociomaterial que enfrentan quienes, en un sentido empírico, se ven capturados por el bando. Concluye afirmando que en situaciones de extrema necesidad, crisis o emergencia, como es el caso de la huida, la “existencia ilegal” o los desastres, se forman comunidades provisionales sobre la base de ciertos mínimos morales y políticos compartidos (p. 46).

¹⁵ Algunas propuestas, como la de Vaughan-Williams (2015), recurren a Agamben para analizar la gestión actual de las fronteras en clave tanatopolítica (repensando el “dejar morir” biopolítico desde el concepto de bando soberano). Sin embargo, nuestro gesto aquí es de signo opuesto: considerar cómo se vería beneficiado el aparato teórico agambeniano de un análisis que tomase al migrante como paradigma. Esta sería nuestra aportación original en la forma de una propuesta: hacer que una categoría matizada por el análisis etnográfico como es la de “migrante ilegal” sea funcional a una arqueología y una genealogía del poder político en Occidente.

el punto 1) pretende dar cuenta de todo el espectro de fenómenos político-sociales en el orden (onto)lógico y en el empírico, y especialmente en el momento en que sus resultados han de articularse con el punto 2) y 3).

Por otro lado, las categorías agambeanas poseen un alto potencial heurístico en un contexto en el que, como afirma Agamben (2013), “[n]uestra política no conoce hoy otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida” (p. 20), o en el que, por decirlo con Didier Fassin, una nueva economía moral, fundada sobre lo que él llama “razón humanitaria”, impera y legitima prácticas de gobierno sobre las vidas precarias, “vidas de demandantes de empleo y de demandantes de asilo, vidas de extranjeros enfermos y de enfermos de SIDA, vidas de siniestrados por catástrofes y víctimas de conflictos, vidas amenazadas y vidas olvidadas que el gobierno humanitario hace existir protegiéndolas y revelándolas” (Fassin, 2016, p. 14). Inscritas en él —quizá dependientes de él, aunque la investigación de Agamben se remonte hasta la Grecia antigua—, estas categorías (nuda vida, campo, musulmán, *homo sacer*...) sufren un desplazamiento en su uso al ser puestas en juego por antropólogos. La pregunta por este desplazamiento se enmarcaría en una analítica general de la interdisciplinariedad, si esta es algo más que una coletilla.

En este sentido, las cuestiones que ocupan este ensayo, siendo la principal cuál es el papel de la precaución arqueológica en el proyecto *Homo sacer*, tienen como horizonte final aquella otra que se pregunta por la necesidad no ya de una precaución arqueológica también en las ciencias sociales, sino de una precaución etnográfica en el despliegue de la labor filosófica.

El error de Agamben, motivado principalmente por una primacía de la precaución arqueológica y por una insuficiente distinción entre planos, ha sido, si no omitir, sí renunciar a una tematización tan explícita del orden del sujeto y de las tecnologías del yo, como la desarrollada sobre el arcano y algunas de las técnicas políticas más eminentes. La relación entre el esquema que describe la arqueología de la política occidental y la operatividad

de los dispositivos marcados por dicho esquema queda impensada en *Homo sacer I*, y su análisis cede el paso a la imaginación del lector en el momento en que, en *El reino y la gloria*, se conceden alrededor de 250 páginas al análisis de la gestación filosófica y teológica del esquema histórico y ontológico-político que rige la economía y el gobierno, y menos de 30 a "indicar" al lector en qué medida esta lógica marca o determina los dispositivos concretos que pueblan nuestro presente, así como la forma en que atrapan y moldean a los sujetos. Es esta una renuncia al análisis que torna problemática la antropología filosófica que ha de hablarnos de cuáles son esos sujetos que se ven atrapados en los dispositivos del poder político en Occidente, y aun más la búsqueda arqueológica de figuras que, resonando con dicho sujeto, sirvan de paradigma para la ética y la política del futuro. No obstante, no entraremos aquí a problematizar estos dos pasos. Si queríamos, en cambio, reivindicar una lectura del primer volumen de *Homo sacer* que no permita leer en la nuda vida forma de subjetividad alguna. La nuda vida es, o ha de ser leída al menos, como un polo trascendental-inmanente o lógico-operativo, y por ende, su nudez no tiene el carácter de presupuesto, el carácter apriorístico, que la propia máquina postula. Afirmar tal cosa sería dar la razón a aquella estructura de la que se precisa la emancipación. En este sentido, la vida humana atrapada en los dispositivos del poder político es una vida que trata de ser desnudada, y que se ve en la tesitura de lidiar con ello. No afirmamos, por ende, que Agamben no quiera dar cuenta de los sujetos ni de las tecnologías del yo. No afirmamos ni que no sea su voluntad tomar la nuda vida como concepto operativo para dar cuenta de tales fenómenos, ni tampoco que la indistinción entre órdenes de análisis no implique un cierto rédito para sus argumentos. Lo que afirmamos es que, *de hecho*, no existe en este primer volumen un análisis de otro orden porque, *de hecho*, el método usado no abre otro orden de análisis.

La precaución etnográfica debería ser la puerta que abre otro orden de análisis. Con ella no se pretende ni subyugar la labor filosófica a la antropológica, ni dejar de hacer filosofía (así como

el análisis de los archivos, la historia o la literatura no subyugan ni alienan al filósofo). Se trata de recuperar un nivel de observación que en la obra de Giorgio Agamben no está presente en ningún momento, aquel que, a escala micro y meso, atiende a la imbricación entre sujetos y dispositivos, al devenir dispositivo del sujeto y al ejercicio constante de la autonomía, a la dialéctica entre vulnerabilidad y sociedad, o a la lucha contra la indistinción en aquellos lugares en que el poder opera a través de esta.

Los análisis de la subjetividad de Agamben, desplegados de forma central en *Lo que queda de Auschwitz* (2005b), aunque localizables también en obras centrales como *La comunidad que viene* (1996) o *El tiempo que resta* (2006) (en los que el análisis sirve a la tematización de un modelo político y un modelo ético respectivamente), se centran en un nivel estructural, cercano a la analítica existencial, mostrando, al fin y al cabo, al sujeto como resultado de su captura en el dispositivo primigenio del lenguaje (tesis sumariamente expuesta en *¿Qué es un dispositivo?*), o lo que es lo mismo, como resultado de la antropogénesis. Con vistas al proyecto agambeniano, este paso permite articular la arqueología con una propuesta política característicamente “impolítica”, siguiendo el término acuñado, entre otros, por Alfonso Galindo (2015) para definir los proyectos de Esposito, Nancy, Badiou y el propio Agamben. Nada que ver este proyecto, en cambio, con la idea de una precaución etnográfica —que implica compaginar la arqueología con métodos de observación y análisis a niveles micro y meso, que permitan atender la producción de todo un abanico de subjetividades, ejercicio que, por la primacía del objeto sobre el método, habría de ir antes de la ontocrítica del sujeto como tal, y que permitiría mensurar tanto la validez como el potencial heurístico y hermenéutico de la teoría agambeana.

La idea de una precaución etnográfica no implicaría, no obstante, una primacía de las ciencias sociales sobre la filosofía, sino que haría frente a ese “prejuicio humanístico” con un sano diálogo interdisciplinar, que se permitiese buscar, en palabras de Agamben, las signaturas del arcano, sin omitir el análisis directo

de aquellos ámbitos sobre cuya actualidad se está emitiendo diagnóstico. En este sentido lo que aquí hemos llamado “precaución etnográfica” es algo distinto de la etnografía, pero también algo que, sin coincidir con ella, la requiere y la interroga, buscando en ella el material para el genuino gesto filosófico del que la arqueología forma parte.

Un año después de la publicación de *Homo sacer*, Giorgio Agamben publica *Medios sin fin* (2000), obra compuesta de notas tomadas durante la redacción de aquel otro y con vistas al proyecto que quedaba inaugurado con él. En esta obra, Agamben se aferra a la figura del refugiado, de la que afirma que el “migrante ilegal” es un caso idéntico, para concederle ni más ni menos que el papel de “figura política del futuro”. Así, aquella que en primer lugar es fruto de una crisis política y humanitaria sin precedentes, clave en un contexto de producción asintótica de vida desnuda o de “sacralidad”, es tomada al mismo tiempo no solo como paradigma del presente, sino de la comunidad que viene. Hay que notar, no obstante, que en estas breves páginas Agamben no aprovecha tampoco para iluminar el polo de las tecnologías del yo, no habla de la vida que se ve subjetivada como refugiada o como ilegal, y no aporta ni una sola palabra respecto al posible *ethos* emancipador del refugiado. A lo sumo se intuye la posible emergencia de un *ethos* emancipador en el ciudadano de a pie en el momento en que se reconozca virtualmente refugiado¹⁶. De cuál sea el sentido de este reconocerse refugiado habrá que ha-

¹⁶ Este reconocerse virtualmente refugiado forma parte de las estrategias de destrucción del sujeto que, como bien constata Galindo, constituyen el conjunto de la apuesta política de Giorgio Agamben. La comunidad que viene se dará allí donde se haya completado la destrucción ontológica y existencial del sujeto. Sin embargo, “[t]al hipótesis, para sostener la cual hay, como veremos, algunos criterios, permitirá cuestionar el supuesto alcance comunitario (y, en esta medida, político) del pensamiento de Agamben, que más bien estaría hablando ‘de’ y ‘para’ el individuo, permaneciendo entonces del lado del individualismo que pretende superar” (2005, p. 104).

blar. Por lo pronto, lo esencial es notar que el refugiado posee en el pensamiento de Agamben el mismo rendimiento que el *sacer*: ilumina la lógica interna del Estado-Nación, y arroja, de forma casi colateral, algo de luz sobre su posible nexo con los procesos de subjetivación. Pero este no es nunca el interés de Agamben, el posible acceso etnográfico al refugiado no es aprovechado, y al final la caída del Estado-Nación y el surgimiento de una nueva forma política apenas dibujada en esas páginas depende, según en qué punto del argumento nos centremos, 1) de la propia lógica de un sistema cuyo desenvolvimiento implica una producción en masa de personas que son, en sí mismas, formas límite de esta forma política, o 2) del pensador, al que, como mínimo, se le exhorta a tomar a su cargo la crítica de nuestras categorías políticas y la gestación de las categorías políticas del futuro.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. J.L. Villacañas (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2000). *Medios sin fin: Notas sobre la política*. A. Gimeno (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005a). *Lo Abierto: El hombre y el animal*. A. Gimeno (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005b). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer III* (2ª ed. corr). A. Gimeno (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *El Tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*. A. Piñero (trad.). Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria: Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno: "Homo sacer" II, 2* (1ª ed.). A. Gimeno (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010a). *Ninfas* (1ª ed.). A. Gimeno (trad.) Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010b). *Signatura rerum: Sobre el método*. F. Costa y M. Ruivituso (trads.). Barcelona: Anagrama.

- Agamben, G. (2013). *Homo sacer*. A. Gimeno (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino* (1ª ed.). M. Ruvituso (trad.). Barcelona: Anagrama.
- Agier, M. (2011). *Managing the undesirables: Refugee camps and humanitarian government*. Cambridge: Polity.
- Bigo, D. (Ed.). (2006). *Collection Cultures & conflits. Illiberal practices of liberal regimes: The (in)security games*. Paris: L'Harmattan: Centre d'études sur les conflits.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. M.J. Viejo (trad.). Colombia: Paidós.
- Cadahia, L. (2017). *Mediaciones de lo sensible: Hacia una nueva economía de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Campesi, G. (2012). Migraciones, seguridad y confines en la teoría social contemporánea. *Crítica Penal y Poder*, 0(3). Recuperado de: <http://revistes.ub.edu/index.php/CriticaPenalPoder/article/download/3657/6724>
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben: Una arqueología de la potencia* (1ª ed.). Buenos Aires: Baudino.
- Deleuze, G. (2016). ¿Qué es un dispositivo? En É. Balibar y G. Deleuze (Eds.), *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Fassin, D. (2005). Gobernar por los cuerpos: Políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes. *Revista de Educação*, 56(2), 201–226. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913909004.pdf>
- Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria: Una historia moral del tiempo presente. Colección Mirada antropológica*. M. C. Padró (trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Fleisner, P. (2011). Vida y forma de vida: Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben. (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. E. Frost (trad.). México, D.F.: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1997). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France: (1975-1976)*. H. Pons (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2005). *La voluntad de saber*. U. Guinazú (trad.). Madrid: Siglo XXI de España.
- Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*. H. Pons (trad.) Tres Cantos: Akal.
- Foucault, M. (2009). *La arqueología del saber* (1ª ed.). A. Garzón (trad.). Madrid: Siglo XXI de España.
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. A. Garzón (trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fuggle, S. (2009). Excavating Government: Giorgio Agamben's Archaeological Dig. *Foucault Studies*, 7, 81. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i7.2638>
- Galindo Hervás, A. (2005). *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo: Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Madrid: Sequitur.
- Genova, N. de. (2005). *Working the boundaries: Race, space, and "illegality" in Mexican Chicago*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Genova, N. de & Peutz, N. (Eds.). (2010). *The deportation regime: Sovereignty, space, and the freedom of movement*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Glockner, V. (2012). Niños migrantes y trabajadores: Una reflexión sobre los márgenes del Estado y las nuevas modalidades de gobierno. En Y. Castro (Ed.), *Colección intersecciones*. vol. 29. *La migración y sus efectos en la cultura. Cultura ciudadana y derechos humanos en México* (pp. 83–109). México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta).
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (2ª ed.). J. E. Rivera (trad.). Madrid: Trotta.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). *La frontera como método o La multiplicación del trabajo* (1ª ed.). V. Hendel (trad.). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Vaughan-Williams, N. (2009). *Border politics: The limits of sovereign power*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Vaughan-Williams, N. (2015). *Europe's border crisis: Biopolitical security and beyond* (1ª ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Villacañas, J. L. (2010). Foucault, 1648. *Res Pública. Revista de filosofía política*, 24, 11–38. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/viewFile/47780/44718>