

BENJAMIN, FOUCAULT Y AGAMBEN: ARQUEOLOGÍAS DEL PODER



Pedro Cerruti

Universidad de Buenos Aires - CONICET - Argentina



Resumen

Las operaciones de lectura que erigen puentes entre las obras de Walter Benjamin y de Michel Foucault se han revelado como una de las estrategias más poderosas para pensar nuestro presente, tal como lo revela el trabajo de Giorgio Agamben. El objetivo de este ensayo consiste en desplegar algunas reflexiones que sirvan de prolegómenos a una hermenéutica que sopesa la potencia de conceptos cruciales en la perspectiva benjaminiana, como los de *vida*, *derecho*, *violencia* y incluso *justicia*, en una escena filosófica de decisiva impronta foucaultiana; y que al mismo tiempo permitan orientar una relectura de algunos de los conceptos clave de la obra de Foucault abriéndolos a una complejidad heurística que en más de una ocasión los modos de su recepción han obturado. Proponemos exponer un trabajo de lectura que, ordenado a partir de tres ejes, recorre algunos hitos de las obras de ambos pensadores: los conceptos de tiempo e historia; la cuestión de la violencia, el poder y la vida; y la perspectiva de la crítica y la política. En dicho trayecto se recurrirá a las propuestas hermenéuticas de Agamben, así como se incorporarán ciertos aportes de otros influyentes pensadores como Gilles Deleuze, Georges Didi-Huberman y Peter Sloterdijk.

Palabras-clave: Arqueología. Poder. Nihilismo

Introducción

Durante las últimas dos décadas hemos sido testigos de un florecimiento de debates que han agitado el escenario intelectual a través de la consideración de complejas problemáticas que ponen en tensión las distinciones y las articulaciones entre lo filosófico, lo político, lo jurídico, lo religioso, etc. En un diálogo polémico, más o menos explícito según los casos y los textos, se han comprometido investigadores contemporáneos de diversa raigambre pero que comparten una misma adscripción a un espacio de pensamiento donde la reflexión filosófica y política resultan indisociables. El trabajo del italiano Giorgio Agamben tiene un lugar privilegiado entre ellos por el modo irrevocable en que ha abierto la reflexión filosófica a una indagación de los fundamentos de la comunidad política poniendo en la mira la

necesaria reconsideración de los contornos de una nueva política para los tiempos venideros. Y el concepto de *biopolítica*, entendido de un modo amplio como la indistinción entre la vida y la esfera jurídica, política y religiosa, ha ocupado en estas polémicas un lugar privilegiado.

Ahora bien, uno de los saldos que pueden extraerse de dichos debates es que las operaciones de lectura que, a pesar de sus estilos inconmensurablemente distintos, erigen puentes entre la obra de Walter Benjamin y la de Michel Foucault se han revelado como una de las estrategias más poderosas para pensar el presente. Justamente la consideración del concepto foucaultiano de *biopolítica* a la luz de los estudios benjaminianos sobre la violencia y la filosofía de la historia constituye uno de los pilares centrales de la estrategia argumentativa Agamben en sus trabajos reunidos bajo la nominación *Homo sacer* (AGAMBEN, 2002a, 2003, 2004, 2008 y 2010). Pero esta herencia no lo incumbe solamente a él, sino también a otros pensadores que desde diferentes perspectivas han realizado intervenciones cruciales en el escenario filosófico político contemporáneo. Roberto Esposito lo ha seguido de cerca y Benjamin es una de sus referencias a la hora de pensar la relación entre la violencia y el derecho desde su paradigma inmunitario, perspectiva que parece más deudora de la teoría sacrificial de René Girard (ESPOSITO, 2005; GIRARD, 1995). También son centrales las referencias benjaminianas en los estudios sobre la violencia y el derecho de Jacques Derrida, quien parece invertirlo haciendo de la *violencia divina* ya no una fuerza redentora sino una clave de inteligibilidad del exterminio nazi (DERRIDA, 1996). Asimismo, la influencia benjaminiana esta presente en Slavoj Žižek al hacer de la comprensión del concepto de *violencia divina* uno de los ejes de su estudio *Sobre la violencia* (ŽIZEK, 2009). Sin embargo, su recurso a la figura de Robespierre para comprender el concepto y ponerlo en sintonía con una estrategia de “reinvención del Terror jacobino” parecen francamente revivir las tesis del derecho natural cuya crítica Benjamin llevó hasta un punto de no retorno. Su influencia también es determinante en algunas de las críticas que se le han hecho a Agamben por parte de aquellos autores aparentemente más comprometidos con el activismo político justamente por lo “desalentador” de su planteo. Parece serlo así para el mencionado Žižek (2010) toda vez que según sus palabras Agamben, en su lectura de la violencia divina, parece caer en una “utopía negativa” y quedar a la espera de un “evento mitológico-mesiánico”, “milagroso”, en vez de pasar a la acción política (ŽIZEK, 2010). Pero lo es más profundamente para Antonio Negri, quien propone una lectura de su concepto de *multitud* como una suerte de *Angelus novus* esperanzador, capaz de volver a mirar el futuro, pues la imagen benjaminiana le parece de “mal augurio”. No es casualidad, por lo tanto, que le

desagrade tanto el concepto de *vida desnuda* pues le parece una mistificación ideológica funcional al poder en tanto borra la potencia de la vida que sería “nuestra única esperanza” (NEGRI, 2009).

El objetivo de este ensayo es justamente abrir algunas reflexiones que, atendiendo a los indiscutibles pasajes que pueden establecerse entre ambas obras, sirvan de prolegómenos a una hermenéutica que sopesa la potencia de conceptos cruciales en la perspectiva benjaminiana, como los de *vida*, *derecho*, *violencia* e, inclusive *justicia*, en una escena filosófica de decisiva impronta foucaultiana; y que al mismo tiempo permitan orientar una relectura de algunos de los conceptos clave de la obra de Foucault abriéndolos a una complejidad heurística que en más de una ocasión los modos de su recepción han obturado. Nos interesa discutir particularmente en torno a la perspectiva agambeniana pues el punto de partida de su proyecto *Homo Sacer* es el diagnóstico de que las investigaciones de Foucault nos han dejado un punto ciego producto de su preocupación por generar una perspectiva del estudio del poder por fuera de los clásicos modelos jurídico-institucionales. Nadie podría negar que esto es cierto en lo que concierne, por lo menos, a la tradición de lectura hegemónica de la obra de Foucault ordenada alrededor de las dicotomías entre derecho y disciplina, ley y norma, violencia y poder, etc., las cuales se estructuran a su vez en la distinción histórica entre sociedades regidas por las instituciones de la soberanía y sociedades gobernadas a través del biopoder. Nadie podría negar tampoco que dichas dicotomías oscurecen la lectura de los dispositivos de poder post-disciplinarios que dominan las sociedades contemporáneas.

Pero fue el mismo Foucault (2006) quien dejó sentadas las bases para la superación del discontinuismo histórico, por ejemplo, a través de sus estudios sobre el poder pastoral que, además, como el mismo Agamben ha explicitado, encuentra también un punto de contacto con Benjamin allí donde en el más celebre de sus fragmentos póstumos este último define al capitalismo como una religión. Y de la misma manera es posible sondear en su obra a la búsqueda de formas de percibir la complejidad del modo en que allí se plantea la relación entre los dispositivos jurídico-institucionales y biopolíticos del poder.

En un doble movimiento que al modo de una banda de Moebius nos lleve de Benjamin a Foucault y de Foucault a Benjamin, proponemos exponer un trabajo de lectura que, ordenado a partir de tres ejes, recorre algunos hitos de las obras de ambos pensadores: en primer lugar, los conceptos de tiempo e historia, que nos conducirán a la consideración de una perspectiva arqueológica; en segundo lugar, la cuestión de la violencia, el poder y la vida, que

permitirán interrogar la relación entre derecho y biopoder; y en tercer lugar, el problema de la crítica y la política, reconsiderados a partir de la noción de “nihilismo”. Agamben principalmente, pero también pensadores como Gilles Deleuze, Georges Didi-Huberman y Peter Sloterdijk, así como el infaltable Franz Kafka, colaborarán balizando el camino.

Historia, memoria y arqueología

Nuestros objetivos requieren antes que nada revisar el mismo concepto de historia en cuestión y de la experiencia del tiempo que lleva implícita. Y si la puesta en relación de la obra de Foucault con las propuestas de Benjamin ofrece una posibilidad particularmente interesante para hacerlo es porque, como pocas, la obra de este último se caracteriza por dislocar todo tipo de esquematismos y llevar adelante una radical crítica de la representación tradicional del tiempo y de la historia. Ahora bien, sabemos de las dificultades que acarrea al pensamiento contemporáneo la singular articulación benjaminiana de mesianismo judío, romanticismo y marxismo (LOWY, 2005). Probablemente su obra pueda considerarse como una expresión de lo que el mismo Foucault, en su curso de 1976, llamó “contrahistoria”.

En la clase del 28 de enero de su curso de 1976, *Defender la sociedad*, Foucault, recuperando los estudios de Georges Dumézil (DUMÉZIL, 1977; CASTRO, 2009) sobre el sistema indoeuropeo de representación del poder, delimita un “discurso histórico” que, desde la Antigüedad hasta por lo menos la Edad Media, ha operado como una instancia de fortalecimiento y justificación del poder. Se trata de la Historia de la soberanía, es decir, de un discurso que se ha encargado de vincular jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder y de intensificar el brillo de su gloria. Así, dirá, la Historia es el discurso del poder, el discurso de las obligaciones mediante las cuales el poder somete; es también el discurso del fulgor por medio del cual el poder fascina, aterroriza, inmoviliza (FOUCAULT, 2000, p. 70).

Ahora bien, Foucault ve surgir desde fines del siglo XVI y principios del XVII un discurso que va a constituir una historia completamente antitética de la historia de la soberanía (FOUCAULT, 2000, p. 70). Una historia que disocia la unidad de la ley y rompe la identificación entre el pueblo y el soberano en la medida en que muestra que bajo las leyes se encuentra la lucha permanente, el triunfo de unos y la sumisión de otros. Una historia que fractura la continuidad de la gloria, mostrando que su luz no unifica sino que divide al cuerpo social expulsando a una de sus partes hacia la noche. Una historia que va a hablar de esa cara oculta y que lo va a hacer a través de la toma intempestiva de la palabra, un llamamiento. Una historia que se estructura a través de la ruptura profética y la promesa de una liberación futura,

y por ello cercana a la historia mítico-religiosa de los judíos y no a la búsqueda de la gran jurisprudencia de un poder casi inmemorial como lo era la historia político-legendaria de los romanos. En este sentido, dice Foucault, la Biblia fue el arma de la miseria y la insurrección, fue la palabra sublevada contra la ley y la gloria: contra la ley injusta de los reyes y contra la bella gloria de la Iglesia (FOUCAULT, 2000, p. 72).

Ello supone un completo cambio del sentido de la memoria, la cual ya no tendrá que asegurar el no olvido para “mantener la ley en el realce perpetuo del brillo del poder” sino, al contrario, exhumar y descifrar una verdad que estaba oculta y que lo estaba por haber sido deliberadamente enmascarada: justamente el origen azaroso, injusto y violento del poder. La memoria tiene una función de crítica del poder al interior de un discurso vinculado a una participación binaria de la sociedad y de los hombres entre injustos y justos, amos y sometidos, ricos y pobres. Un discurso, en definitiva, de la revuelta y del llamado al derrocamiento violento del orden de las cosas y que, habiendo surgido ligado a la noción de “lucha de razas”, se traduciría durante el siglo XIX en un discurso revolucionario articulado en torno a la “lucha de clases”.

¿No es acaso la obra de Benjamin una articulación particularmente *anacrónica*, en el sentido preciso en que lo plantea Georges Didi-Huberman (DIDI-HUBERMAN, 2005), de dicho discurso? ¿No es eso lo que está en juego en la estrategia benjaminiana de reponer a la teología en el lugar de quien mueve los hilos del materialismo dialéctico en la construcción de una filosofía de la historia que constituya una antítesis del historicismo? En sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* (BENJAMIN, 2002e) nos encontramos justamente con una particular conjunción de temporalidades diversas que, para impugnar la “empatía” del historiador con los vencedores, propone una recuperación de la “tradición de los oprimidos” a través de una perspectiva que se inscribe en el escenario de la “lucha de clases” pero al mismo tiempo abreva en la Torah.

Sabemos bien que, para Benjamin, la historia de los vencedores garantiza la transmisión de una herencia que conecta a los dominadores de hoy “con todos lo que han vencido alguna vez” y que garantiza dicha continuidad a través de una representación del “progreso” que es inseparable de una idea de la historia como un devenir a lo largo de un “tiempo homogéneo y vacío”. Es una historia cronológica, que nos manifiesta una “cadena de datos” que busca representar el pasado, “tal y como verdaderamente ha sido”, en una “imagen eterna” y que adquiere su forma característica en la Historia universal.

Sabemos, también, que la *contrahistoria* benjaminiana, por el contrario, propone una “experiencia” con el pasado que, como tal, es única. Una experiencia que parte de una “coyuntura revolucionaria” entendida como una “detención mesiánica del acaecer”. Ella produce una ruptura del curso homogéneo de la historia deteniéndose en una “constelación saturada de tensiones” que, a partir de su intervención, “cristaliza en mónada”, es decir, la hace saltar del *continuum* de la historia aislándola como un “tiempo pleno”. Ese constituye el “salto dialéctico” a partir del cual es posible “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” y ver, como lo hace el *Angelus Novus*, lo que la Historia universal tergiversa: la “catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina”. Ese “salto dialéctico” supone, pues, un ejercicio de la memoria entendido como una “cita secreta” entre nosotros y las generaciones que nos precedieron y construye una representación del pasado como algo que “sólo puede retenérsele en cuanto imagen que relampaguea” en el momento en que los oprimidos se constituyen como el sujeto de la historia. Ese es el “instante de peligro” en el que “al encender en el pasado la chispa de la esperanza” se aviva la “débil fuerza mesiánica” que habita en el presente y le otorga una dimensión “redentora”.

En ese sentido, la articulación de marxismo y mesianismo no es caprichosa pues el “materialismo histórico” en su sentido clásico, en palabras de Agamben, no ha llegado a elaborar una concepción del tiempo que estuviera a la altura de su concepción de la historia (AGAMBEN, 2001, p. 131). Así, ha hecho coincidir una concepción revolucionaria de la historia con una representación tradicional del tiempo como *contiuum* puntual y homogéneo. Y la originalidad de la estrategia benjaminiana es justamente la de producir una crítica de la noción de tiempo que la pone a tono con la perspectiva revolucionaria de la historia. Es por ello que Benjamin recuerda en su “Tesis 15” el acto de disparar sobre los relojes de la torres en el momento de la Revolución.

Ahora bien, la concepción moderna del tiempo, sostiene Agamben, es una secularización del tiempo cristiano rectilíneo e irreversible, es decir de una experiencia del tiempo que lo entiende como una línea recta y como una sucesión continua de instantes puntuales estructurada en términos de un antes y un después. Es, además, un tiempo sustraído de toda experiencia, vacío y homogéneo. El modelo del materialismo dialéctico no cuestiona esa concepción del tiempo sino que en todo caso le restituye otra dirección y otro sentido. En cambio, una particular recuperación de la experiencia mesiánica del judaísmo le permite a Benjamin producir una concepción de la historia que condice con una experiencia del tiempo acorde al acontecimiento revolucionario. Esa experiencia no será ya la del tiempo circular

helénico ni lineal cristiano sino que será comprendido a través de la figura de la anamnesis o la rememoración, figura que –como hemos destacado– subtiende sus tesis sobre el concepto de historia. Experiencia, por otro lado, que Agamben propone vincular también con la tradición estoica cuando afirma que los estoicos en cambio plantean la experiencia liberadora de un tiempo que no es algo objetivo y sustraído de nuestro control, sino que surge de la acción y de la decisión del hombre. Su modelo es el *kairós*, la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante (AGAMBEN, 2001, p. 149). Se trata de ese “tiempo justo” u “oportuno”, de la “ocasión propicia”, que es el tiempo de ese instante de peligro en el que el presente se abre a la redención. Y ese tiempo kairológico, mesianico, es aquel que, en su vinculación con el tiempo cronológico, constituye –en palabras de Agamben– el “tiempo que resta” (AGAMBEN, 2006).

Ahora bien, el mismo Foucault propone una experiencia del tiempo y una concepción de la historia que se opone a la del historicismo y que llama, recuperando la herencia nietzscheana, “genealogía”. En su clásico texto *Nietzsche, la genealogía y la historia* (FOUCAULT, 1992) nos ofrece una perspectiva del problema que muestra muchos puntos de contacto con la mirada de Benjamin. Pero para comprender este posible acercamiento entre ambos es importante comprender que lo que se juega en la apuesta genealógica es tanto una metodología de trabajo como una acción política de crítica del poder; de manera similar al modo en que las *Tesis sobre la filosofía de la historia* son también el “armazón teórico” del trabajo inconcluso de reconstrucción histórica plasmados en su *Paris, capital del siglo XIX* (BENJAMIN, 2002d) y su *Libro de los pasajes* (BENJAMIN, 2005). En palabras de Foucault, la genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación con la mirada escrutadora del sabio; se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos (FOUCAULT, 1992, p. 8). La búsqueda de un fundamento originario, de las génesis lineales y los desarrollos evolutivos, continuos e ininterrumpidos caracterizan la “historia de los historiadores”, aquella que, desde una perspectiva “metafísica”, reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitirá reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo (FOUCAULT, 1992, p. 19).

La genealogía, en cambio, busca percibir los sucesos en su singularidad y dispersión, comprender el devenir en lo que tiene de contingente y accidental y explicitar la emergencia de los acontecimientos en el seno de estados de fuerza determinados. La genealogía es el tiempo de “revancha” del sentido histórico que escapa al punto de vista metafísico. En otras palabras, la historia ‘efectiva’ se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre –ni tampoco su cuerpo– es lo suficientemente fijo como para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos (FOUCAULT, 1992, p. 20). Y sin embargo agrega Foucault, comentando el texto de Nietzsche, que en un sentido, la obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados (FOUCAULT, 1992, p. 17).

Destruir, disociar y horadar la realidad, la identidad y la verdad que nos impone la historia de los historiadores. En definitiva, se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria, y desplegar en ella por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo (FOUCAULT, 1992, p. 26). ¿Estamos autorizados para considerar a esa *contra-memoria* foucaultiana junto con la *rememoración* benjaminiana bajo una perspectiva *arqueológica*? Esa es una de las ideas sobre las cuales Agamben despliega su propuesta de un método que denomina como “arqueología filosófica” (AGAMBEN, 2009). Pero más allá de los detalles del enfoque agambeniano, lo que interesa aquí es que en ambos casos, y a pesar de la distancia que los separa, se trata de recusar una perspectiva de la memoria entendida como veneración de un pasado glorioso y monumental o instrumento a través del cual el Sujeto de conocimiento, desde su punto de vista metafísico, suprahistórico y soberano, explora un pasado lineal e imperturbable. En “Desenterrar y recordar”, Benjamin ilustra su perspectiva a través de la idea de que la memoria no es instrumento sino que es:

el medio de lo vivido” en el que se hallan sumergidos tanto el investigador como los vestigios del pasado. Por eso, dirá, “los auténticos recuerdos no deberán exponerse en forma de relato sino señalando con exactitud el lugar en que el investigador se apoderó de ellos. Épico y rapsódico en sentido estricto, el recuerdo verdadero deberá, por lo tanto, proporcionar simultáneamente una imagen de quien recuerda, así como un buen informe arqueológico debe indicar ante todos qué capas hubo de atravesar para llegar a aquella de la que provienen los hallazgos (BENJAMIN, 2002a, p. 175).

Podemos, entonces, recuperar el término *arqueología* para nombrar esa perspectiva que los incluye a ambos, tanto a Benjamin como a Foucault, siempre y cuando entendamos que lo que pone en juego es un procedimiento en el cual tanto la rememoración del pasado como el sujeto de dicha indagación son inmanentes al acto de reconstrucción. Por eso, en las palabras

de Foucault, la historia “efectiva”, aquella que emerge de la genealogía, no teme ser un saber en perspectiva (FOUCAULT, 1992, p. 23). Un saber que sabe que jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie (BENJAMIN, 2002e, p. 114), como diría Benjamin, o que no hay conocimiento que no descansa en la injusticia (FOUCAULT, 1992, p. 29), como afirmarí Foucault.

Crítica de la violencia y genealogía del poder

Volviendo a lo que hemos denominado como la *contrahistoria* benjaminiana, ¿acaso no adquiere ésta un carácter particularmente dramático, y tal vez por ello las potencias contenidas en su particular *anacronismo* se tensan al máximo, justamente por el momento de su emergencia? Momento que no es otro que aquél en el que, según las palabras de Foucault, la reconversión de la *contrahistoria* revolucionaria en otro tipo de discurso, uno que aplastando la dimensión histórica presente en él bajo una perspectiva biológico-médica, alcanzaría sus formas apoteósicas. Un discurso a la vez *anti* y *post* revolucionario en el que la idea de la guerra de razas, en tanto confrontación histórica de grupos antagónicos, sería reemplazada por la lucha por la vida, en el sentido biológico, de una sociedad “monista” amenazada por elementos heterogéneos pero que no le son esenciales. La sociedad reinterpretada como una “cuerpo viviente” dará nacimiento al racismo biológico y a una concepción del Estado como aquel que debe proteger la superioridad de la raza a través de una gestión policíaca de la higiene y la pureza de ese cuerpo social.

Benjamin, tanto su obra como su vida, dan testimonio de la gesta del evento biopolítico por excelencia, que demostró –como él mismo había anticipado– que tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza (BENJAMIN, 2002e, p. 112). Mismo evento que, visto retrospectivamente, fuerza las distinciones y categorías del mismo Foucault pues, en sus palabras, esta reconversión del discurso revolucionario fue una manera de utilizar su filo en beneficio de la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y vigor no están asegurados ahora por rituales mágico-jurídicos sino por técnicas médico normalizadoras (FOUCAULT, 2000, p. 81). ¿“Conservación de la soberanía” a través de una “transferencia que fue la de la ley a la norma” y “de lo jurídico a lo biológico”? ¿No se trata más bien de que en la genealogía foucaultiana, trazada entre esos dos puntos, la ley y la norma, el racismo de Estado constituye justamente el vórtice donde ellos se funden hasta hacerse indistinguibles?

“Estado de excepción transformado en regla”: sabemos que es uno de los sintagmas con el que Benjamin nombra en sus *Tesis* la lógica de esa compleja articulación y que constituye la *signatura* a través de la cual su obra se toca con la de su par antirrevolucionario Carl Schmitt; y que justamente será retomada por Agamben para reinterpretar el concepto de biopolítica a la luz de las aporías que el mismo Foucault señala a propósito de su consideración del racismo de Estado. Ahora bien, el problema está ya presente en el temprano texto *Para una crítica de la violencia*. Allí, la estrategia de Benjamin es la de introducirse en la crítica del derecho a partir de su vínculo con la violencia a los fines de desarmarlo desde su interior y llevar a la filosofía del derecho hasta un impasse heurístico que la vuelva insostenible. En efecto, en la medida en que al orden legal se postula como una relación de medios y fines, se encuentra irremediabilmente condenado a recaer en una falacia circular en lo que respecta a su posibilidad de comprender la violencia. Dicha falacia se expresa en la mutua determinación de la legitimidad de los medios y la justicia de los fines y que, en su desagregación en dos argumentaciones independientes, da lugar a dos escuelas opuestas cada una de las cuales opta por condicionar uno de los polos en relación con el otro. Así, el derecho natural se rehúsa a interrogar en sí misma la esfera de los medios ya que encuentra que el valor de los mismos depende de los fines a los cuales sirven; mientras que para el derecho positivo los fines no son un problema, puesto que son justos aquellos fines que se alcanzan a través de medios legítimos y son legítimos los medios establecidos positivamente.

Así, concluye Benjamin, es necesario abandonar la filosofía del derecho y pasar a una crítica mentada desde la filosofía de la historia. Y si bien habrán de pasar 20 años antes de que Benjamin escriba su ensayo fundamental sobre su concepto de historia, en *Para una crítica de la violencia* la problematización a partir de “situaciones jurídicas determinadas” le permitirá producir una crítica fundamental de las aporías a las que la concepción jurídica conduce. Esta crítica encuentra en sus observaciones al respecto de la *policía* un claro ejemplo de su lucidez implacable y de su indudable actualidad, además de ofrecer –como ha destacado Agamben (AGAMBEN, 2002b) y enseguida retomaremos– un fructífero punto de contacto con el pensamiento de Foucault. Allí afirma, por ejemplo, que el:

«derecho» de la policía señala en el fondo el punto en que el Estado, ya por impotencia, ya por los contextos inmanentes de cada orden legal, no puede garantizar mediante ese orden sus fines empíricos, que desea alcanzar a todo precio. De ahí que en incontables casos la policía intervenga «en nombre de la seguridad», donde no está presente una clara situación jurídica, cuando, sin referencia alguna a fines legales, acompaña como molestia brutal al ciudadano a lo largo de una vida regulada a decreto, o cuando lisa y llanamente lo vigila (BENJAMIN, 2006, p. 10).

En efecto, la conclusión benjaminiana es que no es a través de las “leyes” que el Estado garantiza sus “fines empíricos” y que el recurso a una legalidad abstracta y general que trasciende los casos particulares se revela en el fondo como impotente para imponer un orden, ya que entre el orden jurídico y los hechos hay una frontera irreductible. La policía constituye justamente esa instancia de gestión de la particularidad, del “aquí y ahora”, pero cuyo accionar no deja de ser jurídico pues crea derecho a cada instante a través de la pronunciación de edictos a cuyos fines se pone a disposición. Es una presencia que garantiza la vinculación entre una disposición inmanente y un orden trascendente. Es por ello que es el concepto de “seguridad” lo que la hace inteligible. A diferencia del crimen, que supone una infracción a la ley efectivamente cometida, la seguridad no supone una “situación jurídica clara” y por lo tanto la “intervención” realizada en su nombre se lleva adelante “sin referencia alguna a fines legales”. Esta gestión inmanente adquiere las formas paradigmáticas de regulación de la vida por la vía del decreto y la vigilancia. Por ello, para el ciudadano la policía constituye una presencia espectral que lo acompaña a lo largo de su vida. En el Estado moderno, podemos decir, la gestión policíaca de la vida constituye la sombra de la ciudadanía. Pero ello revela algo más en juego: el carácter *inmediato* de una violencia que ya no encuentra en la lógica instrumental su clave sino en su mera manifestación que instaura el derecho como el *destino* fatal al que está condenada la vida sometida a su acción. Dicha instauración de una efectiva vinculación entre la vida y el derecho, pero –recordemos– un derecho cuya lógica no es la de la ley sino la de esas combinaciones “antinaturales” como el edicto, el decreto y la vigilancia, es, dice Benjamin, la instancia del *poder*.

La crítica de la violencia benjaminiana encuentra en el análisis del “derecho de la policía” un punto de contacto particularmente fructífero con las propuestas de Foucault para quien ésta constituye un objeto cuya interpretación recorre su trabajo genealógico por lo menos desde *La verdad y las formas jurídicas* (FOUCAULT, 2007) hasta *El nacimiento de la biopolítica* (FOUCAULT, 2006) y que permite percibir la complejidad de su mirada más allá de cualquier esquematismo posible. Tomemos por caso la exposición del “programa disciplinario” en *Vigilar y Castigar*, como paso previo al abordaje del dispositivo policíaco. Éste se muestra allí de manera compleja. Por un lado, es cierto que la penalidad disciplinaria, cuya finalidad es la normalización, en términos analíticos se opone “término a término” con la penalidad judicial, que busca la expiación y la represión. Sin embargo, al mismo tiempo, Foucault se detiene en lo que llama “el orden de los castigos disciplinarios” que “supone una doble referencia jurídico-natural” ya que “deben hacer respetar una *índole mixta*: es un orden

artificial, dispuesto de manera explícita por una ley, un programa, un reglamento. Pero es también un orden definido por unos procesos naturales y observables (...) se refiere a una regularidad, que es también una regla”²⁶. Por ello, podrá afirmar que esta modalidad del poder no es “en absoluto independiente” de las grandes estructuras jurídicas, si bien por supuesto no es simplemente su prolongación ni depende de ellas de modo inmediato; para concluir que las disciplinas constituyen una “*contraderecho*” (FOUCAULT, 1999, p. 184) ya que en el espacio y durante el tiempo en que ejercen su control y hacen jugar las disimetrías del poder, efectúan una suspensión, jamás total, pero jamás anulada tampoco, del derecho (FOUCAULT, 1999, p. 226).

Del mismo modo, las prácticas de exclusión del leproso y las de disciplinamiento del apestado, si bien no llevan consigo el mismo “sueño político”, no son incompatibles. Por el contrario, dice Foucault, “lentamente, se les ve aproximarse” y corresponde al siglo XIX haber aplicado al espacio de la exclusión cuyo habitante simbólico era el leproso (y los mendigos, vagabundos, los locos, los violentos, formaban su población real) la técnica de poder propia del reticulado disciplinario (FOUCAULT, 1999, p. 202). Con la misma lógica con la que se explica la función del racismo en *La voluntad de saber* (FOUCAULT, 2002) y la última clase de *Defender la sociedad* (FOUCAULT, 2000), es decir la de hacer posible el encuentro entre el poder soberano y el biopoder, aquí Foucault afirma que la división constante de lo normal y de lo anormal, a la que todo individuo está sometido, prolonga hasta nosotros y aplicándolos a otros objetos distintos, la marcación binaria y el exilio del leproso (FOUCAULT, 1999, p. 202).

Ahora bien, el despliegue del “programa disciplinario” constituye justamente la progresiva generalización del “modelo disciplinario excepcional”, ensayado en las condiciones extraordinarias de la “ciudad apestada”, hasta extenderse al control de la vida cotidiana (FOUCAULT, 1999, p. 202). Y ese devenir tiene un hito en aquello que Foucault llama la “nacionalización de los mecanismos de disciplina”, es decir donde alcanzan las dimensiones del Estado, a través del aparato de policía que cumple una función compleja, ya que une el poder absoluto del monarca a las más pequeñas instancias de poder diseminadas en la sociedad y que constituye un control “indefinido” que trata de llegar idealmente a lo más elemental a través de una vigilancia permanente, exhaustiva, omnipresente (FOUCAULT, 1999, p. 217).

Mismo problema sobre el que Foucault vuelve en su análisis de la *Razón de Estado* dos años después. Nuevamente, la policía no se confunde con el aparato judicial sino que viene

directamente del poder real, es un golpe de Estado permanente, aunque sus instrumentos y modos de acción no son radicalmente distintos de los vigentes en la justicia (FOUCAULT, 2006, p. 389). La clave aquí es la noción de *reglamento* entendido como una modalidad de funcionamiento de la ley al servicio de la regulación biopolítica. Así, al definir la modalidad reglamentaria, dice Foucault, estamos en el mundo del reglamento indefinido, permanente, perpetuamente renovado y cada vez más detallado, pero nunca dejamos de movernos en el reglamento, en esa suerte de forma, pese a todo, jurídica si no judicial que es la de la ley o, al menos la de la ley en su funcionamiento móvil, permanente y detallado (FOUCAULT, 1999, p. 390).

La vida y la política

En su ya clásico *Posdata sobre las sociedades de control*, Gilles Deleuze se refería a Franz Kafka como alguien que se instalaba en la bisagra entre ambos tipos de sociedades (DELEUZE, 1999, p. 107), es decir, entre las sociedades disciplinarias descritas por Foucault y las contemporáneas sociedades de control. Salvando el binarismo y la perspectiva histórica lineal y discontinuista con la que Deleuze esquematiza el problema en ese texto, tiene razón en reconocer el carácter *anacrónico* de la obra kafkiana, carácter que por otra parte probablemente sea una de las razones por la cual haya resultado fascinante para Benjamin.

Ya nos hemos referido al modo en que Foucault recusa el enfoque que interpreta las tecnologías de poder como compartimientos estancos. De hecho, es el encuentro entre diferentes lógicas del poder lo que permite comprender la complejidad inherente a las palabras con las que Foucault cierra el capítulo dedicado al *panoptismo* en su *Vigilar y castigar*. Allí afirma que:

el punto ideal de la penalidad hoy en día sería la disciplina indefinida: un interrogatorio que no tuviera término, una investigación que se prolongara sin límite en una observación minuciosa y cada vez más analítica, un juicio que fuese al mismo tiempo la constitución de un expediente jamás cerrado (...) un procedimiento que fuera a la vez la medida permanente de una desviación respecto de una norma inaccesible y el movimiento asintótico que obliga a coincidir con ella en el infinito (FOUCAULT, 1999, p. 230).

¿Es posible encontrar una expresión más kafkiana que ésta? Con esta misma lógica Deleuze se refería al modo en que Kafka describió en *El proceso* las formas jurídicas más temibles: el *sobreseimiento aparente* de las sociedades disciplinarias (entre dos encierros), la *moratoria ilimitada* de las sociedades de control (en variación continua), son dos modos de

vida jurídica muy diferentes (DELEUZE, 1999, p. 107). No podemos dejar de destacar que probablemente sea debido a que esa coincidencia entre la vida y la norma es imposible –y por ello en el citado párrafo de Foucault es descripta como un momento que se prolonga al infinito– que Kafka haya decidido que el destino ineluctable de Josef K. sea la ejecución, que por otro lado se lleva a cabo de un modo que no tiene nada de ceremonial sino que constituye un acto puramente administrativo. En ese sentido podríamos ir más lejos y, leyendo *El proceso* junto con –por ejemplo– *En la colonia penitenciaria*, ver el modo en que el universo *anacrónico* kafkiano da cuenta también de las reconfiguraciones del viejo poder soberano de dar muerte.

La formas aporéticas de lo que Deleuze llama en el fragmento citado “vida jurídica” es lo que circula a través de los textos de Kafka. Esa vida, que en la propuesta de Foucault, se ve sometida a la norma al punto tal de volverse indistinguible de ella y que constituye la cifra del biopoder en su modalidad de regulación reglamentaria antes citada. Se trata del mismo problema que atraviesa la crítica benjaminiana del derecho y que le otorga uno de sus pasajes más oscuros. La vida atrapada en la esfera del *destino* es para Benjamin la “mera vida” o “vida desnuda”, que ha devenido por ello el portador de la culpabilidad (BENJAMIN, 2006, p. 23). En un texto contemporáneo a *Para una crítica de la violencia*, Benjamin aclara esta dimensión diciendo que el destino aparece por lo tanto cuando se considera a la vida como condenada, y en el fondo tal que primero ha sido condenada y sólo después se volvió culpable (...) El destino no condena al castigo, sino a la culpa. El destino es el contexto culpable de lo que vive (BENJAMIN, 1971, p. 35).

La interpretación de este complejo problema ha sido uno de los pilares de la propuesta de Agamben, quien leyendo a Benjamin pone el acento en el hecho de que es la posibilidad de que se le de muerte el modo originario y fundamental por el cual lo viviente ingresa en la comunidad política. Agamben recoge el desafío benjaminiano de estudiar el dogma de la sacralidad de la vida (BENJAMIN, 2006, p. 23) y lo hace proponiendo una lectura que articula el estatuto sagrado de la *vida desnuda*, propuesto en el texto sobre la violencia, con el concepto de *estado de excepción transformado en regla* de las tesis sobre el concepto de historia. A través de la recuperación de una arcaica figura jurídica del Derecho Romano antiguo, el *homo sacer*, Agamben explicita la forma *paradigmática* que adquiere el estatuto de la vida bajo el *estado de excepción*. En efecto, aquel que era declarado *homo sacer*, quedaba sujeto a una doble, y en apariencia contradictoria, situación: cualquiera podía matarlo sin que su muerte se considerara un homicidio, pero no podía ser sacrificado, es decir, no se le

podía dar muerte bajo las condiciones de los ritos sancionados. La vida del *homo sacer* habita el orden jurídico, pues, bajo la forma de una *doble excepción*: es abandonado por el derecho humano sin pasar al derecho divino. Constituye una excepción al derecho humano bajo la forma de la suspensión de la ley que prohíbe su homicidio, y al mismo tiempo una excepción del derecho divino en tanto está excluida de toda posibilidad de muerte ritual. Es por ello que propone llamar a esta modalidad de implicación *bando*, ya que la relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono tal y como sucede en el estado de excepción, es decir que aquel que ha sido puesto en la relación de bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir, que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden (AGAMBEN, 2003, p. 44). La propuesta agambeniana reside, entonces, en destacar el modo en que la biopolítica foucaultiana constituye un poder regulador que adquiere la forma de una indistinción entre la vida y la norma bajo procedimientos de gestión que no prescinden de la legalidad sino que la subvierten conservándola en una modalidad de funcionamiento reglamentario.

Consideraciones finales: nihilismo y post-humanismo.

Por todo ello, Benjamin insiste en la importancia de impugnar el “orden legal” en su conjunto y no solamente leyes y usos jurídicos, que el derecho toma ciertamente bajo la protección de su poder, la cual consiste en que hay un solo destino y que precisamente lo establecido y sobre todo lo amenazante pertenecen inquebrantablemente a su ordenamiento. También por esa razón, en su lectura de Kafka, Benjamin afirma que es el derecho que no se aplica el que nos abre la puerta a la *justicia*. De igual modo que en su texto sobre la violencia especifica de qué manera el mandamiento *No matarás* no constituye para él un “criterio del juicio”, pues es en definitiva inconmensurable ante el hecho consumado y por ello “inaplicable”, sino una pauta del actuar para la persona o la comunidad agente, que debe ajustar cuentas con él en su soledad, y que en casos terribles tiene que asumir la responsabilidad de prescindir de él (BENJAMIN, 2006, p. 22).

Ahora bien, la referencia a la *justicia* no debe engañarnos ya que su elucidación en el contexto de la crítica de la violencia revela que se trata de una categoría “ético-histórica” y no “jurídico-moral” y que debe ser puesta en relación con las ideas expresada en el *Fragmento político teológico*. En efecto, que el orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino divino y que por eso la teocracia no tiene ningún sentido político (BENJAMIN, 2002b, p.

71) constituyen las bases de una política cuyo método Benjamin llama aquí con ese término que con razón irritaba al jurista nazi y católico conservador Carl Schmitt: “nihilismo”. Misma perspectiva que, en su raigambre nietzscheana, lleva a Foucault a recusar la noción de justicia junto con cualquier “modelo ideal para el funcionamiento de nuestra sociedad” ya que están “formados dentro de nuestra civilización, de nuestro tipo de conocimiento y de nuestra forma de filosofía” y –agrega– no podemos, por lamentable que sea, servirnos de estos conceptos para describir o justificar una lucha que debería –y que por principio debe– echar abajo los fundamentos mismos de nuestra sociedad (FOUCAULT, 2007, p. 81). En tanto destitución de los valores supremos, considerados como universales y eternos, y negación de fundar otros nuevos, el nihilismo debe ser leído en términos de una crítica de aquel Humanismo que, ligado a una certeza sobre dichos valores, fue el hilo conductor desde la Ilustración hasta Auschwitz. Esa es la conclusión que se desprende de una línea de reflexión que se extiende a través de los pensadores aquí citados, entre muchos otros. En este mismo recorrido, el filósofo alemán Peter Sloterdijk ha destacado con singular perspicacia el modo en que, tras la experiencia bélica y concentracionaria que le dio su rúbrica al siglo XX, en las sociedades actuales la coexistencia de las personas se ha instaurado sobre fundamentos nuevos que son decididamente “post-humanísticos” (SLOTERDIJK, 2000, p. 28). Y en estas sociedades, la crítica del poder y el poder de la crítica dependerán del hecho de estar a tono con ello. Por eso en la carta sobre Kafka que le dirige a Gershom Scholem, datada el 12 de junio de 1938, Benjamin afirma que la locura es la naturaleza de los preferidos de Kafka, desde Don Quijote, pasando por los empleados, hasta los animales. (Ser animal no significaba para él sino haber renunciado por una especie de pudor a la figura y la sabiduría humana. Igual que un caballero distinguido, que se equivoca de bar, renuncia por pudor a limpiar su vaso). Para Kafka era firmemente incuestionable: primero, que alguien para ayudar tiene que ser un loco: segundo, que sólo es verdadera la ayuda de un loco. Sólo que no es seguro que haga efecto en el hombre (BENJAMIN, 2002f, p. 132).

Y si hemos partido del problema del tiempo y la historia para finalizar discutiendo el sentido de la acción política es porque como diría Agamben cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia (AGAMBEN, 2001, p. 131). Y una nueva experiencia que interrumpa el *continuum* lineal de nuestro tiempo debe partir, junto con la perspectiva arqueológica, de la constatación simple y a la vez infinitamente compleja de la imposibilidad de anticipación. Nuevamente en palabras de Benjamin es sólo la idea de una ruptura del devenir histórico

gobernado por los ciclos de la violencia legal lo que nos permite pensar la posibilidad de una “nueva época histórica” sobre la que no caben “utopías”, ni “programas” ni ningún tipo de fundación de derecho (BENJAMIN, 2006, p. 15) . Podemos utilizar el término *justicia* para calificar esa ruptura siempre y cuando no perdamos de vista que, como diría Kafka y citaría Benjamin, hay esperanza pero no para nosotros (BENJAMIN, 2002c, 82).

BENJAMIN, FOUCAULT AND AGAMBEN: ARCHEOLOGY OF POWER

Abstract

Conceptual operations that build bridges between the work of Walter Benjamin and Michel Foucault have emerged as one of the most powerful strategies for thinking our present, which is revealed in the work of Giorgio Agamben. The objective of this essay is to display some reflections that could serve as a prologue to a hermeneutic that ponder the potentiality of crucial benjaminian concepts –such as *life, law, violence* and even *justice*– in a philosophical scene decisively influenced by Foucault’s work. At the same time it promotes a rereading of some of Foucault’s key concepts in order to open them to a heuristic complexity that has been frequently blocked. The essay is ordered around three axis: the consideration of the concepts of time and history; the notions of violence, power and life; and the perspectives for critic and politics. On that route will be taken into account the hermeneutical proposals of Agamben, and certain contributions of influential thinkers such as Gilles Deleuze, Georges Didi-Huberman and Peter Sloterdijk.

Keywords: Archeology. Power. Nihilism

Referencias

- AGAMBEN, G. *Homo sacer*. El poder soberano y la nuda vida, Valencia: Pre-Textos, 2003.
- _____. *El Reino y la Gloria.*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- _____. *El sacramento del lenguaje*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010.
- _____. *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *Estado de Excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- _____. *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.
- _____. *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia: Pre-textos, 2002a.
- _____. "Policía soberana". En *Medios sin fin*, Madrid: Editora Nacional, 2002b.
- _____. *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- BENJAMIN, W. Desenterrar y recordar. En: _____. *Ensayos IV*, Madrid: Editora Nacional, 2002a.

- _____. Fragmento político teológico. En: _____. *Ensayos IV*, Madrid: Editora Nacional, 2002b.
- _____. Franz Kafka, en el décimo aniversario de su muerte. En: _____. *Ensayos IV*, Madrid: Editora Nacional, 2002c.
- _____. París, capital del siglo XIX. En: _____. *Ensayos II*, Madrid: Editora Nacional, 2002d.
- _____. Tesis sobre la filosofía de la historia. En: _____. *Ensayos I*, Madrid: Editora Nacional, 2002e.
- _____. Una carta sobre Kafka. En: _____. *Ensayos VIII*, Madrid: Editora Nacional, 2002f.
- _____. *Para una crítica de la violencia*. Santiago de Chile: MIMEO, 2006.
- BENJAMIN, W. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- CASTRO, E. Arqueología del poder e ideología indoeuropea: Dumézil, Foucault, Agamben. *Cultura e Fé*, 127, p. 493 - 536, 2009.
- DELEUZE, G. Posdata sobre las sociedades de control. En: FERRER, C. (Ed.) *El lenguaje libertario*. Buenos Aires: Altamira, 1999, p. 105-110.
- DERRIDA, J. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos, 1997.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- DUMÉZIL, G. *Mito y epopeya I: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Barcelona: Seix Barral, 1977.
- ESPOSITO, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- _____. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, la genealogía y la historia. En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- _____. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE, 2000.
- _____. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- _____. *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa, 2007.
- _____. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- _____. *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE, 2006.
- _____. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1999.
- GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- NEGRI, A. El monstruo político. Vida desnuda y potencia. En: GIORGI, G. Rodríguez, F. (Eds.) *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- SCHMITT, C. *Teología política*. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2002.

SLOTERDIJK, P. *Normas para el Parque Humano*. Madrid: Siruela, 2000.

ZIZEK, S. Cómo volver a empezar...desde el principio. En: HOUNIE, A. *Sobre la idea de comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

_____. *Sobre la violencia*. Seis reflexiones marginales. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Recibido em: 15/10/2010

Aceito em: 06/06/2011

Sobre o autor: *Pedro Cerruti*, Doctorando en Ciencias Sociales (FSOC, UBA), docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires, y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). E-mail: pedrocerruti@gmail.com