

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

POLÍTICAS DE LA EN(X)CARNACIÓN

Elementos para una Genealogía Teológica de la Biopolítica

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Filosofía moral y política

Rodrigo Karmy Bolton

Profesor patrocinante Dr. Marcos García de la Huerta

2009

Agradecimientos . .	5
Epígrafe . .	6
PRÓLOGO . .	7
INTRODUCCIÓN . .	10
I.- EL PROBLEMA . .	22
1. TEOLOGÍA POLÍTICA: el Paradigma Político-Estatal. . .	24
1.1.- Auctoritas . .	26
1.2.- Forma. . .	30
1.3.- Enemigo . .	32
1.4.- Nihilismo . .	35
1.5.- <i>Nómos</i> . . .	37
1.6.- Conclusiones Provisorias: . .	40
2.- PODER PASTORAL CRISTIANO: el Paradigma Económico-Gestional. . .	45
2.1.- Confesión. . .	48
2.2.- Biopolítica. . .	51
2.3.- Pastorado. . .	55
2.4.- <i>Hybris</i> . . .	62
2.5.- Conclusiones Provisorias. . .	65
3.- DOUBLE BIND. . .	65
4.- CONCLUSIONES PROVISORIAS. . .	67
II. - EL DISPOSITIVO . .	69
1.- EL PARADIGMA INMUNITARIO. . .	70
1.1.- <i>Communitas</i> . . .	72
1.2.- <i>Immunitas</i> . . .	77
1.3.- <i>Bios</i> . . .	81
1.4.- Conclusiones Provisorias . .	84
2.- LA MÁQUINA GUBERNAMENTAL. . .	86
1.1.- La Soberanía. . .	89
2.2.- El Gobierno. . .	99
2.3.- Conclusiones Provisorias. . .	108
3.-CONCLUSIONES PROVISORIAS. . .	109
III.- LA ENCARNACIÓN . .	113
1.- LA ENCARNACIÓN TEOLÓGICAMENTE CONSIDERADA. . .	115
1.1.- <i>Lógos egéneto sarx</i> . .	115
1.2.- Concilios. . .	118
1.3.- Conclusiones Provisorias. . .	124
2.- LA ENCARNACIÓN FILOSÓFICAMENTE CONSIDERADA. . .	125
2.1.- Fenomenología de la Encarnación. . .	126
2.2.- La Encarnación como estructura de la Metafísica. . .	130
2.3.- La Carne y el Cuerpo. . .	136
2.4.- Conclusiones Provisorias. . .	145

3.- LA ENCARNACIÓN COMO PARADIGMA BIOPOLÍTICO. . .	148
3.1.- Políticas de la Encarnación: una Encarnación “sobre” la carne. . .	151
3.2.- La Máquina Encarnativa . .	164
3.3.- Conclusiones Provisorias. . .	180
3.4.- Políticas de la Ex –carnación: una Encarnación “de” la carne⁶⁰⁰ . . .	191
V.- CONCLUSIONES FINALES . .	206
BIBLIOGRAFÍA . .	211

Agradecimientos

A mis padres y hermanos, a Simone que ríe conmigo,

A mis colegas del Centro de Estudios Árabes que me permitieron trabajar siempre, con plena libertad.

A Kamal con quien compartimos viajes a Congresos de biopolítica en Argentina y con quien supe que la filosofía era una pasión.

A mis compañeros de Hoja de Ruta con quienes hemos desarrollado una actividad periodístico-filosófica sostenida y común.

A Rodrigo Frías porque, sin su amistad y su tutoría externa, no habría aprendido a escribir.

A Marcos García de la Huerta que me recibió continuamente en su casa y que tuvo gran dedicación con cada uno de los párrafos aquí expuestos.

A Mario Escala Zanolli, *in memoriam*.

Por último es importante reconocer que esta investigación no podría haberse desarrollado sin el apoyo de la beca CONICYT 2006 y la beca Mecesup UCH0602 que me permitió llevar a cabo una estadía de finalización de tesis doctoral en la Universidad de Murcia, España durante el mes de Enero del año 2010.

Epígrafe

(...) somos apenas inteligibles la vida es una secreta ventaja sin mayor contenido (...)

Humberto Díaz-Casanueva

PRÓLOGO

“El estado actual del mundo no es una guerra de civilizaciones. Es una guerra civil: es la guerra intestina de una ciudad, de una civilidad, de una ciudadaneidad que se despliega hasta los límites del mundo, y por eso hasta el extremo de sus propios conceptos.”

Jean-Luc Nancy

Se podría decir que la filosofía deslumbra allí donde el hombre se apasiona con su presente. En estos términos, el siguiente trabajo se guía por el deseo de reflexionar sobre la actual consistencia de la *pólis*, de cuya catástrofe testimonia la inexorable implosión a la que habrían sido conducidas las categorías políticas modernas. Sucedería, pues, como si en nuestro tiempo, la intestina “guerra de todos contra todos” caracterizada por la filosofía política de Thomas Hobbes, volviera al centro del espacio político dislocándolo y llevándolo al “extremo de sus propios conceptos”. Sería en virtud de este proceso que la crisis actual de la *pólis* occidental, habría terminado por plantearse como un objeto privilegiado de la reflexión filosófica.

Que el léxico politológico contemporáneo haya caracterizado la actual crisis de la *pólis* bajo el término “globalización”, quizás testimonee la imposición de la clausura de un “globo” por sobre la abertura del “mundo”. A diferencia del “mundo”, un “globo” quizás se presente como el índice de la conciliación de todo conflicto, la clausura de toda exterioridad y, con ello, como el fin de toda Historia. En este sentido, la diferencia entre la vida biológica (*zoé*) y la vida política (*bíos*) que había estructurado a la *pólis* occidental tiende a borrarse progresivamente: la primera comenzaría a sustituir los espacios de la segunda, como si la animalidad, otrora expulsada de la ciudad, volviera a ella dislocándola. En este proceso, la política deja de tener como punto de referencia a los ciudadanos para comenzar a ejercer su poder sobre la impoliticidad de la vida biológica. Sin embargo, este poder sobre la vida se ejercería a partir de dos racionalidades muy diferentes entre sí. Por un lado, como un poder capaz de darle muerte y, por otro, como un poder capaz de desarrollarla infinitamente.

En este plano, nuestra indagación intenta dilucidar el mecanismo que hace posible la articulación entre esas dos racionalidades políticas. Para ello, nuestro trabajo explora las relaciones entre lo que Carl Schmitt denominó “teología política” considerada como la estructura de la moderna teoría de la Soberanía y lo que Michel Foucault denominó “biopolítica” como esa específica forma de Gobierno, en la cual el poder inviste a la vida enteramente. Si seguimos a Schmitt, el concepto de Soberanía se entiende sólo en la forma de una teología política. Por otro lado, Foucault habría planteado la existencia de una independencia relativa de la biopolítica en relación a la Soberanía, tratándose de dos formas de poder, en apariencia, opuestas la una a la otra. Así, pues, desde la perspectiva foucaultiana, pareciera que entre la teología política (Soberanía) y la biopolítica (Gobierno) no habría ninguna relación interna. Sin embargo, las lecturas post-foucaultianas como las de Roberto Esposito o Giorgio Agamben han intentado dilucidar el carácter de dicha relación, no sólo mostrando la dimensión propiamente biopolítica de la Soberanía (Agamben), sino también indicando los dispositivos a partir de los cuales habría sido posible articular la doble racionalidad política de Occidente.

Si el ejercicio filosófico es una pasión, significa que su reflexión no puede sino estar comprometida con el mundo. Dicho compromiso implica atender a aquello que anima a nuestra investigación, a saber, el hecho de que en Chile, la dislocación de la *pólis* a través del desenfrenado ingreso a la “globalización”, habría tenido lugar a partir del golpe de Estado de 1973. En este sentido, quizás los últimos 36 años de la historia política del país muestren la doble articulación entre una Soberanía y un Gobierno: por un lado, el poder capaz de matar que caracterizaría a una Soberanía, habría funcionado de modo incondicionado durante la dictadura de Pinochet con sus campos de concentración, sus torturas y su desaparición. Por otro lado, el poder capaz de promover la vida que caracterizaría a un Gobierno, inicialmente se habría opuesto al poder anterior a partir del discurso de los “derechos humanos”, hasta sustentar a la naciente democracia, con su economía pujante, sus dispositivos de seguridad y su emancipación informático-espectacular. De esta forma, si la dictadura estuvo marcada por la capacidad de dar muerte, la democracia, en cambio, lo habría estado por la capacidad de extender y regularizar los procesos de la vida. Esto no significaría, sin embargo, que la dictadura haya estado exenta de un Gobierno o que la actual democracia lo esté de una Soberanía. Más, lo que habría ocurrido entre los dos momentos históricos no sería otra cosa que una gradación en la articulación entre ambas racionalidades del poder.

En este sentido, la exigencia para una indagación filosófica sería la de indicar el mecanismo estructural que, eventualmente, podría relacionar a la dictadura de Pinochet con la democracia de la Concertación. Precisamente, dicho mecanismo se podría encontrar en el hecho que ambos regímenes hayan tenido como objetivo político fundamental, la intervención incondicionada sobre la vida: si la dictadura pone en juego a un régimen capaz de matar cuya lógica habría terminado por imponer a la Constitución de 1980, la democracia, en cambio, habría promovido y desarrollado la vida a partir de la instalación del programa neoliberal por parte de los Chicago Boys. Porque no sólo los Chicago Boys requirieron de la nueva Constitución para funcionar, sino que además, la nueva Constitución habría requerido a los Chicago Boys para implementar sus transformaciones. Así, lejos de una separación ontológica entre dictadura y democracia, lo que testimonia la reciente historia política de Chile es, precisamente, la configuración del poder en la forma de una circularidad entre la Soberanía y el Gobierno. ¿Cómo fue posible combinar la estrategia soberana que, a través de la Constitución de 1980, habría dado legitimidad civil a la dictadura, con una estrategia gubernamental desplegada a partir de las reformas neoliberales promovidas por los otrora Chicago Boys y profundizadas por los gobiernos democráticos de la Concertación?

Nuestro trabajo parte de la sospecha de que los últimos 36 años de la historia política chilena no competen a una situación aislada y particular, sino que remiten a la deriva biopolítica de Occidente. Por ello, seguimos la vía abierta por la filosofía post-foucaultiana (Esposito, Agamben, Nancy), proponiendo al paradigma de la Encarnación como uno de los elementos genealógicos de la modernidad. La Encarnación sería, en este sentido, el mecanismo que habría hecho posible la articulación entre las dos racionalidades políticas y, en consecuencia, lo que habría dado lugar a la estructura circular del poder en Occidente. En este sentido, el Padre (la Soberanía) habría engendrado al Hijo (el Gobierno) tanto como el Hijo (el Gobierno) habría terminado por ascender hacia el Padre (la Soberanía). A esta luz, se puede ver cómo es que dicha circularidad implica, a su vez, una mutua alteración de los términos en cuestión: el Gobierno habría “gubernamentalizado” a la Soberanía, así como la Soberanía habría terminado por “soberanizar” al Gobierno. El efecto inmediato de esta mutua alteración, es que la Soberanía comienza a adoptar funciones de *gestión* así como el Gobierno lo hace respecto de la *decisión*. En este sentido, una Soberanía

de carácter gubernamental y un Gobierno de carácter soberano expresarían un mismo movimiento de progresiva convergencia sino de indistinción entre ambos que configura al poder en la forma de un verdadero *doble vínculo político*: lo jurídico (Soberanía) y lo médico (Gobierno) o, si se quiere, lo político y lo biológico habrían terminado por superponerse entre sí, llevando a la ciudadanía “al extremo de sus propios conceptos” (Nancy). En estos términos quizás sea posible comprender, por ejemplo, porqué los Estados Unidos han podido invadir a un país no para conquistarlo sino para derrocar a un gobernante (Saddam Hussein o Milosevic): las guerras, expresión última de la decisión soberana –pero una decisión estructural a ésta- se han emancipado de su matriz estatal, desplegándose en la forma de problemas de gestión global. En este sentido, no se trataría de una mera “crisis de la Soberanía” como tantas veces se ha repetido, sino más bien, de la puesta en juego de su reverso excepcional: si la Soberanía clásica tenía por función la institucionalización de la ley, la operación soberana gubernamental tiene por función su permanente suspensión.

Esta investigación se plantea, al menos, desde tres ejes fundamentales. En primer lugar, un eje “genealógico” con el cual se propone trazar una genealogía teológica del biopoder. Sin embargo, la dimensión “teológica” se restringe al marco de la historia del cristianismo. Con ello, queda pendiente una reflexión en relación al despliegue histórico-metafísico del monoteísmo en general: ¿qué lugar genealógico habría tenido el judaísmo o el Islam en el desarrollo del llamado biopoder? En segundo lugar, un eje “político” que intenta esbozar nuevas perspectivas políticas preguntándonos por una nueva concepción de lo común a la luz de lo que hemos denominado la *resurrección de la carne*. En tercer lugar, y a propósito de lo anterior, un eje que podríamos calificar de “ontológico” y que intenta trazar las condiciones de posibilidad para pensar la vida a partir de una ontología de la potencia. Estos tres ejes corren conjuntamente durante todo el escrito. No pueden separarse porque sólo en su unidad sería posible abordar la pregunta que más me interesa, pero que al no tener respuesta -al menos al no tener “una” respuesta- indica el punto en que la filosofía se muestra como una actividad inoperosa y sin fin: ¿Qué significa vivir políticamente?

Murcia, 2010.

INTRODUCCIÓN

1.- La presente tesis se propone contribuir a una reflexión radical de las categorías políticas modernas. Lejos de ser un ejercicio ajeno a la práctica filosófica de nuestro tiempo, tal reflexión encuentra su condición de posibilidad en la crisis experimentada por la tradición filosófica occidental. La deriva histórico-metafísica de dicha crisis, que había sido señalada por Martin Heidegger en su caracterización de la modernidad como el momento del “final de la metafísica”¹, reverbera en la aguda caracterización sobre la política indicada por Hannah Arendt, según la cual, la experiencia totalitaria acontecida en el siglo XX habría “pulverizado” a todas las categorías políticas modernas conduciéndolas a su propia “banca rota”².

Que los efectos de esta experiencia hayan podido conmocionar al edificio entero de una tradición, que ésta se haya trastocado al punto de vaciarse de sentido y experimentar su propia implosión, acaso exija al pensamiento indagar sobre las condiciones histórico-filosóficas que hicieron posible dicho proceso. En este marco, ¿hasta qué punto esa banca rota no sería otra cosa que la estructura de la propia tradición? ¿Cómo y desde dónde pensar, si esta banca rota sería, sobre todo, una banca rota del pensamiento? Frente a ello, quizás la orientación de una investigación en la forma de una deconstrucción radical de las categorías políticas modernas, signifique situarse al extremo de los propios conceptos de la filosofía política, allí donde éstos han implosionado y han asumido la forma de unos espectros que, ni vivos ni muertos, todavía parecen conjurar a nuestro presente.

Dicho más directamente, el problema se puede expresar así: Occidente no sabe cómo es que le ha sobrevenido su propia banca rota, no sabe cómo ha ocurrido que la *humanitas* que erigía en estandarte, pudo trocarse en la más absoluta inhumanidad, no sabe cómo sus ideales de libertad han podido desembocar en la extensión planetaria del control y la seguridad, no sabe cómo su Razón –si acaso hay algo así como *una* Razón- se ha desnudado como la más absoluta barbarie. En esa perspectiva, nuestra investigación se ubica en el punto en que las categorías políticas modernas exhiben su reverso problemático, el cual, constituye la condición de posibilidad para una indagación acerca de las racionalidades internas que habrían dado lugar a dicha banca rota.

A esta luz, uno de los posibles puntos de partida para iniciar una interrogación como esa, quizás sea el diagnóstico de que la “pulverización” de todas nuestras categorías políticas parece estar en directa relación con el progresivo ingreso de la vida natural al centro del espacio político, cuyas consecuencias se advierten en la deriva histórica de la modernidad que habría terminado por difuminar los límites entre la esfera privada y la esfera pública, entre la vida natural y la vida política que, por mucho tiempo, habría estructurado la consistencia de la *pólis* occidental³.

Una interrogación radical acerca de las condiciones internas que hicieron posible dicha banca rota, quizás sea el *leit motiv* de una perspectiva que, desde los trabajos de Michel Foucault, se ha caracterizado bajo el neologismo de “biopolítica” y que, a grandes rasgos,

¹ Heidegger, Martin. *La superación de la metafísica*. En: Martin Heidegger *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ed. Odós, 1994. pp. 63-90.

² Arendt, Hannah. *Comprensión y Política*. En: Hannah Arendt *De la Historia a la acción*. Barcelona, Ed. Paidós, 1995. pp. 29-46.

³ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Ed. Paidós, 1993.

se podría definir como una indagación radical acerca de las condiciones de posibilidad del ingreso de la vida natural en los cálculos explícitos del poder. Al dilucidar las condiciones de posibilidad, dicha perspectiva necesariamente ha de plantearse como una indagación histórica acerca de nuestro presente. Sin embargo, y precisamente en virtud de su situación epocal, la biopolítica no constituye una disciplina específica. Más bien, se desenvuelve como un “horizonte” o una “perspectiva” que, desde diversos ámbitos disciplinarios, se interesa por la deconstrucción de las formas en que en la modernidad ha podido tener lugar una política orientada completamente a la conservación y al control sobre la vida biológica⁴. En este sentido, la realidad actual de los campos de concentración, el amplio desarrollo de la ingeniería genética, las alianzas de seguridad global en función de la “guerra contra el terrorismo” o la emancipación global de la economía capitalista, pueden ser vistas como diferentes formas en que dicho control tiene lugar.

A esta luz, el término “biopolítica” designaría tanto una perspectiva que atiende al conjunto de dispositivos por los cuales la vida se inscribe al espacio político moderno, como a dicho conjunto de dispositivos que hacen que la vida biológica se sitúe como el objeto mismo de una política⁵. Así, el término se presenta, a la vez, en la forma de una *perspectiva* y en la constatación de una *problemática*. De hecho, el mismo neologismo “biopolítica” implicaría el anudamiento entre dos conceptos que, en la filosofía política clásica fueron desarrollados en conjunto sin nunca subsumirse el uno en el otro, a saber, la vida (*bíos*) y la política (*pólis*). Pero, a diferencia de la filosofía política clásica, según la cual, la simple vida natural se hallaba excluida del espacio político y circunscrita al ámbito de la *oikós*, la perspectiva biopolítica surge en el momento histórico-filosófico moderno en que la *pólis* retrocede al campo de la *oikós* y, a su vez, la *oikós* se emancipa sobre los límites de la *pólis*. El único resultado posible de dicho proceso, que trastoca y difiere de las formas clásicas del vivir-en-común, es que la otrora vida natural ingresa a formar parte de los cálculos explícitos del poder. En esa medida, la pregunta formulada desde una perspectiva biopolítica se interroga por el conjunto de estrategias históricas a través de las cuales ha podido tener lugar la inscripción de dicha vida natural en el espacio político occidental⁶.

⁴ Nancy, Jean-Luc. *Notas sobre el término “biopolítica”*. En: Jean-Luc Nancy *La creación del mundo o la mundialización*. Barcelona, Ed. Paidós, 2003, p. 115.

⁵ Esposito, Roberto. *Editoriale. Storia dei Concetti E Ontologia dell’Attualità*. En: *Filosofía Política Revista* fundada da Nicola Matteucci, Anno XX, numero 1, aprile 2006, pp. 5-12.

⁶ En este punto, los párrafos iniciales de *La política* donde Aristóteles define la especificidad de la ciudad, dan cuenta de la inextricable relación entre la vida y el poder, aunque de un modo cualitativamente diferente: “*La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad (pólis), que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien.*” (1252 b). Que la ciudad sea la “comunidad perfecta” significa que en ella los hombres no sólo “viven” (*zen*), sino que “viven bien” (*eu zen*). Así, pues, ya desde Aristóteles –pero incluso antes en Platón– la reflexión ético-política estuvo desarrollando la relación entre la vida y la política. Sobre todo, considerando que, a diferencia de los modernos, la filosofía antigua y medieval sitúa a las virtudes como el ejercicio que hace posible dicha “vida buena”. A esta luz, no es casualidad que tanto Foucault, Esposito y Agamben, cuyas referencias serán constantes en nuestra tesis, se remitan permanentemente a los antiguos para indicar la distancia histórico-filosófica para con el tratamiento de la vida que con ella tiene la modernidad. Porque en esta última, la vida natural que en Aristóteles se hallaba excluida del espacio político parece ingresar decisivamente en él. Por ello, propio Aristóteles escribe: “*No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menos número de subordinados, y no específicamente (...)* Pero esto no es verdad (...)” (1252 a) Así, pues, desde un principio Aristóteles es cuidadoso en diferenciar la figura del *oikonómos* (jefe de una empresa), el *despotés* (cabeza de la familia), del político cuyo sentido se encuentra única y exclusivamente en la esfera pública, en los asuntos de la ciudad y no en los domésticos.

Por ello, a diferencia de una perspectiva clásica, un horizonte biopolítico no se pregunta por la legalidad o legitimidad de un determinado ejercicio del poder. Y no porque ésta pretenda que dichos problemas no sean importantes o porque reivindique para sí una sospechosa neutralidad al respecto, sino porque su campo de reflexión se abre allí donde la filosofía política encuentra su límite: el *topos* de toda perspectiva biopolítica se asoma, precisamente, en el exceso, el corte o la aporía, que se abre entre un interior y un exterior, entre una inclusión y una exclusión. Porque es precisamente en dicho lugar donde la vida se despliega en su propio modo de ser. Por esta razón, una perspectiva biopolítica no viene a sustituir a la filosofía política no sólo porque no constituye un segmento interno a ella, sino porque tampoco es su complemento. Al abordar el límite, el exceso e incluso el límite como exceso, una perspectiva biopolítica viene a interrogar los modos por los cuales Occidente ha podido inscribir a la vida natural en el centro de la *pólis*. Así, pues, una perspectiva biopolítica se interesa, tanto por una deconstrucción radical de los modos por los cuales la vida se ha inscrito en los cálculos del poder, como también, los modos en que las estrategias del poder se muestran como específicas economías de la vida. En esa medida, una perspectiva biopolítica necesariamente se plantea como una dilucidación de los modos en que la propia vida resiste, disloca y desactiva a las propias investiduras del poder.

2.-Desde una perspectiva biopolítica el anudamiento de la vida y el poder nunca se presenta como el resultado de la simple unión de dichos términos. Porque si así fuera, esto presupondría que las economías de la vida estarían, desde un principio, exentas de las estrategias del poder o, lo que es igual, ello presupondría que la vida tendría un estatuto natural y pre-político. Nada de eso, sin embargo, tendría lugar aquí. Como veremos en la segunda parte de nuestra investigación titulada “El dispositivo”, las perspectivas post-foucaultianas de la biopolítica, como aquellas propuestas por Roberto Esposito o por Giorgio Agamben, consideran a lo viviente a la luz de una ontología de lo virtual que lo ubican en un lugar previo a todo fundamento. En este marco, una perspectiva biopolítica no puede sino desplegarse a partir de una cierta ontología de la vida donde lo viviente comporta la modalidad de una potencia o de un poder, esto es, de una peculiar sustancia que, sin clausurarse inmediatamente en una forma en particular, es *capaz* de devenir múltiples formas. Esto significa situar al poder como el propio modo de ser de la vida y, a su vez, plantear a la vida como un lugar de irreductible recepción de formas. Por ello, si bien la vida da lugar a múltiples formas, no se reduce a ninguna de ellas.

Así, pues, que una vida exista en la forma de una potencia (de un poder) significa que ésta no se identifica inmediatamente a una forma específica, sino que supone una discontinuidad radical para con toda forma. Si la discontinuidad de la vida para con la forma remite a la figura ontológica de la potencia, la identidad inmediata entre ambas define a la figura ontológica del acto⁷. Si la primera designa a aquella modalidad que excede y disloca a toda forma, la segunda define al momento en que se institucionaliza la forma como tal. A esta luz, es preciso señalar que una perspectiva biopolítica se sitúa en la óptica de lo que Emanuele Coccia ha calificado como una doctrina de la Potencia Absoluta⁸, según la

⁷ Véase Aristóteles *Acerca del Alma* Libro II 417 b a 418 a donde distingue entre la potencia en general y la potencia específica. Esta última es la que sobrevive al acto y es la que Giorgio Agamben ha destacado con fuerza en sus trabajos y la que nuestra investigación sitúa como la decisiva. Asimismo véase Aristóteles *Metafísica* 1046 a donde define a la figura ontológica de la potencia.

⁸ Emanuele Coccia escribe: “‘Poder’ significa ser capaces de pasión (*posse est pati*). Y viceversa, toda pasión es el signo de una potencia (...) Esta coincidencia entre potencia y pasión signa el verdadero principio fundador de una doctrina de la potencia absoluta.” En: Coccia, Emanuele. *Filosofía de la Imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2008, p. 169.

cual, existiría una virtual coincidencia entre el poder (la potencia) y la pasión: todo poder sería índice de una pasión, así como toda pasión lo sería de un poder. Esto significa que la potencia no se subrogaría a la teleología del acto, sino que le sobrevive, acrecentándose en él y excediendo incesantemente las formas que se da y las realizaciones que efectúa. Así, la distinción clásica entre potencia y acto pierde su sentido toda vez que la potencia deja de presentarse en la forma negativa de una “falta de acto” para mostrarse en su inmediata positividad.

A diferencia de la distinción propuesta por el contractualismo moderno, según la cual, existiría una vida perteneciente a un “estado de naturaleza” exenta de todo poder y una vida inscrita en la “artificialidad” del orden civil, las diferentes perspectivas biopolíticas consideran que ni el poder ni la vida existen por separados, en tanto, el primero se presenta como el modo de ser de la segunda. En este sentido, una indagación biopolítica tiene como objeto de su reflexión ni al poder ni a la vida consideradas como dos entidades separadas, sino más bien, a las economías del poder que la propia vida instituye sobre sí misma. Pero, que el poder no sea algo exterior a la vida, sino que constituya su propio modo de ser, significa que la política constituye el propio modo de ser de lo viviente y, por lo tanto, nunca algo extraño a él. Así, pues, desde una perspectiva biopolítica no sólo la ontología política y la vida parecen confluir en un mismo plano, sino que además, toda ontología se revela inmediatamente como una ontología política. De esta forma, una perspectiva biopolítica considera que la vida es inmediatamente política porque el poder, definido como el propio “ser capaz”, constituye su propio modo de ser.

Por las razones que expondremos en la cuarta parte de esta tesis titulada “La Encarnación”, nuestra investigación argumenta a partir de los términos de “carne” y “cuerpo”, situándolos en el horizonte semántico de la biopolítica, diferente de aquél de la fenomenología. Así, nuestra investigación va a trabajar en función de los términos de la “carne” y el “cuerpo” considerados como los dos polos que recorren la heterogeneidad del campo de lo viviente: por un lado, “carne” designará el momento de abertura de la vida a lo otro de sí, lo cual se corresponde con la figura ontológica de la potencia y, por otro, “cuerpo” que, indicando el momento en que la vida se clausura sobre sí, corresponde a la figura ontológica del acto. Así, la “carne” va designar a la vida en su ser capaz de recibir múltiples formas, su afectabilidad y pasibilidad absolutas, así como el “cuerpo” designará la identidad inmediata de la vida para con una forma determinada⁹.

3.- Hacia el final del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault distinguía la existencia de dos “economías” del poder en el contexto de la modernidad¹⁰. Dos economías que, siendo inversas entre sí, se “alteraban”, “modificaban” y se complementaban mutuamente. Para Foucault, cada una de estas economías respondían a dos fórmulas inversas: la primera, heredera del poder de la Soberanía, sería capaz de “hacer morir y dejar vivir”, la segunda, propia del poder de Gobierno, respondería a la fórmula de “hacer vivir y dejar morir”. Si la primera sería capaz de decidir exclusivamente sobre la muerte, la segunda, en cambio, expresaría a un poder que extiende, promueve y desarrolla a la vida. Pero, ¿cuál es el nexó que hace posible su doble funcionamiento? ¿Qué es lo que hace posible el “envés” entre un poder que “hace morir y deja vivir” y otro poder que “hace vivir y deja morir”? ¿Cuál sería el *punto de cruce* entre esos dos poderes heterogéneos, entre esos dos modos distintos de ser de lo vivo? En efecto, una perspectiva

⁹ Nancy, Jean-Luc *Una exención de sentido* En: Nancy, Jean-Luc *La desolución (deconstrucción del cristianismo I)* Buenos Aires, Ed. La Cebra, pp. 203-214.

¹⁰ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad Vol I*. op.cit. pp. 164-167.

biopolítica constituye una indagación que muestra el punto de cruce (el umbral) en que la vida se articula a una determinada economía del poder.

A esta luz, se podría decir que abordar este punto de cruce está lejos de ser algo sencillo. Las propias investigaciones de Foucault, pero también aquellas de Roberto Esposito o Giorgio Agamben han puesto de manifiesto que dicho punto tendría un carácter aporético. Para Roberto Esposito, dicha relación se abordaría a partir del Paradigma Inmunitario que se define como el proceso que, situado entre la esfera jurídica y a la esfera biomédica, se dirige a proteger a la vida en la forma de una negación. Para Giorgio Agamben, en cambio, dicha relación saldría a la luz bajo el concepto de Estado de Excepción que, siendo un dispositivo situado entre el derecho y el hecho, entre la vida desnuda (*zoé*) y la vida cualificada (*bíos*), logra incluir a la vida en la forma de una exclusión. Así, Agamben distinguiría dos dispositivos que hacen entrar a la vida en los cálculos explícitos del poder. Por un lado, un Estado de Excepción que pertenece y define a la esfera de la Soberanía y, por otro, la Gloria que pertenece y define a la esfera del Gobierno. De esta forma, ya sea que dicha relación se denomine Paradigma Inmunitario (Esposito), Estado de Excepción o Gloria (Agamben), la relación de la vida y el poder se revela en la forma de un doble vínculo o *double bind* que incluye a la vida en la forma de una exclusión o, lo que es igual, define a un poder que promueve a la vida sólo en la medida en que, en cada momento, le amenaza con la muerte. Así, pues, tanto en los trabajos de Esposito como en los de Agamben, el *double bind* que, según Foucault, caracterizaría el funcionamiento del poder en Occidente, parece encontrar una nueva posible respuesta.

4.- Como para Esposito y Agamben, el problema de la presente investigación lo constituye la doble racionalidad política de Occidente. Una doble racionalidad que, sin embargo, ha elevado a la vida biológica –aquella que para los griegos se remitía al exclusivo campo de lo doméstico- por sobre cualquier otro elemento (el pueblo, la conciencia, la ciudad) y que la ha politizado extremando, hasta el punto de su indistinción, la otrora diferencia entre el “hacer morir” correspondiente al paradigma político-estatal de la Soberanía (la esfera jurídico-política) y el “hacer vivir” correspondiente al paradigma económico-gestional del Gobierno (la esfera biomédica). Esta investigación sigue de cerca las contribuciones de Foucault, Esposito y Agamben, a las que se agregan, por las razones que vamos a exponer en su momento, los trabajos de Michel Henry y Jean-Luc Nancy, respectivamente. Pero si bien se apoya en los autores señalados al abordar el problema a partir de una interrogación acerca de la relación entre el cristianismo y el nacimiento del biopoder, se separa de ellos al proponer una relectura de la biopolítica a partir del paradigma de la Encarnación. En este sentido, y tomando a préstamo un neologismo propuesto por el filósofo Jacob Taubes, nuestra investigación propone que la biopolítica moderna sería, en esencia, una *teo-carno-política*¹¹. Así, la relevancia de la presente investigación reside, precisamente, en que abordaría el problema del doble vínculo político a la luz de una interrogación radical por la dimensión teológica de la biopolítica o, lo que es igual, por los modos de implicación del cristianismo en el desarrollo del biopoder.

Pero, abordar este problema a partir de una reflexión sobre el cristianismo no constituiría algo arbitrario, sino un problema que surge a partir de las propias consideraciones que tanto Carl Schmitt como Michel Foucault hacen del mismo y que, según nuestro punto de vista, las diversas investigaciones sobre biopolítica no han tocado explícita y suficientemente. Así, en ambos autores existiría una diferencia sustantiva en

¹¹ El término que usa Taubes es el de teo-zoo-logía para referirse al racismo nacionalsocialista. Aquí hemos variado el término y hemos puesto las palabras “carne” y “política” para recalcar la relación de la carne con el poder que estarían implicados allí y que el propio Taubes de ningún modo niega. En: Taubes, Jacob. *La Teología política de Pablo* Madrid, Ed. Trotta, 2007, p. 189.

sus respectivas consideraciones sobre la relación histórico-filosófica entre la modernidad y el cristianismo. Por un lado, para Schmitt el cristianismo constituiría lo que da origen a la Soberanía, por otro lado, para Foucault el cristianismo se definiría como aquella economía del poder que da lugar al Gobierno.

Nuestra tesis parte del contraste que se juega entre Schmitt y Foucault en sus respectivas consideraciones del cristianismo: ¿Por qué el cristianismo aparece de modo inverso para el uno y para el otro, por qué éste da lugar a una teología política en el primero y a una economía del poder pastoral cristiano en el segundo? Nuestra investigación se orienta en base a dicha pregunta para proponer que habría un dispositivo propio del cristianismo que constituiría la articulación funcional entre una estrategia de la Soberanía y otra, inversa a la anterior, del Gobierno. A esta luz, argumentamos que el dispositivo del cristianismo tendría un carácter aporético porque nunca logra conciliar la doble racionalidad política que le constituye.

En este recorrido, salvo algunas consideraciones que ha hecho Esposito, quizás sean los trabajos de Agamben dedicados a una genealogía de la *oikonomía* trinitaria los que más decisivamente hayan problematizado la relación entre el cristianismo y la biopolítica. Sin embargo, el hilo conductor de la genealogía llevada a cabo por Agamben lo constituye el dispositivo de la Gloria que surge como el dispositivo más propio del cristianismo y que en la modernidad habría encontrado en una emancipación sin precedentes en las actuales sociedades del espectáculo (Debord). No obstante nuestra investigación se estructura a partir de la genealogía propuesta por Agamben será precisamente en este punto donde nos alejamos de él. Porque el núcleo teológico del cristianismo, aquello que lo distingue tanto del judaísmo como del islam es el dogma de la Encarnación que, en efecto, se realiza en la función doxológica de la Gloria. Y si bien, desde un punto de vista teológico, tanto la Encarnación como la Gloria constituirían dos tópicos inextricablemente unidos ¿por qué no indagar sobre el problema de la Encarnación si, como plantea la teología, ésta se presentaría como el núcleo del cristianismo?¹²

Nuestra investigación parte del hecho de que las diferentes perspectivas biopolíticas no han trabajado suficientemente sobre el problema de la Encarnación. Así, el problema de la Encarnación se presenta como una tierra absolutamente inexplorada. No ocurre lo mismo con otras propuestas filosóficas que han tomado el problema de la Encarnación ya sea para sugerir una fenomenología de la Vida como el caso de Michel Henry, o para repensar el lugar del cuerpo en el horizonte de una deconstrucción del cristianismo, como es el caso de Jean-Luc Nancy. Así, parece que nos encontramos frente a un punto ciego: por un lado, los trabajos de Michel Foucault, Roberto Esposito o Giorgio Agamben siguen una perspectiva biopolítica pero no tocan el problema de la Encarnación. Por otro lado, los desarrollos que han llevado a cabo Michel Henry desde una perspectiva fenomenológica o los de Jean-Luc Nancy orientados a una deconstrucción del cristianismo, si bien han profundizado en el problema de la Encarnación, parecen prescindir de una perspectiva biopolítica. De esta manera, nuestra investigación se propone unir ambos análisis hasta donde sea posible e indagar en qué sentido la Encarnación podría ser considerada como el paradigma biopolítico de la modernidad.

Se advierte que es en este punto donde nuestra investigación se separa de los diversos autores con los que dialoga. Porque, si bien toma en consideración tanto los trabajos de Roberto Esposito y Giorgio Agamben, como también los de Michel Henry y Jean-Luc Nancy, nuestra investigación propone algunos “elementos” para una genealogía teológica de la biopolítica o, lo que es igual, nuestra investigación se propone como una re-lectura

¹² O’Collins, Gerald. *La Encarnación* Cantabria, Ed. Sal Terrae, 2002.

de la biopolítica a la luz del paradigma de la Encarnación. La hipótesis que seguimos en nuestra indagación es que el paradigma de la Encarnación constituiría el dispositivo que habría hecho posible la articulación funcional entre las dos racionalidades políticas, en cuyo horizonte habría tenido lugar la modernidad. Sin embargo, en ningún caso se propone al paradigma de la Encarnación como el único dispositivo desde el cual interrogar a la biopolítica moderna, sino como aquél que, teniendo en consideración los otros dispositivos, permite mostrar la dimensión teológica de la propia biopolítica.

En este marco, la presente investigación sugiere que el dispositivo que separa y articula a la vez a las dos economías del poder puede encontrarse en el dogma teológico de la Encarnación. Así, a diferencia de la propuesta del Paradigma Inmunitario formulada por Esposito o aquella del Estado de Excepción y de la Gloria desarrollada por Agamben, la presente investigación propone a la Encarnación como paradigma biopolítico que, según se argumenta en la tercera parte de esta tesis titulada “La Encarnación”, haría posible la articulación funcional de las dos racionalidades políticas señaladas.

El objetivo de nuestra investigación es proponer algunos elementos que permitan llevar a cabo una genealogía teológica del biopoder. En este sentido, la presente investigación se sitúa como una introducción conceptual a una ulterior investigación de más largo alcance cuya extensión y límites no podemos decidir aquí. En cualquier caso, una de las conclusiones posibles que se pueden desprender de esta tesis es que la modernidad no ha dejado nunca el horizonte de la teología y que, más aún, la expansión de la biopolítica a nivel planetario no implica ni una ruptura, ni una mera continuidad con el cristianismo, sino más bien, constituiría su propio *devenir*, en su constitutivo *double bind*, habría implosionado en la forma de lo que actualmente se ha denominado “globalización”. En este sentido, la relación entre la biopolítica y el cristianismo no es pensada desde una perspectiva simplemente historiográfica cuya dedicación estaría centrada en ciertos “hechos” y “causas” particulares, sino más bien, desde un horizonte genealógico, a partir del cual, la biopolítica moderna se revelaría como consustancial al propio *devenir* del cristianismo.

5.- Toda investigación genealógica se presenta como una reflexión radical acerca de nuestra actualidad. Más precisamente, se plantea como una indagación acerca de nuestra proveniencia como sujetos de un poder, intentando responder: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? En virtud de esta pregunta, la presente investigación comporta una concepción del tiempo que le es propia y que Agamben ha caracterizado bajo el término de lo “contemporáneo”: “*Contemporáneo –plantea- es aquél que recibe en pleno rostro el haz*

de tinieblas que proviene de su propio tiempo.”¹³ La relación al pasado no es cualquier cosa. Se constituye de la complejidad inaudita que define al tiempo. Porque como sugiere la misma composición de la palabra, el prefijo “con” indica la co-existencia de dos tiempos en uno solo. Por ello, lo contemporáneo no se identifica con un presente meramente fáctico, sino más bien, con aquello que atiende a una delgada y casi imperceptible fisura en el tiempo en la cual presente y pasado parecen tocarse el uno al otro. La contemporaneidad es quizás lo que mejor define a nuestra investigación. Porque, proponer algunos “elementos” para una genealogía teológica de la biopolítica significa, tal como planteaba Foucault, trazar el campo para una interrogación radical acerca de nosotros mismos y, por lo tanto, dar curso a una “ontología de nuestra actualidad”¹⁴.

Pero ¿qué sería una genealogía para Foucault? Es importante recordar que para Foucault parece existir una diferencia entre la “arqueología” y la “genealogía”. Diferencia no

¹³ Agamben, Giorgio. *Che cos é il contemporaneo?* Roma, Ed. Nottetempo, 2008, p. 15.

¹⁴ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México D.F. Ed. Siglo XXI, 1982, Introducción, pp. 3-29.

sólo de carácter temporal, referida al propio despliegue de su pensamiento, sino también una diferencia metodológica. Si la arqueología se centra en la noción de *episteme* y se refiere a las condiciones históricas de posibilidad del saber, la genealogía –sin ser contraria a la arqueología, sino más bien, siendo una ampliación de la misma– puede ser entendida como la ontología histórica acerca de cómo llegamos a configurarnos en sujetos de un poder¹⁵. Esto implica que la genealogía vincula el análisis del saber al problema del poder. Por ello, desde la genealogía es posible preguntarse por el funcionamiento mismo del poder y la estrecha vinculación de éste para con el problema del surgimiento del sujeto¹⁶. A esta luz, Foucault señala: “*La genealogía no se opone a la historia (...) se opone por el contrario al despliegue meta histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos.*

Se opone a la búsqueda de “origen.””¹⁷ Así, pues, toda investigación genealógica no busca un origen que, al modo de una presencia plena, constituya el punto en que se articula todo el devenir histórico, sino más bien, corresponde a una marca que, presentándose como un campo de “corrientes históricas bipolares” signan al presente con el indicio de un pasado¹⁸.

Esto significa que la genealogía trata de pensar una historicidad sin un sujeto de la historia: nadie estaría detrás de los fenómenos, nadie ni nada habitaría tras el telón de la historia porque, simplemente, no existe tal “detrás” al modo de un lugar trascendente al devenir histórico. Así, una genealogía no indaga por el quien, sino por el cómo, esto es, por los modos en que funcionan los dispositivos que hacen posible la institucionalización de un determinado sujeto del poder. Por ello, una indagación genealógica rastrea las marcas o huellas que permiten trazar las condiciones históricas de posibilidad de un determinado poder. Esta marca es, precisamente, lo que haría que toda genealogía nunca sea límpida y deslumbrante, sino siempre gris y subterránea¹⁹.

A la luz de la consideración foucaultiana de genealogía podemos deslindar nuestra indagación de dos aproximaciones a lo histórico que aquí, simplemente, no tienen lugar. Por un lado, aquella que instituye una continuidad homogénea al modo de una estructura invariable y meta-histórica que prescinde de cualquier resto de historicidad (por ejemplo la apelación a una cierta “estructura”). Por otro lado, la reducción que cierta historiografía plantea al dedicarse a estudiar “hechos” y “causas” entre diferentes fenómenos que transcurren en una línea de tiempo en particular (sea esta línea puramente lineal o espiral). Por eso, la contemporaneidad de la investigación genealógica no remite ni a una estructura “meta-histórica” ni tampoco a un conjunto de “hechos” que se causan entre sí. La contemporaneidad es, más bien, el tiempo en que coexisten dos tiempos disímiles. De ahí que considerar a la Encarnación como un paradigma biopolítico no significa inscribir a

¹⁵ Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires, Ed Universidad Nacional de Quilmas, 2004.

¹⁶ Weeks, Jeffrey. *Foucault y la Historia*. p. 93 En: Cacciari, Lecourt, Fine, Cotesta, Weeks, Dews, Hussein, Foucault, *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, Ed. El cielo por Asalto, 1993.

¹⁷ Foucault, Michel. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Madrid, Ed. La Piqueta, 1991, p. 8

¹⁸ Agamben, Giorgio. *Signatura Rerum. Sul Metodo*. Torino, Ed. Bollati Boringhieri, 2008, p. 111.

¹⁹ La referencia aquí es, por cierto, a *La genealogía de la moral* de Nietzsche: “*¡Pues resulta evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana!* La referencia a Nietzsche no es algo gratuito, sino más bien, el punto que comenta el propio Foucault a la hora de hacerse cargo de la noción de genealogía. La genealogía es “gris” porque no atiende nunca a un origen mítico y brillante, sino a los bordes, a las luchas que dan lugar a dicho origen. En: Nietzsche, Frederick. *La genealogía de la moral*. Madrid, Ed. Alianza, 2008, p. 29.

ésta como “causa” del biopoder ni, mucho menos, situar a la Encarnación en la forma de una estructura exenta de cualquier historicidad.

6.- La presente investigación se presenta como la introducción a un trabajo genealógico de más largo alcance. Como tal, su indagación no está orientada por un origen mítico a descubrir, sino más bien, por la distancia que se abre entre el punto de emergencia del problema (el biopoder) y su propio devenir (el cristianismo). Para ello, la presente investigación trabaja en función de paradigmas. En griego, la palabra “paradigma” (*paradeigma*) significa “modelo” o “ejemplo”. Su etimología ya indica que su estatuto se mide por aquél conjunto de fenómenos que “muestra”²⁰. Pero ha sido Giorgio Agamben quien, retomando las contribuciones de Foucault en torno a la “arqueología” y con el objetivo de explicitar el marco metodológico de sus investigaciones, le ha dado un sentido técnico al concepto de paradigma sobre el que nos detendremos a continuación.

En su libro titulado *Signatura Rerum. Sul Metodo*²¹ Agamben aborda el marco metodológico en el que se inscriben sus investigaciones. En ello, sigue las indicaciones metodológicas de Foucault agregando a ello la utilización de la noción de paradigma de un modo absolutamente singular: “No se trata aquí de un significante, que designa con frecuencia fenómenos heterogéneos en virtud de una misma estructura semántica; más parecida a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que resulta aislado del contexto del que forma parte solamente en la medida del cual, exhibiendo la propia singularidad, vuelve inteligible un conjunto, cuya homogeneidad debe

²² *él mismo constituir.*” Así, pues, el paradigma designa un “caso singular” cuyo estatuto epistemológico no sería el de la lógica, sino el de la analogía. La lógica –que sería el modo en que la filosofía occidental se definió como cuerpo de un “saber”- funcionaría tanto de modo deductivo moviéndose desde el universal al particular, como inductivo, yendo desde la particularidad a la universalidad propiamente tal. La analogía, en cambio, parece abrir una tercera dimensión que, desactivando la dialéctica entre universal y particular, va de una singularidad a otra singularidad. Así, el paradigma es una forma de conocimiento que no tiene un carácter ni deductivo ni inductivo sino estrictamente “analógico” y que, en razón de ello, su indagación se desplaza desde una singularidad a otra singularidad. Esto significa que el paradigma “neutraliza” a la lógica dicotómica que va del universal al particular y la sustituye por un “modelo analógico bipolar” en el cual, las dicotomías pierden cualquier sustancia y remiten a un campo bipolar que las recorre y las constituye.

Ahora bien, un “caso singular” deviene un paradigma cuando éste es “aislado del contexto del que forma parte”, es decir, sólo cuando su referencialidad habitual es puesta en suspenso. Así, pues, cuando al “panóptico” descrito por Foucault se lo considera no sólo como un régimen de control preciso ubicado en un momento específico de la historia, sino como el “modelo” que permite dar luz sobre la estructura disciplinaria de las escuelas o los hospitales, entonces, éste caso singular se ha transformado en un Paradigma. La operación que lo ha hecho posible consiste en haber suspendido o aislado el contexto habitual o normal al cual el “panóptico” pertenecía (es decir, el siglo XVIII europeo) para iluminar a un conjunto mas vasto de fenómenos (las escuelas, los hospitales) que, sin embargo, la propia exposición paradigmática produce. Esta suspensión es lo que Agamben ha denominado una “*epoché* arqueológica”, que consistiría en la suspensión de la referencia y del “uso normal” de un objeto en particular.

²⁰ Corominas, Joan. *Diccionario Etimológico de la Lengua castellana* Madrid, Ed. Gredos, 2005, p. 439.

²¹ Agamben, Giorgio. *Signatura Rerum. Sul Metodo* op.cit.

²² Idem p. 20.

A esta luz sería preciso atender al verdadero “círculo paradigmático” que se produce entre el conjunto de fenómenos y el paradigma. Por un lado, el conjunto de fenómenos es resultado de la exposición paradigmática del objeto singular. Por otro, el singular no se define por otra cosa que por ser lo que da lugar a un conjunto. Esto significa, pues, que entre el singular y el conjunto se configura una relación de inmanencia, en la medida que ni el conjunto, ni el singular preexisten a la propia relación. Por eso es que, según Agamben, el conjunto paradigmático no constituye un presupuesto a los paradigmas, ni tampoco el paradigma un presupuesto del conjunto.

Más bien, es la propia suspensión que define a la *epoché* arqueológica la que produce la circularidad entre el paradigma y el conjunto. Pero, precisamente porque ni el paradigma ni el conjunto de fenómenos pre-existe a la propia *epoché* arqueológica, es que hacer uso de los paradigmas supone asumir la historicidad que los constituye. Así, un paradigma no se ubica ni en la diacronía, ni en la sincronía, sino en el punto de cruce entre ambos, allí donde, según hemos visto, sólo lo con-temporáneo puede tener lugar. Por eso es que todo paradigma es con-temporáneo: su singularidad lleva consigo a un pasado en el presente mostrando así a un presente habitado por un pasado.

De este modo, que nuestra investigación se proponga sacar a la luz la dimensión teológica de la biopolítica no significa indagar en una suerte de origen mítico, sino más bien, rastrear la marca teológica adherida a ella. Esta marca es lo que Agamben ha denominado “signatura” desde cuya intelección el investigador puede construir un cierto Paradigma. En la perspectiva de Agamben, la signatura se define por constituir una marca adherida a un signo o a un concepto que indica el código con el cual dicho signo debe ser descifrado. Es decir, la signatura indica el correcto uso del concepto, permitiendo el paso desde un ámbito puramente semiótico a un campo enteramente semántico. Por eso, en la medida que una signatura se presenta como la marca que co-existe en un signo en particular es aquello que lo vuelve inteligible. Así, pues, la signatura desplaza al signo situándolo en otro ámbito e “insertándolo en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas”²³. Por esta razón, la signatura constituye el “secreto índice” que revela de qué modo está hecho un determinado concepto, las marcas que lo signan y los efectos pragmáticos que produce. Así, sólo la atención a una signatura sitúa a una genealogía como una interrogación radical acerca de nuestra actualidad.

En términos generales, se puede decir que nuestra investigación constituye una indagación filosófica de la biopolítica. Como tal, nuestra investigación trabaja en función de paradigmas, siendo el más importante de ellos, el de la Encarnación como paradigma biopolítico. Sin embargo, proponer dicho paradigma implica suspender el uso normal del concepto definido como un dogma teológico cristiano, para situarlo al modo de un paradigma de la modernidad. Así, pues, el pasado (el dogma cristiano de la Encarnación) ilumina al presente (la biopolítica) dando a la presente investigación la impronta de lo “con-temporáneo”. Así, pues, en virtud del carácter genealógico de nuestra investigación, ésta adquiere una dimensión que perfectamente podemos calificar de “paradigmática”, en el sentido atribuido por Agamben.

7.- Nuestra investigación se divide en tres partes fundamentales. La primera parte titulada “El Problema” se dedica, básicamente, a mostrar cómo es que las dos formas de abordar el poder en la modernidad, corresponden, a su vez, a dos modos de entender el cristianismo. Para ello, se exponen los planteamientos del jurista alemán Carl Schmitt para quien el cristianismo se asocia a un “paradigma político-estatal” y del filósofo Michel Foucault para quien el cristianismo es asociado con un “paradigma económico-gestional”.

²³ Idem. pp. 42-43.

Así, esta parte tiene por objetivo mostrar cómo es que el cristianismo ha sido abordado de dos formas inversas entre sí que, casi al modo de una fotografía, Schmitt y Foucault parecen mirar su propio reverso paradigmático. Esta parte plantea el problema: ¿por qué el cristianismo puede ser concebido a la luz de dos paradigmas inversos del poder? ¿Cuál sería el dispositivo que separa y articula a las dos economías del poder?

La segunda parte titulada “El Dispositivo” da cuenta de dos posibles respuestas a dicho problema. Por un lado, se exponen las consideraciones de Roberto Esposito quien ha propuesto pensar dicha aporía a la luz del Paradigma Inmunitario” que supone un conflicto con el carácter impolítico de la comunidad. Para Esposito, la modernidad política estaría fundada, de polo a polo, por el Paradigma Inmunitario cuya matriz se encontraría en la filosofía política de Thomas Hobbes. Sin embargo, Esposito no interroga con la profundidad que habría sido necesario, la relación entre el Paradigma Inmunitario y el cristianismo. Por otro lado, desarrollamos las consideraciones de Giorgio Agamben quien, en su saga *Homo sacer* ha propuesto diversos dispositivos para pensar dicha aporía. A partir de las dos “respuestas” iniciales, las de Esposito y las de Agamben, desprendemos una tercera posibilidad para pensar dicha aporía.

La tercera parte titulada “La Encarnación” es la más extensa pues constituye el núcleo de esta tesis. Allí se propone un recorrido en torno al concepto de la Encarnación. Comienza exponiendo la Encarnación como dogma teológico que va desde el evangelio de Juan hasta las disputas conciliares que instituyeron a la declaración del Concilio de Calcedonia en el año 451 d.c. donde se consolida, en buena parte, el dogma eclesial de la Encarnación. Luego prosigue con la Encarnación en su abordaje filosófico, tomando como referente a dos filósofos contemporáneos: en primer lugar, la propuesta fenomenológica de Michel Henry y, en segundo lugar, la crítica filosófica de Jean-Luc Nancy. Del primero rescatamos su propuesta de diferenciar entre la carne y el cuerpo, del segundo la crítica de la Encarnación considerada como la estructura misma de la metafísica occidental.

A partir de allí, unimos la propuesta de Nancy con las consideraciones de Agamben mostrando que ambos problematizan a la modernidad a la luz de la matriz onto-teo-lógica del cristianismo. Así, se propone que la Encarnación puede ser considerada como un paradigma biopolítico. Al igual que la Inmunidad en Esposito o el Estado de Excepción y la Gloria en Agamben, se plantea que la Encarnación podría considerarse como un paradigma que, ligando a los dos paradigmas políticos, revela la dimensión teológica de la propia modernidad. Así, la propuesta de nuestra investigación es que el paradigma de la Encarnación da cuenta de la doble racionalidad política de Occidente. A esta luz, distinguimos dos tipos de políticas. Por un lado, a unas Políticas de la Encarnación que, ejerciendo su poder “sobre” la carne la transforman en la forma de un cuerpo. Por otro lado, unas Políticas de la Ex –carnación que, ejerciendo un poder “de” la carne, se acogen algunas figuras de la filosofía contemporánea (El *cuidado de sí*, el *animote* o la *in-fancia*) que, frente a la deriva de las Políticas de la Encarnación parecen apuntar en dirección a una filosofía de la carne.

Hacia el final se proponen algunas conclusiones. Una de las más importantes es que la emancipación de la biopolítica en nuestro tiempo, no haría otra cosa que perpetuar el funcionamiento del paradigma de la Encarnación. Dicho de otro modo: la biopolítica, ya sea en su versión político-estatal (Schmitt) o en aquella económico-gestional (Foucault), comportaría un fuerte componente teológico. Por ello, el biopoder se mostraría en la forma de unas Políticas de la Encarnación que, como tales, se orientan a la transformación de la carne en un cuerpo. Así, pues, la extensión planetaria del biopoder no sería otra cosa que la extensión planetaria de la teología, desde la cual, se dejaría entrever una posible vía de

“salida” que, trabajando *a contrapelo de la historia*, tendría la forma de unas Políticas de la Ex –carnación. Por eso, al título de la presente investigación se le ha insertado una “X” que, al modo de una *seña*, interrumpe la solución de continuidad de toda Encarnación abriéndola a su propia Ex -carnación. A esta luz, la “X” no puede sino ser el índice de una *resurrección de la carne* que, al modo de una *débil fuerza*, espera el momento de su redención²⁴.

²⁴ Benjamin, Walter. *Tesis sobre el concepto de Historia*. Santiago de Chile, Ed. Lom, Tesis II y VII, pp.48-53, respectivamente.

I.- EL PROBLEMA

“Ruego a mis lectores que distingan bien asimismo entre la economía pública , de la cual me he de ocupar y que llamo gobierno , y la autoridad suprema, que llamo soberanía ; distinción que consiste en que mientras la segunda posee el derecho legislativo y obliga en ciertos casos al cuerpo mismo de la nación, la primera sólo posee el poder de ejecutar y puede obligar tan sólo a los particulares.”

Jean Jaques Rousseau

1.- La siguiente sección tiene como objetivo plantear el horizonte problemático en el que se inscribe nuestra investigación. Para ello, el presente capítulo se ha dividido en dos apartados fundamentales. En el primero, titulado “Teología Política: el Paradigma político-estatal” se expondrá el problema de la Soberanía desarrollado por el jurista alemán Carl Schmitt. En el segundo, denominado “Poder Pastoral Cristiano: el Paradigma económico-gestional” abordaremos el problema del Gobierno a partir de las consideraciones realizadas por el filósofo Michel Foucault²⁵. La exposición tanto de Schmitt como de Foucault tiene por objetivo el indagar la doble consideración paradigmática del cristianismo. Como veremos, para Schmitt el cristianismo remite a un paradigma político-estatal, en cambio, para Foucault, éste se presenta a la luz de un paradigma económico-gestional. Hacia el final del presente capítulo, se va a plantear la pregunta por el nexo entre los dos paradigmas políticos que permite dilucidar porqué aquello que en sus respectivos trabajos se denomina “cristianismo” aparece caracterizado de forma contrapuesta por Schmitt y Foucault respectivamente. Porque, como veremos a continuación, cada uno parece ver en el otro su reverso, su propio negativo fotográfico.

A la luz del “negativo fotográfico” que parece producirse entre Schmitt y Foucault, seguimos una hipótesis de lectura que considerará que lo que, de modo general y provisorio, llamamos el “cristianismo” podría ser considerado como el dispositivo *bifronte* que une y separa a la vez, a los dos paradigmas del poder señalados. Sobre la especificidad de lo que aquí se entiende por “cristianismo” se argumentará en el presente capítulo y en los que siguen. Como veremos, lo decisivo aquí es que el ejercicio de uno de estos paradigmas políticos supone la negación del otro y viceversa: la condena a muerte al súbdito por parte del soberano se opondrá a la promoción de la vida por gracia del pastor. Así, pues, el cristianismo podría ser pensado como el dispositivo que lleva consigo estos dos paradigmas del poder y que, en la modernidad se consumiría desde el momento en que la economía de la muerte que define al paradigma político-estatal y la economía de la vida que define al paradigma económico-gestional parecen tocar el punto de su indistinción.

2.- El problema del cristianismo puede ser abordado desde múltiples perspectivas. La nuestra se plantea desde una perspectiva biopolítica cuyo objetivo es mostrar el núcleo aporético que le constituye. Dicho núcleo estaría configurado por dos polos que se separan

²⁵ Este problema lo desarrollaremos ampliamente en el segundo capítulo de esta sección. Por ahora habría que adelantar que en sus primeras clases en el College de France del año 1976 Foucault decía: “Creo que no hay que ver el derecho por el lado de una legitimidad a establecer, sino por el de los mecanismos de sometimiento que pone en acción.” Es decir, se trata de mirar, frente al modelo de la “soberanía jurídica”, otra manera de aproximarse al problema del poder. Un modo que pregunte por los “mecanismos” y no por la legitimidad. En: Foucault, Michel. *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001, p.36.

y articulan entre sí. El primer polo lo constituye el paradigma político-estatal que sitúa al cristianismo como una estructura fuerte y de jerarquía universal. Este polo es el que desarrolla Carl Schmitt a la luz de su teología política. El segundo polo lo constituye el paradigma económico-gestional que enfatiza que el cristianismo constituye una economía de la salvación que funciona en dirección a las almas de los fieles. Este polo es el que expuso Foucault a partir de su genealogía del pastado cristiano. Pero, entonces, ¿el cristianismo se define a la luz de un paradigma político-estatal o de un paradigma económico-gestional del poder? ¿En qué consistiría su especificidad, en constituir una estructura político-estatal, fuerte y de jerarquía universal (la Iglesia, el Estado), o en administrar y disponer a las almas de todos y de cada uno en función de su salvación?²⁶

Por un lado, los trabajos del jurista Carl Schmitt toman al cristianismo (en especial, la versión de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, propia del pensamiento político reaccionario de Bonald, Donoso-Cortés y Maistre) desde el punto de vista de una teología política que sitúa a la Soberanía como el elemento político decisivo. A diferencia del liberalismo, para Schmitt, la forma política del “catolicismo” tendría un carácter soberano, precisamente porque es capaz de decidir la excepción e instituir así una “auténtica” representación política en el marco de un nuevo orden jurídico. En esta línea, para Schmitt existiría una solución de continuidad entre el cristianismo y la filosofía griega de Platón.

Por otro lado, las investigaciones de Michel Foucault, las cuales reconstruyen una genealogía de la biopolítica moderna a la luz del “poder pastoral cristiano” estableciendo una discontinuidad entre dicha genealogía y el modelo soberano que habría sido heredado desde el mundo helénico. En la perspectiva de Foucault, las “tecnologías” que definen al poder pastoral cristiano, nada tendrían que ver con el modelo de la “soberanía jurídica” sino con el dispositivo de la “confesión cristiana”, el “examen de conciencia” o la “organización pastoral” que, si bien fueron importados por el cristianismo a partir de determinadas prácticas del mundo grecolatino, no corresponde al paradigma político-estatal, sino al paradigma económico-gestional que, según Foucault, va a constituir la matriz de la biopolítica.

Como pretendemos mostrar en la siguiente exposición, Foucault y Schmitt están de acuerdo en algo decisivo: Platón constituiría el lugar del paradigma-político-estatal por excelencia. Sin embargo, la bifurcación entre ambos se produce allí donde Schmitt ve que el cristianismo sigue la vía abierta por Platón y donde Foucault advierte que éste constituye una línea genealógica diferente que no comienza en Platón y el mundo helénico, sino que partiría desde los egipcios, habría pasado por los hebreos y, adoptando algunas tecnologías del mundo helénico (particularmente del estoicismo) se habría instituido al modo de una práctica de carácter pastoral. Surge una diferencia sustantiva, entonces, entre Schmitt y Foucault en las respectivas consideraciones que cada uno hace del cristianismo. Porque si el primero sitúa a Platón en solución de continuidad con la tradición Católica Apostólica Romana, el segundo ve una discontinuidad radical entre Platón y el poder pastoral cristiano. Así, para Schmitt, el cristianismo estaría asociado al paradigma político-estatal propio de la Soberanía, para Foucault, en cambio, el cristianismo da lugar al paradigma económico-gestional propio del Gobierno. Así, casi al modo de una fotografía,

²⁶ Marcel Gauchet señala: *“Para que pudieran desarrollarse estas cosas nunca vistas, una organización del dogma y una policía de las almas, era necesaria la escisión de este mundo y el más allá señalada por conjunción en Cristo.”* Es decir, el cristianismo funciona aquí de manera doble: por un lado con una estructura férrea y jerárquica que establece el dogma (la Iglesia) y, por otro, la producción de una conciencia a partir de la “policía de las almas”. Esto es lo que determina la aporía que aquí queremos presentar, a saber, la doble faz del cristianismo. En: Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Para una historia política de la Religión*. Granada, Ed. Trotta, 2005, p. 194.

Schmitt y Foucault parecen mirar cada uno su respectivo reverso fotográfico. Si Schmitt asocia el cristianismo al paradigma político-estatal, Foucault lo hace con el paradigma económico-gestional y, a la vez, si para Schmitt el despliegue de la técnica y de la vida económica habría despolitizado al mundo, para Foucault será, precisamente dicho proceso lo que va a definir a la política en la forma de una biopolítica. Así, pues, al modo de un negativo fotográfico, cada uno parece ver el reverso del otro porque así como Schmitt no toma en consideración la dimensión cristiana del paradigma económico-gestional, Foucault no habría considerado suficientemente la dimensión cristiana del paradigma político-estatal. ¿Por qué, en los trabajos de Schmitt y Foucault el cristianismo aparece considerado a partir de dos paradigmas inversos del poder?

A partir de esta aporía, la presente investigación sugiere que ninguno de los dos autores toca la dimensión que constituye al cristianismo propiamente tal. A saber, que lo que define al cristianismo es, precisamente, la puesta en juego de un núcleo aporético entre los dos paradigmas políticos que habría permitido ejercer una doble estrategia del poder: una estrategia político-estatal, por un lado, y una estrategia económico-gestional, por otro. Así, pues, el rendimiento deconstructivo de la presente investigación sería relevante para mostrar que los análisis del paradigma político-estatal y el paradigma económico-gestional no pueden separarse, pues, de lo que se trata es de indicar el punto de cruce en el cual ambos se separan y articulan a la vez.

La presente sección titulada “El problema” tiene por objetivo plantear el problema de nuestra investigación, el cual aparece expresado en la contraposición entre Schmitt y Foucault en relación a sus respectivos modos de abordar el cristianismo. Por ello, se ahondará en las respectivas consideraciones tomando como punto de referencia la dimensión teológico-política de la Soberanía por parte de Schmitt y la genealogía del pastorado cristiano propuesta por Foucault. En este sentido, abordamos los desarrollos de Schmitt y Foucault por dos razones fundamentales: en primer lugar porque, como decíamos, ambos inscriben al cristianismo de manera opuesta y, en segundo lugar, porque esa oposición permitirá mostrar las insuficiencias de ambas miradas para posibilitar así, un análisis del cristianismo que de cuenta de la aporía que le atraviesa. Esta última sólo saldrá a la luz después de exponer los trabajos de Giorgio Agamben y Jean-Luc Nancy, en la segunda y tercera parte de nuestra tesis, respectivamente.

Así, pues, esta primera sección se divide en cuatro capítulos fundamentales. El primero “Teología Política: el paradigma político-estatal” tiene por objetivo dar cuenta de la consideración schmittiana del cristianismo. El segundo “Poder pastoral cristiano: el paradigma económico-gestional” tiene por objetivo mostrar la consideración foucaultiana sobre el cristianismo. El tercero titulado “*Double Bind*” enfatiza que las dos consideraciones contrapuestas del cristianismo presentadas en los dos capítulos anteriores no pueden separarse y que, en efecto, confluyen en destacar la importancia del cristianismo en la configuración moderna del poder. El cuarto apartado titulado “Conclusiones provisionarias” plantea tres conclusiones preliminares que, a modo de pregunta, preparan al lector para el segundo capítulo de esta investigación.

1. TEOLOGÍA POLÍTICA: el Paradigma Político-Estatal.

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar el paradigma político-estatal del cristianismo en la teología política propuesta por el jurista alemán Carl Schmitt. Como

veremos, esta propuesta supone una concepción *katechónica* de la política, es decir, una concepción orientada a contener y diferir en su propio seno la emergencia del enemigo (el Anti-Cristo). Para comenzar cito a Tertuliano que, en la *Apología contra los gentiles* escribe: “Sabemos los cristianos por la Escritura que en el fin del mundo al imperio romano le ha de suceder el tirano del Anti-Cristo, a cuya cláusula amenazan tan acerbos calamidades, que por la suma violencia de la persecución han de peligrar muchos en la fe; y así rogamos que este imperio dure para que aquél tiempo se retarde, y no caigamos nosotros en el peligro de aquella tentación (...) Así, pues, mientras rogamos que aquél día se dilate, por no hacer en el peligro experiencia, favorecemos esta duración, y a este imperio lo prolongamos mientras

a aquél lo detenemos.”²⁷ Las palabras de Tertuliano están, explícitamente referidas, a la Segunda epístola a los Tesalonicenses de Pablo²⁸ que plantean a un poder que detiene el ascenso del Anti-Cristo. Es importante señalar la paradoja ínsita al *katechón*, a saber, que al contener la llegada del Anti-Cristo se contiene, a su vez, la llegada del Mesías. Es decir, al impedir el ascenso del mal, el *katechón* impide, a su vez, la llegada de lo que nos salva de él²⁹. Así, pues, la paradoja del *katechón* constituirá la base de toda la concepción de la política que sostiene Carl Schmitt en la medida que, por un lado, lo conduce a concebir la política como una relación entre amigos y enemigos y, por otra, a una reflexión en torno a lo post-político en el momento en que el *Nómos* de la tierra se difumina en la emancipación planetaria de la técnica y de la economía.

En este marco, la vía que sigue Pablo, retoma Tertuliano y que Schmitt sistematiza a la luz de la filosofía contrarrevolucionaria del siglo XIX (Donoso Cortés, Maistre, Bonald), considera que la política se define a la luz de la relación de “enemistad” (el Anti-Cristo). A esta luz, en su texto *El concepto de lo político* Schmitt señala: “La distinción propiamente política es la distinción entre el **amigo** y el **enemigo** .”³⁰ Así, pues, la política tiene, para Schmitt una dimensión estrictamente *polémica* y, por ende, supone a la Soberanía como su lugar fundamental en la medida que ésta es la única instancia capaz de decidir al “enemigo”. En este sentido, el jurista alemán revitaliza la teología política a partir de sus consideraciones en torno al problema de la Soberanía y la enemistad que le es inmanente³¹.

Ahora bien, para efectos de esta exposición, el problema de la decisión lo vamos a visualizar en tres tiempos. En un primer tiempo, veremos cómo éste aparece a la luz del concepto de Poder Constituyente (*La Dictadura* de 1921), en un segundo tiempo, ésta se expresa en la noción de Soberanía (básicamente su texto *Teología Política* de 1922) y, en un tercer tiempo, la decisión se anuda al concepto de *Nómos* (un concepto que aparece en los años 50 básicamente en sus libros *Tierra y Mar* y *El Nómos de la tierra*). Pero estos tres momentos, no se articularían de un modo simplemente cronológico. Más bien, esta articulación tendría un carácter estratégico que tiene por objetivo constituir un *nuevo Nómos de la tierra* –una nueva “representación”- que, restituyendo el *katechón*, se disponga como una contención del Anti-Cristo. El hilo conductor de los tres momentos conceptuales señalados es la idea schmittiana de Representación (*Räepresentation*) que

²⁷ Tertuliano *Apología contra los gentiles*. Apologética. XXXII Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, 1947. p. 90.

²⁸ Pablo escribe: “Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío el Hijo de perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios.” (Tes. II, 2, 3).

²⁹ Virno, Paolo. *Ambivalencia de la Multitud*. Buenos Aires, Ed. Tinta Limón, 2006, pp. 72-73.

³⁰ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* Buenos Aires, Ed. Struhart y Cía, 2006, p. 31.

³¹ Galindo, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia, Ed. Res publica, 2003.

va de la mano con su crítica a la modernidad en general y, con la puesta en juego de la “política católica” como única dadora de “Forma política”. Así, en la perspectiva del jurista, frente a la deriva nihilista de la modernidad, sólo el “principio católico de representación” sería capaz de restituir al *katechón* ³².

Así, pues, para Schmitt el cristianismo estaría identificado plenamente en la forma de un paradigma político-estatal, en la medida que introduce el “principio católico de representación” como antídoto frente al nihilismo moderno. A la inversa, para Foucault el cristianismo poco y nada tendría que ver con un paradigma político-estatal del poder, sino más bien, remitiría a un paradigma económico-gestional cuya expresión será, en la modernidad, lo que el propio Foucault va a denominar “biopolítica”.

1.1.- Auctoritas

Comenzamos, pues, con su libro *La Dictadura* (1921). Específicamente con el capítulo 4, que es donde Schmitt sitúa la diferencia entre una “dictadura comisarial” (que suspende temporalmente la Constitución) y una dictadura soberana (que funda una nueva Constitución). Esta última es, según el jurista, una modalidad específica de dictadura que surge con la modernidad durante la Revolución francesa. Aquí, Schmitt caracteriza lo que en ese momento llamará Poder Constituyente y que, unos años más tarde, caracterizará bajo el concepto de Soberanía: “*Pero no es así cuando se toma un poder que no está él mismo constituido constitucionalmente, a pesar de que guarda tal conexión con cada Constitución existente, que aparece como un poder fundamentador, aun cuando nunca sea abarcada por él, por lo que, en consecuencia, tampoco puede decirse que lo niegue la Constitución*” ³³

*existente. Este es el sentido del **pouvoir constituant** .”* Lo decisivo aquí es que, el Poder Constituyente se presentaría, desde el principio, como un exceso respecto del orden jurídico. Ahí, la precisa caracterización que hace Schmitt del Poder Constituyente como un “poder fundamentador” condiciona su absoluto carácter paradójico: el Poder Constituyente está en la Constitución sólo en la medida que no se presenta “constitucionalmente” en ella. Así, el Poder Constituyente puede no tener un estatuto legal, pero sí jurídico, el cual es (auto) otorgado por el solo hecho de ser un “poder fundamentador”: “*El decide –plantea Schmitt- si el caso propuesto es o no de necesidad y qué conviene hacer para dominar la situación. Cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser*” ³⁴

suspendida “ in toto .”” Así, pues, este “poder fundamentador” se presenta fuera del orden jurídico y, sin embargo, no deja de pertenecer “jurídicamente” a él. En ello radicaría su “competencia” para decidir. Así, la decisión (*Entscheidung*), en cuanto cesura del espacio, podrá perfectamente tener un carácter “extranormativo” pero nunca “extrajurídico”,

³² En esta perspectiva es que Alfonso Galindo señala: “*El diagnóstico de Schmitt puede desglosarse en dos elementos que conviene diferenciar. Por un lado contempla la modernidad como época de normalización e intensificación del desorden, máximamente ejemplificado en las guerras de religión inglesas (...)* En segundo lugar, Schmitt añade a tal diagnóstico la evidencia, en la modernidad, de la ausencia de un fundamento objetivo para la constitución de un orden soberano (...) Esto explicará su interpretación del Estado, que a su juicio ejemplifica paradigmáticamente esa coacción a la producción de orden a partir del desorden, alzándose como freno del mal mediante su contención en sí: **katechón** .” Idem pp. 24-25.

³³ Schmitt, Carl. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid, Ed Alianza, 2003, p. 183.

³⁴ Schmitt, Carl. *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires, Ed. Struhart y Cia, 2005, p. 25.

precisamente, porque ésta constituye al acto jurídico-político por excelencia³⁵. Y es en virtud del carácter paradójico del Poder Constituyente, que su presencia es invisible y su ausencia es visible. Siendo la invisibilidad del poder “fundamentador” el paradójico signo de su presencia, ésta aparece indisolublemente ligada al problema de la “representación”.

En razón de la temática analizada, el concepto de Poder Constituyente será desplazado en 1922, por el de Soberanía. En efecto, en su célebre libro titulado *Teología Política*, la Soberanía será definida, en el párrafo inaugural del texto, en su estrecha relación con la figura del Estado de Excepción: “*Soberano –plantea Schmitt- es aquél que decide sobre el estado de excepción. Esta definición es la única que se ajusta al concepto de la soberanía como concepto límite. Decimos concepto límite no porque el concepto sea confuso, como ocurre en la impura terminología popular, sino porque pertenece a la órbita más extrema.*”

³⁶

La paradoja descrita en relación al Poder Constituyente ahora se apuntala en función del concepto de Soberanía. Así, la Soberanía será definida en virtud de la decisión sobre el Estado de Excepción, esto es, en relación al momento de suspensión radical del orden jurídico. Aquí, Estado de Excepción, con todas las nomenclaturas que éste puede tener en las diversas tipologías constitucionales, es determinado por Schmitt como un “concepto general de la teoría del Estado”. Así, pues, Estado de Excepción designa una operación específica que suspende el orden jurídico en función de su propia conservación. He aquí la paradoja que ya se advertía en *La Dictadura* bajo la figura del Poder Constituyente: sólo porque el Estado se ve amenazado, es decir, sólo porque el Estado tiene un enemigo público, es que exige al poder soberano que le salve³⁷. Precisamente por ello, la Soberanía encuentra su *tópos* no dentro ni fuera del orden jurídico, sino en su *articulación* y, por ello, la definición que da el propio Schmitt refiere a la Soberanía como un “concepto límite”, es decir, un concepto que se sitúa entre la situación *de hecho* y la situación *de derecho*: “*La*

unión de lo fáctico y lo jurídico es el problema cardinal del concepto de soberanía.”³⁸ Así, pues, en la medida que decide sobre la excepción, la Soberanía se refiere a la articulación, aporética por antonomasia, entre el hecho y el derecho, entre Poder Constituyente y el Poder Constituido³⁹. Esto significa, entonces, que la Soberanía tiene un estatuto al mismo tiempo jurídico y político, sin pertenecer, exclusivamente, a ninguno de los dos campos. O mas bien, que la acción política es, para Schmitt un acto jurídico pero no necesariamente legal y que, viceversa, la legalidad constitucional se sostiene única y exclusivamente a la luz de la decisión como acción política constituyente.

Es pertinente subrayar las propias indicaciones que el propio Schmitt ha hecho sobre la expresión “teología política” a partir del problema de la secularización: “*Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado –plantea- son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron de la Teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por*

³⁵ Marramao, Giacomo. *Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización*. Buenos Aires, 2006, p. 134.

³⁶ Idem. p. 23.

³⁷ Alfonso Galindo escribe: “*Si la discordia sólo se erradica con un miedo más grande, y ya que el miedo ante alter es potencialmente infinito y aumenta, también aumentará el carácter totalitario de la forma estatal. En el razonamiento teológico-político se ejemplifica la operatividad de la “nada” comprendida como “muerte”. Es por salvarnos de ella por lo que surge la soberanía, la ley, el orden.*” En: Galindo, Alfonso. *La soberanía*, op cit. p. 45.

³⁸ Schmitt, Carl. *Teología Política*. op. cit. pp. 36-37.

³⁹ Giorgio Agamben señala: “*La paradoja de la soberanía no se muestra quizás en ninguna parte con tanta claridad como en el problema del poder constituyente y de su relación con el poder constituido.*” En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. p.56.

*ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática (...) El estado excepcional tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer el desenvolvimiento de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.*⁴⁰ Para Schmitt es decisivo subrayar que la “teología política” no es una mera “política teológica” sino más bien, una teoría de la Soberanía que lleva consigo una analogía estructural entre conceptos pertenecientes a la otrora esfera teológica y a la moderna esfera jurídico-política⁴¹. Esto significa que la “teología política” schmittiana no tiene, como sucedía en la teología política medieval, un carácter *confesional*, sino *estructural*⁴². Por esta razón, la teología política schmittiana no implica una fundamentación religiosa del poder, sino todo lo contrario: la analogía estructural supone que, precisamente porque los conceptos políticos modernos son “conceptos teológicos secularizados”, no tienen un carácter legitimante como en el caso de la teología política medieval⁴³. Es por ello que se ha podido decir que el sintagma “teología política” tendría en Schmitt dos acepciones muy precisas. En primer lugar, tendría un sentido “restringido” que la sitúa como una analogía estructural y que implica que la moderna teoría de la Soberanía habría conservado una marca que, en virtud del proceso de secularización, reconduce su génesis a la dimensión teológica previa a la modernidad. En segundo lugar, un sentido “generalizado” en el cual el término “teología política” se presentaría como una verdadera teoría de la historia, en el cual el fenómeno moderno sería sólo un momento de ella. En la perspectiva schmittiana, la historia se presenta como la historia de la despolitización porque las diversas representaciones de lo político que tienen lugar en una época histórico-jurídica determinada se desplazan hacia otra esfera dominante. Así, por ejemplo, si en su momento las representaciones de lo político habrían estado arraigadas a un paradigma teológico, en los albores de la modernidad éstas se habrían desplazado hacia el paradigma del Estado absolutista que, habría surgido como una neutralización de las luchas religiosas y, por tanto, como una despolitización de la teología⁴⁴. Por ello, si bien lo político se desplaza de terreno, éste no pierde la dimensión propiamente “teológica” que le dio origen⁴⁵. En esa medida la teología política schmittiana no sería sólo una teoría de la Soberanía, sino que también, comportaría una filosofía de la historia⁴⁶.

Ahora bien, cuando Schmitt propone el concepto de Soberanía en *Teología política* está discutiendo con el jurista neokantiano Hans Kelsen y su propuesta en torno al *Gründnorm*, esto es, la idea de que el derecho se sostendría sobre una norma fundamental y no sobre

⁴⁰ Schmitt, Carl. *Teología Política*. op.cit. p. 57.

⁴¹ José Luis Villacañas explica: “La propia expresión “Teología política”, en su más profundo sentido, da por sentada la muerte de Dios, y, justo por eso, juega con la idea de que algo parecido al viejo lugar de Dios sólo puede ser ocupado por la máxima instancia de la política, el soberano.” En: Villacañas Berlanga, José Luis. *Crítica de la teología política*. En: Cruz, Manuel. (comp.) *Los filósofos y la política* Madrid, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 117.

⁴² Galindo, Alfonso. *La soberanía*. op.cit. Cap.1. Véase García, Román. *Historia de los conceptos y filosofía política en Carl Schmitt*. En: *Res publica. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos*. No 1, Año 1. Octubre 1998, Universidad de Murcia. pp. 73-86.

⁴³ Preterossi, Geminello. *Autoridad. Léxico de la política*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2003, pp.112-113.

⁴⁴ Schmitt, Carl. *Teología Política*. Cap III “Teología Política” op.cit. pp. 57-73.

⁴⁵ Kervégan, Jean Francois. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid. Ed. Escolar y Mayo, 2007, pp. 100-103.

⁴⁶ Idem.

una decisión soberana. Por ello, a diferencia de Kelsen, para quien el Estado no es otra cosa que “orden jurídico” sin decisión, Schmitt insiste en no identificar al Estado con el orden jurídico porque: “(...) *si el Estado se rebaja al papel de simple pregonero del derecho no puede ser soberano.*”⁴⁷ ¿Qué significaría, según Schmitt, que el Estado no pueda ser soberano? Significaría que el Estado se confina a una pura dimensión técnica del derecho y, por ende, se ve privado de cualquier dimensión política. Esto significa que, si al Estado se lo privara de la decisión, éste ya no podría dar Forma política: “*El Estado es poder originario de mandar. Pero lo es en cuanto fuerza de un orden, “forma” para la vida de un pueblo, no arbitraria coacción por medio de la violencia.*”⁴⁸ Y más adelante Schmitt continúa: “*El Estado es, pues, una forma en el sentido de una forma configuradora de vida. (...)*”⁴⁹ Dos elementos son aquí decisivos. En primer lugar, que el Estado, en la medida que es “poder originario de mandar” no es un poder arbitrario, esto es un poder que simplemente se sitúa por fuera del orden jurídico, sino que está jurídicamente legitimado. Por ello, y tal como afirmaban los versículos de Job citados por Hobbes en el frontispicio de su *Leviatán*: “no hay en la tierra semejante a él” (Job 41,25)⁵⁰. Porque el poder fundamentador del Estado tendría, en sí mismo, un estatuto estrictamente jurídico. En segundo lugar, que en virtud de su dimensión inmediatamente jurídica, el Estado comportaría una función muy precisa: dar forma a la “vida de un pueblo”. Por ello, el Estado no es cualquier poder, sino aquél que puede sostenerse como la “forma configuradora de vida”.

Pero ¿qué estatuto tendría dicha “forma configuradora de vida”? Para Schmitt la Forma es concebida como una “forma jurídica” pero no al modo de una “norma trascendental apriorísticamente vacía” que, según Schmitt, sería propia del neokantismo de Kelsen, sino como una: “(...) *norma trascendental por cuanto emana de lo jurídicamente concreto.*”⁵¹ Lo que Schmitt llama aquí lo “jurídicamente concreto” no sería otra cosa que la Soberanía, en cuanto ésta se definiría por ser, al mismo tiempo, una acción política y jurídica⁵². Lo importante a considerar aquí, es que la Soberanía no es la atribución de una competencia determinada sino, como hemos visto, el origen y fundamento de toda competencia, precisamente porque, tal como Schmitt ha indicado, la Soberanía se presenta como una “norma trascendental” como un “poder originario” de mandar⁵³. En esa medida, la frase de Hobbes, una y otra vez, citada por Schmitt, *Auctoritas non veritas facit legem*⁵⁴, cobra aquí todo su sentido: la Soberanía, en cuanto poder originante, es lo que la institución del Senado romano y, posteriormente, el Sacro Imperio Romano, llamaba *Auctoritas*, esto es, un poder

⁴⁷ Schmitt, Carl. *Teología Política*. op.cit. p. 44.

⁴⁸ Idem p. 45.

⁴⁹ Idem p. 46.

⁵⁰ Altini, Carlo. *Soberanía, Representación y Cuerpo Político en el Leviatán de Thomas Hobbes*. En: Carlo Altini *La fábrica de la soberanía*. Buenos Aires, Ed. El Cuenco de Plata, 2005, pp. 89-117.

⁵¹ Schmitt, Carl. *Teología Política* op.cit. p. 55.

⁵² Es importante considerar que en Schmitt la decisión no prescinde de Norma, sino que es la norma en toda su facticidad. Por ello, el decisionismo schmittiano es normativo y no puro.

⁵³ Preterossi, Geminello. *Autoridad. Léxico de la política*. op.cit.

⁵⁴ La traducción al español de la frase de Hobbes es: “La autoridad y no la verdad hace la ley”.

“metajurídico”⁵⁵ cuya única visibilización, es posible a través de la institucionalización de una ausencia, a saber, de una forma específica de representación⁵⁶.

1.2.- Forma.

Para Schmitt, la representación no tiene, como en el liberalismo moderno, un carácter *procedimental* en la cual, según la perspectiva contractualista moderna, se representan determinados “intereses” de carácter privado. Por el contrario, para Schmitt la Representación tendría un estatuto estrictamente *existencial*, lo cual significa que ésta se presenta como irreductible a cualquier forma de “contrato”, precisamente, porque la decisión sería la excedencia misma a todo contrato⁵⁷. De esta forma, la Representación existencial de Schmitt supone que la unidad no está ligada a un contrato sino, única y exclusivamente, a una voluntad. Por eso, esa “norma trascendental” que es condición de todo orden jurídico, surge de lo “jurídicamente concreto” que es la decisión soberana, en tanto solo ésta puede dar Forma a la vida de un pueblo⁵⁸. La representación schmittiana, entonces, es la Forma jurídicamente “concreta” que se impone al pueblo, considerado este último, como esa potencia amorfa, incapaz de representar su propia unidad y voluntad política⁵⁹.

Pero hay una dimensión que es preciso considerar. A saber, el estatuto de la Forma como “representación auténtica” de la unidad y la voluntad política, cuyo modelo Schmitt toma específicamente, de la Iglesia Católica Apostólica y Romana⁶⁰, cuestión que se condice con la especificidad del término alemán que Schmitt elige oponer al de la

representación liberal: *Repräsentation*⁶¹. En efecto, la lengua alemana distingue varias palabras para designar lo que en español designamos con solo una. En primer lugar, la palabra *Vorstellung* (la palabra objeto de la *destruktion* heideggeriana) que designaría una representación “mental o teatral”⁶². En segundo lugar, las palabras *Vertretung* y/ o *Stellvertretung* que designa la representación en el sentido de una “delegación”, un mensajero o un emisario específico. En tercer lugar, la palabra *Repräsentation* que no sólo está determinado por aquello a lo que representa sino que, su origen latino, viene a enfatizar el “prestigio social” o la “distinción” propiamente tal⁶³. A esta luz, el término Representación que escribimos con mayúsculas para especificar el sentido que adquiere

⁵⁵ Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. Buenos Aires, Ed Adriana Hidalgo, 2005. p.154.

⁵⁶ Preterossi, Geminello. *Autoridad. Léxico de la política*. op.cit p. 116.

⁵⁷ Galindo, Alfonso. *La soberanía*. op cit. pp. 35-40.

⁵⁸ De aquí en adelante la palabra “Forma” la escribo con mayúsculas para denotar la especificidad técnico-jurídica de la *Auctoritas* que introduce el propio Schmitt.

⁵⁹ Alfonso Galindo *La soberanía*. op.cit. pp.35-40.

⁶⁰ Bruno Accarino comenta el ensayo de Schmitt: “En el ensayo de 1923, el rechazo de la representación iusprivatista se combina con la exigencia de la personificación de la Idea.” En: Accarino, Bruno. *Representación*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2003, p. 151.

⁶¹ Weber, Samuel. *El principio de Representación en catolicismo Romano y Forma Política*. En: Revista *Deus Mortalis*, Buenos Aires, Número 4, 2005, pp. 381-399.

⁶² Idem, p. 389.

⁶³ Idem.

en Schmitt, designa el poder de distinción propiamente tal, aquello por lo cual, el poder divino resplandece a los ojos de los mortales.

Al año siguiente de la publicación de *Teología política*, Schmitt escribe *Catolicismo y forma política* (1923) donde el problema de la Forma va a constituir el *quid* de su planteamiento. Schmitt comienza situando el problema a partir de un diagnóstico acerca de una “pasión anticatólica” que, según el jurista, habría predominado durante el siglo XIX y cuyo planteamiento refiere que la política católica sería “oportunista”: “La mayor parte de las veces se escucha el reproche, repetido en todo el parlamentario y democrático siglo

XIX, de que la política católica no consiste sino en un oportunismo sin límites.”⁶⁴ La crítica de Schmitt al parlamentarismo (y, en general, al liberalismo y socialismo decimonónicos), entonces, es que éste no comprende que la política católica es una política de la decisión que trae consigo, una representación propiamente “existencial”. Frente a ello, Schmitt responde que la política católica parece ligar a diversos grupos e incluso contradictorios entre sí, para cumplir un determinado objetivo político. Pero, frente a cualquier cambio de la situación política –dice Schmitt– sólo un poder no cambia, a saber, el del Catolicismo: “Todo partido que tenga una firme convicción puede, en la táctica de la lucha política, formar coaliciones con grupos de diverso tipo. (...) Bajo el punto de su cosmovisión, todas las formas y posibilidades políticas se convierten en simples instrumentos para la realización de la Idea. Por lo demás, lo que parece contradictorio, es sólo consecuencia y epifenómeno

de un universalismo político”⁶⁵. Por ello, la Iglesia católica es, para Schmitt un *complexio oppositorum* es decir, una Forma política que, en la medida que se sitúa en relación con el plano trascendente de Dios, permite la coexistencia de diversas formas de Estado y de gobierno, (ya sea monarquía, dictadura o democracia) porque, en su perspectiva, las abarcaría a todas: ahí residiría, pues, el “universalismo político” de la política católica⁶⁶. Así, pues, que la Iglesia se vuelva un *complexio oppositorum* implica, según Schmitt, que ésta se sitúe a partir de una “superioridad formal” sobre la “materia de la vida humana”. Y dicha particularidad formal del Catolicismo remitiría, esencialmente, al “principio de la representación” que, según el jurista, constituye: “(...) un muy llamativo motivo de contraste

con el pensamiento económico-técnico dominante.”⁶⁷ Así, a partir de la Forma política del Catolicismo, Schmitt reproduce su polémica contra el pensamiento “técnico dominante”, que tiene como centro, la discusión sobre el estatuto de la “representación”: “El pensamiento económico sólo conoce un tipo de Forma, que es justamente la precisión técnica, y resulta

lo más alejado de la idea representativa.”⁶⁸ Como vimos, el “pensamiento económico” sólo conoce el modo procedimental de representación, lo que para Schmitt implica un

⁶⁴ Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. Madrid, Ed. Tecnos, 2001, p. 4.

⁶⁵ Idem p. 6.

⁶⁶ Si se advierte bien, el argumento que sigue Schmitt aquí es exactamente el que había hecho Donoso Cortés en su crítica al liberalismo y al socialismo: “El catolicismo, considerado humanamente, no es grande sino porque es el conjunto de todas las afirmaciones posibles; el liberalismo y el socialismo no son débiles sino porque juntan en uno varias de las afirmaciones católicas y varias de las negaciones racionalistas y porque, en vez de ser escuelas contradictorias del catolicismo, no son otra cosa sino dos diferentes escuelas.” Es decir, para Donoso Cortés, el catolicismo es la “solución” de las contradicciones inmanentes tanto en el deísmo liberal como en el ateísmo socialista. En: Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, p. 173.

⁶⁷ Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. op.cit. p. 10.

⁶⁸ Idem p. 25.

modo “cosificado” de la misma. A la inversa, la representación “existencial” del Catolicismo que reivindica Schmitt todavía conservaría una dimensión estrictamente “personal”: *“Muy al contrario, la idea de representación (**Repräsentation**) se halla tan dominada por el pensamiento de una autoridad personal que tanto el representante como el representado deben afirmar una dignidad personal: no se trata, por tanto, de un concepto cosificado.”*

⁶⁹

Es por esta razón que la Iglesia aparece en Schmitt, como el modelo para producir “Forma”⁷⁰: el Papa, el emperador, el sacerdote, son todos modos de Representación que conservan un sello personal y, según Schmitt, no cosificado. Una Representación que, a ojos del jurista, resulta “vivificante” en la medida que no transforma a la política en un mero procedimiento técnico sino que lo supera sustantivamente⁷¹.

En el principio católico de la Representación, entonces, no cabe el mecanicismo del Leviatán sino sólo su *auctoritas*, esto es, su capacidad de dar Forma. De este modo, el jurista de Plettenberg, plantea: *“En él –en el mundo de la Repräsentation- vive la idea política del Catolicismo y su energía para generar una triple gran Forma: una Forma estética de lo artístico, una Forma jurídica del Derecho y, finalmente, una Forma de poder histórico-*

⁷²

universal de brillo deslumbrante.” Así, pues el Catolicismo es capaz de “generar” la Forma en cuanto tal, exactamente como el “engendramiento” de la Encarnación descrita en el célebre *Prólogo* del evangelio de Juan (1,14) al cual nos referiremos en la cuarta parte de esta tesis. Es precisamente la dimensión generativa de la Forma lo que la representación moderna no puede lograr, puesto que la piensa como mera concurrencia de “intereses privados”. Por ello, para Schmitt, la Soberanía supone una “representación existencial” porque, en la medida que se define a partir de la decisión sobre la excepción, puede “dar Forma” de un triple modo: estético, jurídico e histórico-universal. Lo decisivo aquí es que la Soberanía “da forma” a la vida de un pueblo, es decir, “representa” de un modo jerárquico y existencial (no procedimental) a la vida. Esto significa que la Forma no es otra cosa que un poder que glorifica a la vida de un pueblo con un “resplandor de brillo deslumbrante”. A esta luz, la Iglesia Católica es, para Schmitt, la genuina heredera del Imperio Romano⁷³, precisamente por su capacidad de “dar Forma” en ese triple sentido de la palabra. Porque, según Schmitt, el “secreto” de la Iglesia Católica no estaría ni en su estructura administrativa, ni en su poder político, militar o económico, sino en su poder representar y “dar forma a la vida de un pueblo”⁷⁴. Es decir, por ser *auctoritas* en sentido pleno.

1.3.- Enemigo

Como sucede con la *Repräsentation*, para Schmitt los vocablos de “amigo” y “enemigo” no tienen ni un sentido “alegórico” ni “simbólico” sino estrictamente *existencial*⁷⁵. Es

⁶⁹ Idem p. 26.

⁷⁰ Accarino, Bruno. *Representación* op.cit.p. 151.

⁷¹ Kervégan, Jean Francois. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad* op.cit.

⁷² Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política* op.cit.p. 27.

⁷³ Rossi, Miguel. *Schmitt y la esencia del catolicismo* pp. 89-100. En: Jorge Dotti-Julio Pinto comp. *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2002.

⁷⁴ Weber, Samuel. *El principio de Representación en catolicismo Romano y Forma Política* op.cit. p. 391.

⁷⁵ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* op.cit.

decir, amigo y enemigo son categorías jurídico-políticas, donde lo que está en juego es, precisamente, la “lucha por la existencia”: el enemigo no es un “concurrente” o un “adversario” en general, tampoco es un “antagonista”, al modo de la relación “agonal” propia de la ciudad griega⁷⁶. Al respecto, Schmitt señala: “*Enemigo es una totalidad de hombres situados frente a otra análoga que lucha por su existencia, por lo menos eventualmente, o sea, según una posibilidad real. Enemigo es, pues, solamente el enemigo público (...)*”

⁷⁷ Enemigo, entonces, es ante todo un grupo de hombres que tienen un carácter “público”. No es enemigo el adversario privado, el competidor en el mercado o quien, perteneciendo a la misma ciudad, establece relaciones agonales. Esto significa, además que, para Schmitt, la relación con el “enemigo” supone una “lucha por la existencia” o, lo que es igual, que lo que está en juego aquí es la posibilidad radical de la muerte. Al enemigo se le debe matar, en tanto es la figura política del Anticristo. De ahí que, para Schmitt, la guerra no sea el fin de la política, sino más bien, su supuesto inmanente: “*La guerra no es, pues, la meta, el fin, ni siquiera el contenido de la política, pero sí el supuesto, dado siempre como posibilidad real, que determina de modo peculiar las acciones y los pensamientos humanos y produce*

un comportamiento específicamente político.”⁷⁸ A diferencia de Clausewitz, para quien la guerra constituye un “medio” de la política, para Schmitt la guerra se presenta como el “horizonte de sentido” de la política⁷⁹. De esta forma si, eventualmente, se pudiera eliminar a la guerra del horizonte político de la humanidad el mundo se convertiría en un mundo despolitizado en tanto la distinción entre el amigo y el enemigo se volvería caduca⁸⁰. Pero, a su vez, si se prescindiera de dicha distinción (y por lo tanto de la Soberanía que le da lugar) se daría curso a lo que, según veremos, Schmitt caracterizará como la escena post-política por excelencia: la “guerra civil mundial”.

Ahora bien, ¿qué es lo que Schmitt enfatiza cuando escribe sobre la “posibilidad real” de la guerra? ¿Acaso no es toda posibilidad diferente a la realidad? ¿Por qué Schmitt une dos conceptos lógicamente excluyentes o, al menos, formalmente derivados el uno del otro? Pareciera como si Schmitt, enfrentado a la despolitización liberal, hubiese extremado al “concepto de lo político” para posicionar a la decisión soberana como la cuestión política esencial. Así, pues, el sintagma “posibilidad real” parece anexar inmediatamente la política a la decisión soberana en tanto ésta no sería otra cosa que un ejercicio del “juicio” que hace posible la “distinción propiamente política” sobre el enemigo. He ahí el estatuto del *katechón* paulino: el Anticristo sería aquél que tiene un estatuto jurídico-político preciso y, por ello, la guerra contra él será la condición misma de la política. Por ello, en Schmitt “política” y “guerra” no se identifican, sino que ésta última es siempre condición de la segunda. A esta luz, Schmitt señala: “*El enemigo es “hostil”, no “inimicus” en sentido lato; οὐκ ἐστὶν οὐκ ἄχθρός*”.⁸¹ En la medida que el enemigo tiene un carácter público se presenta como *pólemos* y la guerra no es una “guerra civil”. Pero, ¿de dónde toma Schmitt esa distinción entre las dos palabras griegas que le permiten caracterizar al enemigo como “público” y a la guerra como el supuesto de la política?

⁷⁶ Arendt, Hannah. *La condición Humana* op.cit.

⁷⁷ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* op.cit.p. 35.

⁷⁸ Idem p. 44.

⁷⁹ Kervégan, Jean Francois. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad* op.cit. p.77.

⁸⁰ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* op.cit.p. 35.

⁸¹ Idem p. 36.

Estas dos palabras griegas, Schmitt las extrae de un pasaje de La República de Platón que, en su libro V, cap XVI, 470 el filósofo señala: “Creo que a los dos nombres de guerra y sedición corresponden dos realidades en las discordias que se dan en dos terrenos distintos: lo uno se da en lo doméstico y allegado; lo otro, en lo ajeno y extraño. La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra.”⁸² Este pasaje es decisivo para Schmitt porque establece claramente la diferencia entre la “sedición” y la “guerra”⁸³. Si la primera tiene un carácter privado, la segunda, en cambio, tiene un estatuto público. Si la primera es una lucha entre los mismos “griegos”, la segunda, en cambio, es una lucha de los “griegos” contra los “bárbaros”. Así, pues, en la perspectiva de Schmitt, la concepción política de Platón constituiría el punto decisivo de la teoría de la Soberanía en la medida en que ésta es, precisamente, el lugar de la distinción propiamente política entre “amigos y enemigos”. En el apartado anterior, hemos visto el estatuto de la Forma, a la luz de la consideración schmittiana sobre el Catolicismo. Pues bien, ¿qué es la Forma sino el Eidós de la filosofía platónica y qué es, entonces, este Eidós sino lo que en la perspectiva de Schmitt es considerado como Representación, esa distinción de “brillo deslumbrante”?

A esta luz, lo que hace Schmitt aquí es establecer una solución de continuidad entre el mundo griego (Platón), el cristianismo (Iglesia) y la moderna teoría de la Soberanía. Es por eso que, en el mismo párrafo de *El concepto de lo político*, Schmitt no tiene ningún problema en conciliar la tesis platónica del “enemigo público” con la tesis cristiana del evangelio de Lucas “amad a vuestros enemigos”: “*El conocido pasaje de la Biblia “amad a vuestros enemigos” (San Matías, 5, 44, y San Lucas, 6, 27) (...) no se refiere al enemigo político. Por lo demás, que yo sepa, durante la milenaria lucha entre Cristianismo y el Islam, a ningún cristiano se le ha ocurrido, movido por su amor a los sarracenos, o a los turcos, que debiera entregarse Europa al Islam, en vez de defenderla.*”⁸⁴ En la medida que, según Schmitt, el pasaje bíblico no se refiere al enemigo político, éste parece no ser incompatible con una política sustentada en la relación de enemistad. Así, según este argumento, sería posible amar al enemigo en tanto relación privada, mas aquello no impediría que, en el contexto de la relación pública de enemistad, se le pudiera matar. Por ello, según Schmitt, el conocido pasaje de la Biblia parece no ser incompatible con una política basada en la relación de enemistad “pública”. La escena que Schmitt trae, la lucha “milenaria” entre el cristianismo y el Islam, pretende confirmar *a fortiori* dicha tesis: el *katechón* paulino, cobra aquí, todo su sentido, precisamente, en virtud de la relación histórica que, a partir de las cruzadas, el cristianismo habría sostenido contra el Islam: el Anticristo sería, entonces, el “enemigo público” por antonomasia. Así, lo que Schmitt nos presenta es, ante todo, una solución de continuidad entre el mundo griego y el mundo cristiano: Platón y la Iglesia Católica se desenvuelven, pues, como dos momentos históricos de la categoría jurídico-político fundamental de la Soberanía.

⁸² Platón, *La República* Madrid, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 152-153.

⁸³ En los años 60 cuando Schmitt escribe *Teología Política II* refiriéndose al tratado de Peterson y la etimología de la palabra *stasis*, Schmitt vuelve a remitirse a Platón y la continuidad con los padres de la Iglesia: “*Cabe mencionar la historia etimológica y conceptual de stasis a este respecto: se extiende desde Platón (Sofista, 249-254, y Politeia, V, 16, 470) pasando por los neo platónicos, en particular Plotino, hasta los padres y doctores griegos de la Iglesia, camino en el que desarrolla una contradicción marcada por la tensión dialéctica.*” Lo decisivo aquí es que Schmitt vuelve a plantear la solución de continuidad entre Platón y el cristianismo. En: Schmitt, Carl. *Teología Política II* op.cit. p. 194.

⁸⁴ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* op.cit.p.36.

1.4.- Nihilismo

Como es habitual en Schmitt, al mismo tiempo que *El concepto de lo político* define la especificidad polemológica de la política, éste se presenta una crítica radical a la despolitización liberal⁸⁵. En otras palabras, deslindar el concepto de lo político supone apuntalar una crítica al liberalismo como una política que la reduce a lo económico, dilatando así la decisión soberana *ad infinitum*⁸⁶. Por ello, según hemos visto, para Schmitt resulta imprescindible volver a los análisis que, allá por 1848, hacía Donoso Cortés: “*Sólo las experiencias de dos conflagraciones mundiales, la mezcla de guerra entre naciones y guerra civil universal, así como nuevos terrores de todo orden, han puesto a la humanidad europea nuevamente en condiciones de reanudar el contacto con las enseñanzas reales del año 1848 (...)*”⁸⁷ Esas “enseñanzas reales del año 1848” no son otras que las que Donoso Cortés profesaba contra el liberalismo burgués⁸⁸. Para Donoso el liberalismo es la “más estéril” de todas las escuelas racionalistas porque “carece de toda afirmación dogmática”⁸⁹. Así, pues, puesto frente a Jesús y Barrabás –es la escena que propone Donoso- el liberalismo no puede decidir⁹⁰. Al no poder decidir, el liberalismo conduce a los pueblos, por medio de la infinita discusión a la confusión total de todas las nociones y al más profundo escepticismo. Según Donoso, este “período angustioso” no puede sino finalizar en que los pueblos “apremiados” elijan a “Barrabás”: es allí cuando el socialismo –en cuanto “teología satánica”- tiene lugar⁹¹.

Siguiendo a Donoso, para Schmitt, el “eterno coloquio” del liberalismo impide frenar al “enemigo” precisamente porque éste carece de una representación “viva”: “*Cierto que el liberalismo no ha negado el Estado radicalmente; pero, por otra parte, tampoco ha encontrado una teoría positiva del Estado ni forma de Estado característica, sino que ha intentado nivelar la política a la ética y sojuzgarla a la economía; ha creado una teoría de la división y del equilibrio de “poderes”, es decir, un sistema de frenos y medidas de control del Estado, a los que no se puede llamar teoría del Estado o principio político constructivo.*”⁹²

⁸⁵ Alfonso Galindo señala: “*Sus posicionamientos sobre la Constitución, no exentos de ambigüedad pero decididamente más críticos que defensores de la misma, traslucían un anhelo profundamente antiliberal: el de un Estado situado por encima del parlamento y de la Constitución, que a sus ojos reflejaban esa voluntad neutralizante de lo político que escondía el normativismo y la omnipresencia de lo económico.*” Galindo, Alfonso. *La soberanía*. op.cit.p.50.

⁸⁶ Renato Cristi señala: “*Schmitt concibe al liberalismo decimonónico como esencialmente anti-político en tanto que percibe la autoridad como una amenaza para la libertad de los individuos. La tarea que se impone Schmitt es traer a luz las tensiones que yacen bajo la tersa fachada liberal de Weimar.*” En: Cristi, Renato. Ruiz-Tagle-Pablo. *La República en Chile. Teoría y práctica del Constitucionalismo Republicano*. Santiago de Chile, Ed. Lom, 2006, p. 59.

⁸⁷ Schmitt, Carl. *Interpretación Europea de Donoso Cortés*. p. 229. En: Orestes Aguilar, Héctor. prólogo y selección de textos, *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁸⁸ Kervégan escribe: “*Carl Schmitt eleva a sistema de interpretación las observaciones polémicas, en parte circunstanciales, de Donoso Cortés.*” En: Kervégan, Jean Francois. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. op.cit. p. 120.

⁸⁹ Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. op.cit. pp. 150-151.

⁹⁰ Donoso escribe: “*Esta escuela no domina sino cuando la sociedad desfallece; el período de su dominación es aquél transitorio y fugitivo en que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Jesús y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema.*” Idem. p. 151.

⁹¹ Idem.

⁹² Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* op.cit.p.80.

La exigencia para Schmitt es, sobre todo, frenar al Anticristo. Y dicho freno, a propósito de la “mezcla de guerra entre naciones y guerra civil universal” no lo da sino la decisión soberana. Así, en la medida que el liberalismo divide a los poderes, introduciendo “frenos y medidas de control del Estado” como asimismo instituye su pretensión de “sojuzgar” la política a la vida económica, convierte al escenario político mundial en un campo absolutamente despolitizado, carente de “enemigos” y faltos de una “representación viva”.

Así, pues, el triunfo del liberalismo es, para Schmitt, un proceso de secularización donde la Forma política del Catolicismo se ve cada vez más disminuida. Según Schmitt, la perspectiva liberal configura una serie de “antítesis”⁹³, donde los valores como la “libertad”, el “progreso” y la “razón” se presentan como vencedoras del “feudalismo”, la “reacción” y la “violencia”, respectivamente. Asimismo, estos valores aliados a la “economía”, la “industria” y la “técnica” se presentan como vencedores del Estado, la guerra y a la política. Por último, la actividad política del liberalismo se presenta como “parlamentarismo” y como “discusión” sin límite, desde cuyo lugar, se pretende vencer al “absolutismo” y a la “dictadura”.

A ojos de Schmitt lo problemático de este proceso de despolitización es que termina por elevar a la “humanidad” como único sujeto de la política cuya consecuencia inmediata es la transformación del “enemigo público” en la forma de un “criminal”, pues, convierte una relación pública en una relación estrictamente privada. Esto significa que, como decía el propio Schmitt en una de las citas anteriores, la emancipación total del liberalismo supone la transformación de la guerra entre Estados, en una “guerra civil universal” donde ya no existe la posibilidad de distinguir entre amigos y enemigos y donde los “enemigos” se convierten en “criminales”. La pregunta de Schmitt, entonces, es ¿en qué queda el estatuto de la política frente a la emancipación del liberalismo? Es decir ¿en qué queda el orden? Y la respuesta no se hace esperar: es necesario rescatar las “enseñanzas” de Donoso Cortés y promover una Forma política católica que permita luchar contra el “Anticristo” moderno, a saber, el pensamiento técnico y económico expresado en el liberalismo y el socialismo actuales⁹⁴.

Hasta qué punto no sólo el liberalismo, sino también el socialismo ruso soviético constituyen para Schmitt una pérdida de la sustancia política decisiva que, en un pequeño corolario final, llamado *La época de la neutralidad y la despolitización*, incluido más tarde a *El Concepto de lo político*, Schmitt señala: “No es mi intención estudiar aquí la realidad política de Rusia, sino recordar un hecho de primordial importancia; en tierra rusa la lucha contra el cristianismo, favorecida por el prodigioso desarrollo de la técnica, ha sido erigida solemnemente en símbolo; en este vasto Imperio ha nacido un Estado que aventaja en refinamiento y el poder de realización a todo lo que los príncipes absolutos como Felipe

II; Luis XIV o Federico el Grande, soñaron jamás realizar.”⁹⁵ Lo importante de esta cita es que para Schmitt el “prodigioso desarrollo de la técnica” constituye el resultado de una lucha contra el cristianismo y su decisionismo político. Así, que la técnica moderna no sea otra cosa que una progresiva despolitización del mundo (que, por ello, coincide con ser

⁹³ Idem p. 100.

⁹⁴ En esa medida cobra sentido la caracterización que hacía Jacob Taubes de Schmitt como un “apocalíptico de la contrarrevolución”. Porque, según hemos visto, la política es el lugar de la soberanía que distingue el amigo del enemigo. Si esto es así, la soberanía no es sino el análogo del “juicio final”, esto es, un corte a la “mala infinitud” de la discusión liberal. En: Jacob Taubes *Carl Schmitt. Apocalíptico de la Contrarrevolución* En: Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo* op.cit. pp. 159-174.

⁹⁵ Schmitt, Carl. *El Concepto de lo político* op.cit. p. 108.

una fuerza anti-cristiana), significa que ésta se habría erigido en la gran “neutralizadora”⁹⁶. Sólo la técnica, que se nos aparece como un simple instrumento, parece haber encontrado el “terreno neutro” por excelencia, es decir, no-político, no polémico. Esto es para Schmitt el rostro más radical del nihilismo: “*Con la técnica, la neutralidad espiritual llega a su expresión más simple: la nada.*”⁹⁷. La nada parece exigir una respuesta que, vitalizando a la política, se capaz de instituir una Forma sobre la “vida de un pueblo”⁹⁸. Schmitt es perfectamente consciente que la destrucción de la representación propiciada por el impulso despolitizador de la modernidad es, a su vez, la destrucción de todo sentido posible, la destrucción del “signo” como tal⁹⁹. Por ello, dar Forma a la vida de un pueblo significaría restaurar una Representación “auténtica” a diferencia del nihilismo en el que desemboca la representación “procedimental” moderna.

1.5.- Nómos.

En los años 50 Schmitt comienza a desplazar el concepto de Soberanía por el concepto más radical y originario de *Nómos*, ampliando así, el campo de su filosofía de la historia. En su libro *Tierra y Mar* Schmitt plantea: “*Es verdad que el viejo nómos se hunde sin duda y con él todo un sistema de medidas, normas y proposiciones tradicionales. Pero el venidero no es, sin embargo, ausencia de medida ni pura nada hostil al nómos. Incluso en la más encarnizada lucha de nuevas y antiguas fuerzas nacen medidas justas y se forman proporciones sensatas. También aquí hay dioses y aquí reinan / grande*

es su medida.”¹⁰⁰ Dos elementos resultan aquí decisivos. En primer lugar, habrá que recordar que, para Schmitt, el concepto de *Nómos* designa la primera medida, la división originaria del espacio que funciona como la matriz fundamental de todas las medidas¹⁰¹. En este sentido, el *Nómos* se presentaría como el lugar de una espacialización originaria, el “acto constitutivo de ordenación del espacio”. De esta forma, el *Nómos* no sería otra cosa que la figura del otrora Poder Constituyente que, como vimos, Schmitt había desarrollado en 1921, pero que ahora aparece como una medida supraestatal que, como tal, llega a sobredeterminar a todas las medidas posteriores. En segundo lugar, para Schmitt, el *Nómos* habría sido originalmente, un *Nómos* de la tierra, en tanto fue la tierra la que se dividió en territorios específicos. Sin embargo, la progresiva conquista del mar habría puesto en crisis dicho *Nómos* en la medida que su hegemonía habría sido históricamente

⁹⁶ Schmitt plantea: “*Si hoy se ha concedido a la técnica un margen tan grande de confianza, es porque se cree haber descubierto, por fin, un terreno neutro por excelencia. Nada parece, en efecto, más neutro que la técnica.*” Idem p. 119.

⁹⁷ Idem p. 122.

⁹⁸ Miguel Rossi señala: “*Schmitt es estrictamente claro en este punto, y en tal sentido, no se contenta con un diagnóstico empírico. Su pregunta alcanza el dramatismo existencial de una época que ha cosificado todo posible sentido, toda instancia de representación, justamente para devenir un universo marcado a fuego por el sello de la cuantificación.*” En: Rossi, Miguel. *Schmitt y la esencia del catolicismo* p. 90. En: Jorge Dotti-Julio Pinto comp. *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2002. pp. 89-100.

⁹⁹ Kervégan, Jean Francois. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. op.cit. p. 125.

¹⁰⁰ Schmitt, Carl. *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid, Ed Trotta, 2007 p. 81.

¹⁰¹ Schmitt señala: “*De este modo, surge una primera medida que contiene en sí todas las ulteriores medidas (...) El nómos es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea la toma de tierra y la ordenación concreta que deriva de ella (...)*” En: Schmitt, Carl. *El Nómos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius Publicum Europaeum”*. Buenos Aires, Ed. Struhart y Cía, 2005 pp. 24 y 52.

sobrepasada, por un nuevo *Nómos* marítimo. Asimismo, en virtud del actual desarrollo de las tecnologías aero-espaciales, el *Nómos* marítimo ya no es capaz de sobredeterminar el espacio, agotándose como medida fundamental e instituyéndose sobre aquél, un nuevo *Nómos* aéreo. De esta forma, la historicidad del *Nómos* podría ser representada al modo de tres círculos concéntricos en cuyo centro se hallaría el *Nómos* de la tierra, luego el *Nómos* marítimo que superaría al anterior y, por último, el *Nómos* aero-espacial que habría terminado por superar a los dos anteriores, poniéndolos en crisis.

En la perspectiva de Schmitt la crisis política actual se apoyaría en la crisis del antiguo *Nómos* marítimo que había ordenado al *Ius Publicum Europaeum* a través de la figura hobbesiana del Leviatán. En este sentido, hacia el final *El Nómos de la tierra* y a propósito del problema que plantea la guerra aérea como superación del “antiguo” *Nómos* marítimo, Schmitt plantea: *“Hoy día ya no es posible seguir aferrándose a las concepciones tradicionales del espacio o imaginarse el espacio aéreo como una mera pertinencia o como un ingrediente, sea de la tierra o del mar, lo cual equivaldría a pensar de un modo francamente ingenuo desde abajo hacia arriba (...) El espacio aéreo, en cambio, se convierte en una dimensión propia, un espacio propio que, como tal, no enlaza con las superficies separadas de tierra y mar, sino hace caso omiso de su separación, distinguiéndose, así esencialmente en su estructura, tan sólo por esta razón, de los*

*espacios de los otros dos tipos de guerra.”*¹⁰² Para Schmitt, la “guerra aérea” no constituiría, pues, un hecho como cualquier otro. Más bien, ésta adquiriría su propia especificidad “espacial” distinguiéndose de los dos *Nómos* anteriores en la medida que en sólo en éste, la otrora distinción entre la tierra y el mar se habría difuminado completamente. Así, la guerra aérea plantea a Schmitt la implosión del “espacio” y, con ello, el progresivo hundimiento de la política moderna. Así, en un pasaje inmediatamente siguiente, Schmitt escribe: *“En el bombardeo desde el aire, se hace absoluta la ausencia de relación entre el beligerante y el suelo y la población enemiga que se encuentra en él; aquí ya no queda ni una sombra de la vinculación entre la protección y la obediencia. En la guerra aérea independiente no existe,*

*ni para uno, ni para el otro lado, la posibilidad de establecer esta relación.”*¹⁰³ Es decisivo aquí el que, según Schmitt, la situación que impone la guerra aérea marque el final de la relación con el viejo *Nómos* marítimo: el pacto social, que en la perspectiva hobbesiana establecía una relación de protección y obediencia entre el soberano y el súbdito, se habría terminado.

A esta luz, habría que entender una referencia que hace Schmitt a un pasaje de Ser y Tiempo de Heidegger: “Hoy, por vez primera, es posible pensar algo que no lo hubiera sido en ninguna época anterior y que un filósofo alemán contemporáneo ha expresado así: El mundo no está en el espacio; por el contrario, es el espacio el que está en el mundo.”¹⁰⁴ Para Schmitt, los dichos del “filósofo alemán contemporáneo” expresarían la implosión del *Nómos* marítimo simbolizado en la figura del Leviatán: su crisis revela que el mundo, considerado como el lugar de toda fenomenalidad, vendría a la luz como un lugar más originario que el espacio. Así, la ruptura del espacio instituido por el *Nómos* marítimo, habría revelado que no era el mundo el que estaba en el espacio, sino que era el espacio el que se debía al mundo. Esto significaría que, para Schmitt, la crisis nomística pasaría por el hecho de que se configuraría un mundo sin espacio o, lo que es igual, un

¹⁰² Schmitt, Carl. *El Nómos de la Tierra* Buenos Aires, Ed. Struhart y Cía, 2005, p. 353.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Schmitt, Carl. *Tierra y Mar* op.cit. pp. 80-81.

mundo sin Representación. Por ello, la suspensión de toda Representación va a implicar la suspensión del clásico “concepto de lo político” y, con ello, la imposibilidad de distinguir entre los amigos y los enemigos. Así, en virtud de la propia dialéctica histórica de la modernidad, el mecanicismo de la representación liberal se habría impuesto por sobre el principio católico de Representación, lo cual habría conducido al nihilismo.

En un texto publicado en 1953 denominado *Apropiación, Partición, apacentamiento* Schmitt plantea: “¿Se han “apropiado” ya realmente, hoy, los hombres de su planeta como una unidad, de tal manera que no quede efectivamente nada más por tomar? ¿Ha llegado ya realmente a su fin, hoy, el proceso de apropiación, y cabe ya sólo efectivamente repartir y distribuir? ¿O no será que únicamente quepa producir? Y entonces seguimos preguntando: ¿Quién es el gran “tomador”, el gran repartidor y distribuidor de nuestro planeta, el que dirige y planea la producción mundial unitaria?”¹⁰⁵ Es interesante que, frente al problema del mundo sin espacio que define a lo post-político, Schmitt llegue a algunas conclusiones diferentes a las de su amigo Alexandre Kojève que, unas décadas atrás, había propuesto una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel a la luz del problema del “fin de la historia”¹⁰⁶. Las conclusiones de Kojève, si bien apuntan al mismo problema hegeliano de la post-historia, parecen tocar diferentes aspectos del mismo. Porque en la perspectiva del jurista el hundimiento del Leviatán no culminaría en la realización de un “Estado Universal y Homogéneo”, sino mas bien, en la emancipación incondicionada de la economía que, en la perspectiva del jurista, supondría preguntarse por el “gran tomador” que dirigiría la “producción mundial unitaria”. Porque en la perspectiva de Schmitt, ¿qué podría ser un Estado sin enemistad? ¿Qué podría ser una política que no fuera una política katechónica? ¿Qué podría ser una Soberanía sin “enemigos”, una política post-estatal, una política exenta de todo katechón? ¿Qué sería un “Estado universal y homogéneo” de carácter hegelokojeviano sino la configuración de aquello que Schmitt designaría como una verdadera guerra civil mundial? En efecto, en el prólogo a la edición italiana de *El concepto de lo político* Schmitt escribe: “A mi me parece que el mundo de hoy y la humanidad moderna están demasiado lejos de la unidad política. La policía no es nada apolítico. La política mundial es una política muy intensiva, resultante de una voluntad de pan-intervencionismo; es sólo un tipo particular de política, y por cierto que no la más atractiva, a saber: la política de la guerra civil mundial.”¹⁰⁷ Lejos de la “unidad política” apuntalada por la moderna teoría de la Soberanía, el “mundo de hoy” estaría experimentando a la política en la forma “menos atractiva” de una “guerra civil mundial”. Así, la figura del policía habría sustituido a la del militar, exactamente como la administración global lo habría hecho de la Soberanía estatal-nacional. En estos términos, la otrora diferencia entre política exterior y política interior definida por el horizonte clásico de la Soberanía, se habría difuminado sin reservas.

En este sentido, los versos de Hölderlin insertados al final de *Tierra y Mar* (“También aquí hay dioses y aquí reinan / grande es su medida”) cumplen el papel de un cierre

¹⁰⁵ Schmitt, Carl. *Apropiación, Partición, apacentamiento* En: *Apéndice* de Carl Schmitt a *El nómos de la tierra* op cit. p. 374.

¹⁰⁶ Si recordamos bien, la tesis de Kojève es que: “*La Historia se acabará pues en el momento en que se realice la síntesis del Amo y del Esclavo, esta síntesis que es el Hombre integral, el Ciudadano del Estado Universal y homogéneo, creado por Napoleón*”. La tesis de Kojève es que el “fin de la Historia” implica la aparición de un “Estado Universal y homogéneo”. Con ello la antropogénesis estaría consumada porque el hombre se habría revelado a sí mismo, como “integral”, más allá de la dialéctica del reconocimiento entre Amo y Esclavo. En: Kojève, Alexandre. *Dialéctica del Amo y del Esclavo* Buenos Aires, Ed. Fausto, 1996, p. 184.

¹⁰⁷ Schmitt, Carl. *Premessa all’edizione italiana, El concetto di “politico”, Bologna il Mulino*, citado en: Altini, Carlo. *El fin de la historia y el fin de la filosofía. El Estado Universal y Homogéneo en Alexandre Kojève, Carl Schmitt y Leo Strauss*. p. 219. En: Altini, Carlo. *La fábrica de la Soberanía* op.cit. pp. 213-241.

escatológico que, como tal, espera el advenimiento de una “gran medida” que vuelva a espacializar al mundo para dejar atrás a la guerra civil mundial. En esta perspectiva, frente al mundo sin espacios, Schmitt no habría renunciado a la Soberanía. Más bien, la habría reivindicado como el principio de un nuevo *Nómos* que, al modo de un *antídoto* pueda espacializar nuevamente al mundo y salve a la vieja Europa de su hundimiento. Habrá que ver, pues, hasta qué punto dicho *antídoto* no produce la propia enfermedad que pretende combatir.

1.6.- Conclusiones Provisorias:

De la consideración schmittiana del “cristianismo” podemos desprender, al menos, tres conclusiones provisorias:

a) En primer lugar, la política para Schmitt supone una dimensión estrictamente espacial y, por eso mismo, *katechónica*. La decisión soberana se define, en ese sentido, por constituir una cesura del espacio en dos campos contrapuestos: el amigo y el enemigo. Así, pues, en la medida que el “concepto de lo político” se define por constituir un *katechón* que frena la llegada del Anti-Cristo, Schmitt puede establecer una solución de continuidad entre la filosofía política de Platón, el Sacro Imperio Romano y la filosofía contrarrevolucionaria de Donoso Cortés. Por ello, para Schmitt el cristianismo se identifica a un paradigma político-estatal cuya Representación, a diferencia de la representación moderna de carácter procedimental, sería eminentemente existencial en el sentido que inviste al poder soberano con la Forma política católica de “brillo deslumbrante”. Asimismo, en la medida que la teología política schmittiana expresa un paradigma político-estatal, se define por ser un poder de carácter descendente que va desde la trascendencia del Estado a la inmanencia de la “vida de un pueblo” al cual da Forma política.

b) En segundo lugar, Schmitt critica fuertemente a la modernidad como la época que ha alcanzado la forma de un mundo sin espacio o, lo que es igual, un mundo sin Representación. Así, la modernidad aparece como aquella época que ha despolitizado todas las relaciones públicas en la vida económica, ya sea en su versión liberal como en su línea socialista. En ambos casos, la vida política habría sido consumida por la vida económica y la técnica moderna. Por ello es que, según el jurista, la representación moderna carecería de la “fuerza” necesaria para constituir un *katechón*. De esta forma, al hacer imposible la decisión soberana, se haría imposible, a su vez, una nueva espacialización del mundo, en tanto se haría imposible la función fundamental de la Soberanía como es la de establecer una división *nomística* originaria y dar Forma política a la “vida de un pueblo”.

c) En tercer lugar, para Schmitt la Soberanía sería un poder de carácter *productivo* porque sería capaz de dar Forma política a un pueblo. En este marco, el principio católico de Representación habría proveído a Schmitt el modelo para pensar un poder capaz de “generar” una triple gran Forma: estética, jurídica e histórico-universal. En este sentido, el acto de la decisión soberana que cesura el espacio en amigos y enemigos, comportaría una dimensión performativa que indistingue al *hecho* de la política con el *derecho* del orden jurídico, presentándose así, como la *articulación* del elemento metajurídico propio del Poder Constituyente (*Auctoritas*) con el elemento jurídico del Poder Constituido (*Potestas*).

El pensamiento de Schmitt se presenta en el horizonte del paradigma político-estatal que identifica la política con el lugar de la Soberanía en su doble dimensión Constituyente y Constituida. Se podría decir que dicho paradigma encuentra en la teología política schmittiana su extremo, en la medida que muestra su reverso necesariamente excepcional

y decisionista. Sin embargo, la situación histórico-jurídica del agotamiento histórico del *Nómos* marítimo en la forma europea del Leviatán habría impedido la espacialización propiciada por la Soberanía. Para Schmitt este proceso que sustituye a la Soberanía por la administración global o a la institución militar por la institución policial, signa a la modernidad como la época del nihilismo frente a lo cual será preciso pensar en una “nueva gran medida” fundada desde el principio católico de Representación.

Tocamos aquí el límite de Schmitt. Porque aquello que para el jurista de Plettenberg será considerado una deriva nihilista, se convertirá en el núcleo de la nueva problematización del poder que Michel Foucault llevará a cabo a la luz de sus trabajos sobre la biopolítica. Así, pues, lo que para Schmitt aparece como un proceso de despolitización, para Foucault, en cambio, signa la transformación de la política en una biopolítica. El siguiente apartado está dedicado a mostrar cómo los desarrollos de Michel Foucault abordan el cristianismo desde un paradigma económico-gestional cuya figura decisiva lo constituye el poder pastoral cristiano en el cual se juega la genealogía de los procesos de subjetivación modernos que van a constituir uno de los hilos conductores de su reflexión.

Excursus 1: La querrela en torno al “Monoteísmo como problema político”.

En un pequeño, pero denso ensayo titulado *El monoteísmo como problema político*¹⁰⁸ Erik Peterson expresa sus reservas a la teología política de Carl Schmitt. Para ello, el teólogo va a oponer al jurista el “dogma trinitario” frente a la teología política como aquél paradigma “propiamente” cristiano. Así, pues, para Peterson el “monoteísmo como problema político” que se expresaría en la revitalización de la teología política schmittiana, habría surgido esencialmente desde una particular interpretación de raíz judeo-helénica que se habría traspasado desde Filón de Alejandría, hasta Orígenes para, consumarse en la figura de Eusebio de Cesarea junto a Constantino en los albores del Sacro Imperio romano. Dicha interpretación teológico-política promovida por Orígenes y Eusebio, dice Peterson, plantea que al instituir la *Pax romana* Augusto habría generado las condiciones histórico-políticas para la aparición de Cristo y la elevación de la Iglesia en la forma del Imperio Romano.

En efecto, en su *Historia eclesiástica* Eusebio relata que una profecía hebrea señalaba que el día en que un “extranjero” gobierne a Judea se abrirá, al mismo tiempo, la “esperanza para las naciones” de la llegada de Cristo: “*En el momento de Hircano –escribe Eusebio– el último que sostenía la sucesión de los sumos sacerdotes, fue apresado por los partos, Herodes, el primer extranjero, como ya mencioné anteriormente, recibió el pueblo judío de manos del Senado romano y del emperador Augusto. / 8.- Entonces, evidentemente, tuvo lugar la venida de Cristo, acompañada, según la profecía, de la anhelada salvación y del*

llamamiento de las naciones.”¹⁰⁹ El citado pasaje, que tiene una dimensión catechónica indudable, identifica a la figura de Augusto con la emergencia de Cristo. El efecto inmediato de dicha identificación es, precisamente, la elevación del naciente cristianismo en la forma de una teología política, es decir, de una teoría de la Soberanía de origen judío-helénico.

No deja de ser irónico que, a partir de la lectura de Eusebio de Cesarea, Peterson atribuya al “monoteísmo” una raíz judeo-helénica, precisamente, en su oposición a Schmitt quien había sido el jurista del Tercer Reich¹¹⁰. Frente a la lectura teológico-política que habría hecho la interpretación judío-helénica del cristianismo, Peterson opone el

¹⁰⁸ Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Ed Trotta, 1999.

¹⁰⁹ De Cesarea, Eusebio. *Historia Eclesiástica* Libro I, 6, 7-8.

¹¹⁰ Idem.

“dogma trinitario” de raíz agustiniana. El dogma trinitario –plantea Peterson- constituiría el paradigma propiamente cristiano que se opone a la lectura judío-helenizante de la teología política.

Giorgio Agamben ha observado cómo es que el “dogma trinitario” que propone Peterson contra la deriva teológico-política del cristianismo, correspondería, esencialmente, al intento de identificar al cristianismo bajo un paradigma económico-gestional y no político-estatal¹¹¹. Por eso, según Peterson, es preciso separar la teología de la política para evitar que el Evangelio se constituya en un “instrumento de justificación de la situación política”¹¹². Oponiendo, entonces, el “dogma trinitario” al “monoteísmo político” (la teología política de raíz judeo-helénica que sostiene Schmitt), Peterson afirma que el monoteísmo político ha sido “liquidado” en la medida que, a diferencia de la raíz judeo-helénica propia de la teología política, el cristianismo habría optado por una monarquía no de un Dios unipersonal (paradigma político-estatal), sino aquél del “Dios trino”(paradigma económico-gestional): “Gregorio Nacianceno le dio su última profundidad teológica cuando en su **Discurso teológico** afirma que las doctrinas sobre Dios se resumen en tres: la anarquía, la poliarquía y la monarquía. Las dos primeras siembran confusión y alboroto en Dios, para acabar liquidándolo. Los cristianos, en cambio, profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político.”¹¹³ Así, pues, los cristianos vendrían a profesar la monarquía del “Dios trino” lo cual, según el teólogo, quedaría “liquidado” el monoteísmo como problema político. Es decisivo aquí, que lo que la querrela entre Schmitt y Peterson parece revelar es que la teología cristiana habría sido, desde el principio, una teología “económica” (una teología del Hijo y no sólo del Padre), cuya consumación –según Agamben- daría lugar a la “máquina gubernamental” contemporánea¹¹⁴.

Frente a la crítica de Peterson, Schmitt publica tardíamente su libro *Teología Política II* cuyo subtítulo “La leyenda de la liquidación de toda teología política” indica que está explícitamente dirigida a Peterson. En la perspectiva de Schmitt, el argumento de Peterson se vuelve contra sí mismo, desde el momento que, al pretender desligar la teología de la política, dirime una cuestión política de modo teológico, lo cual supone que el teólogo tendría una competencia política, es decir, tendría la facultad de dirimir asuntos políticos desde la teología: “¿Cómo pretende una teología que de manera categórica se desliga de la política **liquidar** teológicamente a una eminencia o una pretensión políticas? (...) La proposición “el monoteísmo político ha sido liquidado teológicamente” implica, en este caso, la reclamación de facultades de decisión por parte del teólogo también en el ámbito político, así como la de autoridad frente al poder político; el contenido político de esta reclamación se intensifica cuando más alta sea la posición que la autoridad teológica aspira a ocupar por encima del poder político. (...) Si el teólogo mantiene su decisión teológica, ha resuelto una cuestión política de forma teológica y reclamado para sí una competencia política.”

¹¹¹ Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2008.

¹¹² Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político* op.cit.

¹¹³ Idem. p. 93.

¹¹⁴ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* op.cit.

115

El contraargumento schmittiano plantea que así como Peterson critica el nexo de la teología con la política, su crítica parece confirmar, sin embargo, aquello que él mismo pretende poner en cuestión. Porque, si por un lado Peterson promueve la separación entre teología y política ¿cómo es que alguien que dice ser sólo un “teólogo” puede “liquidar teológicamente a la teología política”, es decir, decidir sobre una cuestión que pertenece a la esfera política? En efecto, para Schmitt el gesto de Peterson constituye una decisión política y no algo meramente teológico porque, en último término, no puede sustraerse a la distinción “propriadamente política” del amigo y el enemigo. Sobre todo, considerando que, en la perspectiva de Schmitt ninguna teología es signo de neutralidad. Así, lo que se jugaría en este debate sería, precisamente, el posible estatuto político de la teología: ¿puede ser la teología neutral? Para Schmitt la imposibilidad de la teología de sustraerse a toda dimensión política sería, paradójicamente, confirmada por el intento de Peterson de “liquidar” toda teología política. Porque dicho intento habría conducido a la teología supuestamente neutral a decidir sobre una cuestión enteramente política, a saber, si acaso el cristianismo puede desenvolverse en la forma de una teología política.

Excursus 2: La “Nueva Teología Política y la Representación”.

La teología política schmittiana no es la única teología política católica posible. Esto es lo que ha intentado la denominada “nueva teología política” del teólogo Johann Baptist Metz. En un pequeño excuso escrito hacia el final de un discurso pronunciado en la Loyola University of Chicago en 1981, Metz contrasta la “nueva teología política” que él propone con la teología política de Carl Schmitt interrogando, con ello, el “principio católico de representación”: *“La cuestión a la que, sin pretensiones de exhaustividad y con brevedad, hay que dar aquí respuesta es la siguiente: el “principio católico” de representación, cuando no sólo se explica y aplica para estricto consumo interno de la teología, sino que se reflexiona también sobre sus repercusiones en la relación entre religión y política, ¿tiene que acabar necesariamente, como en la “teología política” (1922) de Carl Schmitt y en su prolongación en “el catolicismo romano como forma política” (1923), de forma crítica*

*con la democracia y poco amiga de ésta?”*¹¹⁶ En esta pregunta se funda el destino del catolicismo. Porque ¿está condenado el catolicismo a la luz del “principio de representación” que sostiene, a una teología política de carácter estatal y “poco amiga” de la democracia? ¿La política católica estaría condenada a la forma del “catolicismo romano”?

La estrategia de Metz es doble. Por un lado –como ya vimos- Metz critica a Schmitt y su “teología política” que, basada en el principio católico romano de la representación se vuelve “poco amiga” de la democracia. Por otro lado, se plantea de modo crítico con Peterson porque, según él, la incompatibilidad del “monoteísmo político” y la democracia no se resolvería con la sustitución de éste por el “dogma trinitario” que responde a un paradigma económico-gestional, sino más bien, -dice Metz- con una nueva lectura del monoteísmo bíblico, con una nueva lectura del evangelio¹¹⁷. Así, la opción de Metz sería la

¹¹⁵ Schmitt, Carl. *Teología Política II*. op.cit. p. 183.

¹¹⁶ Metz, Johann Baptist. *Excursus: Sobre el “principio católico” de Representación*. En: *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Ed. Trotta, 2002, p. 217.

¹¹⁷ En este punto, me parece que Metz es perfectamente consciente de la complicidad que, de modo subrepticio parece unir a Schmitt y Peterson, a saber, el hecho que ambos son *katechónticos*. Si el primero lo es, en relación a la diferencia amigos-enemigos, el segundo lo es en relación al hecho de que el Reino de Dios sólo vendrá cuando triunfe el catolicismo. Pero, según Peterson, la existencia de judíos detiene esa venida. Por eso, como ha mostrado Agamben, el acontecimiento de Auschwitz es, no sólo decisivo para Schmitt que participó en la primera conformación del Tercer Reich como jurista, sino para Peterson quien veía con un atroz

de abrir una tercera vía entre la teología política schmittiana y el dogma trinitario defendido por Peterson. Esa tercera vía, Metz la encuentra en la memoria de los que sufren, que denomina la *memoria passionis*. La *memoria passionis* constituiría, pues, el hilo conductor de la nueva teología política: “*El discurso bíblico sobre Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que es también el Dios de Jesús, es en su esencia discurso sobre un Dios sensible al dolor. No es manifestación de un monoteísmo cualquiera, sino de uno “débil”, vulnerable, de un monoteísmo con pathos .*”¹¹⁸ Así, pues, la lectura teológica del “Dios sensible” permite a Metz criticar a la teología política schmittiana y, a la vez, en contra de Peterson, conservar la universalidad del monoteísmo católico.

La cuestión decisiva aquí, es que para Metz, la autoridad religiosa de Dios –la Iglesia– se habría apartado de la memoria de aquellos que sufren. Y precisamente por ello, la nueva teología política invierte el lugar de la autoridad: desde el lugar político-estatal de una Iglesia dogmática a aquél de la memoria de los que sufren “injustamente”. Por eso, según el teólogo, la Iglesia no está para representar al poder político, sino “para traer a la memoria la impotencia política”, es decir, la singularidad del sufrimiento humano. Pero si esto es así, ¿en qué queda el principio católico de representación y, por ende, el lugar de la autoridad? Para Metz la autoridad proviene de aquellos que sufren, cuya presencia visible debiera ser la Iglesia. Pero lo que aquí se “representa” ya no es un poder político en particular, sino una “impotencia política”: la Iglesia se muestra, pues, como un “trono vacío” que, a diferencia de Schmitt, nadie puede estar llamado a llenar. A esta luz, la “nueva teología política” constituiría la inversión de la teología política schmittiana con lo cual cambia sustancialmente el “principio católico de representación”: de una representación “de brillo deslumbrante” (Schmitt) a una representación de la impotencia, de una oscuridad (Metz). Así, la “nueva teología política” de Metz testimonia que el “principio católico de representación” no tiene porqué culminar en la teología política schmittiana: “*En las democracias el poder es y tiene que seguir siendo criticable y revocable. En cambio, existe una representación irrevocable de la impotencia política. Precisamente aquella por la que se trae a la memoria la autoridad de los que sufren, que ninguna democracia puede acallar. Por tanto el principio de representación aquí expuesto y defendido no niega en absoluto, sino que afirma de manera estricta, que existe algo así como una prohibición de imágenes en la representación del poder político.*”¹¹⁹ Por eso, según Metz, en la modernidad política el poder nunca puede ser encarnado por alguien, nunca puede ser propiedad de un sujeto, precisamente, porque la autoridad no reside en el poder político, sino en la *memoria passionis* cuya singularidad resiste a cualquier dispositivo de apropiación.

La “nueva” teología política propuesta por Metz, en realidad, no tiene nada de nueva. Constituye un “secreto índice” que recorre toda la historia del cristianismo y que se arraiga, básicamente, en el cristianismo primitivo, cuya tendencia mesiánica apuntaba, precisamente, a desactivar la máquina imperial romana. Sin embargo, quedará para una nueva investigación, indagar sobre el estatuto del mesianismo que defiende Metz aquí¹²⁰.

interés la eliminación de judíos en los campos de exterminio. Para el teólogo, este acontecimiento parecía anunciar la venida del reino de Dios. Totalmente opuesta es la perspectiva de Metz para quien Auschwitz viene a confirmar la necesidad del giro que ha de hacer la Iglesia a favor de la memoria de aquellos que “sufren injustamente”.

¹¹⁸ Metz, Johann, Baptist. *Religión y política en los límites de la modernidad*. En: *Dios y Tiempo. Nueva teología política* op.cit. p. 209.

¹¹⁹ Metz, Johann, Baptist. *Excurso: Sobre el “principio católico” de Representación* op.cit. p. 219.

¹²⁰ En sus textos Metz parece abogar por lo que llama un “mesianismo débil” que ve expresado en el pensamiento de Jaques Derrida.

Así, la nueva teología política propuesta por Metz pretende cuestionar, tanto al “principio católico de representación” de la teología política schmittiana como al “dogma trinitario” de la teología de Peterson. A esta luz, Metz invierte el lugar de la autoridad ubicándola en la *memoria passionis*. Sin embargo, ¿Qué sería un monoteísmo católico (es decir, universal) sin la Representación? Porque ¿no hay en Metz algo así como una teología negativa que, como tal, haría imposible la introducción de un principio católico de Representación que representara a la *memoria passionis*? ¿Cómo Representar la inefabilidad de dicha memoria? La propuesta de Metz ¿constituye una desactivación de los dos paradigmas políticos que atraviesan a la política del cristianismo? ¿Sería dicha *memoria passionis* esa desactivación? Pero ¿no sería dicha desactivación, por tanto, una desactivación del cristianismo mismo?

2.- PODER PASTORAL CRISTIANO: el Paradigma Económico-Gestional.

El problema de esta sección es, específicamente, la doble consideración del cristianismo a partir del paradigma político-estatal y el paradigma económico-gestional del poder. Hemos visto que el límite de Schmitt residía en que su concepto de la política (sostenido en el paradigma político-estatal) impide trazar su deriva en la forma de una biopolítica (que remite a un paradigma económico-gestional). Así, se podría decir que el fin de la reflexión de Schmitt que culmina en el advenimiento de la guerra civil mundial y la aparición de un mundo sin Representación, inaugura el comienzo de la reflexión de Foucault en base al surgimiento de la biopolítica. En este marco, el presente capítulo tiene como objetivo exponer la consideración foucaultiana sobre el cristianismo y ver de qué modos éste se presenta como el lugar genealógico del biopoder.

En principio, diremos que, a diferencia de Schmitt para quien el cristianismo remite al paradigma político-estatal, para Foucault el cristianismo es visto bajo el prisma del paradigma económico-gestional del poder. Aquí se sitúa la diferencia entre la teología política desarrollada por Schmitt y la perspectiva biopolítica propuesta por Foucault la cual se presenta como una novedosa consideración del problema del poder en tanto lo aborda más allá de la aproximación de la filosofía política cuya comprensión lo asocia a los conceptos de la soberanía, el Estado o el derecho.

En cambio, en su clase del College de France dictada el 14 de Enero de 1976, Foucault resumía su aproximación al problema del poder diciendo: *“En suma, hay que deshacerse del modelo del Leviatán (...) hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán,*¹²¹
al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado (...).”

Si es preciso “deshacerse” del “modelo del Leviatán” habría que señalar, en primer lugar, en qué consistiría dicho modelo, cuáles serían sus problemas y sus categorías centrales. Foucault explicita dicho “modelo” señalando: *“La soberanía es la teoría que va del sujeto al sujeto (al súbdito), que establece la relación política del sujeto con el sujeto (súbdito). En segundo lugar, me parece que la teoría de la soberanía se asigna, en el comienzo, una multiplicidad de poderes que no lo son en el sentido político del término, sino capacidades, posibilidades, potencias y sólo puede constituirse como tales e el sentido político (...) un momento de unidad fundamental y fundadora, que es la unidad del poder. (...) Tercer*

¹²¹ Foucault, Michel. *Defender la Sociedad*. op.cit. p. 42.

y último, me parece que la teoría de la soberanía muestra, se propone mostrar como puede constituirse un poder no exactamente según la ley, sino según cierta legitimidad fundamental, más fundamental que todas las leyes, que es una especie de ley general de

todas las leyes y puede permitir a estas funcionar como tales.”¹²² De esta forma, para Foucault existirían tres características de la teoría de la Soberanía. En primer lugar, que ésta se interroga por el sujeto que debe someter: el ciudadano que, en el esquema de Hobbes, recibe protección de su vida a cambio de la sujeción de éste a la voluntad del soberano¹²³. En segundo lugar, que la teoría de la Soberanía, tiene como punto de partida la multiplicidad humana que, sin embargo, debe reducir a la unidad del Estado. En tercer lugar, la teoría de la Soberanía tendría como núcleo de su problemática, la pregunta por la legitimidad, es decir, esa “ley más fundamental” que, tanto para Hobbes como para Schmitt, define a la autoridad misma del soberano. Tal como expusimos en el apartado anterior, a partir de la circularidad que se arma entre la *auctoritas* y la *potestas*, el poder soberano es tanto el núcleo de la legitimidad como, a su vez, la legitimidad, el núcleo del poder soberano. Esta circularidad, según nos ha mostrado Schmitt, constituiría la consistencia decisional del Estado.

Estos tres puntos son lo que Foucault ha denominado “triple primitividad” de la teoría de la Soberanía, la cual, sería transversal desde Hobbes a Schmitt¹²⁴. Como tal, la triple primitividad de la teoría de la Soberanía llevaría consigo a una crítica que considera al poder sólo como un ejercicio de “represión”. La represión consiste en que el Estado priva a los sujetos de sus derechos y, entonces, la legitimidad de la violencia estatal y la privación de los derechos ciudadanos, aparecen en la filosofía política bajo la rúbrica de una pregunta: ¿cuáles serían los límites del poder? Es decir, ¿hasta dónde el poder del Estado puede intervenir en los ciudadanos? Y ¿cuán legítimo es tal o cual ejercicio del poder? Así, esta perspectiva es común a la filosofía política moderna y al “modelo del Leviatán” que le es inmanente.

A esta luz, Foucault deconstruye esta perspectiva contrastando entre sí a dos modelos del poder. Por un lado, el mentado “modelo del Leviatán” que se pregunta por la legitimidad, la legalidad y los límites en relación a los derechos ciudadanos y, por otro, el modelo de la “guerra” cuya pregunta fundamental ya no es por la legitimidad, sino mas bien, por la estrategia. Lo decisivo de esta segunda manera de pensar el poder radicaría en sacar a la luz el carácter inmanente de las relaciones de poder. Allí, pues, Foucault retoma lo que ya había escrito en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* que le permite plantear su diferencia metodológica para con el “modelo del Leviatán” en cinco puntos específicos.

En primer lugar, plantea Foucault, el poder no es de ninguna manera algo que se “adquiera, arranque o comparta”¹²⁵. Pensar de esta manera es presuponer que el poder es una “cosa” de la cual se puede carecer o tener. Al contrario, para el filósofo francés, el poder no es una cosa, sino una “relación” que se ejerce a partir de “innumerables puntos” y

¹²² Idem. pp. 49-50.

¹²³ Thomas Hobbes escribe: “En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa.” Para Hobbes, se trata de proteger la vida a cambio de la sujeción de la misma. En ello consiste el “contrato” al modo de una mutua transferencia de derecho. En: Hobbes, Thomas. *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 109.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad Vol. 1* México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1986.

en el cual se juegan relaciones “móviles” y, a la vez “no igualitarias”¹²⁶. Así, pues, el poder ya no es considerado una “cosa” sino más bien, una “relación”.

En segundo lugar, la analítica del poder ha de considerar que estas relaciones prescinden de una exterioridad respecto de otro tipo de relaciones. Esto significa que las relaciones de poder son, en efecto, immanentes a otras relaciones. Por ejemplo, éstas se pueden engarzar internamente en los “procesos económicos”, en las “relaciones de conocimiento” o en las mismas “relaciones sexuales”¹²⁷. Se trataría, entonces, de estudiar las relaciones de poder en sus “prácticas efectivas”, allí donde actúan y cobran un papel “directamente productor”. En esa medida, el poder no se “aplica” sino más bien, se “ejerce” produciéndose a sí mismo en su propio ejercicio. Por ello, el poder tiene, para Foucault, un carácter productivo y no sólo represivo como piensa la clásica “teoría de la Soberanía”. Por esta razón, para Foucault se trata de ver cómo y qué es lo que las “relaciones de poder” (no “el” poder) producen: cómo funcionan sus prácticas, cómo es que operan los procesos de subjetivación y cómo es que el propio ejercicio del poder produce determinados efectos de verdad. Puede ser pertinente, señalar aquí la diferencia que, en una de sus últimas entrevistas, Foucault establece entre las “relaciones de poder” y los “estados de dominación”¹²⁸: si todo “estado de dominación” supone una fijación de las “relaciones de poder”, remitiéndolas a la relación Amo-Esclavo, significa que los primeros implican a las segundas pero no a la inversa, pues no todas las “relaciones de poder” suponen un determinado “estado de dominación”. Más bien, se podría decir que los estados de dominación se presentan como una cristalización de las relaciones de poder. Por ello, las relaciones de poder constituyen el lugar de un *diferencial* donde toda relación de dominación parece dislocarse desde su propio interior. De ahí que, la analítica del poder, se enfoque en el carácter ascendente del poder pues se pregunta por los dispositivos que operan, los efectos de verdad que producen y sobre todo, la inestable multiplicidad que configura.

En tercer lugar, para Foucault es preciso mostrar cómo es que el poder “viene desde abajo”¹²⁹. A diferencia del “modelo del Leviatán” que considera que el poder se articula de modo descendente, en la medida que va desde el Estado, el soberano o la clase dominante hacia el pueblo, los súbditos o el proletariado, el análisis ascendente del poder, en cambio, permite mostrar que la oposición binaria del primer modelo, no es sino efecto

126 Idem.

127 Idem.

128 En efecto, detengámonos en una de las últimas entrevistas dadas por Foucault donde, precisamente, distingue esos dos tipos de relaciones: “Rara vez uso la palabra “poder”, y si lo hago, es siempre una abreviatura de la expresión que siempre uso: relaciones de poder. Pero existen patrones prefabricados cuando uno habla de “poder”, se piensa inmediatamente en una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, al amo frente al esclavo, etc. Esto no es, de ninguna manera, lo que pienso al decir “relaciones de poder” (...) Ahora bien, hay, en efecto, estados de dominación. En muchos casos las relaciones de poder están fijas, de tal manera que son perpetuamente a simétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado.” En esta perspectiva Foucault nunca habla de “el” poder, sino más bien de “relaciones de poder”. Por ello, las “relaciones de poder” se distinguen de los “estados de dominación”. Si los estados de “dominación” son estables pues se sostienen en que la relación Amo-esclavo está instituida, las relaciones de poder, en cambio, son inestables en la medida que dislocan la fijeza de la relación Amo-esclavo. En otras palabras, se podría decir, que por “relaciones de poder” habría que entender una zona de indistinción radical que es “previa” lógica y temporalmente a cualquier estado de dominación. Esto significa, pues, que las relaciones de poder no sólo son immanentes a los estados de dominación, sino que además, los estados de dominación son relaciones de poder cristalizadas, instituidas. En: Foucault, Michel. *La ética como cuidado de sí*. En: Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, Ed. Biblioteca de la mirada, 2003, pp. 157-158.

129 Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad Vol. 1* op.cit. Cap 2.

de la inmanencia de estas relaciones de fuerzas. Por ello, para Foucault, las relaciones de poder actúan siempre como soporte de toda oposición binaria o, como señalamos más arriba, que toda relación de dominación se apuntala necesariamente desde determinadas relaciones de poder. En este sentido, la “analítica del poder” privilegia el análisis ascendente que, como tal, sería el “soporte” de todo ejercicio “descendente” del poder¹³⁰.

En cuarto lugar, que las relaciones de poder, plantea Foucault, son al mismo tiempo “intencionales” pero no “subjetivas”. Son “intencionales” porque éstas se ejercen en función de unos objetivos específicos a cumplir y, por ello, es preciso analizarlas en función de determinadas estrategias. Pero no son “subjetivas” en el sentido que no existiría un sujeto previo o distinto al ejercicio mismo de dichas relaciones que permitiera “explicarlas”¹³¹. Así, el ejercicio del poder se despliega en función de miras y objetivos específicos, sin embargo, éstos no son atribuibles a una instancia trascendente (como un sujeto) a las propias relaciones. Por ello, es que el propio Foucault señala que el poder jamás “se aplica” a los individuos, sino más bien, éste se ejerce atravesándoles de manera inmanente. Quizás, sea en este punto donde se ponga en juego una de las aporías más decisivas de la concepción foucaultiana del poder, a saber, que si bien el poder actúa en función de ciertos cálculos u objetivos precisos, éste siempre parece exceder a todo cálculo o fin propuesto. Así, se podría decir que sólo porque en sí mismo el poder es incalculable, éste puede actuar en función de un cálculo para cumplir determinados objetivos.

En quinto y último lugar, para Foucault es imprescindible advertir que “donde hay poder hay resistencia”¹³². Pero dicha resistencia nunca se sitúa en un lugar de exterioridad respecto del propio poder, sino que las relaciones de poder llevan consigo ese núcleo de resistencia. Entre otras cosas, esto implica que la resistencia no tiene nunca un lugar específico, sino que se multiplica en función de las mismas relaciones de poder. Esto significa que las relaciones de poder no pueden sino existir en función de una “multiplicidad de puntos de resistencia” porque ésta no es sino el “irreductible elemento enfrentador”. Por ello es que, frente a la crítica que señala que para Foucault las relaciones de poder totalizan el espacio social, sin dejar espacios posibles de resistencias, habría que decir que, por el contrario, las relaciones de poder nunca totalizan el espacio social porque a ellas les es inmanente la resistencia: las relaciones de poder operan en función de su propio “afuera”, de su exterioridad. Lo decisivo aquí es que, precisamente porque el poder no tiene un carácter “sustancial”, es decir, no es una “cosa” que se puede o no “tener”, sino una multiplicidad inmanente de relaciones, es que se podría decir que las relaciones de poder son una zona de anomia radical, una suerte de vacío ontológico que, como tal, nunca puede ser “llenado” plenamente. En esa medida, las relaciones de poder coinciden plenamente con su ejercicio, pues, no son otra cosa que su ejercicio.

2.1.- Confesión.

La primera vez que Foucault destaca la vinculación entre el cristianismo y la modernidad es al tratar el problema de la confesión como dispositivo. La confesión actúa aquí, al modo

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Foucault plantea: “Si, de hecho (las relaciones de poder) son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las “explicaría”, sino a que éstas están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual (...)” En: Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad Vol 1* op cit. p. 115.

¹³² Idem. p. 116.

de una bisagra que permite articular al cristianismo con el nacimiento de la sexualidad como objeto del saber psiquiátrico decimonónico. Así, pues, en sus clases dictadas en 1975 y publicadas bajo el título *Los Anormales*¹³³ Foucault se interesa por el modo en que la sexualidad comienza a convertirse en objeto de un saber psiquiátrico, planteando la hipótesis de que la sexualidad no constituiría aquello que, en la modernidad, sería objeto de censura, represión u ocultamiento, sino más bien, aquello que se articularía en el “procedimiento positivo” de la confesión¹³⁴: se trata de “hacer hablar” no de reprimir, se trata de “obligar” y “producir” el discurso de la sexualidad, no de censurarlo. Y Foucault va a remitir el desarrollo de dicho dispositivo a la “pastoral cristiana” que se define como un “gobierno de las almas” y cuya profundización será desarrollada en los cursos de 1978¹³⁵. De esta forma, la importancia que la sexualidad habría adquirido para la psiquiatría del siglo XIX se habría articulado a partir de una multiplicación de las técnicas propias de la pastoral cristiana, en especial, la de la confesión.

El primer volumen de la saga *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber* está dedicada, esencialmente, a problematizar la mentada “hipótesis represiva” que se deriva desde la concepción del poder basada en el “modelo del Leviatán”. Como Foucault ya había señalado en sus clases de 1975, frente a la “hipótesis represiva” que plantea que en la época moderna la sexualidad es censurada, ocultada por el poder, Foucault propone la hipótesis exactamente contraria: la modernidad no estaría definida por la represión de la sexualidad sino más bien, por su incitación. La modernidad sería el momento en que se incita, por todos los medios técnicos y políticos disponibles, a hablar de la sexualidad, a “confesarla”. Así, pues, frente a la hipótesis represiva propia de los análisis clásicos del poder, Foucault propone una hipótesis productiva del mismo: el poder promueve e incita a hablar de la sexualidad, lo que habría dado origen a la psiquiatría, el psicoanálisis, la sexología, entre otros discursos.

En virtud de ello, Foucault plantea que la civilización occidental encuentra su especificidad en haber desarrollado una determinada *scientia sexualis* (y no un *ars erótica*) que, como tal, constituye una tecnología específica que tiene como objetivo producir la verdad sobre el sexo: “(...) procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión.”¹³⁶ Instituida en el concilio de Letrán (1215) la “confesión cristiana” es, para Foucault el dispositivo que opera sobre una vida para extraer de ella, una determinada verdad: “(...) la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. Desde entonces, hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia,

¹³³ Foucault, Michel. *Los Anormales. Curso en el College de France (1974-1975)* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2000.

¹³⁴ Foucault dice: *Querría tratar de invertir un poco el problema y hacer la historia de la confesión de la sexualidad. Es decir, ¿en qué condiciones y según qué ritual se organizó, en medio de los otros discursos referidos a ella, cierta forma de discurso obligatorio y forzoso que es la confesión de la sexualidad?* En: Idem, p. 161.

¹³⁵ Es importante que, para Foucault, la figura del sacerdote comienza a adquirir un lugar cada vez más importante en el desarrollo de la técnica de la confesión, la cual se vuelve obligatoria en Occidente sólo a partir del concilio de Trento. Así, Foucault señala: *“De allí el formidable desarrollo de la pastoral, es decir, de la técnica que se propone al sacerdote para el gobierno de las almas.”* Sería preciso destacar que el concepto de “gobierno” será para Foucault un concepto técnico. “Gobierno” va a designar algo muy diferente a “soberano”. La profundización de este problema se va a encontrar en sus clases de 1978 tituladas *Seguridad, territorio, población* que analizaremos más adelante. Idem. p. 168.

¹³⁶ Idem p. 73.

en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas

(...) *El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión.*¹³⁷ Como se ve, la confesión cristiana se instituye como el dispositivo que “difundió muy lejos sus efectos” hacia la justicia, la medicina, la pedagogía, las relaciones familiares y las relaciones amorosas, entre otras. Así, la confesión habría terminado por convertir al hombre moderno en un verdadero “animal de confesión” en la medida que todos los dispositivos –cuya matriz se encuentra en la “confesión cristiana”– se orientan a producir una verdad determinada sobre el sexo. Por ello, la modernidad no parece estar signada por la “represión” sobre la sexualidad, sino más bien, por la facilidad con la que los hombres, a través de múltiples dispositivos que encuentran en la confesión su matriz, logran hablar de ella.

Así, pues, la transformación del hombre en un “animal de confesión” permite calificar a la confesión como la “matriz general” que da lugar a los múltiples discursos sobre el sexo en las actuales sociedades modernas: *“La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general*

*que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo.”*¹³⁸ Con la hipótesis de la confesión cristiana considerada como “matriz general” se advierte cómo, en el pensamiento de Foucault, se va apuntalando la idea de la gubernamentalidad que comenzará a trabajar dos años más tarde en sus cursos de 1979. A esta luz, la “hipótesis represiva” propia de los análisis clásicos del poder, se vuelve insuficiente a la hora de pensar la relación entre la sexualidad y el poder en, al menos, dos aspectos: en primer lugar, porque la hipótesis represiva supone la existencia de un deseo “previo” y exento del poder, un deseo que, en esencia, no estaría “alienado” y que en algún minuto y en virtud de los propios mecanismos represivos, se habría tornado víctima de una alienación¹³⁹. En segundo lugar porque, como hemos visto, el dispositivo de la confesión es, eminentemente, un poder que produce determinados efectos de subjetivación, es decir, modos en que se liga a un sujeto con determinados “juegos de verdad”¹⁴⁰. Por esta razón, años más tarde, cuando Foucault revise su propia obra, considerará que el problema del sujeto y el poder constituirá el hilo conductor de toda su obra¹⁴¹. De esta forma, el dispositivo de la confesión cristiana, calificado por el propio Foucault de “matriz general” va a poner en juego determinados procesos de subjetivación que transformarán al hombre en un “animal de confesión”.

¹³⁷ Idem pp. 74-75.

¹³⁸ Idem p. 79.

¹³⁹ Esta dimensión de la hipótesis represiva está claramente señalada en los desarrollos de la llamada “Escuela de Frankfurt” contra la cual quizás Foucault dirige su libro.

¹⁴⁰ Es pertinente indicar aquí a qué se refiere el problema de la “subjetivación” que hemos mencionado. En efecto, para Foucault el problema del sujeto es esencial a su pensamiento. Pero, en su perspectiva, el sujeto no constituye una sustancia preexistente a las propias relaciones de poder. Más bien, el sujeto es inmanente a ellas. Esto significa, pues, que el sujeto tiene lugar en y desde las propias relaciones de poder porque se constituye a partir de dichas relaciones en la medida que dichas relaciones constituyen procedimientos específicos de subjetivación, es decir, procedimientos que ligan a un sujeto con una verdad determinada. Así, pues, para Foucault no existe algo así como el sujeto de modo sustancial, sino más bien, formas de subjetivación contingentes a determinadas relaciones y juegos de verdad. Por ello, la relación entre el sujeto y el poder es, tal como el propio Foucault considera, el hilo conductor de todas sus investigaciones. En: Michel Foucault *La ética como cuidado de sí* En: Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones* op.cit. p. 156.

¹⁴¹ Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. En: Dreyfuss, Hubert. Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica* Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2001. pp. 241-257.

2.2.- Biopolítica.

Antes de señalar la genealogía que hace Foucault sobre el poder pastoral cristiano será preciso tocar lo que Foucault, en el mismo volumen de *Historia de la sexualidad* va a definir bajo el neologismo de “biopolítica”: “(...) *habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen*

o administren; escapa de ellas sin cesar.”¹⁴² Es decisivo que Foucault identifique, primeramente, al concepto de “biopolítica” como el dispositivo que “hace entrar” a la vida en los cálculos explícitos del poder. Pero ¿qué se entiende aquí por la palabra “vida”, cuando en la misma cita Foucault habla de “vida” y de “vida humana”? Nótese que, a este respecto, la nomenclatura griega clásica era muy precisa: *bíos* designaba la vida en su dimensión cualitativa (una vida inseparable de su forma) y se refería, exclusivamente, a los modos de ser humanos; en cambio, *zoé* remitía al simple hecho de vivir, que los seres humanos comparten con la totalidad de los seres vivos¹⁴³.

Por su parte, Foucault parece sino explicitar, al menos dar una pista a qué tipo de vida se refiere cuando advierte que, en el fondo, lo que aquí estaría en juego no sería otra cosa que el fin del “Hombre”: “*Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: una animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.*”¹⁴⁴

A esta luz, si el hombre, para la política clásica era considerado un “animal viviente y capaz de existencia política”, para la biopolítica moderna el hombre parece sustraerse a la superestructura lingüística y política que se superponía a la animalidad (*zoé*), para aparecer como un simple “ser viviente”, una *zoé*: el fin del Hombre es, a su vez, el nacimiento de la biopolítica. Según la sugerencia de Foucault, el surgimiento de la biopolítica se produciría, específicamente, a partir del siglo XVIII cuando el Estado comienza a hacerse cargo de la propia vida biológica. Ya no se haría cargo del “ciudadano” como sujeto de derechos, sino de la vida (*zoé*) misma del ciudadano: ya sea de su “cuerpo biológico”, o de los infinitos mecanismos de la vida común a la especie (y a otras especies) en cuanto tal. Así, pues, lo que para Schmitt constituía un signo de “despolitización”, para Foucault, en cambio, constituye la materia misma de una nueva propuesta para pensar la política. Porque el hundimiento del Leviatán, que en Foucault adopta la forma del “fin del Hombre”, constituiría el nacimiento del biopoder.

Ya el título del capítulo V de su *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault sugiere una aporía que, según indicábamos en nuestra “Introducción”, resulta decisiva para nosotros: “El derecho de muerte y el poder sobre la vida”¹⁴⁵. La diferencia entre el “derecho”, que remite a una economía del poder clásico, basado en la Soberanía, y el “poder” es importante, pues, en la perspectiva foucaultiana, la transformación de la política consistiría, precisamente, en

¹⁴² Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad Tomo 1*. México D.F. Ed Siglo XXI, 1986, p. 173.

¹⁴³ Giorgio Agamben escribe: “*Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: zoé, que expresaba el simple hecho de vivir, común a los seres vivos (animales, hombre, dioses) y bíos que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo.*” En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* op.cit. p. 9.

¹⁴⁴ Ídem.

¹⁴⁵ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad Tomo I* op.cit. p. 162.

que el “viejo derecho soberano” cuyo ejercicio del poder se habría revestido bajo la fórmula “hacer morir, dejar vivir” parece no sustituirse, pero si “completarse” con un nuevo e inverso “poder sobre la vida” cuya fórmula es la de “hacer vivir, dejar morir”. En su última clase de 1976, Foucault señala: “Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía –hacer morir o dejar vivir- con un nuevo derecho, que no borrará el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de **hacer** vivir y **dejar** morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se

instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir.”¹⁴⁶ Foucault parece ser aquí, preciso con las palabras. En primer lugar, que el “viejo derecho de soberanía” no es lisa y llanamente “sustituido” por el nuevo poder sobre la vida, sino mas bien, es “penetrado”, “modificado”, “alterado”, hasta el punto de hacer posible que la estrategia mortífera del “viejo derecho soberano” poco o nada tenga en común con el antiguo modo de ejercer el derecho de muerte¹⁴⁷. En segundo lugar, la vacilación de Foucault en este párrafo, respecto de las palabras “derecho” y “poder”, no deja de llamar la atención: Foucault va a denominar “derecho” a este nuevo poder sobre la vida, pero inmediatamente después le llama “poder”, exactamente como ocurre en el título del capítulo V de su *Historia de la sexualidad*. Y, sin embargo, como se ve en la misma cita, hacia el final del mismo párrafo, Foucault retoma la noción de “derecho” para designar a ese nuevo poder sobre la vida. ¿Cómo leer, pues, esta vacilación, este intercambio, entre la palabra “derecho” y la palabra “poder”? Acaso, esta vacilación se deba a la novedad que implicaría el nuevo poder sobre la vida, respecto de lo cual, el clásico léxico del “derecho” (el mencionado “modelo del Leviatán”) no permitía vislumbrar la radicalidad de lo que aquí se fragua. Precisamente: el nuevo biopoder no es un “derecho”, en el sentido tradicional de la palabra, es decir, en el sentido de la “soberanía jurídica” y de su limitación por parte del ciudadano detentor de “derechos”. Más allá de ello, el nuevo poder es una estrategia que, de modo explícito, toma a su cargo la protección, la promoción y el desarrollo de la vida natural o biológica. Por ello, en la perspectiva de Foucault, si el “viejo derecho soberano” responde a la fórmula de “hacer morir, dejar vivir”, el nuevo “poder sobre la vida” va a seguir la fórmula “hacer vivir, dejar morir”. Pero en esta consideración no habría que ver una mera hipótesis secuencial, según la cual, un tipo específico del poder (el soberano) habría dado paso a otro tipo de ejercicio del poder (el biopolítico). Más bien, habría que ver en ello una hipótesis coextensiva que insistiría en la coexistencia histórica y estratégica de las dos economías del poder¹⁴⁸.

Por ello, si bien en la perspectiva foucaultiana, es posible distinguir ambas fórmulas, éstas no se ejercerían de modo separado la una de la otra, sino mas bien, constituirían una suerte de *pliegue*, en el cual, las fórmulas del “hacer vivir” y del “hacer morir”, se entrecruzan la una con la otra: “(...) *el poder* –señala Foucault- *de exponer a una población a una muerte*

¹⁴⁶ Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Clases en el Collège de France entre 1975-1976*. op.cit. p. 218.

¹⁴⁷ Comentando este problema, Roberto Esposito señala: “Algo análogo se puede afirmar acerca del dispositivo político de la soberanía. No sólo no parece en modo alguno destinado a desaparecer, como con cierta precipitación se había pronosticado, sino que, al menos en lo que respecta a la mayor potencia mundial, parece extender e intensificar su radio de acción. Y, sin embargo, también en este caso, lo hace por fuera del repertorio que durante algunos siglos perfiló sus rasgos frente a los ciudadanos y frente a los demás organismo estatales.” Lo decisivo aquí es que Esposito reafirma la tesis foucaultiana de que el dispositivo clásico de la soberanía se haya modificado por la irrupción del nuevo biopoder. Así, pues, no estamos asistiendo al fin de la soberanía, sino más bien, a su modificación a gran escala. Y esa modificación responde al progresivo ingreso de la vida al espacio político. En: Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006. p.24.

¹⁴⁸ Idem.

general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia”¹⁴⁹. A esta luz, el “envés” no sólo constituye el paso de una estrategia a otra, sino también el punto en que ambas se vuelven radicalmente indistinguibles. Así, pues, si el poder que “hace morir” deviene, a la vez, un poder que “hace vivir” es porque las estrategias del poder moderno se presentan en base a una “lógica paradójica”¹⁵⁰. Frente a dicha paradoja entre las dos fórmulas del poder sobre la vida, el análisis foucaultiano es reenviado al problema del racismo y de la experiencia totalitaria, precisamente porque, según Foucault, en esta experiencia política, los dos rostros del poder se habrían llevado a su extremo: “Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero este juego está inscripto, efectivamente, en el funcionamiento de todos

los Estados.”¹⁵¹ Es central que para Foucault la modernidad política se constituya en la combinación de dos estrategias inversas del poder en la cual el nazismo constituiría sólo un “extremo” a que dicho juego puede arribar, ya que dicho juego estaría presente, según Foucault, en el “funcionamiento de todos los Estados”¹⁵². Por ello, es preciso insistir que el “derecho soberano de matar” que, como hemos visto, ejerce su poder bajo la fórmula del “hacer morir”, se habría visto “alterado”, “penetrado” y “modificado” sustancialmente por el nuevo biopoder: “Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.”

¹⁵³

Ahí, pues, que la realidad del exterminio contemporáneo no se deba al “retorno” del clásico derecho soberano, sino mas bien, al punto en que éste ha sido potenciado en la coexistencia con el poder sobre la vida que le atraviesa. De esta forma, las dos estrategias del poder, no obstante son inversas la una con la otra, parecen potenciarse mutuamente hasta el punto en que, como sucedería en el nazismo, cada una se funde en la otra, cada una se vuelve la otra, cada una parece ser la otra.

Ahora bien, Foucault plantea que la biopolítica se va a desarrollar en “dos formas principales” que, no siendo antitéticas, constituirán “dos polos” de todo un “haz intermedio de relaciones”. El primer polo sería la consideración del cuerpo como máquina y que llamará “anatomopolítica” y cuyo objetivo será la distribución espacial de los cuerpos el cual tendrá la forma de la disciplina¹⁵⁴. El segundo polo –que se sitúa cronológicamente más tarde- se halla centrado en el cuerpo-especie, allí donde opera la “mecánica de lo viviente” como los nacimientos, la mortalidad o la salud pública y cuya operación tendrá la forma de “controles

¹⁴⁹ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad Tomo I* op.cit. p. 166.

¹⁵⁰ Forti, Simona. *Il corpo femminile tra biopolitica e religione materna* Filosofia Política Rivista fondata da Nicola Matteucci, op.cit. pp 57-76.

¹⁵¹ Foucault, Michel. *Defender la Sociedad*. op.cit. p. 235.

¹⁵² El propio Agamben señala cómo entre la democracia liberal contemporánea y la experiencia totalitaria existiría una solución de continuidad en la medida que ambas tendrían como su objeto político por excelencia a la zoé: “La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades postdemocráticas y “espectaculares” (...) tienen, quizás su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido. Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión de la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales.” En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. p. 20.

¹⁵³ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad Tomo I* op.cit. p. 166.

¹⁵⁴ Foucault, Michel. *Defender la Sociedad. Clases en el Collège de France 1975-1976*. op.cit. p. 220.

reguladores” que Foucault denominará “biopolítica de la población”¹⁵⁵. Se advierte que tanto la “anatomopolítica” como la “biopolítica de la población” serán conceptos que, en 1979, el propio Foucault va a analogar con la noción de “disciplina” y la de “seguridad” respectivamente y cuya genealogía remitirá a la tecnología del poder pastoral cristiano en su doble faz, al tiempo, individualizante y masificante.

Por ahora, es preciso destacar que el propio Foucault caracteriza a este “poder sobre la vida” como un poder estrictamente aporético: *“Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz –anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida –caracteriza un poder cuya*

*más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.”*¹⁵⁶ Así, pues, el nuevo “poder sobre la vida” aparece aquí como un poder de “doble faz” cuyo objetivo es, a la vez, disciplinar el “cuerpo individual” y regular los “procesos de la vida” masivos. Este biopoder, entonces, ya no tendría como objetivo matar, sino “invadir la vida enteramente”, ya sea en la especificidad del dominio del cuerpo y/o en la generalidad de la regulación de la especie. La lógica paradójica del poder –lo que hemos denominado indistintamente como una “aporía”– supone la existencia de un poder que, por un lado, “hace morir” y que remite al paradigma político-estatal, y otro poder que, remitiendo al paradigma económico-gestional, “hace vivir” y que, como hemos visto, revela el carácter productivo de la biopolítica: un poder exterminador, cuya genealogía se encontraría en el clásico poder de la Soberanía pero que poco y nada se asemejaría a él, dado que estaría atravesado por el nuevo poder sobre la vida, el cual produce y regula a la vida biológica constituyendo así, el mismo “envés” del anterior. Un poder de muerte y un poder de vida significan, en suma, un poder que tiene por objetivo la captura de la vida biológica misma, sin cualidad alguna.

En efecto, en la última clase del año 1976 Foucault insiste en la “paradoja de paradojas” propia del biopoder: “Estamos, por tanto, en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo

y el polo de la población.”¹⁵⁷ Hasta aquí, como hemos visto, el biopoder se despliega en dos polos, el del cuerpo (que será un poder individualizador) y el de la población (será un poder masificador). A continuación, Foucault da cuenta de la paradoja que esto trae consigo: “Biopoder, por consiguiente, del que se pueden señalar en el acto las paradojas que surgen en el límite mismo de su ejercicio. Paradojas que aparecen, por un lado, con el poder atómico, que no es simplemente el poder de matar, según los derechos que se asignan a cualquier soberano (...) En cambio, lo que hace que el poder atómico sea, para el funcionamiento del poder político actual, una especie de paradoja difícil de soslayar (...) es que en la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma. De modo que, en ese poder atómico, el poder que se ejerce actúa de tal manera que es capaz de suprimir la vida. Y de suprimirse, por consiguiente, como poder capaz

de asegurarla.”¹⁵⁸ Lo decisivo aquí es que el poder soberano ya no sólo puede matar a los hombres, algo que pertenecía a la esfera clásica del mismo, sino que éste puede

¹⁵⁵ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad Vol 1* op.cit. p. 168.

¹⁵⁶ Idem. pp. 168-169.

¹⁵⁷ Foucault, Michel. *Defender la Sociedad* op cit. p. 229.

¹⁵⁸ Idem p. 229.

matar a la “vida misma”, esto es, a la vida biológica en cuanto tal. Pero, en la medida que mata la vida, se suprime a sí mismo como “poder capaz de asegurarla”. He ahí, pues, la aporía del biopoder: el ejercicio de este poder de muerte puede también suprimir al poder de vida y viceversa. Y lo que Foucault trata de pensar es, precisamente cómo es que ocurre dicho “envés”, cómo es que opera dicha “paradoja de paradojas”. Para pensar en ello, será preciso trazar una genealogía. Y el propio Foucault ya ha sugerido un lugar desde donde trazar dicha genealogía: el cristianismo.

2.3.- Pastorado.

Las clases del College de France dictadas por Foucault en 1978 y publicadas bajo el título *Seguridad, territorio, población*¹⁵⁹, están dedicadas a una genealogía de la “gubernamentalidad” moderna¹⁶⁰. Para ello, Foucault explicita desde un principio, que estas clases tienen como objetivo el esclarecer lo que en el curso anterior llamó “biopoder”¹⁶¹. A esta luz, y analogando la doble faz del biopoder que Foucault había establecido el año anterior, esto es, la dimensión “anatomopolítica” y la “biopolítica de la población” propiamente tal, Foucault establece una serie paralela a la anterior (“viejo derecho soberano”, “anatomopolítica” y “biopolítica de la población”) que va a conducir al problema del Gobierno y, con ello, a la genealogía del pastorado cristiano. Esta serie de conceptos paralelos a los anteriores, se va a articular en la diferencia entre la “ley” (correspondiente a la soberanía jurídica), la disciplina (lo que llamó “anatomopolítica”) y los mecanismos de seguridad (la “biopolítica de la población”). Si la ley “prohíbe” y la disciplina “prescribe”, la seguridad, en último término, “regula”¹⁶².

Es importante notar que, al igual que en otros textos, Foucault mismo tiene cuidado en no proponer una hipótesis “secuencial” de las tres modalidades del poder. Así, pues, el sistema legal (propio de la soberanía jurídica) el aparato disciplinario (que actúa individualizando pero aún bajo la prescripción) y los mecanismos de seguridad constituyen tres modalidades que se articulan entre sí, de tal modo que, en una coyuntura precisa, cada una de ellas, puede constituir la tecnología política dominante¹⁶³. De esta manera, si el sistema legal, propio de la soberanía jurídica supone una relación de derecho con cada uno de sus “sujetos” (el mentado “modelo del Leviatán” señalado), las últimas dos economías del poder –que son propias del biopoder- ya no se inscribe en el problema de la legitimidad o del “derecho” sino, directamente, en el de la “estrategia”. Así, se podría decir que si la disciplina supone el establecimiento de espacios cerrados y de una prescripción de todos los actos que es preciso realizar, la seguridad simplemente regula y no prescribe nada, promoviendo los desplazamientos y regulando ya no bajo el presupuesto de lo prohibido y lo permitido como el caso de la disciplina, sino en base a la relación de costo y beneficio, donde lo decisivo es generar las condiciones del “medio ambiente” que

¹⁵⁹ Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Ciclo lectivo 1977-1978*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.

¹⁶⁰ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria*. op.cit. Cap 5.

¹⁶¹ Foucault define al biopoder conduciendo dicha definición al campo de la población: “(...)el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana. Esto es, en líneas generales, lo que llamo, lo que he llamado biopoder.” En: Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población* op.cit. p. 15.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria* op.cit. pp. 193-194.

disminuyan las “probabilidades” de aparición de conductas consideradas estadísticamente como “peligrosas”.

Ahora bien, si la soberanía jurídica conforma una relación legal y legítima con los “sujetos de derecho” si, por su parte, la disciplina instituye una prescripción total en función del dominio sobre los cuerpos, ¿cuál sería el sujeto de los mecanismos de seguridad? Los mecanismos de seguridad van a tener como objetivo preciso una “población”. Pues bien, ¿qué sería, entonces, una población? Al respecto Foucault señala: *“La población es un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades hasta en los accidentes (...) La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es la que va a ponerse de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres “el género humano” y se comience a llamarlos “la especie humana”*”¹⁶⁴. Así, pues, los mecanismos de seguridad serán un régimen específico de Gobierno sobre la población¹⁶⁵.

Como hemos venido desarrollando, es preciso aquí diferenciar entre la Soberanía y el Gobierno. Si la Soberanía lleva consigo a un “pueblo” (como detentor de determinados derechos), el Gobierno tiene a su haber la administración de una población, esto es, a un conjunto “natural” de seres vivos, estadísticamente cuantificables que pertenecen a una especie (o a varias especies) determinada. En esa medida, el Gobierno será, básicamente, un modo de disposición, ya sea de hombres, animales o cosas¹⁶⁶. Así, pues, existiría una diferencia sustantiva entre “reinar” y “gobernar”. Si el primero obedece al paradigma político-estatal el segundo, en cambio, se identifica al paradigma económico-gestional cuya función será la de administrar a toda vida¹⁶⁷. Es por ello, que el propio Foucault recalca que el “arte de gobernar” es, precisamente, el arte de ejercer el poder bajo la forma de la llamada “economía política”¹⁶⁸: *“La introducción de la economía –señala Foucault- dentro*

¹⁶⁴ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. op.cit. pp. 100-101.

¹⁶⁵ Al respecto, Edgardo Castro señala: *“El análisis de la gubernamentalidad abarca, entonces, en un sentido muy amplio, el examen de lo que Foucault denomina las artes de gobernar. Estas artes incluyen, en su máxima extensión, el estudio del gobierno de sí (ética), el gobierno de los otros (la formas políticas de la gobernabilidad) y las relaciones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros”* En: Castro, Edgardo. *Biopolítica y gubernamentalidad* texto inédito seminario dictado entre Agosto y Septiembre del año 2008 en el postgrado de la Universidad de Chile, p. 6.

¹⁶⁶ Paolo Colombo, en la línea de Foucault, ha señalado el punto en que la palabra “gobernar” va cambiando su significado: *“El componente militar del sentido de gobernar confluye, en cambio, esencialmente en el verbo ducere que, en principio tiene el significado muy concreto de tirar, arrastrar, conducir, y que presenta una muy singular evolución en el sentido más abstracto y general de crear, juzgar, estimar. Pero aquí nos interesa un itinerario de transformación distinto. De conducir a marchar a la cabeza y, por tanto, a comandar, el pasaje es de hecho bastante breve, y ducere, termina connotándose precisamente por un marcado valor militar (...)”* Así, pues, el gobierno dispone, ordena las cosas pero no Reina de ningún modo. Ahí que gobernar aparece en relación a “arrastrar” y, posteriormente, se une con “ducere” dándole un sentido estrictamente “político” a gobernar. Un sentido que lo separa de la Soberanía. En: Colombo, Paolo. *Gobierno*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2003, p. 33.

¹⁶⁷ Inclusive, la propia etimología de “gobernar” indica que, si bien se gobierna una “have” –tal como en el léxico antiguo- en realidad gobernar es “conducir” “cualquier cosa”. En: Corominas, Joan *Diccionario etimológico de la lengua Castellana* op cit. p. 299. Que la palabra “gobernar” no haga distinción entre la conducción de un grupo humano o de un grupo animal o “cualquier cosa” es testimonio de la diferencia ontológica de dicha palabra para con “reinar” que remite al soberano.

¹⁶⁸ El tratamiento foucaultiano de la gubernamentalidad y el heideggeriano de la *Gestell*, encuentran aquí, en el problema de la *oikonomía* moderna, su conexión más sustantiva: hombres, animales, plantas y cosas se vuelven radical y absolutamente disponibles para su explotación y consumo. Ver: Martin Heidegger *La pregunta por la técnica*. En: Heidegger, Martin. *Filosofía, ciencia y Técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2003.

del ejercicio político será, creo, la apuesta esencial del gobierno.”¹⁶⁹ En este marco, la gubernamentalidad se habría expresado en la aparición del liberalismo que, como se sabe, se basa en el célebre “dejar hacer” a los hombres en la vida económica. Esto supone, pues, que el arte de gobernar propio del liberalismo decimonónico, se va a ejercer no a pesar sino en virtud de la libertad de los hombres. Por tanto, habrá Gobierno allí donde se produce a hombres libres y, por tanto, se les “deja hacer”. En esa medida, cuando años más tarde, Foucault se proponga indagar el “nacimiento de la biopolítica” trazando una genealogía del neoliberalismo de fines del siglo XX va a decir: “(...) la nueva razón gubernamental -aquella del neoliberalismo- tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume

libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla.”¹⁷⁰ Si bien es cierto que, en la perspectiva de Foucault, existen diferencias importantes entre el liberalismo decimonónico y el nuevo neoliberalismo, ambos constituyen una estrategia gubernamental que requiere de la producción de libertad y, por tanto, de la emancipación incondicionada de una serie de dispositivos que hacen posible la producción de una subjetividad “económica” que, según veremos más adelante, son heredados de la organización pastoral cristiana. De esta forma, la emancipación de la *oikonomía* (ya sea en la forma del liberalismo del siglo XIX o en la del neoliberalismo del siglo XX) encuentra en Foucault un análisis propiamente “político” en la medida que ésta no sería otra cosa que la configuración de la gubernamentalidad como una nueva y específica forma del poder.

La denominación de “gubernamentalidad” que, como dijimos, denota la práctica misma del Gobierno que administra la vida de una población comportaría, según Foucault, tres sentidos concatenados. Un primer sentido lo constituye una definición “estratégica” de la misma: “(...) conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis, reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene como blanco principal la población (...)”.¹⁷¹ Esta primera definición se arraiga, explícitamente, en el ejercicio del poder sobre una “población” es decir, en un conjunto de individuos considerados estadísticamente. Aquí, pues, Foucault complejiza lo que antes llamaba “biopolítica de la población”, en la noción del Gobierno. En una segunda definición, de carácter “genealógico”, señala: “(...) entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los

demás (...)”¹⁷² Así, la “gubernamentalidad” que aparece en la modernidad orientada a una población específica, constituye una “línea de fuerza”, es decir, una tendencia histórica que atravesaría a todo Occidente como una específica economía del poder. En tercer lugar, Foucault da una definición propiamente historiográfica: “Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso, o mejor, el resultado de un proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad media (...) se gubernamentalizó poco a poco.”¹⁷³

Es decir, el Estado moderno sería, precisamente, un resultado de un proceso de gubernamentalización que transformó la política basada en el principio de Soberanía, en una biopolítica de la población. Así, se configuran tres definiciones de lo que Foucault

¹⁶⁹ Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. op.cit. p. 120.

¹⁷⁰ Foucault, Michel *Nacimiento de la biopolítica* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 84.

¹⁷¹ Idem. p.136.

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Idem.

llama gubernamentalidad: una “estratégica”, aquella que se define a la luz de la estrategia del biopoder, una “genealógica” que considera a ésta como una línea de fuerza que atraviesa a Occidente y una “historiográfica” que identifica en un momento histórico preciso el surgimiento del Estado moderno a partir de la gubernamentalización del Estado medieval.

En ese contexto, Foucault señala que es a partir del siglo XVI que la palabra Gobierno adquiere un sentido político. Porque, en rigor, nunca se gobierna un “territorio” como sí lo hace la Soberanía, sino que lo que se gobierna son “individuos” y “poblaciones”. Esto significa que la gubernamentalidad aparece como la excedencia misma de la Soberanía, pues, va más allá de un determinado territorio y, sobre todo, ésta no se sostiene sobre el aparato del Estado sino que es el propio aparato del Estado el que se sostendría desde la gubernamentalidad. A esta luz, las tres definiciones de la gubernamentalidad, lejos de excluirse entre sí, parecen articularse en un mismo contexto histórico-problemático que, según Foucault, iría desde el pastorado cristiano hasta la configuración del conjunto de instituciones y procedimientos que constituyen al Estado moderno. Así, la genealogía de la gubernamentalidad no remitiría al modelo de la *pólis* griega ni al de la *civitas* romana, sino al modelo “pastoral cristiano” propiamente tal: “(...) *la verdadera historia del pastorado como núcleo de un tipo específico de poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo, matriz de procedimientos de gobierno de los hombres recién comienza*”

¹⁷⁴ Aquí tocamos el punto clave del presente capítulo, a saber, que para Foucault el cristianismo constituye un “modelo” una “matriz de procedimientos” de una específica tecnología del poder sobre los hombres. En este punto, habría que destacar que, para Foucault, el cristianismo constituye el modelo de una técnica del poder completamente diferente, sino inversa, a la teología política que Schmitt le atribuye. Así, pues, la consideración schmittiana del cristianismo es el “envés” de la consideración foucaultiana del mismo. Porque, como vimos, si Schmitt liga al cristianismo con la filosofía griega y, por ello, con el modelo soberano del poder, Foucault, en cambio, ve una inflexión entre el mundo grecorromano de la Soberanía y el modelo pastoral cristiano que habría dado lugar a la gubernamentalidad.

En la perspectiva foucaultiana, el modelo del pastorado, salvo raras excepciones, es un modelo completamente extraño a los griegos y romanos. Sin embargo, una de esas excepciones lo constituye, precisamente, Platón: “*En éste tenemos toda una serie de textos*”

¹⁷⁵ *en los cuales el bueno magistrado, el magistrado ideal, es visto como un pastor.*” Para Foucault, el “pastor” sería una metáfora que, en los textos de Platón, se articula de tres maneras diferentes: en primer lugar, en la figura de los dioses que aparecerían como los “pastores” de los hombres, en segundo lugar, como el magistrado de “los tiempos duros” que es también considerado bajo la figura del “pastor”, en la medida que nunca funda una ciudad, manteniéndose, de esta forma, como subordinado al Rey y, en tercer lugar, la figura del “pastor” que aparece en el libro I de *La República* en el diálogo de Sócrates con Trasímaco acerca del “buen pastor” ¹⁷⁶. Pero, para Foucault, esta “excepción” de Platón se debería, básicamente, a una cierta “influencia pitagórica” que, en cualquier caso, no sería característico del modelo griego porque, en cualquiera de las tres maneras en que aparece dicha metáfora en Platón, ésta nunca parece subrogar a la figura del “político”. En

¹⁷⁴ Idem p. 176.

¹⁷⁵ Idem p. 166.

¹⁷⁶ En todo el libro I de *La República* que, como se sabe, Platón lo dedica al problema de la “justicia” se puede encontrar la referencia al pastor que aparece en relación a la “medicina” y el gobernante que aparece bajo la figura del “piloto” del navío. Véase. Platón. *La República*. 332a- 343a.

otras palabras, que la figura del “político” que reina sobre un territorio específico, nunca se somete a la figura del pastor: *“El arte real, por lo tanto, no es en modo alguno el arte del pastor, es el arte del tejedor, un arte consistente en reunir las “existencias en una comunidad*

*basada en la concordia y la amistad”*¹⁷⁷ En suma, para Foucault la figura del pastor que aparece en Platón estaría subordinada al paradigma político-estatal de la Soberanía cuya representación sería, precisamente, la del “tejedor”. Como tal, el político tendría por función la reunión de los hombres en la *pólis*. Por ello, Foucault insiste: *“Y cuidémonos sobre todo*

*de decir que el político es un pastor.”*¹⁷⁸ Porque, en definitiva, el político es un soberano y no un pastor de hombres. Es interesante este problema si pensamos, otra vez, en la consideración que hacía Schmitt sobre Platón. Porque tanto Foucault como Schmitt están de acuerdo en que Platón privilegiaría una dimensión estrictamente soberana del poder. Pero si, como vimos, para Schmitt existe una solución de continuidad entre la filosofía política de Platón y el cristianismo, es allí donde Foucault introduce una discontinuidad genealógica: el cristianismo aparece bajo un paradigma económico-gestional y no bajo el paradigma político-estatal, de carácter teológico-político, que habría identificado Schmitt.

Ahora bien, a juicio de Foucault, el cristianismo se desdoblaría en dos aspectos decisivos que lo diferenciarían del modelo griego señalado en el párrafo anterior: *“No obstante, de manera general, creo que puede decirse que la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente pre-cristiano ante todo, y luego en el Oriente cristiano. Y esto en dos formas: primero, la de la idea y la organización de un poder de tipo pastoral, y segundo, la de la dirección de*

*conciencia, la dirección de las almas.”*¹⁷⁹ Estos dos aspectos son, por un lado, la organización de un poder pastoral que tendría consecuencias “masificadoras” y, a la vez, la institucionalización del “examen” y “dirección” de conciencias que tendría efectos “individualizantes”. A continuación revisaremos muy brevemente, en primer lugar el poder pastoral cristiano y, en segundo lugar, la necesaria concatenación que éste tiene con el examen y la dirección de conciencias para mostrar cómo es que el poder pastoral produce efectos de masificación e individualización a la vez. De ahí que el propio Foucault titule a una de sus conferencias pronunciadas en la Universidad de Vermont en 1979 *Omnes et Singulatim*¹⁸⁰.

Según Foucault, las características de la organización pastoral del poder serían, al menos cuatro. La primera es que el pastorado es un poder que no se ejerce sobre un territorio en particular: *“El poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su*

*desplazamiento (...)”*¹⁸¹ Esto significa que el poder pastoral es, ante todo, un poder que se ejerce sobre una multitud en movimiento. Si el dios griego es un dios estrictamente territorial, es decir, un dios de la *pólis* propiamente tal, el Dios judío, por el contrario, sería una figura que al ser omnipotente e inmediatamente universal, acompaña a su “rebaño” a todo lugar. Así, pues, en cuanto “rebaño en desplazamiento”, el poder pastoral lleva

¹⁷⁷ Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 175.

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ Idem. p.151.

¹⁸⁰ Foucault, Michel. *Omnes et Singulatim: hacia una crítica de la “razón política”* En: Foucault, Michel. *Tecnologías del yo* Barcelona, Ed. Paidós, 1996, pp. 95-140.

¹⁸¹ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. p.154.

consigo una lógica masificante. La segunda es que el pastor “agrupa, guía y conduce”¹⁸² a su rebaño, es decir, el pastor reúne a individuos dispersos. Esto significa que el rebaño existe sólo gracias a la acción permanente y directa que realiza el pastor sobre cada uno de los individuos. Por ello es que el poder pastoral, además de ser una estrategia masificante, sería una estrategia individualizante, en la medida que el pastor habrá de estar pendiente del “sufrimiento” de cada una de sus “ovejas”. La tercera es que el pastor ha de asegurar la salvación de su rebaño. Por esta razón, el pastorado se presenta como un poder “benévolo”:

“(…) porque lo esencial es, aquí, la salvación de su rebaño.”¹⁸³ –dice Foucault. Así, sólo porque el pastor cuida a todas y cada una de las ovejas es que puede conducir las a su salvación a partir de su sacrificio. La cuarta es que, siendo uno de los rasgos del poder pastoral su carácter eminentemente “benévolo”, éste será considerado por Foucault, como el antecedente genealógico del médico moderno: “El pastor no es un juez; es esencialmente

un médico que debe atender cada alma y su enfermedad respectiva.”¹⁸⁴ De esta forma, el pastorado cristiano es un poder que cuida permanentemente a “todos” y “cada uno” en función de “ayudar” a “mejorar” sus vidas¹⁸⁵. Así, pues, al situar la vida al centro de las preocupaciones del pastor, se comprende porqué Foucault sitúa a la organización pastoral cristiana como el antecedente genealógico de la biopolítica o, lo que es igual, porqué la biopolítica funcionaría a partir de las mismas estrategias que caracterizaban a la organización pastoral cristiana, ya sea en su versión “anatomopolítica” orientada a los individuos, ya sea en su versión “especificante” orientada a una “población”. Por ello, la diferencia sustancial entre el modelo grecorromano y el del poder pastoral, es que el primero se concentra en la formación y aseguramiento de la unidad de la ciudad (*pólis*), en cambio, el pastorado concierne, exclusivamente, a la salvaguarda de las vidas de los individuos y de las poblaciones¹⁸⁶.

Esta sumisión de la vida de cada uno se advierte, precisamente, en la institucionalización de la obediencia absoluta de los individuos para con su “pastor”¹⁸⁷. Aquí se articula, pues, el segundo aspecto del cristianismo: el examen y dirección de conciencias. Frente a este problema, Foucault muestra el paso de ciertas técnicas propias del mundo greco-latino donde el viejo lema filosófico de “conócete a ti mismo” lleva consigo el otro lema, perteneciente al campo de la ética (no al de la *episteme*), de “cuidate a ti mismo”: “En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí

¹⁸² Foucault, Michel. *Omnes et Singulatim* op.cit.

¹⁸³ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población* op.cit. p.154.

¹⁸⁴ Idem. p 206.

¹⁸⁵ Plantea Foucault: “Tienen que ver con las relaciones entre el poder político que actúa en el seno del Estado, en cuanto marco jurídico de la unidad, y un poder, que podríamos llamar “pastoral”, cuya función es la de cuidar permanentemente de todos y cada uno, ayudarles, y mejorar su vida.” En: Foucault, Michel. *Omnes et Singulatim* op.cit. p. 111.

¹⁸⁶ Foucault escribe: “Pero situados entre los dos –los dioses y los pastores- los hombres que detentan el poder político no son pastores. Su tarea no consiste en salvaguardar la vida de un grupo de individuos. Consiste en formar y asegurar la unidad de la ciudad.” Idem. p. 110.

¹⁸⁷ Al respecto Foucault recalca: “Este es, seguramente, uno de los puntos en los que el pastorado cristiano diverge radicalmente del pensamiento griego.” Porque si para los griegos dichas tecnologías tenían por objetivo el dominio de sí, para el cristianismo éstas se invierten para establecer así, una relación heterónoma por excelencia. Idem. p.113.

constituye el principio fundamental.”¹⁸⁸ Según Foucault, la condición de la escisión moderna entre la “preocupación de sí” y el “conocimiento de sí” se habría producido en función de determinados dispositivos de la cultura grecorromana que fueron adoptados por el cristianismo. Así, de la misma manera en que años antes situaba a la confesión como “matriz” del dispositivo biopolítico de la sexualidad, Foucault advierte sobre la institucionalización de un nuevo juego de la verdad. Un juego de verdad que va a tener al examen y la dirección de conciencias como pilares fundamentales de los nuevos procedimientos de subjetivación.

En su perspectiva, el examen y la dirección de conciencias serían dos elementos que el cristianismo se habría apropiado de la antigüedad grecorromana: *“Con el fin de asegurar este conocimiento individual, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección*

*de conciencia.”*¹⁸⁹ Tanto el “examen de conciencia” como la “dirección de conciencia” provendrían del mundo grecorromano. Sin embargo, según Foucault, éstos habrían sufrido una alteración no menor, sino una inversión, en la apropiación que de éstos habría efectuado el cristianismo¹⁹⁰. Porque si para el mundo grecorromano tanto el examen de conciencia como la dirección de conciencia tenían un carácter “voluntario”, “circunstancial” y permitían al individuo un “dominio de sí”, en el cristianismo estos dispositivos adquieren un carácter “obligatorio”, “permanente” y su efecto ya no será el dominio de sí, sino la dependencia total del individuo respecto de su director (el pastor, precisamente): *“En la práctica cristiana vamos a ver una dirección de conciencia y formas de examen que son muy diferentes. Primero porque esa dirección de conciencia de los monjes, por ejemplo, es absolutamente obligatoria: no pueden carecer de un director de conciencia. Segundo no es circunstancial (...) La dirección de conciencia es absolutamente permanente y uno debe ser dirigido en lo concerniente a todo durante toda su vida. Tercero y último, el examen de conciencia que forma parte concreta de los instrumentos de la dirección de conciencia no tiene por función asegurar al individuo el dominio de sí mismo (...) Todo lo contrario. Uno solo examina su conciencia para poder decir al director lo que ha hecho, lo que es, lo que ha sentido, las tentaciones (...) el examen de conciencia se hace entonces para marcar, anclar*

*aun mejor una relación de dependencia con el otro.”*¹⁹¹ En estos tres elementos residiría, según Foucault, la innovación del cristianismo respecto de la antigüedad grecorromana. Una innovación que utiliza las mismas estrategias pero de modo invertido a como eran utilizadas en el mundo griego. Por esta razón, es que Foucault insiste, una y otra vez, en que, respecto de sus tecnologías del yo, el cristianismo implica una discontinuidad histórica respecto de la antigüedad. Una discontinuidad que implicará un dominio “subjetivo” del pastor sobre cada una de sus “ovejas”: *“El cristianismo requiere otra forma de verdad diferente de la de la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las*

¹⁸⁸ Idem. p. 55.

¹⁸⁹ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. op.cit. p. 114.

¹⁹⁰ Es importante señalar que esta discontinuidad sólo tendría un estatuto genealógico, pues, como se sabe, para Foucault los cristianos se apropian de ciertas técnicas de los estoicos, radicalizándolas. Dreyfus y Rabinow afirman: *“(...) en Le Souci de Soi, Foucault afirma que los cristianos tomaron para sus propios propósitos hermenéuticos una elaborada tecnología de autoexamen que ya estaba presente en la época de los estoicos.”* En: Dreyfus, Hubert. Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* op cit. p. 289.

¹⁹¹ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. op.cit.p.217.

*tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí.*¹⁹² Desde el principio, el cristianismo habría adoptado las técnicas de sí en función de una “policía de las almas” que, en su despliegue histórico, habría dado lugar al sujeto moderno (aquel sujeto autoconsciente) que, como ya decía Foucault en 1976 habría terminado por convertirse en un “animal de confesión”: conminado a ejercer un permanente examen sobre sí mismo, el sujeto es controlado subjetivamente por el pastor al confesarle hasta el último de sus deseos.

En esta línea, el pastorado cristiano constituirá una “línea de fuerza” del todo diferente en cuanto a sus tecnologías del poder, a la del modelo grecorromano. Esta línea de fuerza va a comenzar a imbricarse, progresivamente, en el gobierno civil hasta que, en la modernidad, va a salir a la luz en la forma del Estado moderno. Este último será heredero, entonces, de los dos paradigmas contrapuestos del poder, a saber, del modelo grecorromano del soberano y del modelo del pastorado cristiano de la biopolítica¹⁹³. Y si el pastorado cristiano se articula en un poder individualizador y masificador, significa que la biopolítica, que pocos años antes Foucault había caracterizado bajo el doble primado de una “anatomopolítica” y de una “biopolítica de la población”, va a encontrar su genealogía en las estrategias del pastorado cristiano.

El poder individualizador y masificador del pastorado cristiano sale a la luz en una nueva definición de la gubernamentalidad que da Foucault y que, sin duda, constituiría la genealogía misma de la biopolítica: “*Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad.*”¹⁹⁴ La gubernamentalidad aquí, adquiere no sólo un sentido político como en las clases de 1978, sino también, es pensada en relación al problema del sujeto¹⁹⁵, es decir, en cómo las técnicas de “dominio” se ligan a específicas “tecnologías del yo” (ambas técnicas que, según Foucault, en el mundo griego estaban separadas). Así, pues, la gubernamentalidad es, precisamente, el punto de “contacto” entre las tecnologías de dominación y las tecnologías del yo cuyo punto de intersección daría lugar a la modernidad. Allí, por ejemplo, la crítica liberal al Estado moderno que plantea: “el Estado es movilizad por un principio totalitario”; pero al revés, la crítica socialista que plantea: “el Estado individualiza a los hombres”, se vuelven insuficientes porque el Estado moderno integraría en su seno ambas lógicas del poder, *omnes et singulatim*: totalidad y singularidad, masificación e individualización, mecanismos de seguridad y regímenes disciplinarios, respectivamente.

2.4.- Hybris.

Es sabido que el griego *hybris* remite al exceso y que, posteriormente el latín *hybrida* le dio el sentido de “cruce entre dos animales diferentes”¹⁹⁶. A esta luz, la genealogía foucaultiana nos ha mostrado dos paradigmas contrapuestos del poder que coexisten al mismo tiempo. Por un lado, el paradigma político-estatal cuya genealogía se encontraría en el mundo

¹⁹² Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. op.cit. p. 81. Véase también: Foucault, Michel *La hermenéutica del sujeto. Clases en el College de France 1982* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2007.

¹⁹³ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, Población* op.cit.

¹⁹⁴ Foucault, Michel. *Tecnologías del yo* op.cit. p. 49.

¹⁹⁵ Castro, Edgardo. *El Vocabulario de Michel Foucault* op.cit. p. 151.

¹⁹⁶ Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* op.cit.p. 318.

grecorromano y, por otro, el paradigma económico-gestional cuya genealogía remitiría al pastorado cristiano. Pero, a la vez, Foucault ha insistido, tanto en su consideración sobre la “biopolítica” como en la de la “gubernamentalidad”, que el ejercicio de ambos paradigmas se trastoca el uno en el otro, hasta el punto de su indistinción: *“En suma, (al soberano) se le pide un complemento con respecto a la soberanía, y una diferencia, una alteridad, con respecto al pastorado.”*¹⁹⁷ La gubernamentalidad, entonces, es el *híbrido* entre los dos paradigmas del poder porque es el *exceso* de cada uno. Es decir, allí donde la Soberanía y el Pastorado son radicalmente transformados el uno *en* el otro, el uno *contra* el otro, el uno *con* el otro. Dos formas heterogéneas del poder se intersectan, pues, en un mismo punto. Así, el soberano es excedido por la figura del pastor como el pastor excedido por la forma del soberano. Ambos configuran una circularidad en que, al mismo tiempo que se separan se articulan entre sí. Por ello es que para Foucault, la capacidad de producir la vida no sería exterior a la capacidad de producir la muerte. Mas bien la primera sería el “envés” de la segunda y viceversa: la clásica fórmula de “hacer morir, dejar vivir” que proviene del soberano se modifica radicalmente en virtud de la “penetración” de aquella que “hace vivir y deja morir” que proviene del pastor. En este “envés” va a surgir, entonces, lo que Foucault llamaba la “paradoja de paradojas”: cuando el soberano decide matar con la bomba atómica ya no puede asegurar la vida de las poblaciones y, al revés, cuando asegura y desarrolla la vida de las poblaciones, no puede ejercer su poder de muerte¹⁹⁸. Aporía en las dos genealogías del poder y, por ende, aporía en los dos paradigmas del poder. La gubernamentalidad será, en efecto, el *hybris* en que esas dos economías se vuelven radicalmente indistinguibles. En otras palabras, que cada paradigma del poder representa la excedencia del otro, configurando un cruce entre “dos animales diferentes”. Así, pues, dicha *hybris* se despliega en un poder incondicionado del Gobierno y un poder que desencadena el reino jurídico-político de la Soberanía. Ambas vertientes, siendo inversas entre sí, se coagulan en lo que Foucault llama la “era de la gubernamentalidad”¹⁹⁹. Por ello, para Foucault, la modernidad considerada desde el punto de vista de las formas y ejercicios del poder, será considerada como la época de la gubernamentalidad por excelencia²⁰⁰.

Asimismo, en la perspectiva foucaultiana, el paradigma político-estatal de la Soberanía sigue operando, pero atravesado y “alterado” por el nuevo paradigma económico-gestional del Gobierno cuya genealogía se encontraría en el pastorado cristiano. Es en este punto donde sostengo que el análisis de Foucault es limitado. Porque limita al cristianismo al paradigma económico-gestional del poder y no ve el rostro teológico-político que había sido indicado por Schmitt. Por otro lado, éste es también el límite de Schmitt, para quien el cristianismo se restringe al paradigma político-estatal propio de la Soberanía. Por ello, el

¹⁹⁷ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Idem. p.276.

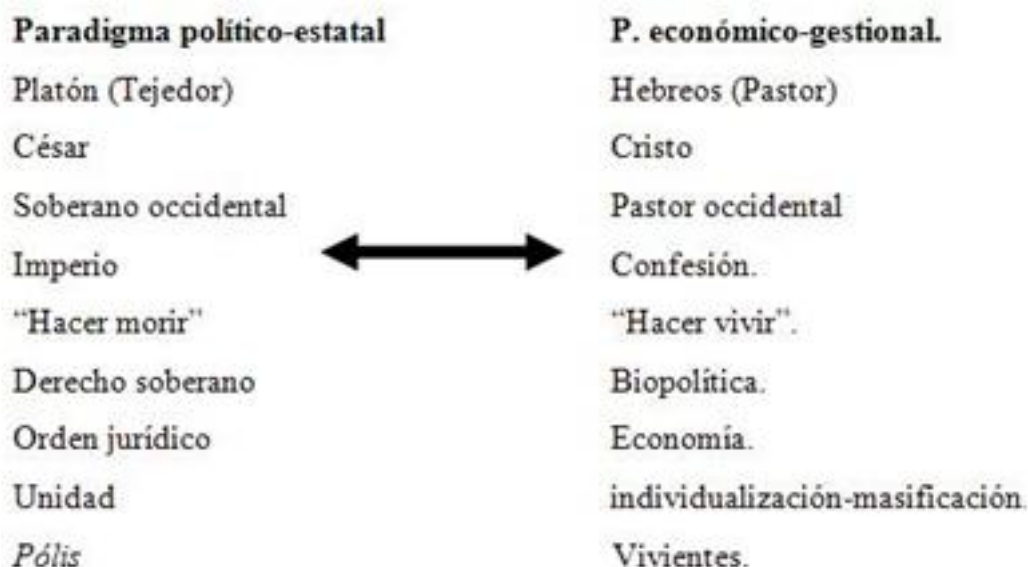
¹⁹⁸ Al respecto, Foucault señala: “O bien es soberano y utiliza la bomba atómica –pero entonces no puede ser poder, biopoder, poder de asegurar la vida como lo es desde el siglo XIX –o bien, en el otro extremo, tenemos el exceso, al contrario, ya no del derecho soberano sobre el biopoder sino del biopoder sobre el derecho soberano.” En: Foucault, Michel. *Defender la sociedad* op cit. p. 229.

¹⁹⁹ Foucault plantea: “Vivimos en la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII” En: Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población* op.cit.p.137.

²⁰⁰ Es relevante señalar que para Foucault la “modernidad” tiene, al menos cinco significados en su obra. Al respecto, Edgardo Castro señala: “Se pueden distinguir cinco sentidos del termino “Modernidad” en Foucault (...) A partir de *Surveiller et Punir* y la *Volonté de savoir*, nos encontramos con otra caracterización de la Modernidad, en base a las formas de ejercicio del poder. Aquí Modernidad es equivalente a la época de la normalización, es decir, a la época de un poder que se ejerce como disciplina sobre los individuos y como biopolítica sobre las poblaciones. La Modernidad es, en definitiva, la época del biopoder.” En: Castro, Edgardo. *El Vocabulario de Michel Foucault* op.cit.p.244.

propio Foucault escribe: “Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos –el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño- en eso que llamamos los Estados modernos.”²⁰¹ Así, pues, si bien Foucault es perfectamente consciente del doble juego del poder que opera en la modernidad, piensa que el cristianismo se restringe sólo a uno de los dos paradigmas que funcionan en ella. Doble juego del poder, el de la “unidad” soberana (la ciudad y el ciudadano), y aquél del cuidado pastoral (el pastor y su rebaño). La modernidad sería, precisamente, el punto de cruce entre ambos “juegos”. En ello, residiría, pues, su aporía. De esta forma, Foucault piensa dos líneas paralelas desde las cuales Occidente habría ejercido el poder, dos líneas que son inversas entre sí y, asimismo, complementarias. Sin embargo, Foucault va a identificar al cristianismo sólo con una de ellas, esto es, con aquella que define al paradigma económico-gestional.

Para terminar y antes de presentar ciertas conclusiones provisionarias del presente apartado, puede ser ilustrativo referirnos al siguiente esquema para mostrar las aporías que hemos querido destacar en la consideración foucaultiana del poder. El esquema está pensado, sobre todo, a partir de sus clases de 1978 publicadas bajo el título de *Seguridad, Territorio, Población*:



La flecha doble indica el tipo de relación que Foucault nos está sugiriendo, a saber, una relación aporética donde un modelo del poder lleva consigo una alteración que lo remite, necesariamente, al otro. La flecha es, por ello, una relación que une y separa a la vez, dos estrategias contrapuestas del poder. A esta hibridación entre estas dos estrategias, Foucault la ha denominado “gubernamentalidad” con lo cual ha caracterizado, desde el punto de vista de las formas y ejercicios del poder, a la modernidad.

Para concluir el presente apartado habrá que señalar que el pensamiento foucaultiano constituye el horizonte de problemas desde donde se articulan las investigaciones posteriores sobre biopolítica. Ese horizonte de problematicidad es, en términos simples, la doble racionalidad política de Occidente, esto es, un poder que se configura como un pliegue de dos bordes. Un borde que “hace vivir” que corresponde al paradigma económico gestional y el otro borde que “hace morir” y que corresponde al paradigma político-estatal

²⁰¹ Foucault, Michel. *Omnes et Singulatim* op.cit. pp.116-117.

del poder. Así, pues, quizás la pregunta que Foucault nos lega a nuestro tiempo y que en nuestra investigación hacemos propia es ¿en qué consistiría ese “envés” del biopoder, en qué consistiría esa *hybris*?

2.5.- Conclusiones Provisorias.

¿Cuál sería la naturaleza del “envés” que, al modo de un umbral, hace posible el paso del “hacer vivir” al “hacer morir” y viceversa? Frente a esta pregunta, se han planteado dos respuestas provisorias que analizaremos en la próxima sección. Estas dos respuestas son, por un lado, la de Roberto Esposito y, por otro lado, las de Giorgio Agamben. Pero antes de pasar a la segunda parte es necesario plantear algunas conclusiones provisorias sobre la consideración foucaultiana del cristianismo:

a) En primer lugar, que el análisis foucaultiano del poder difiere sustantivamente de cualquier otro en la medida que no parte desde el “modelo del Leviatán” sino desde la inmanencia de las relaciones de poder. Esto significa que el poder para Foucault no tiene, necesariamente, una dimensión “represiva” sino “productiva”. El poder produce porque el poder es el juego de una tecnología específica que, como se ve en el caso de la confesión cristiana, produce una verdad, dicho desde Schmitt, el dispositivo del poder produce una “Forma” determinada. La diferencia con el análisis de Schmitt es que para Foucault esta Forma no proviene desde el aparato del Estado, sino desde dispositivos particulares que son condición de posibilidad del Estado moderno (el análisis ascendente del poder).

b) En segundo lugar, que para Foucault el análisis del cristianismo se apuntala desde la perspectiva de las tecnologías del yo. Por ello, el cristianismo se define en Foucault, como un conjunto de tecnologías muy precisas que, al modo de específicos procedimientos de subjetivación, actúan sobre la vida. Es decisivo aquí, que a diferencia del modelo grecorromano, el cristianismo, en la forma del poder pastoral, se ocupa del cuidado de la vida y no de la unidad de la *pólis*. Esta sería la “inversión” que habría introducido el cristianismo respecto del mundo griego. Por ello, en su perspectiva, ese poder pastoral cristiano constituye la clave genealógica que permite mostrar el surgimiento de la biopolítica moderna y la gubernamentalización del Estado que ésta implica. Según Foucault en Platón se habría privilegiado el paradigma político-estatal del poder y no el paradigma económico-gestional del mismo. Esto significa que, de modo exactamente inverso a Schmitt, para Foucault, el cristianismo sólo se identifica con el paradigma económico-gestional pero no con el paradigma político-estatal del poder.

c) En tercer lugar que, no obstante la aproximación foucaultiana al cristianismo desde el modelo del poder pastoral, Foucault advierte que la modernidad política se podría definir, desde el punto de vista de las formas y ejercicios del poder como la “era de la gubernamentalidad”, en tanto ésta pondría en juego dos estrategias inversas del poder. Así, pues, la doble racionalidad política de Occidente es lo que Foucault advierte con la alteración, modificación y complemento de los dos paradigmas políticos que aquí se fraguan.

3.- DOUBLE BIND.

En los capítulos precedentes hemos hecho un recorrido tanto del pensamiento de Schmitt como del de Foucault, vistos desde el modo en que cada uno aborda el cristianismo. El

tratamiento que cada uno hace revela al cristianismo en la forma de una aporía. Por un lado, el cristianismo se sitúa investido de un modelo teológico-político propio del paradigma político-estatal de la Soberanía (Schmitt), por otro, se lo identifica a un modelo del poder pastoral propio del paradigma económico-gestional del poder y cuya expresión moderna sería la biopolítica (Foucault). Como si uno mirara el reverso del otro, exactamente al modo de una fotografía en la cual, lo que se ve por uno de los lados, por el otro simplemente aparece como un “negativo”.

De esta forma, si para Schmitt el liberalismo y la sumisión de la esfera política a la esfera económica significa la irrupción del nihilismo en la forma de la despolitización moderna, para Foucault, en cambio, esta transformación significa la emergencia de una estrategia general del poder que se denomina “biopolítica” y que tendría por objetivo el control de los “cuerpos individuales” y de una “población” (y no a un “pueblo” como en el caso de Schmitt).

Así, el cristianismo adquiere en ambos autores una significación exactamente inversa. Porque el límite tanto en la aproximación que hace Schmitt como en la de Foucault refiere a que cada uno señala sólo en un lado del cristianismo. Cada uno mira el reverso del otro, porque si para Schmitt el cristianismo se vincula al modelo griego, estableciendo una solución de continuidad entre Platón y el conocido pasaje de San Lucas (“ama a tus enemigos”), para Foucault el cristianismo remite al pastorado cristiano que parece diferenciarse sustancialmente del modelo del soberano presente en Platón. Como vimos, esto ocurre porque la aproximación foucaultiana a las relaciones entre el sujeto y el poder parte desde otros presupuestos. No desde la pregunta clásica por la “legitimidad”, sino por la reflexión contingente de la “estrategia”. Asimismo, no se trataría de pensar la política a la luz de conceptos universales como el “Estado”, el “Pueblo” o la “Soberanía”, sino en función de sus relaciones de poder, sus configuraciones singulares y sus modos específicos de resistencia.

Ahora bien, si los dos análisis resultan limitados a la hora de caracterizar al cristianismo, esto quizás sugiera que, en vez de insistir en uno de los dos polos paradigmáticos, sea necesario abrirse a la posibilidad de su unión. Pero dicha unión, lejos de constituirse en una unidad sintética en la cual los dos polos estuviesen reconciliados, ha de pensarse al modo de una conjunción aporética que muestre que el dispositivo cristiano funciona en virtud de dos estrategias inversas del poder que, sin embargo, se presentan como inmanentes la una a la otra. Por ello, lo que llamamos cristianismo podría ser pensado como un “dispositivo”²⁰² en sí mismo aporético que funciona en base a dos estrategias inversas del poder: una estrategia soberana y otra biopolítica, una que “reina” y otra que “gobierna”, una que expone a la muerte y otra que promueve a la vida. Dos estrategias que, al tiempo que se niegan la una con la otra, se potencian la una con la otra instituyendo un mecanismo aporético sobre la vida. A esta luz, lo jurídico y lo médico, lo político y lo biológico, lo estatal

²⁰² La palabra “dispositivo” será utilizada con frecuencia en esta tesis. Sobre qué es, específicamente un “dispositivo” me remito al texto “Qué es un dispositivo” de Gilles Deleuze: *“En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes (...) cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que éste cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella.(...) Si hay una historicidad de los dispositivos, ella es la historicidad de los regímenes de luz, pero es también la de los regímenes de enunciación.(...) En tercer lugar, un dispositivo implica líneas de fuerzas (...)”* La palabra “dispositivo” designa, entonces, un mecanismo multilineal que hace posible un determinado régimen de visibilidad. Un dispositivo es, por ello, lo que distribuye lo visible e invisible. En: Deleuze, Gilles. “¿Qué es un dispositivo?” pp. 155-156. En: E. Balbier, G. Deleuze, y otros *Michel Foucault Filósofo*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999. pp.155-163. Por ello, un dispositivo será un mecanismo, una grilla, que inscribe a la vida en los cálculos explícitos del poder. Asimismo véase Agamben, Giorgio. *Che cosa é un dispositivo?* Roma. Ed. Nottetempo, 2006.

y lo económico, en suma, lo soberano y lo pastoral, parecen sugerir que el verdadero núcleo que define al cristianismo no es otra cosa que el *double bind* que articula y separa a la vez, a las dos estrategias inversas del poder.

Así, pues, son los propios desarrollos de Schmitt y de Foucault los que parecen conducir a una reflexión sobre el cristianismo. Ya sea que éste haga referencia a la teología política del soberano o bien, haga referencia al poder pastoral del médico. En cualquier caso, la contraposición entre Schmitt y Foucault que hemos expuesto en la primera parte de nuestra investigación tiene por objetivo circunscribir a la doble racionalidad política de Occidente en el horizonte de la doble racionalidad política del cristianismo. Porque, como sugiere la contraposición expuesta entre Schmitt y Foucault, el ejercicio político característico del cristianismo no remitiría ni exclusivamente al paradigma político-estatal ni al paradigma económico-gestional, sino más bien, a su aporética combinación. Así, el cristianismo se nos presenta como la *bisagra* entre los dos paradigmas del poder. Un “cristianismo romano” para el caso de Schmitt (pues remite al modelo de la soberanía greco-romana), un “cristianismo judaico” para el caso de Foucault (es decir, un cristianismo que remite al modelo del pastorado hebreo). Si se me permite jugar con la nomenclatura foucaultiana, podemos decir que en la modernidad, asistimos a un doble juego de una “pastorización” de la soberanía y de una “soberanización” del pastorado. Así, pues, la revitalización schmittiana de la teología política se encuentra con la consideración foucaultiana del pastorado cristiano, desde el momento en que el cristianismo, en sus dos economías del poder, parece configurar el *hybris* de la modernidad: un soberano cruzado por la “gestión” del pastorado y, a su vez, un pastorado atravesado por el “reinado” del soberano. ¿Cuál sería el dispositivo que separa y une a los dos paradigmas del poder? ¿Qué dispositivo hace posible al *double bind* capturar a la vida en el espacio político occidental?

4.- CONCLUSIONES PROVISORIAS.

Tres conclusiones serán propuestas para esta primera parte de nuestra investigación cuyo objetivo fue circunscribir el problema sobre el cual vamos a trabajar:

a) En primer lugar, que los dos análisis, el de Schmitt y el de Foucault sobre el problema del poder y su relación al cristianismo son limitados. Si el primero identifica a éste con la Iglesia Católica inscribiendo allí la noción de Soberanía, el segundo lo hace al modelo del Poder pastoral cristiano como genealogía del Gobierno. Para ambos, la modernidad es la época de la crisis de la representación. Pero si Schmitt denuncia con ello el fin de la política, Foucault encuentra la transformación de ésta en una biopolítica. Por eso es preciso enfatizar que el problema que hemos planteado como punto de partida de nuestra investigación reside en las diferentes lecturas que sostienen Schmitt y Foucault en relación al cristianismo²⁰³.

b) En segundo lugar, podemos concluir que los análisis sobre el “cristianismo” no pueden ir separados, sino que han de complementarse si acaso se intenta comprender la relación interna entre cristianismo y modernidad. Esta completación supone advertir que tanto en Schmitt como en Foucault se ponen en juego tres elementos decisivos: en primer lugar que el poder funciona de modo aporético, en segundo lugar, que este poder parece

²⁰³ Este énfasis es importante porque esto no obsta para poder indagar sobre el problema de la Soberanía en el pensamiento de Foucault o, al revés, un cierto pensamiento del Gobierno en Schmitt. Lo decisivo, sin embargo, es que para nuestra investigación es relevante el lugar que cada uno le da al cristianismo y no necesariamente al lugar de la Soberanía y al Gobierno.

remitir a una cierta teología cristiana y, en tercer lugar, que la economía de dicho dispositivo hace que la “vida” ingrese en los “cálculos explícitos” del poder. Pero dicha “completación” no tiene por objetivo proponer una cierta teoría unitaria del poder, sino más bien, indagar el dispositivo que, en el seno del cristianismo, actúa como punto de cruce entre la vida y el poder.

c) En tercer lugar y dado lo anterior, en esta investigación se entenderá por “cristianismo” el dispositivo aporético que articula y separa a los dos paradigmas del poder. Esto significa, pues, que el dispositivo cristiano operaría desde una “doble faz”, esto es, desde dos paradigmas muy precisos del poder. Uno que está asociado al modelo soberano (Estado) que “hace morir”, otro que está asociado al modelo pastoral (Pastorado) que “hace vivir”. Se sugiere, entonces, que el dispositivo cristiano lleva en su núcleo, un *double bind*: dos paradigmas inversos que se cruzan en un punto de indistinción radical que da lugar a la modernidad. Pero, ¿cuál es la naturaleza del *double bind* que se forma entre los dos paradigmas políticos? ¿En qué consiste el “envés” que indicaba Foucault pero considerado desde el problema del cristianismo? Para responder esta pregunta, será necesario primeramente profundizar en los trabajos de Roberto Esposito y Giorgio Agamben que, retomando los desarrollos de Foucault, los han unido con las consideraciones teológico-políticas de Schmitt.

II. - EL DISPOSITIVO

“El símbolo de esa lucha, escrito en caracteres que han permanecido hasta ahora legibles a lo largo de la historia entera de la humanidad, dice: “Roma contra Judea, Judea contra Roma”: - hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que esta lucha, que este planteamiento del problema, que esta contradicción de enemigos mortales”.

Frederich Nietzsche.

El presente capítulo tiene como objetivo exponer dos investigaciones que pretenden dar cuenta de la doble racionalidad política de Occidente planteada en la primera parte de nuestra investigación, a saber, la de Roberto Esposito y la de Giorgio Agamben respectivamente. Para ambos se trata de responder la pregunta que planteamos en la sección anterior, a saber, ¿cuál sería, pues, la naturaleza del dispositivo que separa y articula a los dos paradigmas políticos? Para abordar dicha pregunta Esposito y Agamben constituyen un esfuerzo por integrar el análisis de los dos paradigmas políticos. Sin embargo, dicha “integración” no tendría el carácter de una conciliación de los contrarios en una totalidad sintética, sino más bien, el de atender el lugar mismo de la aporía que se juega entre los dos paradigmas del poder señalados. Se trata, entonces, tal como planteaba Foucault, de indagar los mecanismos que hacen posible el ingreso de la vida a los cálculos explícitos del poder situados en los bordes e intersticios de la esfera jurídico-política y la esfera biomédica propiamente tal²⁰⁴.

Los desarrollos de Esposito son relevantes para la presente investigación, en la medida que, al estar orientados a dilucidar la relación entre biopolítica y comunidad, traza una vía para abordar el doblez paradigmático del poder. Sin embargo, Esposito al restringir su análisis exclusivamente a la modernidad, sus trabajos no indagan con la profundidad y amplitud necesarias la relación entre la biopolítica y la deriva del cristianismo. En cambio, en los trabajos de Agamben existe un interés constante en indagar la posible relación entre dicha deriva y la biopolítica al tiempo que, con ello, se propone el nexo entre los dos paradigmas del poder. Esta es la razón por la cual, en esta segunda parte de la investigación y en virtud de los propósitos de la misma, exponemos, en primer lugar, los trabajos de Esposito y, en segundo lugar, los de Agamben. Como se ve, esto no es por azar, ni tampoco, por un criterio meramente cronológico de sus publicaciones, sino más bien, para enfatizar la dimensión histórico-metafísica que Agamben nos propone en relación al cristianismo y la dilucidación del punto de cruce entre los dos paradigmas políticos que va a estructurar conceptualmente a nuestra investigación.

En esta línea, y potenciando lo que hemos desarrollado en el capítulo anterior, la presente investigación parte de la consideración de que la pregunta por el cristianismo no es arbitraria ni azarosa, sino que se desprende de las mismas fuentes de las que Esposito y Agamben anclan sus respectivas investigaciones, esto es, el problema teológico-político en Schmitt y la perspectiva pastoral cristiana indicada por Foucault.

El presente capítulo, entonces, hace un recorrido conceptual en base al horizonte problemático establecido en el primer capítulo. Ese recorrido muestra cómo los trabajos de

²⁰⁴ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad Vol I.* op.cit.

Esposito y de Agamben intentan pensar el punto de intersección entre los dos paradigmas políticos que el epígrafe de Nietzsche inscrito al principio de esta sección, caracteriza en las figuras históricas de Roma y Judea, respectivamente. Así, tanto los trabajos de Esposito como los de Agamben se presentan como una reconsideración del concepto de biopolítica acuñado inicialmente por Foucault, el cual adquiere nuevos sentidos a la vez que se profundiza la pregunta por las estrategias del poder que constituirían a lo moderno. Así, pues, lo que interesa a la presente investigación es cómo dichos conceptos permiten inteligir la aporía constitutiva de la relación entre la vida y el poder o, lo que es igual, cómo es que ya sea desde el Paradigma Inmunitario propuesto por Esposito o desde los paradigmas del Estado de Excepción y la Gloria desarrollados por Agamben, sale a la luz el dispositivo que hace posible el ingreso decisivo de la vida en los cálculos explícitos del poder.

Es por ello que el presente apartado se divide en tres capítulos fundamentales. En el primero se hace referencia al concepto de “Inmunidad” acuñado por Esposito que, de modo general, designa un paradigma que permite inteligir a la modernidad ligando y separando a la vez, la esfera jurídica con la esfera biomédica. Para Esposito el “paradigma de inmunización” constituirá el nudo aporético que configura a la modernidad, incluso más allá de la categoría jurídico-política de la Soberanía. En el segundo se hace referencia a dos paradigmas precisos: el Estado de Excepción y la Gloria que, en cuanto dispositivos, Agamben tematiza bajo el modelo de dos máquinas que, en la modernidad, se superponen la una en la otra: la máquina jurídico-política y la máquina gubernamental.

Si la primera permite identificar a la Soberanía como una forma específica que ejercicio biopolítico a partir del dispositivo de la Excepción, la segunda permitirá mostrar cómo la duplicidad paradigmática del poder de raíz cristiana se anuda en el dispositivo de la Gloria y cómo este dispositivo se habría extendido en nuestro tiempo en la forma de la “democracia consensual” y del “espectáculo mediático”. En las “conclusiones provisionales” se propondrá que, frente a la propuesta de Esposito y Agamben sería posible pensar una vía diferente para pensar dicho problema a la luz de lo que las propias consideraciones tanto de Schmitt como de Foucault remiten permanentemente, esto es, el cristianismo. Así, pues, ¿qué dispositivo permitiría dar especificidad al ejercicio del poder del cristianismo? Frente a esta pregunta, se justificará la propuesta del cristianismo como una nueva entrada al problema de la biopolítica a partir del problema de la “Encarnación” que será desarrollado en la cuarta parte de esta investigación.

1.- EL PARADIGMA INMUNITARIO.

El horizonte general en el que se enmarcan las investigaciones de Roberto Esposito es el de la relación entre la biopolítica y el problema de la comunidad. En dicho contexto, estas investigaciones continúan la lectura trazada por Jean-Luc Nancy sobre el pensamiento de Martin Heidegger²⁰⁵, según la cual, a ontología heideggeriana llevaría consigo una posible

²⁰⁵ A continuación me propongo situar dos momentos que, para la reflexión de Esposito resultan decisivos. En primer lugar, las palabras que Heidegger dedica en el párrafo 26 de “Ser y Tiempo” al problema del *Mitsein* y, en segundo lugar, los esfuerzos de Jean-Luc Nancy por desarrollar la ontología del “ser-con” allí anunciada, más allá de los derroteros de Heidegger. Una vez planteado estos dos momentos iniciaré el recorrido en torno a la reflexión que ha desarrollado Roberto Esposito enfocándonos al problema de la “Inmunidad”. Pues sólo se comprende el “paradigma inmunitario” si referimos lo que para Esposito es su exacto reverso, la comunidad. Es en el párrafo 26 de *Ser y Tiempo* donde Heidegger conduce la analítica existencial del *Dasein* hacia la dimensión del “ser-con” (*Mitsein*): “Esta coexistencia de los otros queda intramundamente abierta a un *Dasein* y así también para los coexistentes,

co-ontología del “ser-con” (*Mitsein*) no desarrollada del todo o, mas bien abortada, por el filósofo alemán en su obra *Ser y Tiempo* ²⁰⁶.

Seguendo la lectura de Nancy, Esposito lee el problema del ser-con heideggeriano desde un horizonte biopolítico, preguntando ¿qué es lo que en la modernidad ha sido definido como una vida-en-común y cómo es que ésta se ha relacionado con el poder?

²⁰⁷ Según plantea, en la filosofía política moderna la comunidad habría estado definida a partir de una “propiedad”²⁰⁸ en particular, es decir, al modo de un predicado que califica a determinados miembros de pertenecer o no a ésta. Así, pues, en la modernidad, la comunidad tendría la forma de una sustancia en particular: “(...) es común –plantea Esposito refiriéndose a la concepción moderna de la comunidad- *lo que une en una única*

identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual- de cada uno de sus miembros.” ²⁰⁹

. Para la filosofía política moderna, entonces, la comunidad sería una entidad clausurada sobre sí misma en función de una sustancia en particular. Sin embargo, Esposito se pregunta: ¿cómo es que lo común que, por definición, presupone la pluralidad podría ser

tan sólo porque el Dasein es, en sí mismo esencialmente un coestar (Mitsein). La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial.” La clave es que en la analítica existencial del *Dasein*, Heidegger habría descubierto que éste es en sí mismo, en un “sentido ontológico-existencial”, un *Mitsein*, un coestar. Así pues, cuando Heidegger intenta pensar un estatuto más originario del hombre se encuentra con que éste, considerado en su facticidad, no es sino un “ser-con”. Y así como el *Dasein* no puede reducirse a un “individuo” o un “sujeto” en particular, tampoco el *Mitsein* sería una sustancia en particular, sino una comunidad (un ser-común) pensada “más acá” de toda sustancia. A esta luz, el pensamiento de Jean-Luc Nancy se esfuerza por desarrollar el planteamiento de Heidegger. Así, declara que la constitución misma del *Dasein* heideggeriano, inclusive toda la indagación de su “estar vuelto hacia la muerte” no habría tenido otro sentido mas que el de indicar cómo es que el “yo” no es nunca un sujeto (sea éste el “hombre”, el “individuo” o un “pueblo” en particular), sino siempre un coestar. A esta luz, Nancy interpreta que el *Dasein* es, desde un principio, el uno-con-el-otro, un “ser-con”. Sin embargo, el propio Nancy insiste que Heidegger se extravió en la indagación del ser-con. Un extravío que habría conducido al filósofo alemán a su compromiso político con el nacionalsocialismo y que, en el plano ontológico se debería a la existencia de un cierto “cortocircuito” entre el *Dasein* y el *Mitsein*. Para Nancy, esta sería la prueba filosófico-política de que en el pasaje 26 señalado, el *Dasein* no habría estado totalmente pensado en la forma de un *Mitsein* y que, por ello, para Nancy se trataría de recuperar esa vía presente en la filosofía de Heidegger planteándose la posibilidad de pensar una ontología de lo común, una co-ontología, “más acá” de toda metafísica del sujeto y su identidad. En: Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2002, p. 145.

²⁰⁶ Jean-Luc Nancy señala: “El ser-con (el *Mitsein* , el *Miteinandersein* , y el *Mitdasein*) Heidegger lo declara con total claridad esencial a la constitución del *Dasein* mismo. Sobre esta base, debería quedar absolutamente claro que el *Dasein* , igual que no es “hombre”, ni el “sujeto”, tampoco es “uno” único y aislado, sino siempre y solamente el uno, cada uno, del uno-con-otro.” En: Nancy, Jean-Luc-. *Ser singular plural*. Madrid, Ed Arena Libros, 2006, p. 42. En otro lugar Nancy escribe: “Toda la investigación heideggeriana del “estar-vuelto-hacia-la-muerte no tuvo otro sentido que el de intentar enunciar esto: **yo** no es- no soy - un sujeto. (Aunque cuando se trató de la comunidad como tal, el propio Heidegger se extravió en la visión de un pueblo y de un destino al menos en parte concebido como sujeto. Lo que prueba sin duda que el “estar-vuelto-hacia la muerte” del *Dasein* no había estado radicalmente implicado en su coestar –en el *Mitsein* -, y que es esta investigación lo que nos queda por pensar).” Así, pues, no obstante el “cortocircuito” que se produce en Heidegger entre el *Dasein* y el *Mitsein* y que lo lleva a la mistificación del “pueblo” bajo la égida del nacionalsocialismo, éste constituye el punto de partida para una “ontología del ser social” o una “co-ontología”, es decir, un pensamiento de la comunidad en cuanto tal. En: Nancy, Jean-Luc. *La comunidad Inoperante*. Santiago de Chile, Ed. Arcis-Lom, 2000. p.37.

²⁰⁷ Es relevante notar que *Communitas. Origen y destino de la comunidad* primer libro que Esposito ha dedicado a la serie sobre la dialéctica comunidad-inmunidad en la modernidad es, precisamente, prologado por el propio Jean-Luc Nancy. Véase Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2003.

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ Idem. p. 25.

pensado a la luz de aquello que es “propio” y “sustancial”? ¿Es lo común, la comunidad necesariamente “identitaria”, poseedora de una “propiedad” o “sustancia” en particular? Frente a estas preguntas, Esposito desarrolla el problema a la luz de un conflicto entre la lógica comunitaria y la lógica inmunitaria que atravesaría a la totalidad de la filosofía política moderna, desde Hobbes a Heidegger., en la cual la lógica inmunitaria que constituiría el exacto reverso de la primera, se habría impuesto sobre la lógica comunitaria²¹⁰. Porque si ambas lógicas configuran un campo de tensiones polares inmanentes a toda comunidad, sólo la modernidad habría configurado a la comunidad política *exclusivamente* a partir de su polo inmunitario.

En este marco, para Esposito es igualmente relevante que la idea de la inmunidad se presente a la luz de un doble “recorrido semántico”. Por un lado, la inmunidad define a la esfera jurídico-política del derecho que tiene por objetivo la protección de la vida. Por otro lado, la inmunidad comporta un sentido biomédico que define la condición de cualquier organismo para “contraer una enfermedad contagiosa”. Para Esposito, este doble “recorrido semántico” que originariamente se halla separado, comienza poco a poco a tocarse hasta constituir un verdadero umbral en el que cualquier problema jurídico-político se presenta, a la vez, como un problema biomédico y viceversa. Por ello, en la perspectiva de Esposito, el devenir inmunitario de la modernidad habría terminado por unir ambas esferas originalmente separadas entre sí, hasta elevar a la inmunidad a su actual condición de “paradigma”²¹¹. Se advierte, entonces, que la deriva biopolítica de la modernidad cobra sentido a la luz de la conformación de un Paradigma Inmunitario²¹². Así, pues, los dos paradigmas del poder interrogados en la presente investigación, encontrarían en Esposito, una primera respuesta en lo que el filósofo italiano denomina Paradigma Inmunitario, en la medida que éste permitiría mostrar el punto de cruce entre la esfera jurídica (paradigma político-estatal) y la esfera biomédica (paradigma económico-gestional) ligando así, las investigaciones sobre biopolítica con la problemática de la comunidad²¹³. A continuación haremos un breve recorrido por los problemas centrales que plantea su obra, atendiendo siempre al problema del dispositivo aporético que, denominado bajo el sintagma Paradigma Inmunitario, permite ligar y separar a la vez, a los dos paradigmas del poder problematizados en la presente investigación.

1.1.- Communitas.

1.- En estricto rigor, para Esposito, lo que llamamos “comunidad” no es, sino más bien se *da*. Partiendo desde la etimología latina de la palabra, Esposito advierte que la palabra “comunidad” lleva consigo la partícula latina “*munus*” que designa, básicamente, una relación de “obligación e intercambio para con los otros” o, lo que es igual, una relación de

²¹⁰ Michele Camelli *Da Comte a Foucault attraverso Canguilem. L'avventura ermeneutica de la biopolítica* En: *Filosofía Política* Revista fundada da Nicola Matteucci, Anno XX, numero 1 –aprile 2006 pp.13-28.

²¹¹ Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida* op cit.

²¹² Esposito, Roberto *Bíos. Biopolítica y Filosofía* Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2007.

²¹³ Los puntos clave de esta investigación, se despliegan en la saga que comienza con su libro “Communitas. Origen y destino de la comunidad” dedicado a hacer un recorrido de la perspectiva que la filosofía política moderna tiene de la comunidad, cuyo segundo volumen, *Immunitas. Protección y negación de la vida*. se dedica a mostrar el reverso de la comunidad asentado en el dispositivo inmunitario que protege a la vida en la forma de una negación el cual concluye, provisoriamente, en su obra *Bíos. Biopolítica y Filosofía* donde se dedica, básicamente, a plantear el paradigma de inmunización como otra manera de interpretar a la modernidad y los posicionamientos de la filosofía contemporánea frente a dicho paradigma.

donación: “Este, en suma, es el don que se da porque **se debe dar y no se puede no dar** (...) el **munus** indica sólo el don que se da, no el que se recibe. Se proyecta por completo en el acto transitivo de dar. No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión –y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia-, sino pérdida,²¹⁴ sustracción, cesión: es una prenda, o un “tributo”, que se paga obligatoriamente.” Así, pues, *munus* designa una pura relación de donación. Pero para Esposito, la donación no implica ni la “estabilidad de una posesión” ni tampoco la “dinámica adquisitiva de una ganancia” porque dicha relación no se circunscribe a la relación funcional propia de la racionalidad contractual moderna, sino que constituye el punto de una “sustracción”, de una “pérdida”, de una “cesión”. Esta “sustracción”, dicha “pérdida”, dicha “cesión” no remite al vacío dejado por una presencia originaria previa a dicha sustracción, sino que en cuanto relación de donación, ella misma es una sustracción originaria de toda presencia plena, de todo “mito” si se quiere. Porque si el mito se puede definir como aquello que instituye lo “ininterrumpido” de una comunidad (la continuidad, el plano, la repetición) la comunidad sería, precisamente, lo que interrumpe y hace imposible cualquier clausura propiciada por la esfera del mito²¹⁵.

De esta forma, para Esposito la comunidad no sería definida a la luz de aquello que “tiene” (a partir de un “más”) sino de aquello respecto de lo cual, irremediamente, se sustrae: “Por lo tanto, –escribe Esposito– **communitas** es el conjunto de personas a las que une no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta (...)”²¹⁶ En esa medida, entonces, la comunidad resultará ser el exacto reverso de lo que la tradición de la filosofía política moderna habría definido como tal. Porque si, como enseñaba Foucault en sus clases en el College de France²¹⁷, la modernidad encuentra una matriz general en la filosofía política de Hobbes, habría que señalar que éste sustituye la relación de donación por aquella del “contrato”, precisamente, para impedir la consumación de una posibilidad ínsita a la misma relación de donación: la muerte²¹⁸. Justamente para Esposito, Hobbes habría descifrado, en la forma de la “guerra de todos contra todos” el secreto intrínseco a la *communitas*, a saber, el hecho de que como pura relación de donación, ésta puede llevar a los hombres a su muerte en la forma de la mutua aniquilación (la “guerra de

²¹⁴ Esposito, Roberto. *Communitas* op.cit. p. 28.

²¹⁵ En su texto “Mito” Esposito escribe: “Si hay algo que el mito no puede tolerar es su interrupción, dado que él **no es más que la ausencia de interrupción**. O simplemente: lo *Ininterrumpido*.” De esta forma, podríamos decir que el mito es la clausura misma de la comunidad, es decir, el punto en que ésta sustituye o pretende sustituir la sustracción originaria de la comunidad, por una presencia plena que la funda, ordena y determina históricamente. En: Esposito, Roberto. *Mito* En: Esposito, Roberto. *Confines de lo Político. Nueve pensamientos sobre política* Madrid, Ed. Trotta, 1996, p. 109.

²¹⁶ Esposito, Roberto. *Communitas* op.cit. pp.29-30.

²¹⁷ Foucault, Michel. *Defender la Sociedad* op.cit.

²¹⁸ Esposito señala: “Lo que los hombres tienen en común –que los hace semejantes más que cualquier otra propiedad- es el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera. Y aquí está lo que Hobbes lee en el fondo oscuro de la comunidad. Cómo interpreta su indescifrable ley: la **communitas** lleva dentro de sí un don de muerte.” Ahora bien ¿no éste el riesgo que vio Heidegger y que le condujo a pensar en una comunidad sustancial adscribiéndose al nacionalsocialismo? La propuesta de Esposito muestra que la comunidad lleva consigo a la muerte porque nunca se entifica de una vez y para siempre, es decir, que en tanto la comunidad es el terreno del otro la muerte es testimonio de esa otredad ínsita a lo común. Idem p.41.

todos contra todos”)²¹⁹. De ahí que, para Hobbes, sea decisiva la institucionalización del Estado por parte de un hombre o una “asamblea de hombres”, en tanto ésta tendría que impedir y alejar a la *communitas* (estado de naturaleza) garantizando así, la protección de la vida (el estado civil). Por ello, en la perspectiva de Esposito la *communitas* une a los sujetos no en virtud de un tótem o una “propiedad” en particular, sino a partir de una donación, de una “falta” originaria. En esa medida, entonces, lo que caracterizaría a lo común no sería lo “propio” sino mas bien, lo “impropio” en su radicalidad absoluta: es común aquello que no pertenece a nadie: *“Imponemos así un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuestada por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio*

*–o, más drásticamente, lo otro- lo que caracteriza a lo común.”*²²⁰ De esta forma, si para Hobbes la comunidad política se funda en la erección de un “hombre artificial” que protege la vida de los individuos, para Esposito lo común simplemente *no se funda*. Lo común, entonces, *se da* porque éste tiene la forma de una donación (*munus*). Por ello, en la perspectiva de Esposito, lo común es ontológicamente *previo* a cualquier fundamento, a cualquier presencia, a cualquier propiedad que clausure a una comunidad en una sustancia en particular, ya sea ésta una sustancia étnica, racial o espiritual. Pensar una comunidad “más acá” de la lógica inmunitaria presupuesta por el horizonte de la modernidad, he ahí lo que guía la investigación de Esposito. Así, pues, para Esposito, cualquier intento de constituir una comunidad que sea transparente consigo misma es, de suyo, imposible. Su imposibilidad reside, precisamente, en que lo común lleva consigo una finitud consustancial que define a la vida-en-común. Por eso la filosofía política de Hobbes parece confesar, de modo negativo, el núcleo radicalmente peligroso de la comunidad, esto es, allí donde ésta parece arraigarse ontológicamente con la muerte. De ahí que para Hobbes, el nexo que una a los individuos esté dado por el “miedo” a la potencia irreductible de la muerte que éstos llevan consigo que el filósofo inglés denomina “estado de naturaleza”.

2.- La propuesta de pensar una comunidad “más acá” de la lógica inmunitaria lleva a Esposito a hacer un recorrido conceptual de los principales hitos de la filosofía política moderna, el cual comienza con Hobbes que, según hemos visto, constituiría su paradigma. A esta luz, el filósofo italiano va a problematizar el “contrato social” de Rousseau como también la aporía ínsita a la trascendentalidad de la Ley en la filosofía de Kant: como es sabido, para Kant, es la Ley y no la “voluntad” como en Rousseau, la que da lugar a la comunidad política. Como plantea Esposito, en Kant la Ley sería el marco trascendental de la comunidad. Una Ley que, sin embargo, nada prescribe y que, por ello, constituye la relación de donación en la forma pura de la Ley. Así, pues, la comunidad en Kant sería de suyo irrealizable, como irrealizable sería el cumplimiento de la Ley: en rigor, los hombres de una comunidad nunca pueden “cumplir” la Ley en cuanto tal, con lo cual, el propio Kant puede definir a los hombres bajo la fórmula de la “insociable sociabilidad”²²¹. Así, pues, la

²¹⁹ Hobbes señala: *“En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común la ley no existe: donde no hay ley no hay justicia.”* La guerra de todos contra todos, entonces ha de ser leída bajo el registro que propone Esposito: es la comunidad misma en su pura relación de donación. Allí donde ésta asoma no sólo su potenciación de la vida sino también, su propia potencia mortífera. Esta potencia sería, precisamente, lo que Hobbes quiere evitar a toda costa. Para ello, instituye al “contrato” neutralizando de esta forma, la dislocación que lleva consigo la comunidad. En. Thomas Hobbes *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. op.cit. p. 104.

²²⁰ Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. op.cit. p. 31.

²²¹ En su texto “Idea de una historia Universal en sentido cosmopolita” publicado en la Gaceta académica de Gotha Kant escribía su cuarto principio: *“ El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es*

clausura de la comunidad sobre sí misma sería, para Kant, un imposible. Esto es lo que llama la atención Esposito aquí, a saber, que a diferencia del contractualismo de Hobbes y de Rousseau, la comunidad política de Kant es un imposible: “(...) *el hecho de que la comunidad sea imposible quiere decir que ese imposible es la comunidad.*”²²². Así, pues, la lectura de Esposito sobre la filosofía política de Kant, sitúa al filósofo alemán, como el primero en pensar una comunidad “antes” de cualquier lógica inmunitaria porque en ella los hombres estarían unidos por una “sustracción” que los atraviesa y que los excede como un “Objeto inalcanzable”. Una comunidad que aparece en la forma de una “impropiedad” que, según habría mostrado la propia deriva etimológica del *munus*, define a lo común²²³.

A partir de la comunidad considerada como imposible que Esposito parece ver en Kant, el filósofo interpreta la ontología heideggeriana como una derivación de la aporía kantiana de la comunidad. Pero si en Kant es todavía la Ley la que precede al sujeto, en Heidegger será el ser lo que precede a la Ley. De esta forma, Heidegger habría tocado el punto que Kant no pudo ver, a saber, la no originariedad de la Ley o, lo que es igual, que antes de la Ley acontece una relación de donación. Porque si, según el esquema heideggeriano de la diferencia ontológica, el ser se da retrayéndose, abandonándose a lo ente, es porque la comunidad no sería otra cosa que dicho abandono, allí donde ser-en-el-mundo es, al mismo tiempo, ser-con-otros. A esta luz, Esposito lee en Heidegger un nuevo estatuto de la comunidad, al modo de un ser-con-otros que parece constituir su “simple existencia”: “*Que la comunidad es esencialmente inacabada, que lo inacabado es su esencia. La esencia –*²²⁴
necesariamente carencial- de su existencia. De su ser simple existencia.” Es por ello que, siguiendo la consideración kantiana de la comunidad, la apuesta heideggeriana aparecería, en sí misma, como “incompleta”. Pero dicha incompletud no sería el problema en Heidegger, sino precisamente el sentido mismo de su concepción de lo común: lo común es lo que se da sustrayéndose a toda presencia.

Sin embargo, en la perspectiva de Esposito, la consideración de Heidegger lleva consigo un límite. Un límite que habría hecho posible su “compromiso” para con un “pueblo” en particular y que habría minado las propias posibilidades de su filosofía²²⁵. A esta luz, la figura de Bataille adquiere un grado de suma importancia para Esposito, en la medida que éste habría desarrollado lo “no dicho” del pensamiento de Heidegger, quebrando definitivamente el *télos* del origen y de la realización desde la cual la modernidad habría

el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa del orden legal de aquellas . Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla.” La lectura de Esposito aquí es, precisamente que Kant como Hobbes, encuentra otra vez a la comunidad en la forma de dicho antagonismo “sociable-insociabilidad”, pero que, para Kant, este antagonismo es, en algún sentido, irreductible, por lo cual, la comunidad política nunca será una comunidad “completa” consigo misma. Siempre estará frente a la ley que nada prescribe y que, por tanto, es, en sí misma, inalcanzable. Así, pues, para Kant, la comunidad nunca puede cerrarse completamente sobre sí misma. En: Emmanuel Kant *Idea de una historia Universal en sentido cosmopolita* En: Kant, Emmanuel *Filosofía de la Historia*, México D.F., Ed. Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 46.

²²² Esposito, Roberto. *Communitas* op.cit. p. 135.

²²³ Idem.

²²⁴ Idem p. 160.

²²⁵ Idem.

situado su lógica inmunitaria²²⁶. Porque al plantear a la vida ya no desde la “conservación” como hacía Hobbes, sino desde el “gasto”, Bataille se constituye en el límite mismo de la modernidad política, allí donde ésta muestra a una comunidad radicalmente *impolítica* en la cual la vida misma se presentaría como la única relación de donación. Así, en la medida que Bataille sitúa a la vida a la luz de un gasto improductivo²²⁷ hace imposible la realización total y absoluta que caracteriza a la lógica inmunitaria. Aquí resulta decisivo el que en Esposito haya una inflexión respecto del pensamiento de Heidegger que, a través de Nancy, llega a la consideración batailleana del “don” (la economía del “gasto” y no la del “contrato”) lo que, por cierto, va a constituir una puerta de entrada hacia una interpretación no heideggeriana de la filosofía de Nietzsche que implicará considerar a lo común como un exceso respecto de cualquier lógica inmunitaria. Como veremos, por vía de Bataille, la filosofía de Nietzsche tendrá un lugar protagónico en el esquema propuesto por Esposito a la hora de problematizar la deriva inmunitaria de lo moderno y, a su vez, la posibilidad de pensar lo que el filósofo italiano denominará una biopolítica afirmativa²²⁸.

3.- Ahora bien, más allá de los autores que cruzan los trabajos de Esposito, lo importante es que, tal como indica su deriva etimológica, la comunidad contiene la partícula latina *munus* que la remite a una economía del “don”, en un triple carácter: *improductivo*, *impropio* e *impolítico*. En primer lugar, el carácter *improductivo* remite a la imposibilidad de que la *communitas* se convierta en una “obra” que los miembros debieran o pudieran realizar (por ejemplo en el discurso de la “misión histórica” que un pueblo tendría que cumplir). Esto significaría productivizar la *communitas* hasta el punto de clausurar su constitutiva falta y, como veremos, revertirla a su envés inmunitario. Así, pues, la *communitas* es, en sí misma, falta-de-obra o, lo que es igual, es una comunidad des-obrada²²⁹. En segundo lugar, el carácter *impropio* define al modo de intercambio que tiene la forma de un “don” que define a la *communitas*. Este intercambio es impropio, precisamente, porque no puede pertenecer a nadie. Al contrario, la inscripción de un soberano que pueda dispensarse de la obligación del don sería la operación inmunitaria que se apropia de aquello que, de suyo, es inapropiable: la *communitas*. Por ello, la *communitas* es impropia, precisamente, porque en la perspectiva de Esposito, ninguna sustancia (ya sea en la forma del “Hombre”, “Dios”, la “Historia” o la “Raza”) se puede proponer como su fundamento. En tercer lugar, el carácter *impolítico* de la *communitas* indica el estatuto de alteridad radical para con toda instancia de representación política propia de la modernidad. Esto supone diferenciar lo impolítico de lo a-político. Para Esposito, lo impolítico es lo político mismo pero “sustraído a

²²⁶ Esposito comenta: “Bataille quiebra definitivamente esta dialéctica de origen y realización, de pérdida y reencuentro, de desviación y regreso, de la cual el pensamiento de Heidegger nunca supo desvincularse. No lo hace solo, sino inspirándose ampliamente en ese mismo Nietzsche que Heidegger había encerrado dentro de los límites de la metafísica occidental.” Idem. p 186.

²²⁷ En su libro *La parte maldita*. Georges Bataille considera la posibilidad de una “Economía General”: ¿qué sería, pues, una “economía general” a diferencia de la economía política propiamente tal? Al respecto señala: “En fin, vanamente debía esforzarme por aclarar el principio de una “economía general”, en la que el “gasto” (el consumo) de riquezas es, con relación a la producción, el objeto primero.” A diferencia de la economía política que parte desde la relación racional como presupuesto del intercambio, la “economía general” parte del presupuesto del “gasto improductivo” que testimonia una relación de pura donación. Por ello, Bataille denomina *La parte Maldita* a la serie de ensayos sobre economía general, porque existiría en los hombres una parte “maldita” que excede todo límite, toda racionalidad instrumental y que cada cultura habría tramitado a su manera. En: Bataille, Georges. *La Parte Maldita. Ensayo de Economía General*. Buenos Aires, , Ed. La Cuarenta, 2007, p. 19.

²²⁸ Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía* op cit. Véase el Cap. 3 titulado “Biopoder y biopotencia” pp. 125-174.

²²⁹ Nancy, Jean-Luc. *La comunidad Inoperante* op.cit.

toda plenitud mítico-operativa²³⁰. Esto significa que lo impolítico constituye no sólo el borde exterior de lo político, sino además, su más impropia interioridad. Lo impolítico, entonces, no se sitúa “fuera” de lo político, sino que es lo político mismo en su estatuto diferencial e instituyente. Contrariamente a lo a-político que, al pretender situarse por “fuera” de lo político, no hace otra cosa que reproducirlo incesantemente sin nunca ir más allá de él. En este sentido, la *communitas* no es ni el lugar de lo político ni tampoco de lo a-político, sino el punto límite en que lo político se revela como un diferencial, un “tercer lugar” sustraído de toda sustancia y de cualquier relación dicotómica. Un *tópos* que, en la perspectiva del “concepto de lo político” de Schmitt, aparece como impropio tanto para los “amigos” como para los “enemigos”.

1.2.- Immunitas.

1.- Ahora bien, ¿en qué consistiría el reverso de la *communitas*, al cual ésta siempre está expuesta? El reverso de la *communitas* es la *immunitas*. La deriva etimológica atribuye a ésta última el ser un vocablo negativo que se presenta como la negación del *munus*²³¹. De esta forma, si la *communitas* introduce una función obligatoria, el prefijo “*im*” de *immunitas* indica la “dispensa” el levantamiento de toda obligación, precisamente porque supone un “privilegio”²³². De esta forma, la superposición de la “dispensa” y del “privilegio” indica que: “(...) la inmunidad es percibida como tal si se configura como una excepción a la regla que, en cambio, siguen todos los demás (...)”²³³. Así, pues, la inmunidad aparece como una excepción a la regla que sigue una determinada comunidad. Una excepción que “dispensa” de la obligación y del “privilegio” respecto de los demás. Así, pues, la teología política schmittiana sería, precisamente, la expresión de dicho reverso inmunitario donde, en palabras de Schmitt, el soberano se define por su capacidad de decidir sobre la Excepción²³⁴.

Sin embargo, para Esposito es sintomático que, en su historia semántica, la palabra “inmunidad” atraviese dos áreas lexicales distintas, a saber, la jurídica y la biomédica. ¿Cuál sería el nexo que une y separa a esas dos áreas semánticas diversas? Así, pues, del mismo modo en que a la palabra comunidad se la sometió a una indagación etimológica, Esposito hace exactamente lo mismo con el concepto de “inmunidad”. Desde un punto de vista etimológico, el concepto de “inmunidad” indica la exención, la dispensación de esa relación de obligación propia de la *communitas*; una dispensación que, en este caso, va a atravesar tanto a la esfera jurídica como a la esfera biomédica: “Ya se habló del desdoblamiento del concepto de inmunidad en dos áreas lexicales distintas, una de tipo jurídico-político y la otra de carácter biológico-médico. La presente investigación –destaca Esposito– se aboca por

²³⁰ Esposito escribe: “(...) Pero no es así. Y no es así en el sentido preciso de que el “fuera” o mejor dicho el punto vacío de sustancia a que lo impolítico remite, está situado desde el comienzo dentro de lo político. O mejor todavía: es lo político mismo sustraído a su propia plenitud mítico-operativa.” En: Esposito, Roberto. *Categorías de lo Impolítico* Buenos Aires, Ed. Katz, 2006, p. 24.

²³¹ El diccionario etimológico de Corominas señala que Inmune refiere a estar “exento de cargas y males” o estar “exento de servicios”, “libre de cualquier cosa” En: Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana* op. cit. p. 337.

²³² Al respecto, Alain Brossat, tomando el concepto propuesto por Esposito, escribe: “En el mundo romano, la *immunitas*, es por ejemplo, la exención de todas las cargas que puede tener un médico pensionado en una pólis, con el fin que esté disponible, sobre todo para luchar contra las epidemias.” En: Brossat, Alain. *La democracia inmunitaria* Santiago de Chile, Ed. Palinodia, 2008, p. 12.

²³³ Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida* op cit. p.71.

²³⁴ Idem. p. 22.

entero a interrogar el margen que las separa –y a la vez las une –desde el punto de vista categorial.”²³⁵

Así, pues, la lógica inmunitaria atraviesa dos áreas lexicales diferentes que, en la presente investigación, hemos identificado como los dos paradigmas del poder: un paradigma político-estatal y otro paradigma económico-gestional. El punto de cruce entre ambos paradigmas, entre la esfera jurídico-política y la esfera biomédica, funcionaría a partir de la lógica inmunitaria que, si bien se remitía originalmente a su dimensión estrictamente jurídica, se habría extendido progresivamente hacia otros campos para convertirse, en sí misma, en el paradigma de la modernidad: “No creo que se deba buscar la respuesta a esta pregunta en los pliegues de un poder soberano que incluye a la vida excluyéndola. Es más, considero que esa respuesta debe hacer referencia a la coyuntura de una época a partir de la cual la propia categoría de soberanía cede lugar a la de inmunización o cuando menos se entrelaza con ella. Este es el procedimiento general dentro del que se produce

el cruce de político y vida.”²³⁶ En este pasaje que, sin mencionarlo, parece dirigirse a las primeras investigaciones de Agamben dedicadas al problema de la Soberanía, Esposito plantea una hipótesis secuencial, según la cual, la categoría de Soberanía habría cedido el lugar al Paradigma Inmunitario. Así, pues, el Paradigma Inmunitario parece constituirse en la bisagra entre la despolitización moderna diagnosticada por Schmitt y la aparición de la biopolítica indicada por Foucault: el ocaso del Leviatán marcaría el nacimiento de biopolítica, en cuyo tránsito, se ubicaría el Paradigma Inmunitario propuesto por Esposito. A esta luz, dicho paradigma no sólo se presentaría como aquello que sustituye a la Soberanía, sino también, como aquello que define el punto de cruce entre los dos paradigmas políticos señalados en nuestra investigación.

2.- Así, en la perspectiva de Esposito, la modernidad procede de forma igualmente inmunitaria tanto en la esfera jurídico-política como en la esfera biomédica, esto es, dosificando internamente el mal que se pretende combatir, la violencia que es preciso detener (*katechón*), la enfermedad que es preciso prevenir. Por ello, para Esposito lo decisivo de la modernidad sería la progresiva superposición de estas dos esferas: “De aquí –plantea Esposito- el proceso de ilimitada medicalización que va mucho más allá del campo sanitario, en una ósmosis creciente entre lo biológico, lo jurídico y lo político. (...) Por lo demás, la actual producción de leyes en materia de vida y muerte –de fecundación artificial, eugenesia, eutanasia- está indicando la efectiva superposición de la esfera de lo vivo con la esfera de lo político (...)”²³⁷

Por ello, cuando Schmitt critica el predominio de la vida económica por sobre la decisión soberana, pero también, cuando Foucault comienza a designar a los mecanismos que hacen entrar a los cálculos explícitos del poder bajo la categoría de “biopolítica”, testimonian la puesta en escena del Paradigma Inmunitario que, de modo progresivo, habría ido superponiendo la esfera jurídica a la esfera biomédica. De esta forma, afirma Esposito: “Hoy no se puede imaginar una política que no encare la vida en cuanto tal, que no mire al ciudadano desde el punto de vista de su cuerpo vivo.”²³⁸

Porque si la esfera jurídica se superpone a la esfera biomédica, entonces se produce una circularidad en la cual todo ciudadano será, a la vez, un cuerpo vivo, como todo cuerpo vivo será a la vez, el índice de una ciudadanía. Así, el Paradigma Inmunitario propuesto por Esposito constituiría el punto de cruce entre ambas esferas del poder.

²³⁵ Idem p. 31.

²³⁶ Idem. p. 197.

²³⁷ Idem. p. 196.

²³⁸ Idem. 201.

En este marco, Esposito distingue tres características que serían propias del mentado Paradigma Inmunitario. En primer lugar, señala Esposito, el Paradigma Inmunitario se presenta como una *contra-fuerza* que impide la expresión de otra fuerza. Esto significa, pues, que el mecanismo insito a la inmunidad presupone el “mal” al cual debe enfrentar, no sólo en la medida que éste mal funciona como “justificación” de una supuesta “necesidad” sino también, en tanto la inmunidad sólo es posible “(...) *en la medida que reproduce*”²³⁹

en forma controlada el mal del que debe proteger.” Así, llegamos a la segunda característica: el cruce de la esfera jurídico-política con la esfera biomédica funciona dosificando el “mal” que debe combatir. Es decir, el Paradigma Inmunitario no puede sino ser *katechónico* en la medida que alberga al mal que, sin embargo, debe de combatir. En tercer lugar, si la inmunización consiste en enfrentar el “mal” desde el propio “mal” (la violencia desde la violencia estatal-soberana, la enfermedad desde el mismo virus que la produce) significa que la protección de la vida se hace posible sólo en virtud de su negación.

De esta forma, se configura una dialéctica entre exclusión e inclusión, entre negación y protección, donde la protección (inclusión) de la vida sólo es posible en virtud de su propia negación (exclusión): *“De aquí el carácter estructuralmente aporético del procedimiento inmunitario: al no poder alcanzar directamente su objetivo, está obligado a perseguirlo, dado vuelta. Pero, actuando de este modo, lo retiene en el horizonte de sentido de su exacto*

*opuesto: puede prolongar la vida sólo si le hace probar continuamente la muerte.”*²⁴⁰ Así, pues, el “procedimiento inmunitario” tendría una dimensión aporética en tanto protege a la vida en la forma de una negación o, lo que es igual, la incluye sólo en la forma de una exclusión. Por ello, en la filosofía política de Hobbes, la vida humana se protege sólo en la medida que ésta renuncia a lo que le es más propio, a saber, al poder de muerte, a su im-potencia, a su im-poder y finitud. De esta forma –y esto es lo que Esposito enfatiza una y otra vez- la inmunidad es siempre una “reacción” a la comunidad, constituyéndose así, en su exacto reverso.

3.- Ahora bien, en la perspectiva de Esposito, la categoría de inmunidad permite plantear dos problemas. En primer lugar, situar el horizonte histórico-filosófico de la biopolítica en el contexto de la modernidad. Esto significa, que la biopolítica constituiría un fenómeno estrictamente moderno por cuanto sólo ésta habría podido convertir a la inmunidad en un paradigma biopolítico: *La modernidad es el lugar –más que el tiempo- de ese tránsito y de ese viraje, en el sentido de que, mientras durante un largo período la relación entre política y vida se plantea de manera indirecta mediada por una serie de categorías capaces de filtrarla, o de fluidificarla, como una suerte de cámara de compensación, a partir de cierta etapa esas defensas se rompen y la vida*²⁴¹

entra directamente en los mecanismos y dispositivos del gobierno de los hombres.” Así, pues, Esposito considera que la modernidad se define, precisamente, por la ruptura de las mediaciones y por el consecuente ingreso de la vida a los cálculos “explícitos” del poder. Esto supone que, al menos en este punto, la aproximación de Esposito a la biopolítica parece ser de carácter historiográfico por cuanto ésta se ubicaría en un punto preciso en el tiempo. En segundo lugar, la categoría de “inmunidad” permite a Esposito mostrar cómo es que lo que en nuestra investigación hemos denominado los dos paradigmas políticos ingresan a una juntura precisa, a una “articulación interna” que

²³⁹ Idem. p. 17.

²⁴⁰ Idem pp.18-19.

²⁴¹ Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía* op.cit.p 47.

permite inteligir su dimensión estrictamente aporética. En esa medida, Esposito vuelve a afirmar: *“Personalmente, considero que la clave interpretativa que parece escapar a Foucault se puede rastrear en el paradigma de “inmunización”. ¿Por qué? ¿En qué sentido puede llenar el vacío semántico, la brecha de significado, que en la obra de Foucault persiste entre los dos polos constitutivos del concepto de biopolítica? Señalemos, para comenzar, que la categoría de “inmunidad”, incluso en su significado corriente, se inscribe precisamente en el cruce de ambos polos, en la línea de tangencia que conecta la esfera*

de la vida con la del derecho.”²⁴² En esta cita Esposito advierte, pues, sobre el “vacío semántico” dejado por Foucault y, a su vez, plantea su propia propuesta conceptual: la categoría de “inmunidad” se sitúa, pues, en el punto de cruce entre el derecho y la vida, entre lo que en nuestra investigación hemos llamado el paradigma político-estatal y el paradigma económico-gestional. Tal como vimos, esta vía permite a Esposito la sustitución del paradigma clásico de la Soberanía por el nuevo Paradigma Inmunitario. Así, pues, lo que habría desarrollado Foucault bajo el concepto de biopolítica, se interpreta en Esposito en la forma del señalado paradigma.

De esta forma, el rendimiento hermenéutico del Paradigma Inmunitario permite explicar el “envés” que Foucault habría dejado impensado entre las dos economías de la vida, entre un “hacer vivir” y un “hacer morir”: el paso de una “biopolítica” a una “tanatopolítica” sería, precisamente, el paso hecho posible por el paradigma inmunitario en tanto éste funciona protegiendo a la vida en la forma de una negación o, lo que es igual, incluyéndola en la forma de una exclusión. Esposito vuelve a afirmar: *“(…) la categoría de inmunización nos permite dar un paso hacia delante o, acaso mejor, hacia el costado también en relación con la brecha entre las dos vertientes prevalecientes del paradigma de biopolítica: la afirmativa, productiva, y la negativa, mortífera. Hemos visto que ellas tienden a constituir una forma recíprocamente alternativa que no prevé puntos de contacto: el poder niega la vida, o incrementa su desarrollo; la violenta y la excluye, o la protege y la reproduce; la objetiva o la subjetiviza, sin término medio ni punto de transición. Ahora bien: la ventaja hermenéutica del modelo inmunitario reside en que éstas dos modalidades, estos dos efectos de sentido (…), hallan finalmente una articulación interna, una juntura semántica, que los pone en*

relación causal, si bien de índole negativa.”²⁴³ Así, pues, frente a los dos efectos de sentido de la biopolítica señalados por Foucault, un poder que “hace morir” (que violenta y excluye a la vida) y un poder que “hace vivir”, (que la desarrolla y la produce), el Paradigma Inmunitario propuesto por Esposito permite “articular internamente” la doble economía del poder. Esto significa, pues, que el Paradigma Inmunitario constituye una “juntura” y que, como señalábamos, permite dar inteligibilidad a la dimensión propiamente aporética que caracteriza al dispositivo biopolítico moderno. Pero la “articulación interna” que hace posible el paradigma inmunitario trae otra consecuencia, a saber, que el Paradigma Inmunitario protege a la vida en la forma de una negación. En otras palabras, que dicho Paradigma Inmunitario funciona como una *protección negativa* de la vida, tal como aparece en el “prototipo” de la filosofía política de Hobbes²⁴⁴. Consecuencia de lo anterior es que, desde la perspectiva de Esposito, el carácter histórico-filosófico del Paradigma Inmunitario tiene lugar en el horizonte de la modernidad.

²⁴² Idem. op.cit. p. 73.

²⁴³ Idem p. 74.

²⁴⁴ Esposito escribe: *“(…) cuando éste no sólo pone en el centro de su perspectiva el problema de la **conservatio vitae**, sino que la condiciona a la subordinación a un poder constrictivo exterior a ella, como es el poder soberano, el principio inmunitario ya está virtualmente fundado.*” En: Idem p. 75.

En función de la dimensión “estructuralmente aporética” del Paradigma Inmunitario, Esposito examina la experiencia del nacionalsocialismo, precisamente porque, según sugerencia de Foucault, en dicha situación la lógica del “hacer vivir” con la lógica del “hacer morir” habrían tocado el punto de su indistinción. Lo que, según Esposito el paradigma de inmunización permite agregar al análisis de la experiencia nacionalsocialista, es que dicha experiencia tuvo un carácter “homeopático” en la medida que la enfermedad que los nazis querían combatir “a muerte” era la muerte misma²⁴⁵. En dicho combate –diríamos en dicha “guerra total”-, el sistema inmunitario se apresta a matar hasta el punto de extirpar la propia muerte. Por ello, en la perspectiva de Esposito, el nazismo puso en juego el Paradigma Inmunitario en su extremo, allí donde la biopolítica y la tanatopolítica se volvieron indistinguibles: porque ¿qué era la promoción de la vida sino el ejercicio incondicionado de la muerte, de lo que la vida lleva de muerte, la misma vida-en-común de la *communitas*? A esta luz, Esposito escribe: “(El nacionalsocialismo) *Potenció su propio sistema inmunitario hasta el punto de convertirse en su presa. Por otra parte, morir es la única manera en que un organismo individual o colectivo puede salvaguardarse definitivamente del riesgo de la muerte. Es lo que Hitler, antes de suicidarse, pidió que hiciera al pueblo alemán.*”²⁴⁶ En este sentido, el paradigma inmunitario explica cómo es que la biopolítica nacionalsocialista se vuelve, inmediatamente, tanatopolítica, política de muerte. En otras palabras, el “envés” que señalaba Foucault sale a la luz en Esposito con el Paradigma Inmunitario.

1.3.- Bios.

1.- Toda investigación que se desarrolle desde una perspectiva biopolítica, tendrá que desplegarse como una reflexión radical de la relación de la vida con el poder. Sin embargo, ¿qué se entiende aquí por “vida”, qué por “poder”? En efecto, dicha relación no comporta, de modo alguno, un carácter “externo”: como si pudiera existir una vida exenta de todo poder y un poder exento de la dinámica propia de la vida. El Paradigma Inmunitario, sería en este sentido, no sólo el modo en que el *poder hace entrar en sus cálculos a la vida* (cuyo hito moderno sería la filosofía política de Hobbes), sino además la forma en que *la propia vida se conserva a sí misma través del poder*²⁴⁷. Esto significa que en Esposito existe una ontología de la vida que difiere sustantivamente de aquella que concibe a la vida bajo los marcos de la mediación moderna (Hobbes). Así, pues, la ontología de la vida desarrollada por Esposito, sitúa al problema de la vida como inescindible respecto del problema del poder o, lo que es igual, que la relación vida-poder es una relación interna. Por ello, en la perspectiva de Esposito, la ontología de la vida se resuelve íntegra e inmediatamente en la forma de una ontología política, pues, la vida misma no conocería otros modos de ser que los de su continuo potenciamiento. Por esta razón, para Esposito la vida es inmediatamente política.

La vía que sigue Esposito se apuntala en la lectura que inició Bataille cuando en su texto Nietzsche y los fascistas escribía: “El movimiento mismo del pensamiento de Nietzsche implica una debacle de los diferentes fundamentos posibles de la política actual.”

²⁴⁵ Esposito escribe: “Lo que el paradigma inmunitario agrega a este panorama es el reconocimiento de la tonalidad homeopática de la terapia nazi. La enfermedad que los nazis combatieron a muerte no era otra cosa que la muerte misma. Lo que querían matar en el judío –y en todos los tipos humanos asimilados a éste –no era la vida, sino la presencia en ella de la muerte: una vida ya muerta en cuanto marcada hereditariamente por una deformación originaria e irremediable.” En: Idem. p. 221.

²⁴⁶ Idem p. 222.

²⁴⁷ Idem.

248

¿En qué sentido, desde el punto de vista de Bataille, el pensamiento de Nietzsche habría implicado una tal “debacle de la política actual”? Para Esposito dicha “debacle” estaría dada en razón de la ontología de la vida que Nietzsche habría inaugurado y que, según Esposito, situaría al filósofo alemán en forma polémica para con la mediación neutralizadora de la filosofía política moderna²⁴⁹. Esto significaría, entonces, que la filosofía de Nietzsche sería una filosofía estrictamente política pero no porque trate el problema del “Estado”, el “contrato” o los “derechos” de los “ciudadanos”, sino porque para Nietzsche, la vida sería concebida como “voluntad de poder”: “Que la vida –según la tan célebre formulación nietzscheana- sea voluntad de poder no significa que la vida necesita poder, ni que el poder captura, intencionaliza y desarrolla una vida puramente biológica, sino que la vida

no conoce modos de ser distintos al de una continua potenciación.”²⁵⁰ Así, pues, que la vida sea “voluntad de poder” implica que ésta es originariamente conflictiva, aporética consigo misma, en la medida que no admite límites fijos o fronteras a su haber, sino que siempre apunta a su consustancial sobrepasamiento (überwindung). En virtud de dicho estatuto de lo vivo, para Esposito la vida sería inmediatamente política no en el sentido que lo entiende la perspectiva inmunitaria moderna (la cual, como en Hobbes, funcionaría a partir de una mediación neutralizante), sino en tanto “modalidad originaria” del ser. Esto significa que la vida no tiende sólo a su “conservación” como en el caso de Hobbes y la filosofía política moderna, sino también, a su desenfrenada “expansión”. Así, pues, para Esposito la relación entre la vida y el poder tendría un carácter inmanente en la medida que el poder sería, precisamente, el modo originario de lo vivo. Pero que el ser de la vida sea su propio potenciamiento, significa no sólo que la vida sea inmediatamente política, sino que a la inversa, la política se presenta desde siempre como una “biopolítica”: “La vida no cae en un abismo: **es** mas bien el abismo en que ella misma corre el riesgo de caer. No en un momento dado, sino desde el origen, pues ese abismo no es sino la hendidura que priva de una identidad consistente al origen: lo in/originario del origen que la genealogía

nietzscheana ha descubierto en el fondo, y en la fuente, del ser-con-vida.”²⁵¹ Si la vida “es” el abismo en que la vida siempre está cayendo significa que nunca existe un “origen” mítico a la vida, pues la vida misma estaría desde un principio, “privada de identidad”. Así, pues, la vida lleva consigo un in/originario origen, precisamente porque su consistencia no sería otra que la de potenciarse, sobrepasarse, diferirse permanentemente: Apolo y Dionisio, como los dos polos de una misma “tragedia” que, para Esposito, definiría a la economía de la vida en su doble movimiento de conservación y expansión. El principio apolíneo tiende a la individualización, estabilización y conservación de la vida cada vez que ésta sobrepasa sus propios límites en virtud del principio dionisiaco. Porque si lo apolíneo constituye el punto en que la vida se “inmuniza”, lo dionisiaco evidencia el lugar de la vida absoluta, esto es, el

²⁴⁸ Bataille, Georges. *Nietzsche y los fascistas*, Revista *Acephale* No 2, En: Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, André Masson, Jules Monnerot, Jean Rollin, Jean Wahl *Acephale* Buenos Aires, 2006, p. 39.

²⁴⁹ Esposito escribe: “(...) *la vida es desde siempre política, si por “política” se entiende no aquello a lo que aspira la modernidad –vale decir, una mediación neutralizadora de carácter inmunitario-, sino la modalidad originaria en que lo viviente es o en que el ser vive.*” Es decir, la política es aquí, no el mecanismo inmunitario que protege a la vida en forma negativa, sino el modo de ser mismo de la vida, en tanto ésta no es otra cosa que su potenciación. Esto significa, además que, según Esposito, la polémica de Nietzsche va dirigida contra la filosofía política de Hobbes como paradigma de la inmunización moderna.

²⁵⁰ Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. op.cit.p.130.

²⁵¹ Idem p. 142.

punto en que ésta se expande y revela su falta de principio, de identidad, de una propiedad sustancial²⁵².

2.- Se debe notar que, en la perspectiva de Esposito, el *munus* que define a la dialéctica de la comunidad es, precisamente, la vida absoluta movilizada entre el polo apolíneo y el dionisiaco que, sin nunca encontrar un posible “equilibrio”, no es otra cosa que una permanente diferición. Por ello, para Esposito la vida no carecería completamente de “forma”²⁵³, sino más bien, la forma sería inmanente a la vida, en tanto ésta no sería otra cosa que un *bíos*, una forma-de-vida. Pero que la forma sea inmanente a la vida no significa que ésta no sea una y otra vez sobrepasada, diferida por su propio ser-exceso o, por su exceso-de-ser²⁵⁴. La forma, siendo inmanente al propio circuito de la vida, nunca puede ser estable en ella porque la forma no consiste en otra cosa que en un perpetuo tránsito a una nueva forma.

Esta dimensión excesiva de la vida, es lo que Esposito registra como la característica más propia del *munus* que, como vimos, define a la *com-munitas*: “*Construyen (se refiere a las categorías lógicas) barreras, límites, diques para ese munus común que a la vez potencia y devasta la vida, empujándola continuamente más allá de sí misma.*”²⁵⁵ Así, pues, para Esposito el *munus común* constituiría, pues, la bisagra compuesta por dos polos antitéticos: por un lado, el polo inmunitario (Apolo) y, por otro, el polo comunitario (Dionisio). Por ello, la vida (*bíos*) no sería otra cosa que el *munus común* cuyo proceso consiste en potenciarse (Dionisio) y, a la vez, contenerse (Apolo). Pero toda contención inmunitaria es siempre provisoria porque la vida es una y otra vez, reconducida hacia “más allá de sí misma”. De esta forma, si toda política es una biopolítica la pregunta, entonces, reside en el carácter de dicha biopolítica, a saber, si es una “biopolítica negativa” sostenida como una política *sobre* la vida que caracterizaría al polo inmunitario o bien, a una “biopolítica afirmativa” como una política *de* la vida que caracterizaría al polo comunitario. El punto reside, entonces, en si acaso esta biopolítica negativa que, en la perspectiva de Esposito, define a lo moderno podría revertirse en una biopolítica afirmativa.

²⁵² Esposito escribe: “*Lo dionisiaco es la vida en su forma absoluta, o disoluta, desligada de todo presupuesto, abandonada a su fluir originario. Pura presencia y, por consiguiente, no representable en cuanto tal, incluso por carecer de forma, en perenne transformación, en un continuo tránsito más allá de los límites.*” Idem p. 142.

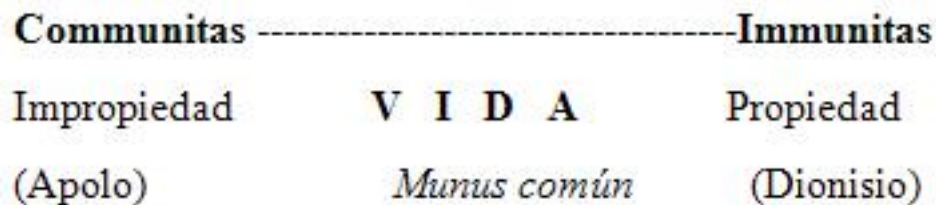
²⁵³ Un pasaje de Nietzsche puede ser esclarecedor al respecto: “*La forma pasa por algo duradero y, por lo tanto, valioso; pero la forma es sólo algo que hemos inventado; y aunque frecuentemente “se consigue la misma forma” esto no significa que sea la misma forma- sino que aparece siempre algo nuevo- y somos nosotros y nadie más quienes, al comparar, integramos esto nuevo, en tanto que se parece a lo viejo, en la unidad de la “forma”. Como si debiera realizarse un tipo que, por así decirlo, inspirara y fuera inherente a la formación.*” Así, pues, para Nietzsche, la “forma” que desde Platón fue elevada a ente supremo, es algo que la propia vida ha inventado. Por lo tanto, en Nietzsche, es la vida y no la forma la sustancia, lo cual no quiere decir que la vida carezca por completo de forma. Por el contrario, la vida es una forma inmanente a los circuitos de la propia vida. Esto es, precisamente, lo que Esposito toma en consideración: la vida es *bíos*. En: Nietzsche, Frederick. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos Otoño 1887*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2006, p. 129.

²⁵⁴ Esposito escribe: “*No es cuestión de que su vida no tenga forma, de que no sea “forma de vida”. Pero esta consiste en una forma de por sí en perpetuo tránsito hacia una nueva forma, a travesada por una alteridad que al mismo tiempo la divide y la multiplica.*” Idem p. 170.

²⁵⁵ Idem p. 144.

Así, pues, para Esposito se trataría de revertir “desde el interior” la variante inmunitaria ²⁵⁶ de la política moderna hacia el sentido más originario e “intenso” de la *communitas*. Esa inversión sería, precisamente, una biopolítica afirmativa: “(...) que no suponga a la vida las categorías ya constituidas, y, a estas alturas destituidas, de la política moderna, sino que inscriba en la política misma el poder innovador de una vida repensada sin descuidar su complejidad y articulación. Desde este punto de vista la expresión “forma de vida” – precisamente aquello que la biopolítica nazi excluía mediante la absoluta sustracción de la vida toda calificación- debe entenderse más en el sentido de una vitalización de la política que en el de una politización de la vida, aunque al final ambos movimientos tiendan a ²⁵⁷ superponerse en un único plexo semántico.” La “vitalización de la política” propia de una biopolítica afirmativa sería entonces, el movimiento de la *communitas* que opera a la inversa del de la politización de la vida que va en el sentido de la *immunitas*.

El siguiente esquema puede ilustrar la dialéctica comunitario-inmunitaria que ha propuesto Esposito para comprender el devenir de la biopolítica:



Los dos polos de la *communitas* y la *immunitas* llevan consigo la aporía propia de la vida. Esa aporía se habría consumado en la modernidad donde el movimiento inmunitario, se habría convertido en “paradigma” constituyéndose en el punto de cruce entre la esfera jurídico-política y la esfera biomédica. De esta forma, la reflexión sobre biopolítica es reenviada al campo de la comunidad: ¿qué significaría, entonces, un “vivir-juntos” no inmunitario? Eso es lo que Esposito, de modo aproximativo, responde bajo el precepto de la biopolítica afirmativa como el ejercicio de vitalización de la política y no el de una politización de la vida propio de la deriva inmunitaria.

1.4.- Conclusiones Provisorias

De las investigaciones de Roberto Esposito es preciso destacar tres puntos que son decisivos para nuestra investigación:

a) En primer lugar, que las investigaciones de Esposito han destacado de modo decisivo una ontología de la vida muy precisa que, siguiendo la vía abierta por Nietzsche, considera que la vida es inmediatamente política en la medida que ésta no conoce otros modos de ser que su continua y perpetua potenciación. Esto hace, entonces, que la vida sea intrínsecamente aporética (“trágica” diría Nietzsche) es decir, que sea el *paso* entre los dos polos, el comunitario y el inmunitario. Lo decisivo aquí, es que el paso entre una lógica

²⁵⁶ Esposito escribe: “¿Qué significa, con exactitud, invertirlas y, más precisamente, invertirlas desde el interior? Hay que intentar tomar esas categorías de “vida” “cuerpo” y “nacimiento” (que para Esposito fueron las categorías que definieron la política nazi) y transformar su variante inmunitaria, esto es, autonegativa, imprimiéndole una orientación abierta al sentido más originario e intenso de la **communitas** .” En: Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía* op.cit.p. 252.

²⁵⁷ Idem p. 253.

comunitaria a una inmunitaria estaría posibilitado por una específica economía de la vida en tanto ésta es insustancial, in-originaria y diferida. Así, pues, la lógica comunitaria estaría siempre *ad portas* de volcarse hacia su propio reverso inmunitario, lo que significa que el carácter inmunitario de la modernidad, cuyo “prototipo” es la filosofía política de Hobbes, es sólo una de las tantas posibilidades a las que puede conducir la aporía constitutiva de lo vivo.

b) En segundo lugar que, la perspectiva de Esposito, sitúa a la biopolítica en el marco histórico-filosófico moderno, cuyo prototipo sería la filosofía política de Hobbes. En este plano, Esposito propone al Paradigma Inmunitario para pensar el nudo en que, la modernidad, anexa a la esfera jurídico-política con la esfera biomédica en un solo y aporético plexo. Así, el Paradigma Inmunitario supone dos cosas: por un lado permite mostrar el punto de cruce entre las dos esferas señaladas y, por otro, de cuenta de cómo estas dos esferas nunca se concilian entre sí, sino que mantienen una relación aporética constitutiva. De ahí la caracterización que el propio Esposito hace del Paradigma Inmunitario como “estructuralmente aporético”. Para nuestra investigación este segundo punto es decisivo, en la medida que constituye un intento de inteligir el punto de cruce entre lo que aquí hemos llamado el paradigma político-estatal y el paradigma económico-gestional del poder. Así, pues, el Paradigma Inmunitario, en tanto “estructuralmente aporético” funciona como una “protección negativa” de la vida, o lo que es igual, que incluye a la vida en la forma de una exclusión. Esta “protección negativa” es lo que habría definido a la política moderna en la forma de una biopolítica negativa, en tanto se funda como una política “sobre” la vida. De esta forma, la aporía que señala Foucault entre una lógica del “hacer morir” inmanente a su “envés” de “hacer vivir”, entre un paradigma político-estatal y uno económico-gestional, encuentra en el Paradigma Inmunitario propuesto por Esposito una primera posible respuesta²⁵⁸.

c) En tercer lugar, es preciso interrogar el planteamiento de Esposito: *¿Cuál sería la relación entre el paradigma inmunitario y el cristianismo tal como ya lo hemos definido provisoriamente?* ¿De dónde provendría, según Esposito, el mentado paradigma inmunitario, sus condiciones de posibilidad y sus regímenes de verdad? Sabemos que, para Esposito éste se restringe al campo de la filosofía política moderna. Pero, con ello, persiste la interrogante en torno a las condiciones de posibilidad de dicho paradigma porque, situándolo en la modernidad política, parece restringirlo historiográficamente a ella. Así, pues, en Esposito no habría un desarrollo sistemático que vincule la teología cristiana y la biopolítica moderna, puesto que el acento de sus trabajos estaría puesto en el horizonte de la filosofía política moderna. A esta luz, si bien Esposito logra inteligir los dos paradigmas del poder a la luz de la Inmunidad, deja de lado la estrecha relación que, como hemos visto, no sólo Schmitt sino también Foucault, establecen entre la dimensión teológica cristiana y los dos paradigmas del poder. En efecto, los trabajos dedicados a problematizar la estrecha vinculación entre teología cristiana y biopolítica serán los trabajos

²⁵⁸ Es preciso reiterar que si la vida es concebida como un “don” ésta parece estar siempre *ad portas* de revertir desde la lógica comunitaria hacia una lógica inmunitaria. Sin embargo, para Esposito el “envés” señalado por Foucault tendría una especificidad histórica que lo ubica en la modernidad. Para Esposito, la modernidad se funda desplazando la lógica comunitaria por la deriva inmunitaria. Como testimonia la filosofía política de Hobbes, la artificialidad del Leviatán tiene por función impedir la posibilidad de la muerte en la forma de la “guerra de todos contra todos”. Esa posibilidad da como resultado que la modernidad enfatice sólo la lógica inmunitaria, en desmedro de la lógica comunitaria a la cual parece recluir al espacio de la anomia, la excepción y la guerra civil. A esta luz, para Esposito, la posibilidad de que una biopolítica afirmativa vitalice a la política, sería sólo un problema de las dosis implicadas en la aporía de lo vivo.

del filósofo Giorgio Agamben que presentaremos a continuación y que, por estas razones, van constituir uno de los pilares fundamentales de nuestra investigación.

2.-LA MÁQUINA GUBERNAMENTAL.

1.- La primera dificultad para iniciar una exposición de las investigaciones de Giorgio Agamben es que, a diferencia de Esposito, éste trabaja con varios paradigmas. Por ello, a este apartado lo hemos titulado “La máquina gubernamental” para referirnos, esencialmente, al punto de cruce entre los dos paradigmas del poder: si el paradigma político-estatal se sostiene en la posibilidad de que el soberano declare el Estado de Excepción, el paradigma económico-gestional se une con la Soberanía a la luz de la figura de la Gloria. Este quiasmo entre los dos paradigmas políticos, entre la Soberanía y el Gobierno, estará posibilitado por los dispositivos de la Excepción y la Gloria respectivamente. Así, si la Excepción hace posible que la Soberanía intervenga sobre el Gobierno, la Gloria permite que el Gobierno se articule con la Soberanía. Este quiasmo, constituido por la bipolaridad entre Soberanía y Gobierno será lo que Agamben, siguiendo muy de cerca las consideraciones de Foucault al respecto, va a denominar “máquina gubernamental”.

Para adentrarnos en algunos de los planteamientos del filósofo italiano, será necesario comenzar por señalar que el concepto “máquina” tiene aquí, un estricto sentido técnico: designa un dispositivo que funciona desde una bipolaridad consustancial, en cuyo centro yace un vacío que, en la forma de una relación de inclusión-excluyente, se presenta como el objeto de sus investigaciones. Ahora bien, para Agamben existen muchas máquinas que actúan paralelamente por cada ámbito específico. Así, por ejemplo, Agamben propone la “máquina del lenguaje”²⁵⁹ constituida por la bipolaridad entre la Voz y el Lenguaje o la “máquina antropológica”²⁶⁰ constituida por la bipolaridad entre la animalidad y la humanidad. En ambos casos, la relación entre los dos términos tiene la forma de una excepción, en la cual, el primer término se incluye en el segundo sólo en la forma de una exclusión. Estas dos máquinas se orientan a una deconstrucción del modo en que la tradición metafísica habría concebido al ámbito del lenguaje y al de la antropogénesis, respectivamente. Más, en el ámbito de la política, Agamben propone otras dos máquinas que consideraremos a continuación, a saber, la “máquina jurídico-política”²⁶¹ y la “máquina gubernamental”²⁶² que, en base a la bipolaridad entre Soberanía y Gobierno, se presentan en el horizonte de una deconstrucción radical en torno al estatuto de la política en Occidente.

Comentando los trabajos de Foucault del 1979²⁶³ que, como vimos en el capítulo anterior, están dedicados entre otras cosas a trazar una genealogía de las técnicas de individualización y las de masificación, Agamben señala:“(…) ¿dónde está entonces, en

²⁵⁹ Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* Valencia, Ed. Pre-textos, 2002.

²⁶⁰ Agamben, Giorgio. *Lo Abierto. El hombre y el animal* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2005.

²⁶¹ Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.

²⁶² Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2008.

²⁶³ Las conferencias dictadas en la Universidad de Vermont tituladas *Tecnologías del yo y Omnes et Singulatim*. En: Foucault, Michel. *Tecnologías del yo* op cit.

el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes?”²⁶⁴ Ese “punto de cruce” o “zona de indiferencia” será el lugar al que se abocará gran parte de la indagación arqueológica de Agamben²⁶⁵. Así, pues, en la introducción a su libro *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*²⁶⁶, Agamben señala explícitamente el objetivo de su investigación: “La presente investigación se refiere, precisamente, a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano.”²⁶⁷ Como señala en esta cita, su investigación constituye un intento sistemático para pensar el “punto oculto” en el cual parecen confluir los dos paradigmas políticos. ¿En qué consistiría dicho “punto oculto”, cuál sería, pues, su naturaleza? Como para Esposito, para Agamben, los dos análisis del poder no pueden separarse. Por ello, en su perspectiva, la genealogía de la biopolítica propuesta por Foucault debe ser ampliada tomando los dos campos que el propio Foucault dejó fuera de su investigación: la teología y el derecho²⁶⁸. En esta vía, para Agamben resulta tan decisiva la teología política de Schmitt como la problematización de la biopolítica desarrollada por Foucault. Porque entre ambos, se jugaría una compleja relación entre la vida y el poder, una relación que, al tiempo que los separa, los articula entre sí.

2.- En la perspectiva de Agamben –y a diferencia de Foucault– el mentado paradigma político-estatal estaría atravesado, desde un principio, por el paradigma económico-gestional del poder. Como veremos, el punto de cruce entre ambos paradigmas lo constituye el concepto jurídico-político de Estado de Excepción. Un concepto que, según hemos visto con Schmitt, constituye por sí mismo, un “concepto límite” en la medida que ésta al mismo tiempo dentro y fuera del derecho. En esa medida, el paradigma político-estatal llevaría consigo su propio “fuera” en la forma del concepto límite de la Excepción soberana. A juicio de Agamben, la advertencia foucaultiana de que la vida ha ingresado a los cálculos explícitos del poder, debe complementarse con el hecho, igualmente decisivo, de que desde la Primera Guerra Mundial, el “estado de excepción ha llegado a convertirse en regla”²⁶⁹.

²⁶⁴ Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. p. 15.

²⁶⁵ Decimos “gran parte” porque, como plantea Edgardo Castro, el hilo conductor de sus investigaciones lo constituye la posibilidad de una arqueología de la “potencia”. En: Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* Buenos Aires, Ed. Universidad de San Martín, 2008.

²⁶⁶ Agamben ha señalado que dicho libro pretende situar algunas premisas a desarrollar en la “saga” posterior, y no conclusiones definitivas. En: Giorgio Agamben *Entrevista con Flavia Costa* En: Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción* op cit.

²⁶⁷ Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. pp.15-16.

²⁶⁸ En entrevista con Flavia Costa, Agamben dice: “Creo que los dos campos de investigación que Foucault ha dejado a un costado, el derecho y la teología, son extremadamente importantes para comprender nuestra situación presente. En todo caso, es en estos dos ámbitos que he trabajado en los últimos años.” En: Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción* op.cit.p.14.

²⁶⁹ Esta es la tesis que Agamben plantea en *Estado de Excepción* que se inscribe como la primera parte del segundo volumen de la saga “Homo sacer”. Por cierto, Agamben aquí se refiere, explícitamente a la célebre octava “tesis” sobre el concepto de historia que citaremos más adelante. Por ahora, es preciso recordar que, como ha señalado Agamben, esta tesis está en directa relación con las propuestas del jurista de Plettenberg. Este es el modo en que Benjamin deconstruye la máquina biopolítica schmittiana, en la medida que, a diferencia de Schmitt, para Benjamin no existe posibilidad de distinguir entre la normalidad y la excepción. Mas bien, porque la normalidad del derecho es, precisamente, la excepción para aquellos oprimidos. En: Benjamin, Walter. *Tesis sobre el concepto de Historia* Santiago de Chile, Ed. Lom, 1999, p. 53. Ver, Agamben, Giorgio. *Estado de excepción* op.cit.

Así, el Estado de Excepción que, originalmente constituía un dispositivo anómalo y, como dice su propio nombre, tenía un carácter puramente “excepcional”, habría comenzado a convertirse en el paradigma de gobierno de las actuales democracias occidentales²⁷⁰. De esta forma, según Agamben, la perspectiva de Foucault debería “completarse” a la luz del problema que advirtió Walter Benjamin en sus célebres “tesis” *Sobre el concepto de Historia*: “La tesis foucaultiana –plantea Agamben- debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *pólis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, mas bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.”²⁷¹ La tesis de Foucault, entonces, ha de ser “completada”, en la medida que habría que atender a dos procesos paralelos que confluyen en la modernidad: por un lado, el que el Estado de Excepción se haya vuelto regla y, por otro, que la “nuda vida” (o vida desnuda), es decir la vida excluida de toda cualidad jurídica y/o política, haya terminado ingresando al centro del espacio político occidental. Así, pues, dos procesos paralelos tendrían lugar en la modernidad: por un lado, una permanente suspensión del derecho que Foucault caracterizaba bajo la fórmula del “hacer morir” propia del “viejo derecho soberano” y, por otro, una politización de la vida que Foucault caracterizaba bajo la fórmula del “hacer vivir” y que caracterizaba al nuevo “poder sobre la vida”.

Este doble proceso que combina a un Estado de Excepción convertido en paradigma de gobierno junto al ingreso de la vida desnuda al espacio político occidental, hasta la eventual “coincidencia” de éste con él, implicaría, según Agamben, que todas las categorías clásicas que diferenciaban un plano del otro, lo privado de lo público, lo interior de lo exterior, el derecho y el hecho, la *zoé* como el simple hecho de vivir y el *bíos* como esa vida cualitativa que, en el mundo clásico definía a la vida humana, comiencen a entrar en una “zona de irreductible indiferenciación”. ¿Cómo pensar dicha zona de indiferenciación? Contestar esta pregunta supone develar el “punto oculto” en que el paradigma político-estatal y el paradigma económico-gestional del poder parecen cruzarse en un solo nudo.

En la perspectiva de Agamben, la configuración de los dos procesos que acontecen en la modernidad adopta la forma de una “máquina”. Como señalamos al principio, una máquina es, en Agamben un concepto técnico que designa un dispositivo de carácter bipolar en cuyo centro yace un vacío. Sin embargo, ese vacío se resuelve en la forma de un dispositivo performativo: la Excepción en la forma de una suspensión radical del derecho por parte del soberano o la Gloria, en la forma de una “aclamación eficaz” que se desenvuelve en la liturgia cristiana. Ambos dispositivos son límites en tanto se presentan entre un exterior y un interior: la Excepción va a constituir la bisagra entre un poder constituyente (exterior) y un poder constituido (interior), así como la Gloria va a constituir la bisagra situada entre lo religioso (exterior) y lo político (interior). De esta forma, se podría decir que en la máquina jurídico-política dicho punto vacío es el Estado de Excepción, mientras que en la máquina gubernamental que, de algún modo integraría a la máquina jurídico-política en su seno, sería la Gloria. Así, pues, el presente apartado se divide en dos partes. La primera se dedica

²⁷⁰ Agamben, Giorgio. *Estado de excepción* op.cit.

²⁷¹ Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. pp. 18-19.

a la Soberanía con el problema de la Excepción, la segunda al Gobierno con el problema de la Gloria (o más bien, la glorificación).

1.1.- La Soberanía.

1.- Agamben circunscribe el problema de la Excepción a la luz de la diferencia que, a su respecto, sostienen Carl Schmitt y Walter Benjamin en torno al estatuto de la violencia²⁷². Como vimos en el capítulo anterior, es preciso considerar que el Estado de Excepción constituye un momento de suspensión radical del derecho (Schmitt decía que éste comprometía la suspensión “*in toto*” de la Constitución). Si el Estado de Excepción constituye un momento de suspensión es porque, en parte, éste se hallaría autorizado para ello. ¿De dónde provendría, pues, su *auctoritas*? Como vimos con Schmitt, dicha autoridad no proviene sino de sí misma. Una autoridad que puede ser extranormativa, pero no ilegal. En ello consiste, precisamente, su ser soberano, esto es, en que puede decidir sobre el Estado de Excepción. Esto significa, pues, que la Excepción es, en principio, el “fuera” que el propio derecho produce en su interior, en la medida que es el ejercicio mismo de la Soberanía –la Soberanía como el ejercicio mismo de la declaración de la Excepción– aquello que produce la suspensión radical del derecho. Sin decisión sobre la Excepción no habría Soberanía porque ésta, en cuanto “concepto límite”, permite articular dicho “fuera” con el “dentro” propio del derecho. Sin embargo, es importante considerar la crítica de Walter Benjamin sobre la noción schmittiana de la Soberanía porque Agamben se va a ceñir a ella paso a paso la cual se articularía en, al menos, dos tiempos decisivos.

El primero se puede rastrear en su texto de 1921 *Para una crítica de la violencia* cuyo objetivo fundamental es asegurar la posibilidad de una violencia absolutamente por “fuera” del derecho²⁷³. Es decir, una violencia que no cumpla fin alguno y que, como tal, desactive radicalmente a la dialéctica propia de la “violencia mítica”²⁷⁴. Como se sabe, Benjamin califica a la violencia mítica como aquella que se desdobra en una “violencia fundadora” y una “violencia conservadora” de derecho, determinándose así, en una sola circularidad, cuya figura emblemática se expresaría en la “policía”²⁷⁵. Así, pues, la “crítica” de Benjamin

²⁷² Agamben escribe: “*El interés de Benjamin por la doctrina schmittiana de la soberanía ha sido siempre juzgado escandaloso (...); invirtiendo los términos del escándalo, intentaremos leer la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia.*” A la luz de este movimiento “esotérico” –como Agamben lo califica– será retomada la discusión en torno al estatuto del “estado de excepción” y la relación de éste para con la soberanía. En: Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. op.cit. p. 104.

²⁷³ Idem. pp. 85-121.

²⁷⁴ Benjamin, Walter. *Para una crítica de la Violencia* Buenos Aires, Ed. SUR, 1967 y véase Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia* Santiago de Chile, Ed. Fondecyt, 1040530, 2006.

²⁷⁵ Benjamin escribe: “*La policía es un poder con fines jurídicos (con poder para disponer), pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de vastos límites, tales fines (poder para ordenar). El aspecto ignominioso de esta autoridad –que es advertido por pocos sólo porque sus atribuciones en raros casos justifican las intervenciones más brutales, pero pueden operar con tanta mayor ceguera en los sectores más indefensos y contra las personas sagaces a las que no protegen las leyes del estado– consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley. Si se exige a la primera que muestre sus títulos de victoria, la segunda está sometida a la limitación de no deber proponerse nuevos fines. La policía se halla emancipada de ambas condiciones. La policía es un poder que funda (...) y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines.*” Así, pues, para Benjamin la policía constituye el punto de anudamiento radical entre la violencia fundadora y la violencia conservadora de derecho. En: Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires, Ed SUR, 1967, p. 117.

muestra cómo es que dicha violencia constituye al derecho internamente en la medida que éste nunca puede prescindir de ella²⁷⁶. Así, pues, Benjamin contrapone a la circularidad de la violencia mítica una violencia “pura”. “Pura” (o divina) en el sentido de que es una violencia que no cumple fines (no se propone fundación o conservación alguna del derecho y, por ello, no encuentra su “legitimidad” en ello). Esta violencia pura, expresada en la “huelga general revolucionaria” permite a Benjamin desactivar –en la forma de una interrupción mesiánica– la circularidad mítica en que se desenvuelve la Soberanía²⁷⁷.

El segundo tiempo de esta crítica lo constituirían sus tesis Sobre el concepto de Historia, en particular la octava de ellas, donde Benjamin escribe: “La tradición de los oprimidos nos enseña que “el estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.”²⁷⁸ Aquí Benjamin distingue entre un “estado de excepción ficticio” –que Schmitt había planteado en “La dictadura”– y un “verdadero” o “efectivo” (wirklich) Estado de Excepción. La analogía con el texto de 1921 es, según Agamben, decisiva: si en 1921 la “violencia mítica” expresaba a la noción schmittiana de soberanía a la cual se le oponía una “violencia pura” como su interrupción, en 1940 lo hace el “Estado de Excepción” que, escrito entre comillas²⁷⁹, referiría implícitamente a la forma schmittiana de la Soberanía²⁸⁰, a la cual le opone el “verdadero Estado de Excepción”, esto es, aquél que simplemente viene a abolir a cualquier formación soberana, esto es, a suspender la suspensión misma del derecho²⁸¹.

Por ello, cuando Schmitt sitúa la célebre definición del soberano como aquél que decide sobre la Excepción, en realidad lo que allí estaría ocurriendo es el intento de anexar la violencia anómica que habita por el borde exterior del derecho, al propio derecho. En ello trasuntan los conceptos schmittianos de Poder Constituyente, Soberanía o *Nómos*, a saber, en una operación de articulación entre la violencia anómica situada por fuera del derecho y la interioridad del derecho como tal. Así, pues, Benjamin ejerce la operación exactamente

²⁷⁶ Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad* Madrid, Ed. Trotta, 1998.

²⁷⁷ Eduardo Cadava escribe: “(...) Benjamin opone al deseo de Jünger por la movilización total, su insistencia en la inmovilización; al deseo por la expresión su interés por lo que permanece inexpresable; al deseo de una comunidad, su dispersión de la comunidad; al aura, su idea de la desintegración del aura y al gesto de otorgar un rostro; su reflexión acerca de lo que nunca tiene rostro.” Es decir, la “violencia pura” sería precisamente esa interrupción mesiánica de la “movilización total” proclamada por el discurso conservador alemán (Jünger). En: Cadava, Eduardo *Trazos de Luz. Tesis sobre la fotografía de la Historia*. Santiago de Chile, Ed. Palinodia, 2007, p. 116.

²⁷⁸ Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de Historia* En: *Dialéctica en Suspense* trad. Pablo Oyarzún, Santiago de Chile, Ed. Lom-Arcis, 1998, p. 53.

²⁷⁹ Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op cit pp. 84-89.

²⁸⁰ Reyes Mate confirma esta afirmación: “No ha pasado desapercibida la fuerte presencia en la obra de Benjamin de una figura jurídica, como el estado de excepción, tan alejada de sus grandes ideales emancipatorios.(...) Lo que subyace a este interés benjaminiano por el estado de excepción es la superación del problema de la violencia.” De forma más aguda, diremos que para Benjamin la figura del estado de excepción es aquella de la “violencia mítica” por la cual puede “entrar el Mesías”, esto es, la violencia pura o el verdadero estado de excepción. En: Reyes Mate *Medianoche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de Historia”* Madrid, Ed. Trotta, 2005, pp. 146-147.

²⁸¹ Michael Löwy comparte esta interpretación: “Una lucha cuyo objetivo final es producir el “verdadero estado de excepción” es decir, la abolición de la dominación, la sociedad sin clases.” En: Löwy, Michael. *Aviso de Incendio*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 99. Cf. Reyes Mate *Medianoche en la Historia* op cit.

contraria: no se trataría de anexar dicha violencia anómica al derecho sino de liberarla de éste. Es en el marco de esta discusión que Agamben, a diferencia de Foucault, va a comenzar su reflexión sobre la relación entre la Soberanía y la dimensión biopolítica que le constituye²⁸².

a) Bando.

1.- Agamben considera que el Estado de Excepción constituye una zona de anomia radical²⁸³ que implica que entre lo interior y lo exterior, entre el derecho y el hecho, entre el *bíos* y la *zoé* se abre un umbral de indistinción que hace absolutamente imposible cualquier diferencia entre los términos. Para caracterizar dicha zona de anomia radical, Agamben se sirve de la noción de “bando” acuñada por el filósofo Jean-Luc Nancy²⁸⁴ que, básicamente, designa una relación aporética en la cual algo es “entregado a una separación”²⁸⁵. El “bando” considerado como la “estructura” histórico-ontológica de la Excepción, dice Agamben: (...) *es esencialmente el poder de entregar algo a sí mismo, es decir, el poder de mantenerse en relación con un presupuesto que está fuera de toda relación. Lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y*

apresado a la vez.”²⁸⁶. Puede ser instructivo recordar que, desde un punto de vista etimológico, la palabra “bando” comporta dos significados contrapuestos: uno incluyente y otro excluyente. Por ello, Agamben retoma el término en su propia aporeticidad semántica para expresar la estructura doble vincular de la Excepción²⁸⁷. Así, pues, aquello que el bando tendría a su haber es, precisamente, la vida que estaría, al mismo tiempo, excluida e incluida, apartada y apresada porque sería la vida lo que estaría “entregado a su separación”. Así, pues, la relación de bando es, ante todo, una relación en la que la inclusión de la vida al espacio político es al mismo tiempo una exclusión y la exclusión de ella, una forma de inclusión. “Bando” entonces, designaría la estructura ontológico-política del Estado de Excepción cuya característica central sería la de ser un dispositivo que anuda a

²⁸² Benjamin escribe: “La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia (...)” Así, pues, la violencia mítica basada en la circularidad entre fundación y conservación del derecho, lleva consigo una vida desnuda, una *zoé*. En: Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*, op.cit. p. 126.

²⁸³ Agamben, Giorgio. *Estado de excepción* op.cit.

²⁸⁴ Agamben señala: “Sirviéndonos de una indicación de J.L. Nancy, llamamos bando (del antiguo término germánico que designa tanto a la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseñanza del soberano) a esa potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también *dynamis me energein*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando.” En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. pp. 43-44.

²⁸⁵ Agamben escribe: “(...) es preciso mantenerse abiertos a la idea de que la relación de abandono no es una relación, **que el estar juntos del ser y del ente no tiene la forma de una relación**.” La analogía con la diferencia ontológica heideggeriana es, aquí decisiva. Porque esta analogía permita a Agamben mostrar la naturaleza de la “relación de bando” que aquí se trata: es una relación que tiene la forma de una donación y no una relación entre dos entes ya constituidos. En: Idem. p.81.

²⁸⁶ Idem. p. 142.

²⁸⁷ Etimológicamente considerado “bando” designa: “Edicto solemne (...) prohibición (en alemán *bann*)” Pero recibe un segundo significado: “Facción, partido, procede del gótico “estandarte distintivo de un grupo” Lo decisivo aquí es que el primer sentido de la palabra es excluyente (la prohibición), el segundo es incluyente (cuando designa un estandarte de donde procede a su vez, “bandera”). Agamben refiere, brevemente a su etimología, cuando plantea que “bando” proviene del germánico antiguo y designa tanto la “exclusión de la comunidad” como el mandato y la enseñanza del soberano. Es decir, “bando” lleva consigo un significado aporético: inclusivo y excluyente a la vez. En: Corominas, Joan. *Diccionario Etimológico de la lengua castellana* op.cit. p. 83.

la vida al poder soberano, en la medida que en dicha relación, la vida queda liberada de la ley y, a la vez, apresada al poder. La vida queda allí “a-bando-nada”, es decir, (ex) puesta a merced del poder soberano que, en virtud de su decisión, es objeto de una cesura que la escinde en *zoé* y *bíos*. Por eso Agamben, caracteriza al bando como la relación por la cual la vida es “entregada a su propia separación”. Esquemáticamente se puede decir así: cuando el soberano declara la Excepción suspende todo derecho. Al hacerlo excluye a la vida de sus formas (*bíos*) convirtiéndola así, en una vida desnuda (*zoé*). En este plano cobra sentido el planteamiento agambeniano, según el cual, la relación originaria de la Ley para con la vida no sería la de su “aplicación” sino la del a-bando-no, esto es, aquella fuerza: “(...) *que mantiene a la vida en su bando abandonándola*”²⁸⁸. Así, pues, la paradoja ínsita al derecho es que todo ejercicio de “aplicación” de la Ley presupone, a la vez, el de su suspensión “previa”. O, lo que es igual, sólo porque la Ley se suspende y la vida queda expuesta a su separación, es que, en consecuencia, la Ley puede ser aplicada. En otras palabras, la paradoja de toda Ley se puede enunciar así: toda Ley está siempre fuera de sí misma²⁸⁹.

En este marco, el problema jurídico-político de la Excepción se revelaría, desde un principio, como un problema estrictamente biopolítico. Porque así como el Estado de Excepción constituye el reverso estructural del orden jurídico, la vida desnuda constituiría el reverso estructural de la forma-de-vida de los ciudadanos. En otras palabras: la Excepción excluye a la vida de la Ley y, a la vez, la apresa al bando soberano como una vida desnuda. Por ello, el “bando” como estructura ontológico-política del estado de excepción constituye un dispositivo biopolítico que incluye a la vida en el orden jurídico sólo en la forma de una exclusión. Esto significa que, para Agamben, la Excepción no es algo exterior al derecho, sino su más íntimo secreto, su forma más originaria. Quizás, este punto sea lo que distinga la concepción agambeniana de la Excepción respecto de la consideración schmittiana de la misma: si para Schmitt la Excepción es siempre exterior al derecho gozando, sin embargo, de una legitimidad jurídica fundamental, para Agamben, en cambio, el propio derecho supone la estructura de la Excepción como un fundamento radicalmente anómico. Así, pues, la vida se *ob-liga* al derecho sólo en la medida que éste se suspende. En ello consiste, pues, la mentada “relación de bando”: liga en la forma de una des-ligadura, inscribe al modo de una des-inscripción, incluye sólo en la medida que excluye. El “bando” es, en suma, la bisagra que incluye y excluye a la vez, la vida al orden jurídico. Por ello, resulta comprensible que Agamben, a diferencia de Foucault, extienda el problema de la biopolítica al campo de lo jurídico, en tanto la Excepción se revela como el dispositivo en el cual la vida y el poder se anudan en una sola relación.

2.- Ahora bien, que la relación de bando tenga una dimensión “estructural” significa que, para Agamben, dicha relación tendría un estatuto histórico-ontológico²⁹⁰. Es decir,

²⁸⁸ Agamben, Giorgio. *Homo sacer* op cit. p.44.

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ La problematización de la relación de “bando” como estructura biopolítica fundamental de Occidente, Agamben la remite explícitamente a la apuesta heideggeriana de la “diferencia ontológica” y, en particular a su noción de *Ereignis* (acontecimiento-apropiador): “El problema –plantea Agamben- es aquí el mismo que afronta Heidegger, en los *Beitrag zur Philosophie* bajo la rúbrica de la *Seinverlassenheit*, del abandono del ente por el ser, es decir, nada menos que el problema de la unidad-diferencia entre ser y ente en la época del cumplimiento de la metafísica.” En este sentido, la diferencia ontológica no sería otra cosa que el punto en que el ser se sustrae y, a la vez, da lugar al ente: “(...) **el ser no es aquí otra cosa que el ser abandonado y entregado a sí mismo del ente**, el ser no es más que el bando del ente (...)” Así, pues, como la nuda vida es una producción que acontece en la relación de suspensión de la ley, el ser es puesto a merced del ente y, por ello, éste puede ser calificado por Agamben como el “bando del ente”. Por ello, el retiro del ser, su sustracción da lugar al ente, exactamente como en la perspectiva de Agamben, la

que el bando, en tanto estructura ontológica de la Excepción, constituiría el lugar sobre el cual se fundaría toda la política en Occidente, y que sólo en la modernidad ésta habría salido a la luz cuando, al mismo tiempo que el Estado de Excepción se transformó en paradigma de gobierno, los Estados comenzaron a hacerse cargo de la vida desnuda de sus ciudadanos. De ahí que la relación entre la teología política de Schmitt y la biopolítica trabajada por Foucault se toquen en el elemento vital al cual se abocan. Más aún, la teología política schmittiana no constituye, para Agamben, una anomalía, sino más bien, una de las posibilidades inmanentes al propio horizonte de Occidente, en razón de la estructura del bando. Por este motivo es que para Agamben, la política occidental no pudo sino adoptar, desde un principio, la forma de una biopolítica: *“El conflicto político decisivo – escribe Agamben- que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente*

*biopolítica.”*²⁹¹ . Que la política occidental sea “co-originariamente biopolítica” significa que al poder soberano le es inmanente, como su elemento político original, una vida desnuda, la cual sólo se produciría en virtud de la relación de bando que le constituye. En su perspectiva, esta relación parece condicionar a toda la política occidental en la forma de una biopolítica en la medida que su ejercicio comporta el a-bando-no de la vida respecto de la Ley. En este marco, Agamben puede plantear la primera de sus tres tesis: *“La relación política originaria es el bando (el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión.”*²⁹² De esta forma, la relación de bando que pone a la vida a merced del poder soberano, constituiría el dispositivo biopolítico fundamental de Occidente que sólo en la modernidad se habría revelado como tal. Esta sería, precisamente, la diferencia de Agamben para con Esposito: si para este último la biopolítica se restringe al momento en que la modernidad da pie al Paradigma Inmunitario, para Agamben la biopolítica se anuda como la matriz originaria sobre la cual se funda Occidente.

Ahora bien, en la perspectiva de Agamben, dado que la relación de bando constituye la “relación política originaria”, el propio sistema jurídico de Occidente estaría atravesado por una aporía entre dos elementos antitéticos: *“El sistema jurídico de Occidente se presenta como una estructura doble, formada por dos elementos heterogéneos y, aún así, coordinados: uno normativo y jurídico en sentido estricto –que podemos aquí inscribir por comodidad bajo la rúbrica de **potestas** - y uno anómico y metajurídico –que podemos*

*llamar con el nombre de **auctoritas** ”*²⁹³ . De esta forma, el elemento jurídico de la *potestas* se debe al elemento anómico de la *auctoritas*, en la medida que este último constituye el fundamento que le otorga la fuerza-de-ley a la propia Ley. Así, tal como Benjamin señalaba en *Para una crítica de la violencia*²⁹⁴, se configura una circularidad entre la fundación del derecho (*auctoritas*) y la conservación del mismo (*potestas*) respecto de lo cual, la relación aporética del bando constituiría su núcleo originario. Considerar a la relación de bando como “relación política originaria” supone, entonces, dos cosas: en primer lugar, que el orden jurídico halla su (in) fundamento en la Excepción en tanto ésta constituiría un lugar ontológicamente “previo” a dicho orden; en segundo lugar, que el orden jurídico

excepción como “relación política originaria” da lugar al orden jurídico. De esta forma, cuando Heidegger caracterizaba al *Ereignis* como “la relación de todas las relaciones” significa, pues, que ésta relación de sustracción (relación de excepción o abandono) da lugar a todos los entes. En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. pp. 80-81.

²⁹¹ Agamben, Giorgio. *Lo Abierto. El hombre y lo animal*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2005, p. 146.

²⁹² Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit.p. 230.

²⁹³ Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción op cit. p 154.*

²⁹⁴ Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia* op.cit.

está, desde un principio, implicado en una estrecha relación para con la vida (la relación de bando) y que, por ello, no puede sino tener una dimensión estrictamente biopolítica. La circularidad entre *auctoritas* y *potestas*, entre Soberanía y derecho, entre fuerza-de-ley y Ley será lo que, en la perspectiva de Agamben, va a definir la bipolaridad de la “máquina” jurídico-política occidental. Una máquina que, a partir del dispositivo de la Excepción que se aloja en su centro, va a incluir a la vida en la forma de una exclusión.

Pero que la vida se sitúe en una relación de a-bando-no significa que lo que Agamben llama una vida desnuda, no constituye un mero dato natural, sino una producción biopolítica propia del poder soberano. Por ello, siguiendo a Schmitt y a Foucault, para Agamben el poder es eminentemente productivo pues produce una vida desnuda en el exacto momento en que ésta es abandonada en el umbral que define la Excepción. A esta luz cobra sentido la segunda tesis formulada por Agamben en *Homo sacer*: “La aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, *zoé* y *bíos* .”²⁹⁵ De esta forma, la cesura entre *zoé* y *bíos* es, precisamente, lo que produce el poder soberano en el umbral del estado de excepción en que la vida es a-bando-nada. ¿Qué implica esta segunda tesis? Esta segunda tesis implica que la “política occidental” es, desde un principio, biopolítica porque, en la articulación del viviente al orden jurídico, ésta ha debido excluir de sí mismo, algo así como una *zoé*. Así, pues, la *zoé* se vuelve una producción del poder así como el *bíos* que, al definirse sólo en virtud de la exclusión de la *zoé*, se presenta como una forma-de-vida inmediatamente cualificada. Por ello, la segunda tesis de Agamben señala que el poder soberano se presenta como el “umbral de articulación” entre la vida desnuda (*zoé*) y la vida cualificada (*bíos*), propiamente tal. Y sólo porque la decisión soberana cesura a la vida ésta puede ser calificada por Agamben como “biopolítica”.

Antes de continuar, quizás sea pertinente profundizar el estatuto que Agamben asigna a la vida. En la perspectiva del filósofo, el concepto “vida”, lejos de constituir un término “científico-médico” se presenta desde el principio como un concepto “filosófico, político y teológico”²⁹⁶. Sin embargo, el concepto “vida” carece de cualquier definición en Occidente situándose como el lugar en que se instituyen cesuras fundamentales. Así, pues, en la política occidental, la vida se habría presentado en base a la cesura filosófica griega entre *bíos* y *zoé*. *Bíos* designa una vida inseparable de sus formas, es decir, una vida cualitativamente diferenciada. *Zoé*, en cambio, designaría una “vida desnuda” que ha sido despojada de toda cualidad política en la medida que ha sido puesta en bando. Así, no existe una vida natural *per se*, sino más bien, ésta constituye una producción biopolítica precisa que, en el seno del *bíos*, da lugar a una *zoé*. Pero, el problema no se agota en la constatación de esta cesura biopolítica. En efecto, recuperando la diferencia aristotélica entre potencia y acto, Agamben sitúa a la vida en la forma de una potencia. Pero ir del acto a la potencia no tendría sentido si se deja intacta la diferencia ontológica entre potencia y acto. Al contrario, para Agamben, restituir a la vida a su propia potencia implica transformar completamente su relación para con el acto, dejando de concebir a una vida como un ser en potencia para abordarla como un ser de potencia: “La política existe porque el hombre es un ser *argós*, que no se define por ninguna operación propia; es decir un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación (éste es el genuino significado político del averroísmo, que vincula la vocación política del hombre

²⁹⁵ Agamben, Giorgio. *Homo sacer* op.cit.p. 230.

²⁹⁶ Agamben, Giorgio. *La Inmanencia Absoluta* En: Giorgi, Gabriel. Rodríguez, Fermín. (comps.) *Ensayos sobre Biopolítica*.

Excesos de Vida Buenos Aires, Ed. Paidós, 2006. p. 91.

²⁹⁷ *al intelecto en potencia).*” Así, pues, frente a las jerarquías y separaciones efectuados por el biopoder, la vida reivindica el estatuto de un “ser de pura potencia” que impide definir a la vida humana a partir de alguna operación propia. En esa medida, por más que el biopoder establezca cesuras sobre la vida, cuya separación más fundamental lo constituye la diferencia entre *bíos* y *zoé*, la vida existe siempre en la forma de una potencia porque es capaz de recibir múltiples formas pero nunca se restringe a una forma en particular o, lo que es igual, porque nunca se agota en “ninguna identidad”. Por ello, dice Agamben, el hombre es *argós* (inoperoso) porque ninguna operación específica (ningún acto) predetermina su vida. Agamben denominará a esta vida de varias maneras a lo largo de su obra (“forma-de-vida”, “vida feliz”, “vida eterna”, etc.) dependiendo si retoma una lectura desde la ontología aristotélica, desde el averroísmo latino o desde la teología paulina. A esta luz, Agamben interpreta el sintagma paulino “vida eterna” (*zoé aionós*) como una vida en la forma de una potencia y de una inoperosidad radical: “*Vivir en el Mesías –plantea- significa anular y hacer inoperosa en cada instante y en cada aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida que vivimos (...)* La vida mesiánica es la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma predeterminada, la anulación de todo *bíos* para abrirlo a la *zoé tou lesou* (la

²⁹⁸ *vida de Jesús).*” A la luz de su lectura mesiánica de los textos de Pablo, la propuesta de Agamben parece encontrar en la “vida eterna” al gesto desubjetivante por el cual la propia vida se vuelve sobre su inoperosidad, suspendiendo así cualquier identidad inmediata con alguna forma. Así, pues, la vida es reconducida aquí, a su dimensión mesiánica que, interrumpiendo la dicotomía biopolítica entre el *bíos* y la *zoé*, se abre al eco de su propia potencia.

b) Homo Sacer.

1.- Hacia el final de su ensayo *Para una crítica de la violencia* Benjamin concluía con una interrogante: “*Valdría la pena investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida.*”²⁹⁹

Es curioso que en el mismo ensayo en el que Benjamin desarrolla una crítica política a la “violencia mítica”, termine planteando la pregunta por el “dogma de la sacralidad” que, aparentemente, tendría sólo un carácter antropológico-cultural. Sin embargo, es decisivo el que para Benjamin la sacralidad se presente en una relación directa con el problema jurídico-político de la Soberanía (“violencia mítica”)³⁰⁰ y, por tanto, como un problema político de primera magnitud. Así, la sacralidad se presenta como una de las claves que permitiría descifrar la progresiva coincidencia de la vida biológica con el espacio político de la modernidad. En esa medida, Agamben retoma la interrogante benjaminiana y desarrolla una arqueología sobre el “dogma de la sacralidad de la vida”³⁰¹ a partir de la enigmática

²⁹⁷ Agamben, Giorgio. *En este exilio. Diario italiano 1992-94*. En: Giorgio Agamben *Medios sin fin. Notas sobre la política* op.cit. p. 117.

²⁹⁸ Idem. pp. 433-434.

²⁹⁹ Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* op.cit. p. 128.

³⁰⁰ Esta estrecha relación entre soberanía y sacralidad es lo que, paralelamente, pero de un modo diverso, captó Georges Bataille y que da lugar a su ensayo *Lo que entiendo por soberanía*. En: Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona, Ed. Paidós, 1996.

³⁰¹ Agamben ha dicho: “*Mi método es arqueológico y paradigmático en un sentido cercano al que utilizaba Foucault. Se trata, ante las dicotomías que estructuran nuestra cultura, de salirse más allá de las escisiones que las han producido, pero no para reencontrar un estado cronológicamente originario sino, por el contrario, para poder comprender la situación en la cual nos encontramos. La arqueología es, en este sentido, la única vía de acceso al presente (...)* Significa, en fin, trabajar por paradigmas, neutralizando la

frase de Festo: *“Homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur.”*³⁰² Lo decisivo de esta figura del derecho romano arcaico que aparece en el escrito de Festo es que la vida del *homo sacer* está en una doble y aporética condición: es *insacrificable* (*neque fas eum immolari*) y, a la vez, es *matable* (*sed qui occidit parricidi non damnatur*). Es decir la vida del *homo sacer* es aquella que implica, a la vez, exclusión del sacrificio y posibilidad que se le dé muerte de modo impune.

Las explicaciones sobre esta aporía insita al *sacer* descrito en el texto de Festo, han sido varias. De hecho, las investigaciones del lingüista Émile Benveniste advertían esta duplicidad del *sacer* remitiéndolo a su contexto jurídico romano³⁰³. Que el *sacer* sea “augusto y maldito” a la vez significa, pues, que éste conserva para sí un “doble valor” que, por cierto, para la arqueología llevada a cabo por Agamben resulta decisivo. Sin embargo, según el filósofo italiano, la consideración de Benveniste encuentra un límite cuando señala que lo sagrado aparece con un carácter “ambiguo”. Allí, pues, Benveniste destaca a lo sagrado en su dimensión aporética, pero parece restringir su explicación a la constatación de su “ambivalencia”, tal como hizo la antropología desde fines del siglo XIX. Siguiendo a Benjamin, Agamben reconduce la figura del *sacer* desde el plano antropológico-cultural al cual siempre se ha remitido hacia la dimensión jurídico-política propia de la Soberanía. Esto hace que la figura del *sacer* sea la cifra arqueológica que revela al Estado de Excepción moderno con todo su peso biopolítico.

Así, pues, en la perspectiva de Agamben, el *sacer* se define por una relación de doble exclusión: una exclusión del derecho divino (insacrificabilidad) y una exclusión del derecho humano (matable). De esta forma, el *sacer* es aquella vida abandonada en una zona en que se ha suspendido, tanto al derecho divino como al derecho humano: *“Si lo anterior es cierto, la **sacratio** configura una doble excepción, tanto con respecto al **ius humanum** como al **ius divinum**, tanto en relación al ámbito religioso como al profano. La estructura topológica configurada por esta doble excepción es la de una dúplice exclusión y una dúplice aprehensión, que ofrece algo más que una mera analogía con al excepción soberana.”*³⁰⁴

Agamben insiste aquí, en la aporía inmanente al *homo sacer*. Una aporía que, al configurarse a la luz de una doble exclusión (tanto del *ius humanum* como del *ius divinum*) supone, a la vez, una doble aprehensión de la vida al poder (precisamente, lo que define a la “relación de bando” señalada). Así, pues, se configura un mecanismo que contiene

falsa dicotomía entre universal y particular. Un paradigma (...) es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los casos del mismo género y adquiere así la capacidad de constituir un conjunto problemático más vasto. En este sentido, el panóptico de Foucault y el doble cuerpo del rey en Kantorowicz son paradigmas que abren un nuevo horizonte para la investigación histórica, sustrayéndola a los contextos metonímicos o cronológicos.” Por nuestra parte véase la introducción de esta tesis para ver cómo es que la “arqueología” agambeniana es, al mismo tiempo, una “paradigmatología”. Entrevista con Flavia Costa en: Agamben, Giorgio. *Estado de excepción* op.cit. pp. 12-13.

³⁰² Sigo la traducción hecha por Agamben en su libro: *“Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio.”* En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer* op.cit. p. 94. Citado por Émile Benveniste *El vocabulario de las instituciones indo-europeas* Madrid, Ed. Taurus, 1983, p. 351.

³⁰³ Émile Benveniste señala: *“Es en latín donde mejor se manifiesta la división entre lo profano y lo sagrado; es también en latín donde se descubre el carácter ambiguo de lo “sagrado”: consagrado a los dioses y cargado de una mancha imborrable, augusto y maldito, digno de veneración y que suscita horror. Este doble valor es propio del **sacer** (...)”* En: Benveniste, Émile. *El Vocabulario de las Instituciones Indo-europeas*. Madrid, Ed. Taurus, 1999, p. 350.

³⁰⁴ Agamben, Giorgio. *Homo sacer* op.cit. p. 107.

dos polos. Por un lado, designa como vida sagrada a aquella vida que está expuesta a recibir la muerte impunemente (suspensión del *ius humanum*) y, a la vez, es insacrificable (suspensión del *ius divinum*) y, por otro, designa como soberana a aquella esfera que puede matar impunemente (suspensión del *ius humanum*) y que, a la vez, no celebra ningún sacrificio (suspensión del *ius divinum*)³⁰⁵. Simetría, entonces, entre la Soberanía y el *homo sacer*, en la medida que ambos habitan la zona de excepción. Simetría y, por ello, proximidad radical entre ambas esferas. Lejos de ser casual, dicha proximidad testimonia que la sacralidad es la forma originaria de la inscripción de la vida desnuda en todo orden jurídico-político: “(...) y el sintagma **homo sacer** designa algo como la relación “política originaria”, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la

³⁰⁶ *decisión soberana.*” Es decir, allí donde hay sacralización de la vida hay Soberanía y, a la inversa, allí donde hay Soberanía hay, por ello, sacralización de la vida: el bando es, precisamente, lo que mantiene en una relación de co-pertenencia a ambas esferas. Así, pues, la circularidad inmanente entre Soberanía y *homo sacer*, en la cual la vida aparece como el “referente de la decisión soberana”, testimonia que, a diferencia de Foucault, para Agamben la Soberanía se identifica originariamente a la biopolítica, en la medida que, tal como planteaba la segunda de sus tesis, ésta se presentaría, desde un principio, como el “umbral de articulación” entre la *zoé* y el *bíos*. Y el dispositivo de la Excepción sería, precisamente, el umbral de indistinción en el que la vida del *sacer* y la fuerza del poder soberano, parecen compenetrarse en una y la misma catástrofe.

2.- La figura del *homo sacer*, lejos de pertenecer al campo de la erudición historiográfica, constituye la cifra paradigmática que puede dar cuenta de la dimensión biopolítica de nuestro presente. De esta forma, si lo que caracteriza a la modernidad es que la política se revela a sí misma como biopolítica en la medida que la vida ingresa al centro de los cálculos del poder, la figura del *sacer* permitiría comprender el estatuto de dicho proceso: “La sacralidad es una línea de fuga que sigue presente en la política contemporánea que, como tal, desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos. Si hoy ya no hay una figura determinable de antemano del hombre sagrado es, quizás, porque todos somos

³⁰⁷ *virtualmente homines sacri* .” En esta cita hay al menos dos indicaciones decisivas respecto de la modernidad. En primer lugar, que la figura del *sacer* parece seguir operando en la política contemporánea hasta coincidir, casi enteramente, con la “vida biológica de los ciudadanos”. Es decir que, si la política moderna es, esencialmente biopolítica es porque lejos de prescindir de la figura del *sacer*, ésta la habría llevado a consumación. En segundo lugar, que la emancipación de la figura del *sacer* hacia “regiones cada vez más vastas y oscuras” supone que todos los hombres han pasado a ser “virtualmente” *homo sacer*. Es decir, que en cualquier minuto y por cualquier razón, los ciudadanos –vidas inscritas en un determinado orden jurídico- pueden habitar en una zona de Excepción y ser asesinados impunemente.

Según Agamben, este sería el nexo que podría unir la categoría de “totalitarismo” con la de “biopolítica”: no hay, según el filósofo italiano, totalitarismo sin biopolítica aunque,

³⁰⁵ Alfonso Galindo escribe: “Lo que define, pues, a tal hombre sagrado es la doble exclusión y violencia a la que está expuesto y que, curiosamente, lo hace estructuralmente simétrico al soberano (...)” En: Galindo, Alfonso. *Política y Mesianismo*. Giorgio Agamben. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005, p. 51.

³⁰⁶ Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. p. 111.

³⁰⁷ Idem p. 147.

por cierto, puede haber una situación biopolítica sin una experiencia totalitaria³⁰⁸. La biopolítica es, en este sentido, la clave hermenéutica del totalitarismo y no al revés. Y el totalitarismo contemporáneo –a diferencia de lo que describe Arendt que más bien remite a un “régimen” totalitario clásico- se caracterizaría por situar a un conjunto de ciudadanos bajo un Estado de Excepción particular y permanente. Agamben escribe: *“El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) devino una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aun de aquellos llamados*

*democráticos.”*³⁰⁹ Es importante la distinción que plantea Agamben entre “adversarios políticos” y “categorías enteras de ciudadanos”: porque si la primera se inscribe en la lógica clásica de la política según la cual, es necesario eliminar a aquellos que tienen una diferencia ideológica para con el poder instituido, la segunda plantea la posibilidad del exterminio masivo. Es decir, de una eliminación que ya no refiere a causas necesariamente “ideológicas” sino lisa y llanamente “biológicas” (como el “judío”, el “croata”, el “musulmán”, en suma, todo aquello que nuestro tiempo ha calificado como “étnico”).

Así, pues, lo que interesa a Agamben es cómo la figura de la Excepción permite mostrar el “envés” que en Foucault habría permanecido impensado. A esta luz, la modernidad es vista por Agamben, como el momento histórico-filosófico en que el Estado de Excepción permanente que el propio Benjamin señalaba en la octava de sus “tesis”, cobra un sentido biopolítico decisivo: el ingreso de la vida al espacio político va en paralelo con el hecho de que el Estado de Excepción se ha convertido en regla. Esto significa, pues, que en la modernidad, la relación de bando que históricamente estuvo cubierta por diversas mediaciones, se *desnuda completamente*, dejando a la vista la simetría entre el poder soberano y la vida desnuda.

3.- En este marco, cobra sentido la tercera de sus tesis –y quizá una de las más polémicas- planteadas en el primer libro de la saga *Homo sacer*: *“El campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente.”*³¹⁰ Agamben considera que un campo de concentración se define, esencialmente, por su estructura jurídico-política. Esta estructura es la del Estado de Excepción que, como hemos visto, haría posible la exclusión de la vida. Pero la diferencia entre un campo y cualquier otro momento de suspensión radical del derecho es que, como escribía Benjamin, en éste dicha suspensión se vuelve “regla”: *“El campo –dice Agamben- es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla .”*³¹¹ Así, pues, la suspensión permanente y total de todo orden jurídico hace que las vidas de los ciudadanos se revelen como vidas sagradas y que, en virtud de dicha suspensión, “todo sea verdaderamente posible”,

³⁰⁸ Esposito, Roberto. *Totalitarismo o biopolítica* En: Revista de Filosofía *Daimon* Universidad de Murcia, departamento de Filosofía, Número 39, Septiembre-Diciembre 2006, pp. 125-132.

³⁰⁹ Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción* op.cit.p. 25.

³¹⁰ Agamben, Giorgio. *Homo sacer* op.cit.p.230.

³¹¹ Agamben, Giorgio. *¿Qué es un campo?* En: Giorgio Agamben *Medios sin fin. Notas sobre la política* Valencia, Ed. Pre-textos, 2000, p. 38.

precisamente, porque toda Ley está radicalmente suspendida³¹². De ahí que para Agamben, el campo no sería una anomalía de la política occidental, sino más bien, la cifra que revela la relación de bando que le es más propia, hasta convertirse en su propio “paradigma”. En esa medida, el campo constituiría un paradigma, una “matriz dislocante” que, según el filósofo, habría que aprender a reconocer, precisamente, en virtud de la estructura jurídico-política de la Excepción que éste lleva consigo. De esta forma, que en la modernidad “todos seamos virtualmente *hominis sacri* es resultado de que ésta se concibe como el momento en que la “relación de bando” se revela *como tal*, en la forma paradigmática del campo de concentración: “*El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis, tanto en las zonas d’attente de nuestros aeropuertos como en ciertas periferias de nuestras ciudades.*”³¹³. La tesis de que el campo de concentración y no la ciudad, constituya el paradigma biopolítico de lo moderno, se presenta en directa oposición a la tesis schmittiana, según la cual, el advenimiento del nihilismo moderno, característico de la emancipación global de la vida económica, no constituiría un nuevo *Nómos* de la tierra propiamente tal. Así, lo que para Schmitt se presenta como el fin de un *Nómos* de la tierra, para Agamben se revela como el nuevo *Nómos* biopolítico de Occidente.

Hemos visto que la reflexión sobre la Excepción es, básicamente, una reflexión del carácter biopolítico de la máquina jurídico-política occidental. A esta luz, parece que el paradigma político-estatal del poder se ha revelado como lo que llamaremos aquí, una Biopolítica soberana, algo que, por cierto, sería extraño si nos remitimos a la perspectiva de Foucault, según la cual, para analizar la dimensión biopolítica del poder sería preciso dejar de lado el análisis “clásico” de la Soberanía. Por su parte, la arqueología llevada a cabo por Agamben a partir de la figura paradigmática del *homo sacer*, ha revelado la existencia de una biopolítica soberana en la cual la sacralidad de la vida aparece como su elemento más propio y, a su vez, como el punto de fuga de la modernidad. Hasta aquí, las investigaciones de Agamben se han situado desde la perspectiva del paradigma político-estatal para mostrar su propia consistencia biopolítica. Sin embargo, las investigaciones de Agamben no se han quedado allí y, progresivamente, se han ampliado para abordar el otro polo de nuestro tiempo, a saber, el problema del Gobierno.

2.2.- El Gobierno.

³¹² Agamben retoma las consideraciones hechas por Hannah Arendt en su obra dedicada al totalitarismo. Sobre todo cuando ésta advierte cómo es que los campos constituyen la “institución par excellence” de los sistemas totalitarios. La agudeza filosófica de Arendt permitió entrever que, precisamente, en la experiencia totalitaria “todo es verdaderamente posible” según la frase que Arendt coloca como epígrafe al principio del tercer tomo denominado “Totalitarismo”. Al respecto, Arendt señalaba: “*El campo de concentración como institución no fue establecido en beneficio de cualquier posible rendimiento laboral (...) las masas humanas encerradas en esos campos son tratadas como si no existieran (...) bajo circunstancia alguna debe convertirse al campo de concentración en un castigo calculable para delitos definidos.*” De esta cita sugiero tres puntos que resultan decisivos para Agamben: en primer lugar que el criterio utilitario que comparte tanto el marxismo como el liberalismo resulta insuficiente para comprender la lógica de los campos. Estos no estarían hechos para tener “mano de obra barata”, por ejemplo. En segundo lugar, que el que las masas humanas sean tratadas “como si no existieran” significa que todo derecho en ellos, se halla suspendido. Por ello, el campo aparece como un lugar de excepción. En tercer lugar, que los prisioneros de los campos no tienen un delito definido. Porque al estar suspendido el derecho de modo total, los hombres que están allí no aparecen como “delincuentes”, ni tampoco como “prisioneros de guerra” sino directamente como *homo sacer*. En: Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo Tomo III Totalitarismo* Madrid, Ed. Alianza, pp.662-666 respectivamente.

³¹³ Agamben, Giorgio. *Homo sacer* op.cit. pp. 223-224.

1.- *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*³¹⁴ se presenta como la segunda parte del segundo volumen de la saga de *Homo sacer* (sería, entonces, *Homo sacer* II, 2) después de su genealogía sobre el Estado de Excepción en el libro del mismo nombre numerado como *Homo sacer*, 2, 1. A diferencia de los otros libros que, como vimos, giran en torno al problema de la Soberanía y del Estado de Excepción, *El Reino y la gloria* se dedica exclusivamente a una genealogía de las nociones de la economía y del Gobierno teniendo como figura arqueológica clave, ya no al *homo sacer*, sino a la Gloria. Es preciso insistir que el desplazamiento en las investigaciones de Agamben que lo han llevado desde sus trabajos dedicados a la Soberanía hacia el problema del Gobierno y desde una matriz schmittiana hacia una matriz foucaultiana respectivamente, no parece constituir una ruptura, sino más bien, una cierta continuidad en “términos de complementación”³¹⁵. Por lo demás, es el propio Agamben quien señala: “La doble estructura de la máquina gubernamental, que en *Stato di eccezione* (2003) aparecía en la correlación entre **auctoritas** y **potestas**, toma aquí la forma de la articulación entre Reino y Gobierno y, por último, llega a interrogar la relación misma – que al principio no era tomada en cuenta- entre **oikonomía** y Gloria, entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica, dos aspectos que han quedado curiosamente descuidados tantos por los filósofos de la política

como por los politólogos.”³¹⁶ Así, pues, la “doble estructura” de la máquina gubernamental, que en sus libros anteriores, aparecía en la fractura entre la *auctoritas* y la *potestas* se va a desplazar hacia el otro polo que le constituye, a saber, el Gobierno³¹⁷. De esta forma, Agamben se proponen trazar una “genealogía teológica” del Gobierno tomando como referencia el dispositivo de la Gloria, es decir, la “aclamación eficaz” que se encuentra en la majestuosidad ceremonial que impregna a la totalidad de la liturgia cristiana. En este punto, Agamben se pregunta: ¿por qué el poder necesita la Gloria?³¹⁸ ¿Por qué el poder requiere de una dilapidación tan fastuosa de las ceremonias, “las declamaciones y los protocolos”?³¹⁹

La respuesta tradicional a estas interrogantes es que el poder necesita de la Gloria para justificar su ejercicio. Así, pues, desde los análisis dedicados a la formación de la opinión pública, hasta los clásicos análisis del marxismo para los cuales el aspecto doxológico del poder se reduce, exclusivamente, al ámbito de una “superestructura ideológica” que respondería a determinados intereses de clase, para Agamben la Gloria no se reduce a una mera justificación retroactiva del poder, sino más bien, a su ejercicio más propio, en la medida que ésta constituiría el “aspecto aclamativo y doxológico” que va a definir a la esfera del Gobierno. Así, la genealogía “teológica” llevada a cabo por Agamben, va a mostrar que la otrora Gloria situada originalmente en el espacio litúrgico cristiano parece seguir operando en las “democracias contemporáneas” en la forma del “consenso”: (...) uno de los

³¹⁴ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria. Una genealogía de la economía y del gobierno*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2008.

³¹⁵ Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una Arqueología de la Potencia*. Buenos Aires, op.cit. cap. 4.

³¹⁶ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria. Una genealogía de la economía y del gobierno*. op.cit. p. 10.

³¹⁷ Según Edgardo Castro *El Reino y la gloria* no sólo constituye una ampliación hacia nuevas temáticas y problemas, sino también constituye el punto en el que el autor profundiza sobre su propio método de trabajo que, por cierto, no es lugar para abordar en la presente investigación: “Pero *El Reino y la Gloria* no es sólo una ampliación de la investigación hacia nuevos temas y problemas, representa también, y no sólo secundariamente, una profundización del método de trabajo de Agamben.” En: Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una Arqueología de la Potencia*. op.cit.

³¹⁸ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria*. op.cit. p. 10.

³¹⁹ Idem.

resultados de nuestra investigación ha sido que la función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de la opinión pública y del consenso, está todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas.”³²⁰ Así, pues, la emancipación de los medios de comunicación, la aparición de las “democracias consensuales” y la formación y control de la opinión pública constituirían, pues, las formas contemporáneas de la Gloria: “En todo caso –plantea Agamben- la democracia consensual, que Debord llamaba “sociedad del espectáculo” y que es tan apreciada por los teóricos de la acción comunicativa es una democracia gloriosa, en la cual la *oikonomía* se resuelve integralmente en la gloria, y la función doxológica, emancipándose de la liturgia y de los ceremoniales se absolutiza

en una medida inaudita y penetra en todo ámbito de la vida social.”³²¹ Así, sólo porque la función doxológica se emancipa desde la liturgia y los ceremoniales eclesiásticos hasta penetrar “en todo el ámbito de la vida social” es que ésta habría dado lugar a la democracias consensuales o “sociedades del espectáculo” según la célebre caracterización propuesta por Guy Debord en 1967³²². Sería en dicho proceso donde el Gobierno (la *oikonomía*) habría terminado por resolverse integralmente en la función doxológica de la Gloria cuya expresión contemporánea sería lo que Jean Baudrillard habría calificado como simulacro³²³. En este sentido, se podría decir que la genealogía de la Gloria se presenta, pues, como una “genealogía teológica” del simulacro contemporáneo³²⁴. Es por ello que, como veremos, la “genealogía teológica” propuesta por Agamben se orienta, en último término, a discutir con los teóricos de la “acción comunicativa” para quienes el sujeto-pueblo, que constituía la premisa de toda Soberanía, se desustancializa en los procedimientos comunicativos³²⁵.

2.- En la perspectiva de Agamben existiría una diferencia fundamental entre el “Reino”³²⁶, que pertenece al horizonte de la Soberanía, y el Gobierno que, como ha

³²⁰ Idem. p. 11.

³²¹ Idem, p. 451.

³²² Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Ed. Pre-textos, 2005.

³²³ Es sabido que Baudrillard denomina simulacro a la operación de la disuasión de los signos y, por tanto, a la imposibilidad en el contexto del simulacro de distinguir lo verdadero de lo falso, así como lo real de lo ficticio. A diferencia del terreno de la ideología que aún conserva para sí un campo de objetividad detrás de las apariencias, el simulacro ha podido abolir ese principio de realidad. Para Baudrillard, el simulacro es una operación de “suplantación de lo real por los signos de lo real” en cuyo lugar el lenguaje convierte su carácter denotativo en una función puramente performativa: “Por su parte la simulación vuelve a cuestionar la diferencia de lo “verdadero” y de lo “falso”, de lo “real” y de lo “imaginario”” En: Baudrillard, Jean. *Cultura y Simulacro*. Barcelona, Ed. Kairós, 1978, p. 12.

³²⁴ En ese mismo libro, Baudrillard caracterizaba al simulacro como “el drama litúrgico de una sociedad de masas” anunciando la vía para una genealogía teológica del mismo. En: Idem. p. 60.

³²⁵ Agamben escribe: “Y si, como ha sido sugerido, en todo libro hay algo así como un centro oculto, para alcanzar (...) el cual precisamente se ha escrito el libro, este centro se encuentra aquí en los últimos párrafos del cap. 8.” Los últimos párrafos del capítulo 8 están dedicados a una crítica de los teóricos de la “acción comunicativa” según los cuales, la soberanía popular emancipada del sujeto-pueblo sustancial ha terminado por licuar a todo sujeto en las derivas comunicacionales, es decir, gloriosas. En: Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria* op.cit. p. 12.

³²⁶ Para Benveniste “Rey” es una operación soberana por antonomasia: “Es la operación a la que procede el gran sacerdote para la construcción de un templo o de una ciudad y que consiste en determinar sobre el terreno el espacio consagrado. Operación cuyo carácter mágico es visible: se trata de delimitar el interior y el exterior, el reino de lo sagrado y el reino de lo profano, el territorio nacional y el territorio extranjero. Este trazado es efectuado por el personaje investido de los más altos poderes, el *rex* (...) Su misión no es mandar, ejercer un poder, sino fijar unas reglas, determinar lo que es “recto! En sentido propio.” Es decir, el Rey es

enseñado Foucault, se ocupa de la disposición de las cosas y de las vidas de los hombres. Asimismo, el “Reino” remitiría al modelo grecorromano del poder en el cual se apuntala la figura de la Soberanía moderna (Schmitt); en cambio, el “Gobierno” encuentra su genealogía en la dinámica propia del poder pastoral cristiano (Foucault). Esta fractura que advierte Foucault, Agamben la remite a una fractura mayor que atravesaría a todo el pensamiento occidental. Una fractura entre la “ontología” y la “*praxis*” que habría comenzado con la lectura de los primeros Padres de la Iglesia en torno a la distinción entre vida contemplativa y vida activa que la ética aristotélica habría dejado como legado al naciente mundo cristiano³²⁷. Según Agamben, esta fractura entre el ser y el obrar, entre la ontología y la *praxis* se va a situar como un problema decisivo en la Patrística cristiana por cuanto, será precisamente, la fractura entre el Reino y el Gobierno lo que la cristiandad intentará, por todos los medios, articular entre sí: *“El paradigma económico y el paradigma ontológico son, en su génesis teológica, perfectamente distintos, y sólo poco a poco la doctrina de la providencia y la reflexión moral buscarán, sin lograrlo nunca de manera plena, establecer un puente entre ellos. (...) La ética en sentido moderno, con su séquito de insolubles aporías, nace, en este sentido, de la fractura entre ser y **praxis** que se produce al final del mundo antiguo y tiene su lugar eminente en la teología cristiana.”*³²⁸

De esta forma, la escisión entre ontología y *praxis* (entre Reino y Gobierno) tendría lugar hacia el final del mundo antiguo para volcarse como problema decisivo en la naciente teología cristiana. A juicio de Agamben, esta última intentará conciliar ambos paradigmas sin nunca lograrlo de modo pleno. Así, pues, todas las discusiones cristológicas que habrían llevado a cabo los Padres de la Iglesia encontrarían su raíz última, en la posibilidad de unir a esta doble racionalidad del poder: *“El poder –todo poder, sea humano o divino- debe tener estos dos polos a la vez; debe ser, entonces, al mismo tiempo reino y gobierno, norma trascendente y orden inmanente.”*³²⁹ Por ello, el poder tendrá que actuar, a la vez, desde una “norma trascendente” (*auctoritas*) y desde un “orden inmanente” (*potestas*). Es por ello que las consideraciones sobre el cristianismo que habíamos hecho en la primera parte de esta tesis a la luz de Schmitt y Foucault aquí resultan decisivas. Porque si el primero mira el poder desde la racionalidad propia de la “norma trascendente”, el segundo lo hace desde la racionalidad propia del “orden inmanente”. Como ya indica la genealogía propuesta por Agamben, la primera se expresa en la figura cristiana del Padre, la segunda

aquél que traza, que delimita, pero no que gobierna, según la consideración que hemos hecho hasta aquí. En: Benveniste, Emile. *El Vocabulario de las Instituciones Indo-Europeas* op.cit. p. 246.

³²⁷ Me refiero, por cierto, a la última parte de la *Ética Nicomaquea* cuando Aristóteles identifica la felicidad del hombre a la vida contemplativa. El argumento es conocido: si la felicidad es la actividad conforme a virtud, aquella que provea de la felicidad ha de ser aquella “más excelente”. Pues bien, ¿cuál sería, entonces, la más excelente? Aristóteles insiste aquí en que la “actividad contemplativa” es “superior en seriedad” pues no tendría un fin distinto “de sí misma”: *“Si, pues, entre las acciones virtuosas son las primeras en gloria y grandeza las políticas y guerreras, y éstas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, ella será perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto.”* Aristóteles *Ética a Nicómaco* 1177b.

³²⁸ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria* op.cit. p. 101.

³²⁹ Idem, p. 146.

en cambio, en la figura cristiana del Hijo, según la interpretación de la teología joánica³³⁰. Así, el problema para Agamben será abordar el modo en que la teología cristiana logra articular la separación entre Reino y Gobierno y, a la vez, mostrar cómo es que el Gobierno (la figura del Hijo) va a co-determinar el hecho no menor de que esta teología lleve consigo una tendencia “a-teológica” y estrictamente gubernamental. Esto implica concebir a la teología cristiana no sólo como una teología política (Schmitt), sino también, como una teología económica (Foucault) cuya expresión moderna va a tomar la forma de un Gobierno. La pregunta que plantea Agamben, entonces, se dirige al “punto oculto” que separa y articula a la vez, al “Reino” del “Gobierno”, al poder en su dimensión trascendente y en su configuración inmanente: *“Si Reino y Gobierno están separados en Dios por una oposición tajante, entonces ningún gobierno del mundo es, en realidad, posible: se tendrá, por una parte, una soberanía impotente y por la otra, la serie infinita y caótica de los actos (violentos) de la providencia particular. El gobierno sólo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar (...)”*³³¹ Entonces, la pregunta que se formula es ¿cómo es que el “Reino” deja de ser una “Soberanía impotente” y el “Gobierno” no se vuelve una “serie infinita y caótica de actos”? ¿Cómo es que ambos planos del poder logran articularse? Frente a esta pregunta, la genealogía teológica llevada a cabo por Agamben va a mostrar que es el dispositivo de la Gloria el que se ubica, pues, en el punto de cruce de la mentada “máquina”.

3.- En principio habría que decir que la Gloria constituye un dispositivo que permite la articulación de la bipolaridad de la máquina gubernamental. No es lugar aquí para hacer un recorrido de la arqueología que hace Agamben sobre dicho dispositivo. Baste decir, que su indagación va desde la consideración judaica de la Gloria (*kabod*), hasta su nomenclatura cristiana, teniendo como punto de referencia la discusión que, en el siglo XX, se da entre Peterson y Schmitt en torno a la teología política³³². Para Agamben este debate es importante en la medida que expresa la contraposición entre los dos paradigmas del poder en la esfera misma del cristianismo: por un lado, el paradigma político-estatal con la “teología política” de Schmitt y, por otro, el paradigma económico-gestional del poder con el “dogma trinitario” propuesto por Peterson explícitamente planteado en contra de la teología política schmittiana³³³.

La arqueología de la Gloria trazada por Agamben muestra que, en el plano de la liturgia cristiana, ésta se circunscribe al fenómeno performativo de la “aclamación” entre las cuales el *Te Deum* se encontraría entre los más importantes³³⁴. Que la liturgia no sólo

³³⁰ En la perspectiva de la cristología, dice Agamben, es decisiva la consideración del “Hijo” como “an-árquico” es decir, infundado y sin orden, exactamente como la figura de la *praxis* heredada del mundo antiguo que se expresará en la línea que va a desarrollar la *oikonomía* moderna: un orden que sigue una vía “natural” y que puede sufrir daños sólo “colaterales”. El *laissez faire* propio del liberalismo provendría, según el filósofo italiano, precisamente de la encarnación del Hijo: *“Si no se entiende esta vocación “anárquica” originaria de la cristología, no es posible comprender ni el desarrollo histórico posterior de la teología cristiana, con su latente tendencia ateológica, ni la historia de la filosofía occidental con su cesura ética entre ontología y praxis”*. En: Idem, p. 108.

³³¹ Idem Cap 5.

³³² Véase el excursus 2 de la primera parte de nuestra investigación titulado “La querrela en torno al monoteísmo como problema político”. p. 57.

³³³ Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político* op.cit. véase Schmitt, Carl. *Teología Política II* op.cit.

³³⁴ Agamben señala: *“Lo que los estudiosos omiten observar, ocupados como siempre solo en cuestiones de cronología y de atribución, es lo que resulta más evidente: que cualquiera sea su origen, el Te Deum está constituido de principio a fin por*

comporte un aspecto teológico sino también político y que, por tanto, se presente como un umbral entre esos dos elementos, es algo que ya se deja entrever en la etimología griega de la palabra, la cual significa, literalmente, “acción o servicio público”³³⁵. El umbral en el cual lo teológico encuentra su forma política y la política su fuerza teológica encontrará su articulación a partir del dispositivo aclamativo de la Gloria. Así, la Gloria se presenta como el dispositivo que haría posible la articulación entre la norma trascendente (lo teológico) y el orden inmanente (lo político): “*La aclamación, que une de manera promiscua cielo y tierra, ángeles y funcionarios, emperador y pontífice, estaba destinada a desarrollar un papel importante en el cruce entre poder profano y poder espiritual, protocolo cortesano y liturgia.*”

³³⁶

Así, pues, la Gloria constituiría el punto de cruce entre “poder profano” y “poder espiritual” que se advierte en la performatividad de la aclamación que define a la glorificación. De esta forma, la Gloria sería el punto de contacto entre los dos paradigmas del poder, entre el Reino y el Gobierno, entre la ontología y la *praxis*, entre la norma trascendente y el orden inmanente. En cuanto punto de contacto, la Gloria expresa, a su vez, el momento en que todo sufrimiento, todo trabajo, toda necesidad ha cesado quedando exclusivamente la función doxológica de las alabanzas, de los himnos y de los signos del poder. Por ello, la Gloria expresaría la deriva post-histórica del hombre en el advenimiento del Juicio Final, allí donde todo trabajo ha cesado y la “aclamación eficaz” de la Gloria ha quedado como su virtual remanente³³⁷. A esta luz, la Gloria hace posible el funcionamiento de la bipolaridad de la máquina gubernamental sin la cual, la norma trascendente no podría expresarse en un orden inmanente y, a su vez, el orden inmanente no podría remitirse nunca a una norma trascendente. Si esto no sucediera, la norma trascendente se recluiría en la impotencia y el orden inmanente en una multiplicidad caótica de actos carentes de toda dirección.

Así, pues, la confluencia que se produce en la *performance* de la Gloria entre la norma trascendente y el orden inmanente expresa, según Agamben, la circularidad que la teología cristiana habría configurado entre la glorificación del Padre en el Hijo y la del Hijo por el Padre que se desprende de la lectura que los Padres habían realizado del Evangelio joánico: “*Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre / y Dios ha sido glorificado en él. Si Dios ha sido glorificado en él, también Dios le glorificará en sí mismo y le glorificará pronto*” (Juan, 13, 31). Este pasaje, del Evangelio joánico que anuncia el inicio de la Pasión de Cristo muestra la mutua glorificación entre el Padre y el Hijo y del Hijo al Padre que, en la perspectiva arqueológica de Agamben, resulta central a la hora de pensar en la

una serie de aclamaciones, en las cuales los elementos trinitarios y cristológicos se inscriben en un contexto doxológico y laudatorio sustancialmente uniforme”. Así, pues, el *Te Deum* sería la aclamación más importante en la liturgia cristiana. Idem, pp.387-388.

³³⁵ Puede ser sugerente referir al significado griego de la palabra liturgia. Este significa “función pública, servicio público” se deriva de *leiturgós* que refiere al “funcionario público”. Es importante considerar que la palabra “liturgia” está compuesta por dos vocablos griegos: *laos-leiton* que significa “pueblo” o “del pueblo” y *ergón* que significa “acción”. Así, pues, la liturgia se traduce literalmente como “acción pública”. Desde el mundo griego pasa a adquirir un sentido teológico hecha por los Setenta y que termina refiriéndose al servicio de Dios o al culto a los levitas en el templo de Jerusalén. Ya en el Nuevo Testamento la palabra “liturgia” va a tener varias acepciones: como “ministerio sagrado”, como “acción sacerdotal” como la “ofrenda de la vida de Pablo en sacrificio etc. Pío XII definió doctrinalmente a la liturgia como “culto público” que el “Redentor rinde al Padre como cabeza de la Iglesia”. Como se ve, la palabra “liturgia” tiene una dimensión estrictamente público-política o, más bien, constituye el punto en que la esfera religiosa y la esfera política entran a un umbral de máxima indistinción. Por ello es que no es casualidad que Agamben llame la atención sobre esta palabra atendiendo al problema de la “aclamación” que en ella tiene lugar. En: *Diccionario Teológico Enciclopédico* op cit. p. 575.

³³⁶ Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria* op.cit. p. 333.

³³⁷ Síntoma actual de este problema quizás sea la “teología de la esperanza” de Jürgen Moltmann para quien la dimensión escatológica de la venida del Reino implica que, al final de la historia sólo quedan los hombres en sus alabanzas, aclamaciones y glorificaciones. Al respecto véase. Moltmann, Jürgen *La venida de Dios* op.cit.

configuración de la máquina gubernamental moderna: “En la gloria, trinidad económica y trinidad inmanente, la **praxis** salvífica de Dios y su ser se conjugan y se mueven una a través de la otra. De aquí el indisoluble entrelazamiento, en la liturgia, de elementos doxológicos en sentido estricto y **mímesis** eucarística. La alabanza y la adoración que se dirige a la trinidad inmanente presuponen la economía de la salvación, tal como, en Juan, el Padre glorifica al Hijo y el Hijo glorifica al Padre. La economía glorifica el ser, como el ser glorifica la economía. Y sólo en el espejo de la gloria ambas trinidades parecen reflejarse la una en la otra; sólo en su esplendor parecen coincidir por un instante el ser y la economía,

³³⁸ el Reino y el Gobierno”. La analogía estructural que hace Agamben es aquí decisiva: las figuras del Padre y del Hijo indicadas en el texto joánico constituirían la articulación entre los dos paradigmas del poder que aquí hemos desarrollado, el paradigma político-estatal y el paradigma económico-gestional del poder, respectivamente. A esta luz, la Gloria constituiría el dispositivo que los entrelaza, en la medida en que produce una circularidad entre la glorificación del Padre por el Hijo y la del Hijo ejercida por el Padre. La circularidad inmanente a dicho proceso no sería otra cosa que el funcionamiento mismo de la máquina gubernamental en la cual la bipolaridad del cielo y la tierra, del “ser” y de la “economía”, de la Soberanía y del Gobierno parecen articularse en una recíproca glorificación.

Sin embargo, Agamben especifica que su indagación no se orienta a abordar una suerte de “esencia” de la Gloria que se guiaría bajo la pregunta ¿qué es la Gloria? sino más bien, se trataría de indagar los “modos de sus relaciones” y las “formas de sus operaciones” que ésta desarrolla en los ceremoniales de la liturgia. Es decir, el interés de Agamben no reside en el concepto teológico de la Gloria propiamente tal, sino en la formas en que ésta se efectiviza históricamente. Por ello, Agamben deja de lado la Gloria para centrarse, específicamente, en la glorificación referida a la *praxis* humana del Gobierno³³⁹. Porque, el hecho que la glorificación constituya el modo en que las aclamaciones se vuelven eficaces implica que no existe la Gloria en cuanto tal, sino que ésta no es otra cosa que un efecto de la propia glorificación.

A partir de aquí, Agamben desarrolla, al menos, cinco tesis fundamentales. En primer lugar, que la doctrina cristiana de la Providencia busca subsanar la dicotomía entre el ser y la *praxis*, entre la trinidad inmanente y la trinidad económica a la luz de la glorificación. En segundo lugar, que la articulación de la “máquina providencial” (que sería la antesala de la máquina gubernamental moderna) a partir de la glorificación haría posible la articulación de los dos órdenes del Reino y del Gobierno. En tercer lugar que, tal como había entrevisto Foucault, todo poder es vicario: hay una economía del poder y no una sustancia del mismo porque todo se juega en los modos en que se articulan los dos órdenes del poder en la forma de la máquina gubernamental. En cuarto lugar que, desde un principio, la teología cristiana habría articulado un Gobierno que, como ya había indicado Foucault, controla no a pesar de la libertad sino precisamente, en virtud de ella: la estrategia del Gobierno requiere de la producción de hombres libres pues se basa en el ejercicio de un poder que funciona a partir de múltiples procesos de regulación. En quinto lugar, según Agamben, la división de poderes que define a la República moderna (poder judicial, ejecutivo y legislativo) se inscribiría en el circuito genealógico de la máquina providencial cristiana. Pero, según Agamben, la deriva de las democracias occidentales en la forma

³³⁸ Idem. p. 365.

³³⁹ Agamben dice: “En las páginas que siguen trataremos de analizar la conexión entre el poder y la gloria en el caso ejemplar de las aclamaciones y las doxologías litúrgicas (...) nuestro objetivo no será responder qué es la gloria o qué es el poder. Será uno sólo en apariencia más modesto: indagar los modos de sus relaciones y los modos de sus operaciones. Interrogaremos, entonces, no la gloria sino la glorificación (...)”. Idem. p. 344.

del espectáculo mediático no constituiría una anomalía sino, más bien, expresaría una tendencia dada por el dispositivo de la Gloria que, desde un principio, las habría constituido.

4.- A la luz de estas tesis, cobra sentido el concepto de “máquina” en la medida que la máquina gubernamental aquí problematizada, se va a constituir a partir de dos polos que se dividen y articulan a la vez, en cuyo centro se ubica un vacío fundamental: *“Pero ella (la “máquina”) sólo puede cumplir esta tarea dividiendo continuamente lo que debe unir y reuniendo a cada momento lo que debe permanecer dividido. Por esto, así como en la esfera profana la gloria era un atributo no del Gobierno sino del Reino, no de los ministros sino del soberano, así también la doxología se refiere en última instancia al ser de Dios y no a su economía. Sin embargo, si como hemos visto el Reino no es más que lo que queda si se quita el Gobierno y el Gobierno lo que resulta de la autosustracción del Reino, de modo que la máquina gubernamental consiste siempre en la articulación de estas dos polaridades, entonces cabría decir que la máquina teo-doxológica resulta de la correlación entre trinidad inmanente y trinidad económica, donde cada uno de los dos aspectos glorifica al otro y es un resultado del otro. El Gobierno glorifica el Reino y el Reino glorifica el Gobierno. Pero el centro de la máquina está vacío y la gloria no es más que el esplendor que emana de aquel vacío, el **kabod** interminable que revela y a la vez vela la vacuidad central de la*

³⁴⁰ *máquina.”* Así, pues, la Gloriano es sino el “esplendor” que emana desde el propio vacío de la máquina que funciona dividiendo aquello que debe articular y articulando aquello que divide. Esto significa que los dos polos de la máquina no existen de modo “sustancial”, sino sólo de modo “funcional”, es decir, que ambos polos, el Reino y el Gobierno, existen sólo en la medida que se configuran en una circularidad. Pero la máquina comporta un doble movimiento. Por un lado separa y, por otro, articula. Más bien: separa a los dos polos de la máquina que después tendrá que volver a articular en una circularidad sin fin. En esa medida, cada polo de la máquina desarrollada por Agamben corresponde exactamente a los dos paradigmas políticos del poder que hemos señalado en la presente investigación: el “Reino” remite al paradigma político-estatal y el “Gobierno” al paradigma económico-gestional del poder.

5.- En esta vía, la articulación entre la norma trascendente del “Reino” y el orden inmanente del “Gobierno” que provee el dispositivo de la Gloria hace que ésta se encuentre con la otrora figura del derecho romano arcaico que la indagación agambeniana en torno a la Soberanía había identificado bajo la figura del *homo sacer*. Porque, exactamente como el Estado de Excepción en el que habitaba el *sacer*, la Gloria parece constituir un “umbral de indistinción” entre los mundos del *ius divinum* (el Reino) y el *ius humanum* (el Gobierno), entre lo religioso y lo jurídico: *“Más que en un estadio cronológicamente más antiguo, debemos pensar aquí (Agamben refiere al dispositivo de la Gloria) en algo así como un umbral de indistinción siempre operante en el que lo jurídico y lo religioso se vuelven precisamente indiscernibles. Un umbral de este tipo es el que hemos definido en otro lugar como **sacertas** , en el que una doble excepción, tanto del derecho humano como del divino, dejaba aparecer una figura, el **homo sacer** , cuya relevancia para el derecho y la política occidental hemos tratado de reconstruir. Si llamamos ahora “gloria” a la zona incierta en la que se mueven aclamaciones, ceremonias, liturgia e insignias, veremos entreabrirse ante nosotros un campo de investigación igualmente relevante y, al menos en parte, todavía*

³⁴¹ *inexplorado”* . En la medida que la Gloria se constituye un umbral de indistinción que se abre entre la esfera religiosa y la esfera jurídica se corresponde, en cuanto a su estructura

³⁴⁰ Idem. pp. 368-369

³⁴¹ Idem. pp. 330-331.

topológica, con el Estado de Excepción en la cual habita la figura del *homo sacer* cuya característica central lo constituía su situación de doble exclusión, tanto del derecho divino (la norma trascendente) como del derecho humano (el orden inmanente)³⁴². Así, se puede decir que el dispositivo del Estado de Excepción es a la Soberanía como el de la Gloria lo es al Gobierno. Por ello, la figura del *homo sacer* parece tocar a la de la Gloria en el exacto momento en que debe implementarse la bipolaridad de la máquina gubernamental. Esto tendría tres consecuencias que será necesario precisar.

La primera es que si ambas figuras se tocan, significa que ambas figuras constituyen la clave arqueológica de la modernidad. Por un lado, la figura del *sacer* muestra con toda su crudeza cómo es que el estado de excepción se convierte, progresivamente, en paradigma de gobierno. Así, a través del *sacer*, Agamben puede ubicar en una misma topología a las democracias contemporáneas y a las experiencias totalitarias³⁴³. Por otro, la arqueología de la Gloria permite comprender cómo es que, en la perspectiva de la máquina gubernamental, las democracias contemporáneas se habrían constituido a la luz del dispositivo aclamante de la Gloria hasta alcanzar la forma de lo que Guy Debord denominó la “sociedad del espectáculo” o lo que Baudrillard indicaba bajo la rúbrica del “simulacro”. De esta forma, si el Estado de Excepción traza la vía por la cual la Soberanía se resuelve en la forma paradigmática del campo de concentración, la Gloria indicaría el modo en que el Gobierno toma la forma de las democracias “gloriosas” o “espectaculares”. Así, la Excepción y la Gloria (considerada como glorificación) constituirían los dos dispositivos por los que opera la duplicidad de la máquina gubernamental: entre lo teológico y lo jurídico, entre la religión y la política, allí es donde, según Agamben, se juega la captura de la vida por parte del doblez del biopoder.

En este contexto, si la Gloria se define por constituir la “eficacia de la aclamación”, entonces ha sido el espectáculo y, con él, todas las ideas sobre la posibilidad de una “comunicación transparente” entre los hablantes, las que a través de esta genealogía, revelan su núcleo estrictamente teológico: el espectáculo de hoy no sería sino, la versión consumada de la liturgia de ayer: “*La democracia contemporánea –dice Agamben- es una democracia basada integralmente en la gloria, es decir, en la eficacia de la aclamación,*

multiplicada y diseminada por los medios masivos más allá de toda imaginación (...)”³⁴⁴

Así, pues, la gloria se habría desplegado y “diseminado” hasta constituir la base misma de la democracia contemporánea. Esta es, pues, la crítica que Agamben hace a Habermas, a saber, que la teoría de la “acción comunicativa” no hace sino sistematizar filosóficamente al dispositivo aclamante glorificador. Así, entre la teoría de la “acción comunicativa” y los teóricos conservadores que reivindican a un sujeto soberano sustancial (como Schmitt)

³⁴² Una exclusión que, por cierto es al mismo tiempo, una “aprehensión” por parte del poder soberano. Véase el apartado titulado “Homo sacer” en este mismo capítulo. p. 135.

³⁴³ Agamben escribe: “*Por una parte, los Estados-nación llevan a cabo una reinserción masiva de la vida natural, estableciendo en su seno la discriminación entre una vida auténtica, por así decirlo, y una nuda vida, despojada de todo valor político (el racismo y la eugenesia de los nazis sólo son comprensibles si se restituyeran a ese contexto); por otra, los derechos del hombre, que sólo tenían un sentido como presupuesto de los derechos del ciudadano, se separan progresivamente de aquéllos y son utilizados fuera del contexto de la ciudadanía con la presunta finalidad de representar y proteger una nuda vida, expulsada en medida creciente a los márgenes del Estado-nación y recodificada, mas tarde, en una nueva identidad nacional.*” De esta forma, la figura del *homo sacer* permite una lectura de la máquina jurídico-política en su aporía constitutiva que va desde la experiencia totalitaria por un lado y los derechos del Hombre por otro. La complicidad entre ambos es, precisamente, el “dogma de la sacralidad de la vida” que ya hubo denunciado Benjamin. En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* op.cit.p. 168.

³⁴⁴ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria* op.cit. pp. 445-446.

existiría la misma complicidad que hay entre los dispositivos de la Excepción y de la Gloria, respectivamente. A través de la genealogía del Reino y del Gobierno, ambas posiciones (la de Habermas y Schmitt) terminan revelando una misma matriz teológica como dos polos de la misma máquina gubernamental.

La segunda consecuencia que se desprende de la anterior, es que estas dos máquinas que hemos presentado aquí, parecen superponerse la una a la otra. Así, pues, a la máquina jurídico-política se le superpone la máquina gubernamental que, como una complejidad mayor, señala el punto de intersección entre una biopolítica soberana y una biopolítica gubernamental. De esta forma, la puesta en juego de la máquina gubernamental constituiría un intento, por parte de Agamben de cumplir el objetivo trazado al principio de *Homo sacer I*, a saber, el de unir los dos paradigmas del poder. Así, pues, la confluencia entre la Excepción y la Gloria en la captura del *homo sacer*, no sólo perfila a las dos investigaciones en un horizonte común, sino que indica el umbral de indistinción que se arma entre los dos paradigmas del poder³⁴⁵. Así, pues, la aporía que hemos desarrollado en el capítulo anterior en torno a la distinción foucaultiana sobre cómo es que el “viejo derecho soberano” y el nuevo “poder sobre la vida” se atraviesan y modifican recíprocamente, encontraría en las figuras arqueológicas desarrolladas por Agamben, una nueva lectura. Así, pues, se podría decir que si el Estado de Excepción constituye el dispositivo que permite a la Soberanía intervenir al Gobierno, la glorificación, por el contrario, sería el dispositivo que hace posible restituir la articulación del Gobierno para con la Soberanía.

La tercera es que, en Agamben, la consideración sobre la biopolítica alcanza una triple articulación deconstructiva: una primera deconstrucción de carácter jurídico-política en la cual se dirime la relación que la Soberanía mantiene con la vida desnuda. Una segunda deconstrucción de carácter gubernamental en la cual se muestra la relación en la cual el Gobierno captura al viviente a la luz del dispositivo litúrgico de la glorificación. Una tercera deconstrucción que, trazando una genealogía de las sociedades democrático-espectaculares, permite vincular el surgimiento de la biopolítica con la configuración de las democracias “gloriosas”. De esta forma, la consideración agambeniana de la biopolítica sitúa el nexo que anuda a los dos paradigmas políticos dirigidos a capturar a la vida en una esfera separada.

2.3.- Conclusiones Provisorias.

De las investigaciones de Giorgio Agamben es preciso destacar tres puntos que son decisivos para nuestra investigación:

a) En primer lugar que, para Agamben, existe una “máquina jurídico-política”. La máquina jurídico-política lleva consigo el problema de la Soberanía y se dirime en la aporía entre la *auctoritas* y la *potestas*, el elemento metajurídico y el elemento jurídico propiamente tal. Esta aporía consustancial a la máquina jurídico-política deja entrever la existencia de una “biopolítica soberana”, esto es, que a diferencia de Foucault, para Agamben la biopolítica es co-originaria a la Soberanía, en la medida que la “relación política originaria” se define como “relación de bando” (un estado de excepción). Esta relación es, pues, un umbral de indistinción entre la *zoé* y el *bíos*, entre lo animal y lo humano.

³⁴⁵ Sobre todo considerando que la arqueología de la gloria se inscribe en la saga que el propio Agamben ha denominado *Homo sacer*, la cual va desde el *Homo sacer I. El poder soberano y la vida desnuda*, pasa por *Estado de Excepción* toca a *El Reino y la Gloria* (ambos son *Homo sacer 2*) y termina en *Homo sacer III* que Agamben denominó *Lo que queda de Auschwitz*.

b) En segundo lugar que, para Agamben existe una “máquina gubernamental”. La máquina gubernamental parece ser una ampliación de la máquina jurídico-política en la medida que incorpora el problema del Gobierno, mostrando la aporía que le atraviesa entre *auctoritas* y *potestas*, entre Soberanía y Gobierno. Esta aporía consustancial a la máquina gubernamental deja entrever el modo en que ésta, al tiempo que separa a los dos paradigmas del poder, los articula en una circularidad inmanente. El dispositivo glorificador, entendido como la “eficacia de la aclamación”, constituiría un umbral de indistinción entre los dos paradigmas políticos, en la medida que se presenta en la intersección entre la esfera divina y la esfera humana.

c) En tercer lugar, que la confluencia entre los dos paradigmas del poder encontraría un sitio común en la bipolaridad fundamental de la máquina gubernamental. En su centro se ubicaría la vida del *homo sacer*: expuesta a recibir muerte (excluida del *ius humanum*) e insacristificable (excluida del *ius divinum*) a la vez. Así, si la Excepción haría posible la intervención de la Soberanía en el Gobierno, la Glorificación permitiría que el Gobierno se articule con la Soberanía. Es decisivo aquí, que la genealogía llevada a cabo por Agamben se apuntala como una genealogía “teológica” en la medida que considera al cristianismo como aquella teología que, en virtud de su intrínseco elemento ateológico (la figura del Hijo que expresa al Gobierno), habría hecho posible la emancipación planetaria de lo que Foucault llamaba gubernamentalidad.

3.-CONCLUSIONES PROVISORIAS.

Desde un punto de vista metodológico, hemos optado por situar las investigaciones de Agamben a continuación de las de Esposito. Y esto, según hemos señalado, en virtud de una razón filosófica: el paradigma de la Inmunidad, que permite mostrar cómo es que la esfera jurídica se superpone con la esfera biomédica, es un paradigma que Esposito remite, exclusivamente, a la modernidad. En cambio, el horizonte general en que se despliegan las investigaciones de Agamben supone una indagación arqueológica en torno a la biopolítica utilizando, para ello, diversas figuras como la del *homo sacer*. Es decisivo para nuestra investigación el que la arqueología de Agamben –a diferencia de la de Esposito– circunscriba el problema a la esfera de la teología. Allí, pues, la revitalización de la teología política schmittiana y la genealogía del poder pastoral cristiano reconstruida por Foucault, parecen encontrar, en los desarrollos de Agamben, un renovado desarrollo. Por lo demás, el propio Agamben señala que sus investigaciones siguen la vía abierta por Foucault en sus consideraciones sobre la gubernamentalidad desarrolladas en sus cursos del College de France de 1978 publicadas bajo el título de *Seguridad, Territorio, Población*³⁴⁶. En ese sentido, nuestra investigación sigue los pasos de los trabajos de Agamben porque éstos constituyen la antesala para lo que me propongo desarrollar en el capítulo siguiente. Por ello, lo desarrollado hasta aquí, tiene un sentido estrictamente preparatorio, en la medida que ha tenido como objetivo plantear el problema que se despliega en cada sección de la investigación:

³⁴⁶ En el primer párrafo de “El Reino y la gloria” Agamben escribe: *Esta investigación se propone indagar los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una oikonomía, es decir, de un gobierno de los hombres. Ella se sitúa por lo tanto en la huella de las investigaciones de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad, pero busca, a su vez, comprender las razones internas por las que estas no han llegado a completarse.* En: Idem. p. 9.

a) Primera parte: los dos paradigmas inversos del poder expresados en Schmitt y Foucault donde hemos visto cómo es que el paradigma político-estatal del cristianismo se expresa en la teología política schmittiana y cómo es que el paradigma económico-gestional del cristianismo es problematizado a la luz de la genealogía propuesta por Foucault sobre el poder pastoral cristiano.

b) Segunda parte: las dos vías posibles que permitan pensar en la naturaleza aporética del dispositivo, a saber, la reconstrucción de la modernidad que hace Esposito a la luz del paradigma de la Inmunidad y la arqueología que hace Agamben en la consideración del umbral de indistinción entre los dos paradigmas del poder, expresados en los dispositivos de la Excepción y la Gloria que permiten la articulación funcional entre la Soberanía y el Gobierno. Una articulación que, sin embargo, nunca encuentra resolución sino que se configura como una aporía entre los dos paradigmas políticos.

A partir de estos dos puntos es necesario plantear, en términos generales, las dos aporías a las que conducen los planteamientos tanto de Roberto Esposito como de Giorgio Agamben. Si bien aquí presento ambas aporías de forma separada por una razón metodológica, es preciso pensarlas conjuntamente en la medida que la aporía estructural del dispositivo sólo cobra sentido si en ella se arraiga el problema de la vida que constituye el punto de cruce entre los dos paradigmas políticos. Sean los tres puntos que propongo a continuación una conclusión provisoria de todo este capítulo y una exposición preparatoria para el capítulo siguiente:

a) *Aporía del dispositivo*: tanto para Esposito como para Agamben el dispositivo que caracterizaría a la modernidad supone una relación aporética, lo que Agamben llama un “umbral de indistinción”. Así, pues, el Paradigma Inmunitario trabajado por Esposito, o el Estado de Excepción y la Gloria desarrolladas por Agamben, se presentan como dispositivos que permiten mostrar el umbral en el que se anuda y separa a la vez, a los dos paradigmas políticos. El doblez paradigmático del poder que ambos autores encuentran permiten explicar el “envés” que funciona como umbral entre el “hacer vivir” de la biopolítica y el “hacer morir” de una tanatopolítica.

b) *Aporía de la vida*: tanto para Esposito como para Agamben la vida tiene la forma de una potencia. No de una potencia-de-ser, sino más bien, el de un ser-de-potencia. Esto implica dos cosas. En primer lugar, que lo vivo carece de fundamento o de una “esencia”. Mejor aún: que todo aquello que se suponga como “esencia” de lo vivo, no es sino un efecto de la producción biopolítica. En segundo lugar, que la vida sea un ser-de-potencia significa que ésta nunca está exenta del poder en la medida que el poder no es sino el modo de ser de lo vivo. Por ello, lo vivo nunca existe “fuera” del poder o, lo que es igual, que una vida exenta del poder es una vida que ha sido reducida a una vida desnuda (*zoé*) como efecto de una biopolítica: no hay poder fuera de lo vivo, no hay vida sin poder porque el poder o la potencia constituye el modo de ser de lo viviente. Por esta razón, toda vida, en cuanto tiene la forma de una pura potencia, no puede sino ser inmediatamente política.

c) Consecuencia inmediata de los dos puntos expuestos, es que no hay poder que no sea *vicario* porque, tal como recordaba Foucault en su “analítica”, el poder es *insustancial* (porque la vida es ella misma insustancial). Por esta razón, todo poder ha de mantener unido una norma trascendente con un orden inmanente que, según Agamben, en la historia filosófica de Occidente se expresaría en las figuras de la Soberanía y del Gobierno articuladas funcionalmente en la máquina gubernamental cristiana. En otras palabras, sólo porque el modo de ser de la vida tiene la insustancialidad de la forma de una potencia es que el poder no sino ser *doble*: el poder se muestra como un doble vínculo político, exactamente al modo de la relación de bando señalada por Agamben. Precisamente en

virtud del carácter vicario del poder es que, en Occidente, fue la teología cristiana con sus dos paradigmas políticos la que se propuso suturar el carácter insustancial y diferencial que le constituye.

Así, la Soberanía y el Gobierno modernos no habrían sido otra cosa que la herencia genealógica de dicha “solución” en cuyo horizonte todavía nos encontraríamos: *“Una de las tesis que se tratará de demostrar –escribe Agamben- es que de la teología cristiana derivan en general dos paradigmas políticos, antinómicos pero funcionalmente conectados: la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a ésta por la idea de una **oikonomía**, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto- tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social.”*³⁴⁷

De esta forma, desde la teología cristiana se derivan dos “paradigmas políticos” que siendo “antinómicos” parecen estar “funcionalmente conectados”. Dicha conexión funcional entre el Reino y el Gobierno correspondería, según Agamben, a la distinción teológica entre el Padre y el Hijo respectivamente, cuyo dispositivo articulador –que es un centro vacío -sería la Gloria: el Padre sería el lugar del Reino que remite a lo que aquí hemos llamado el paradigma político-estatal, el Hijo sería el lugar del Gobierno que correspondería a lo que aquí hemos identificado como el paradigma económico-gestional.

Ahora bien, Agamben ha abordado la duplicidad paradigmática a la luz del dispositivo de la Gloria. Pero es aquí donde, tomando sus investigaciones, seguimos una vía diversa para abordar el mismo problema. Es en este punto donde comenzamos a sugerir que esta duplicidad y reciprocidad entre el Padre y el Hijo que constituye a la teología cristiana podría ser abordada a la luz del paradigma de la Encarnación propuesto como dogma teológico en el concilio de Calcedonia el año 451³⁴⁸. Así, pues, ¿en qué sentido sería posible proponer a la Encarnación como el dispositivo que une y separa de modo funcional a los dos paradigmas políticos? En esa medida, ¿bajo que condiciones sería posible pensar el doblez paradigmático del poder que hemos desarrollado hasta aquí, a la luz del concepto de Encarnación pensado como “paradigma biopolítico”?

A modo de síntesis, el presente capítulo tenía como objetivo desarrollar dos investigaciones que han pensado de modo radical, el problema planteado en el primer capítulo, a saber, el doblez paradigmático del poder: ¿cuál es el punto de separación y articulación entre los dos paradigmas? Para ello, hemos visto el “paradigma inmunitario” propuesto por Esposito y la “máquina gubernamental” desarrollada por Agamben. Ambos tienen por objetivo inteligir el dispositivo que articula y separa a la vez a la vida del poder en el plano histórico-filosófico de la modernidad. Para Esposito el paradigma inmunitario parece restringirse a un paradigma moderno que, aunque indica el punto de cruce entre los dos paradigmas, me parece que no da cuenta de la dimensión teológica que aquí se pone en juego. Para Agamben, en cambio, la máquina gubernamental parece no sólo inteligir el punto de cruce entre los dos paradigmas del poder sino también, advertir que dicho punto supone una explícita referencia a la teología cristiana.

A esta luz, el próximo capítulo seguirá la vía de estos dos autores proponiendo al concepto de Encarnación como paradigma. Pero si, efectivamente, la Encarnación puede

³⁴⁷ Idem. p. 13.

³⁴⁸ O'Collins, Gerald. *La Encarnación* op.cit. y Forte, Bruno. *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1995.

ofrecer otra forma de deconstrucción radical de nuestras categorías políticas, entonces habrá que mostrar claramente en qué sentido ocuparemos dicha noción en la presente investigación y qué relevancia tendría. A ello, precisamente, nos abocaremos en la cuarta parte de nuestra investigación titulada “La Encarnación”.

III.- LA ENCARNACIÓN

“La razón de que la vida se afirmara como fundamental punto de referencia en la Época Moderna y de que siga siendo el supremo bien de la sociedad moderna, radica en que la inversión moderna operó en la estructura de una sociedad cristiana cuya creencia principal en la sacralidad de la vida ha sobrevivido -e incluso ha permanecido inamovible- a la secularización y a la general decadencia de la fe cristiana.”

Hannah Arendt.

Hasta aquí hemos hecho un recorrido por los autores que han tratado la dimensión teológica de los dos paradigmas del poder. En la primera parte se ha situado el problema a partir de la consideración teológico-política de Schmitt y la genealogía del poder pastoral cristiano de Foucault. A esta luz, se ha indicado el modo en que Schmitt y Foucault expresan la duplicidad paradigmática de la teología cristiana que aparece tanto en la forma de una teología política como de un poder pastoral cristiano. En la segunda parte, se han mostrado dos trabajos que se han enfocado en inteligir la duplicidad paradigmática del poder.

El primero de ellos lo constituyen los desarrollos de Roberto Esposito según el cual, los dos paradigmas del poder se articulan en un solo dispositivo que sería propio de la modernidad, a saber, el Paradigma Inmunitario cuya estructura aporética superpone a los dos paradigmas del poder expresados en un discurso jurídico-político y en un discurso biomédico, respectivamente. Así, el Paradigma Inmunitario constituiría el punto de cruce entre la esfera jurídica y la esfera biomédica, entre el paradigma político-estatal expresado de Schmitt y el paradigma económico-gestional del poder expresado en Foucault. Sin embargo, el problema de los desarrollos de Esposito es que ellos no están dedicados a trazar una posible genealogía a la luz del cristianismo. El segundo, lo constituyen las investigaciones de Agamben cuyas últimas versiones están dedicadas a trazar una genealogía teológica de la biopolítica. Según indicamos, para Agamben el funcionamiento de la “máquina gubernamental” consiste en separar y articular a la vez, los dos paradigmas políticos. Así, el Estado de Excepción y la Gloria constituirían dos dispositivos por los cuales la máquina gubernamental hace posible la articulación entre los dos paradigmas políticos.

De esta forma, tanto Esposito como Agamben darían cuenta de la doble racionalidad política de la modernidad. La diferencia entre ambos es, sin embargo, que Agamben – precisamente atendiendo a las referencias que tanto Schmitt como Foucault dedican al cristianismo- recurre a una genealogía “teológica” de la gubernamentalidad, vinculando así el problema de la teología cristiana con el surgimiento de la biopolítica moderna. La tercera parte de esta investigación, tomando a su haber las consideraciones tanto de Esposito como las de Agamben, sugiere que sería posible seguir un camino paralelo y reconstruir la máquina gubernamental moderna a la luz del paradigma de la Encarnación. Para ello, será preciso ejercer una *epoché* arqueológica que, suspendiendo a la Encarnación de su contexto teológico-dogmático habitual, permita erigirla en un “paradigma” de la modernidad. La transformación de la Encarnación en “paradigma” supone deslindar su concepción teológica habitual, de aquella filosófica y filosófico-político que aquí nos interesa. Para ello, habrá que exponer diferentes perspectivas que han tratado el problema de la Encarnación, partiendo de una breve consideración teológica de la misma.

En primer lugar, por cierto, se sitúa la Encarnación *Teológicamente* considerada planteada por la dogmática cristiana. El punto esencial de esta consideración lo constituye la expresión instituida por la declaración del Concilio de Calcedonia (451), según la cual, la persona de Cristo tendría una doble naturaleza, consustancial (*homoousías*) al Padre en su divinidad y consustancial al Hijo en su humanidad. Desde ahí se tratará de argumentar porqué, la presente investigación, sostiene que la biopolítica podría ser pensada como unas Políticas de la Encarnación o, lo que es igual, de porqué la Encarnación puede considerarse como el paradigma biopolítico de la modernidad.

En segundo lugar, expondremos la Encarnación *Filosóficamente* considerada que, por un lado, tiene a la interpretación fenomenológica de la Encarnación propuesta por el filósofo Michel Henry, según la cual, la Encarnación sería el movimiento mismo de auto-revelación de la Vida Absoluta en la forma de una carne (y no de un cuerpo); por otro lado, la deconstrucción del cristianismo desarrollada por Jean-Luc Nancy para quien la Encarnación no sería otra cosa que la estructura misma de la metafísica occidental.

En tercer lugar, será a partir de la diferencia entre la carne y el cuerpo que plantea Henry y las consideraciones de Nancy sobre la Encarnación, que la presente investigación va a circunscribir una tercera perspectiva que aborda este problema uniéndolo con la genealogía desarrollada por Agamben sobre la máquina gubernamental que hemos expuesto en los capítulos precedentes: *se trata de pensar a la Encarnación como un paradigma biopolítico*. Para ello, haremos un breve recorrido de las dos perspectivas iniciales para, en un tercer apartado, profundizar el planteamiento de la Encarnación como paradigma biopolítico que permitiría inteligir la articulación de los “dos paradigmas políticos” de la Soberanía (Padre) y del Gobierno (Hijo). A esta luz, habrá que ver hasta qué punto la Encarnación configura una específica forma de biopolítica y, a la vez, preguntarse –como haremos en el cuarto apartado- si acaso la propia Encarnación podría pensarse de un modo “no-cristiano” o incluso “post-cristiano” siendo esta vía, una posible “salida” de un tipo específico de biopolítica que habría estructurado la deriva biopolítica de Occidente y que Esposito ha adjetivado en la forma de una biopolítica “negativa”.

En efecto, retomando la diferencia que plantea Esposito entre una biopolítica “sobre” vida que define a una biopolítica negativa y una biopolítica “de” la vida que define a una biopolítica afirmativa³⁴⁹, la presente investigación plantea que, exactamente como propone Esposito, sería posible concebir a la Encarnación de dos modos distintos, a saber, como unas Políticas de la Encarnación que define a un poder que se ejerce “sobre” la carne transformándola en un cuerpo, y unas Políticas de la Ex – carnación que se define por un poder “de” la carne que des-incorpora y afirma a lo viviente interrumpiendo la continuidad del cuerpo en la potencialidad de una carne. Para justificar esta diferencia, desde el principio del tercer apartado se plantea que, así como Esposito trabaja en base a la dialéctica *communitas-immunitas* y Agamben en base a la diferencia entre *bíos* y *zoé*, nuestra investigación lo hará en base a la diferencia entre la *carne* y *el cuerpo* por las razones que vamos a exponer en su momento. Como veremos, si la carne va a designar a una vida en la forma de una potencia, el cuerpo va a remitir a la clausura de una vida en la forma de un acto. Así, pues, si la carne implica una apertura de la vida al mundo, el cuerpo, en cambio, se presenta en función de su cierre.

³⁴⁹ Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía* op.cit.

1.- LA ENCARNACIÓN TEOLÓGICAMENTE CONSIDERADA.

1.1.- Lógos egéneto sarx

En los evangelios, es el sintagma joánico *Lógos egéneto sarx*, “Y la Palabra se hizo carne”, (Juan 1, 14) la fórmula que fundamenta la idea teológica de la Encarnación³⁵⁰. Es aquí, donde el cristianismo encuentra su verdad central³⁵¹, aquello que lo singulariza tanto respecto del judaísmo como del islam³⁵². En términos generales, se podría decir que la cristología joánica –que lleva consigo la idea de la Encarnación- implica, al menos, tres problemas. En primer lugar que Jesús, en cuanto Hijo de Dios, viene a los hombres “engendrado” por Dios y no sólo “creado”, en segundo lugar que dicho envío implica la preexistencia eterna del Hijo para con el Padre y, en tercer lugar, que el envío del Hijo es la revelación de la vida en cuanto amor de Dios para con los hombres³⁵³. Así, pues, la Encarnación aparece en el texto joánico desde el momento en que Dios engendra a su Hijo revelándose como la vida misma que, con su salvación, interrumpe la simple exterioridad del mundo³⁵⁴. A continuación, permítasenos desarrollar, brevemente, cada uno de estos problemas.

En primer lugar, en el célebre prólogo del evangelio joánico, la idea de la Encarnación (del griego *sarkósis*, que se traduce al latín como *incarnatio*) constituye el acontecimiento *kenótico* por medio del cual el Hijo de Dios (*Lógos*) se “hizo carne” asumiendo así, de modo perfecto, una naturaleza (*physis*) divina y humana, a la vez³⁵⁵. Como citábamos más arriba, el evangelio joánico plantea: “Y la Palabra se hizo carne (...)” (Juan 1, 14). Es decisivo que, en griego, se utilice la frase *Lógos egéneto sarx*, donde “Lógos” se ha de traducir como “Verbo” o “Palabra” que remite a la palabra de Dios, y donde el verbo *egéneto* que indica la llegada a la existencia histórica de la divinidad³⁵⁶. Pero el atributo que sigue a *egéneto*, a saber, *sarx* (carne) es aquí decisivo porque dicho atributo no designa el mero paso ontológico de la nada al ser, sino más bien, testimonia una modificación en el modo de la presencia y de la manifestación de la Gloria de Dios a los hombres³⁵⁷. Así, pues, el prólogo joánico constituye un relato que describe el acontecimiento encarnacionístico a través del cual, la divinidad del Padre ha engendrado la humanidad de su Hijo. Teológicamente considerado, que Jesucristo no haya sido creado sino engendrado significa que el Hijo no

³⁵⁰ Caba, José. *Teología joánea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre*. Madrid. Ed. Biblioteca de autores cristianos, 2007. p. 44.

³⁵¹ Pacomio, Luciano. Mancuso, Vito. (eds.) *Diccionario Teológico Enciclopédico Encarnación*, Adaptación bibliográfica a la edición española: Alfonso Ortiz García, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1995, pp. 300-301-302.

³⁵² Es preciso recordar que tanto para el Judaísmo como para el Islam lo que Dios revela a los hombres es la ley (la *Torah* para los judíos, la *Shari'a* para los musulmanes, aunque la *Torah* tiene el sentido de “enseñanza” y la *shari'a* de “camino”) y no la “vida” como para el cristianismo.

³⁵³ Idem, p. 268ss.

³⁵⁴ Idem. p. 250ss.

³⁵⁵ O'Collins, Gerald. *La Encarnación* op.cit.

³⁵⁶ Dufour, Xavier-León. *Lectura del Evangelio de Juan Jn. 1-4 Vol I* Salamanca, Ed. Sígueme, 2001, p. 90.

³⁵⁷ Idem.

se identifica con la temporalidad de las cosas del mundo, sino con la inauguración de un nuevo tiempo que viene a “coronar la creación” de Dios³⁵⁸. De esta forma, Jesucristo se presenta como la realidad de Dios revelada, esto es, como aquello que da vida a todo el que cree puesto que la revelación no sería otra cosa que la Vida misma³⁵⁹. Por eso, Cristo dice “Yo soy la Verdad y la Vida” (14,6) porque Dios se revela a los hombres como la Vida en toda su materialidad carnal. Aquí es preciso advertir el cambio semántico que experimenta el término “carne”: si en el Antiguo Testamento designaba la solidaridad común entre los hombres y los animales, en el Evangelio joánico “carne” pasa a designar no sólo la condición mundana del hombre en su carácter temporal y finito, sino también, alcanza un sentido encarnacionístico, según el cual, la carne es vivificada por la fuerza del Espíritu³⁶⁰. Dicha vivificación espiritual implica su elevación hasta el punto de su glorificación: *la carne se vuelve gloriosa* en tanto se inserta en el horizonte histórico-salvífico de la economía de la salvación³⁶¹.

En segundo lugar, la idea de la Encarnación en la forma del nacimiento de Jesucristo expresa la asunción por parte de la divinidad de una existencia humana de carácter temporal³⁶². Esto significa que el Hijo preexistía en la forma de una “intención de Dios” en Dios, porque desde el punto de vista divino, no existe el tiempo cronológico, sino sólo la eternidad. Así, pues, la Encarnación plantea que el Hijo eterno de Dios, cuya preexistencia divina es indudable, se hace carne³⁶³. Así, el Hijo pre-existía en una trinidad inmanente que sólo a partir de la Encarnación se configura al modo de una trinidad económica. O, lo que es igual, que precisamente porque el Hijo eterno de Dios ha sido engendrado por el Padre es que puede convertir a la historia humana en la historia de la salvación. Siguiendo la lectura joánica, la declaración del concilio XI de Toledo, celebrado en el 675, es clara a este respecto cuando, al plantear la diferencia entre el Padre y el Hijo, insiste en que éste último ha sido engendrado y no creado por el Padre: “*Confesamos también al Hijo, nacido sin comienzo antes de los siglos de la sustancia del Padre, pero no creado, ya que nunca existió el Padre sin el Hijo como el Hijo es del Padre, ya que el Padre no ha recibido la generación del Hijo, sino el Hijo del Padre. Por tanto, el Hijo es Dios a partir del Padre, el Padre es Dios pero no a partir del Hijo. El es Padre del Hijo, pero no Dios a partir del Hijo; éste por el contrario es Hijo del Padre y Dios a partir del Padre.*”³⁶⁴ Teológicamente, esto significa que el Hijo no fue “creado” porque el Padre nunca existió sin el Hijo. Así, que el Hijo haya sido engendrado significa que, a diferencia del ámbito de la creación, éste no pertenece al orden de las cosas del mundo, sino que su horizonte se encuentra en la revelación de la Vida misma y que, por ello, viene a coronar la creación.

En tercer lugar, tal como señala la carta de Pablo a los Filipenses, la Encarnación supone un auto-vaciamiento de Dios (*kenosis*) en la cual Dios baja a la tierra para hacerse Hombre: “*El cual, siendo de condición divina / no retuvo ávidamente / el ser igual a Dios./ Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los*

³⁵⁸ Idem. p. 93.

³⁵⁹ Gnilka, Joachim. *Teología del Nuevo testamento* Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 267.

³⁶⁰ Forte, Bruno. *Teología de la Historia* op.cit. p. 114.

³⁶¹ Caba, José. *Teología joánica* op.cit. p. 46.

³⁶² O’Collins, Gerald. *La Encarnación* op.cit. pp. 26-27ss.

³⁶³ Gnilka, Joachim. *Teología del Nuevo testamento* op.cit. p. 277.

³⁶⁴ Citado en Idem. p. 123.

hombres y apareciendo en su porte como hombre; / y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz.” (Flp. 2, 7-8-9). En la perspectiva teológica, el gesto *kenótico* por el cual Dios se auto-vacía testimonia la inmensa bondad que le es inmanente en la medida que la divinidad tiene lugar en la forma del Hijo. A esta luz el teólogo Joachim Gnilka señala: *“La encarnación de Dios significa en el cristianismo la en-ajenación, un salir Dios fuera de sí en la encarnación (Flp 2,7) para plantear su tienda real entre los* ³⁶⁵ *hombres. (Jn 1, 14)”*. De esta forma, lo que desde el punto de vista teológico define a la Encarnación es el salir fuera de sí de Dios en la forma del “hombre”³⁶⁶ (lo que Gnilka llama la “en-ajenación”). Este salir-fuera en la forma del hombre implica, pues, la presencia de un elemento ateológico en el seno del cristianismo (un exterior a sí mismo). Dicho elemento tiene lugar, precisamente, porque en la Encarnación es el propio Dios el que se *ateiza* a partir del auto-vaciamiento *kenótico* por el cual testimonia su infinito amor a los hombres³⁶⁷.

En este punto, y a propósito de los comentarios de Agamben sobre la Gloria que hemos expuesto en el capítulo anterior, puede ser pertinente destacar el sentido teológico que el evangelio joánico asigna a la relación entre la Gloria y la Encarnación. Pues bien, la Gloria (*doxa*) constituye un término propio de la revelación cristiana que afirma la presencia de Dios en Cristo, porque, según el célebre “prólogo” joánico (1,14) con la venida de Cristo a la tierra, se ha hecho posible “contemplar su Gloria”³⁶⁸. Por esta razón, la “Palabra encarnada” que define la existencia de Jesucristo, no sólo revela al Padre cuando habla, sino también, cuando actúa: a través de sus palabras y obras, Jesucristo revela la Gloria del Padre porque en su figura las palabras y los actos están completamente glorificados³⁶⁹. De hecho, desde el punto de vista de la teología joánica, hasta que la Gloria de Dios no se presenta en la tierra bajo la figura de Cristo, el hombre no sabe que su situación en el mundo lo ha alejado de Él. Por esta razón, la Encarnación de Dios en la tierra no es otra cosa que la posibilidad del hombre de contemplar la Gloria del Padre, cuyo momento decisivo, lo constituiría la crucifixión. Al respecto, Gnilka escribe: *“(…) ¿por qué Jesús precisamente como Hijo del hombre? Porque Jesús puede ser reconocido como el lugar de Dios, como la presencia de Dios entre los hombres, como la puerta o el camino hacia el Padre.”* ³⁷⁰ Así, en cuanto encarnado, Cristo es la “presencia de Dios” en la tierra y el umbral por el cual los hombres pueden volver a encontrarse con el Padre. Ese doble movimiento de descenso de la divinidad en la tierra y ascenso de la humanidad al cielo está posibilitado por la mutua glorificación.

Por ende, no hay Encarnación sin Gloria pues la Encarnación es la Gloria de Dios en cuanto tal. En efecto, en los versículos 17,1 de Juan, se sitúa a Cristo profiriendo las siguientes palabras: *“Padre, ha llegado la hora, / glorifica a tu hijo, / para que tu Hijo te glorifique a ti”* (Jn, 17, 1). Así, pues, en una perfecta circularidad, el Padre glorifica al Hijo y, a su vez, el Hijo glorifica al Padre. Esto significa, pues, que desde un punto de vista teológico,

³⁶⁵ Gnilka, Joachim. *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa* Barcelona, Ed. Herder, p. 119.

³⁶⁶ Ellul, Jaques. *El islamismo y el judeocristianismo* Buenos Aires, Ed. Katz, 2008, p. 81.

³⁶⁷ Nancy, Jean-Luc. *Verbum Caro Factum* En: Jean-Luc Nancy *La declosión (deconstrucción del cristianismo I)*. op.cit. pp. 139-143.

³⁶⁸ Gnilka, Joachim. *Teología del Nuevo testamento*. op.cit. p. 253.

³⁶⁹ José Caba explica: *“Jesús, por ser “palabra encarnada” revela no sólo cuando habla, sino también cuando actúa. Esta revelación de Jesús a través de su acción adquiere un relieve especial en el IV Evangelio”* En: Caba, José. *Teología joánica*. op.cit. p. 55.

³⁷⁰ Gnilka, Joachim. *Teología del Nuevo testamento*. op.cit. p. 280.

no es posible la Encarnación sin la Gloria porque la Encarnación del Hijo es la manifestación misma de la Gloria de Dios a los hombres, la cual se invierte, en el momento de la pasión y crucifixión cuando es el Hijo quien, por medio de dicho acto, glorifica al Padre: “(...) ese Único –explica Dufour- es ciertamente el engendrado del Padre, y por tanto es la gloria del Padre.”³⁷¹ Por ello, la Encarnación y la resurrección expresan el doble movimiento (de descenso y ascenso respectivamente) por el cual el Padre manifiesta su Gloria al engendrar a su Hijo y, a su vez, el Hijo glorifica al Padre en el momento de su crucifixión. En este sentido, podríamos decir que la Encarnación constituye la forma específicamente cristiana de la Gloria³⁷².

1.2.- Concilios.

Si bien los evangelios, y en especial el Evangelio joánico, contienen la idea de la Encarnación, ésta no es desarrollada en todo su aspecto dogmático, sino hasta la celebración de los primeros concilios³⁷³. En efecto, de manera general, se considera que la palabra griega *sarkósis* traducida posteriormente al latín como *incarnatio* habría sido mencionada, por vez primera, por Ireneo de Lyon³⁷⁴ considerado uno de los teólogos más importantes de su siglo³⁷⁵. Porque, en efecto, el dogma de la Encarnación fue parte de las discusiones cristológicas que los Padres de la Iglesia sostuvieron en contra de las tendencias monofisistas durante los diferentes Concilios. El monofisismo, constituye toda aquella doctrina en que las dos naturalezas de Cristo se subsumen en la naturaleza divina³⁷⁶. Toda la historia del dogma de la Encarnación se juega en la aceptación o no de esa doble naturaleza que fue consolidada a partir del concilio de Calcedonia en 451 d.c. Las “herejías” –que surgen desde el momento en que la institución eclesiástica comienza a dictar dogmas y que, por cierto, acompañará a toda la historia del cristianismo³⁷⁷- se caracterizarán por tener una dimensión propiamente monofisista. Es importante señalar que el monofisismo encuentra su raíz tanto en el pensamiento judío como en el helénico. Porque si para los judíos era impensable que el Dios absoluto tuviera la forma de un hombre, para

³⁷¹ Dufour, Xavier-León. *Lectura del Evangelio de Juan Jn. 1-4 Vol I.* op.cit. p. 96.

³⁷² En efecto, ni en el judaísmo ni en el Islam la Gloria se “encarna” sino más bien se revela a los hombres a la luz de un texto específico, a saber, la Torah en el primer caso, el Corán en el segundo caso. Véase Jan Assman *Cinco pasos en el camino al canon. Tradición y cultura escrita en el antiguo Israel y el judaísmo temprano* En: Assman, Jan. *Religión y memoria cultural* Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2008 pp. 89-112. Asimismo, véase Corbin, Henry. *El hombre de luz en el sufismo iraní* Madrid, Ed. Siruela, 2000.

³⁷³ Los versículos más importantes en que se expresa lo que más tarde los Padres de la Iglesia llamarán “Encarnación” se puede encontrar en la Epístola a los Filipenses de Pablo (2,6-7), en Evangelio de Juan (1,68 / 1,15-17 / 1,3-1,10 y en Hebreos 1,1-3 que no hemos citado aquí.

³⁷⁴ O’Collins, Gerald. *La Encarnación* op.cit.

³⁷⁵ Ireneo de Lyon nació en Esmirna entre el 140 y el 160 d.c. Sus textos, por ejemplo *Adversus Haereses* están dedicados a combatir la doctrina gnóstica de los primeros siglos en que se erigió el cristianismo. En: Vidal, César. *Los Evangelios Gnósticos. Los textos que cambiaron la historia del cristianismo* Madrid, Ed. Edaf, 2005.

³⁷⁶ El monofisismo se atribuye a la llamada escuela de Alejandría que fue divulgada por Eutiques, monje de Constantinopla. El monofisismo sobrevivió a los primeros concilios celebrados, inclusive al de Calcedonia celebrado en 451 d.c. que condenó explícitamente la doctrina de Eutiques. En: Pacomio, Luciano, Mancuso, Vito (eds.) *Diccionario Teológico Enciclopédico*, op. cit. y En: Zañartu, Sergio. *Historia del dogma de la Encarnación. Desde el siglo V al VII* Santiago de Chile, Ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, 1994.

³⁷⁷ Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Para una Historia política de la religión* Madrid, Ed. Trotta, 2005.

los griegos la frase “hacerse carne” de los primeros cristianos era sinónimo de volver a la esfera de lo animal (*zoé*)³⁷⁸. Por ello, ni para los judíos ni para los griegos era posible la figura de un “encarnado” que, en su humanidad, conservara al mismo tiempo, la divinidad³⁷⁹.

En los primeros siglos de la formación del cristianismo, desde el siglo I d.c. aparecen dos tendencias que, progresivamente, serán calificadas de “herejías”³⁸⁰. La primera es el “adopcionismo” que plantea que Cristo es un ser adoptado o inspirado por Dios, pero en ningún caso constituye un “Hijo” de Dios. La segunda es el “docetismo” que plantea la tesis exactamente contraria: Cristo es una teofanía, es decir, una apariencia divina (del griego *doxai*, apariencia, opinión)³⁸¹. Como vemos, estas dos herejías conforman una suerte de dos polos teológicos que el dogma de la Encarnación intentará superar. Por un lado, el adopcionismo ubica a Cristo en la forma de un hombre creado por Dios, perteneciente al orden del mundo, lo cual supone que Cristo no es Hijo de Dios porque no estaría engendrado por Él. Por otro lado, el docetismo hace de Cristo una apariencia no humana que, tampoco constituye un Hijo que ha sido “engendrado” por Dios, sino una manifestación teofánica de la divinidad. Como veremos a continuación, estas dos tendencias se irán perpetuando de forma cada vez menos extremas en la historia de los concilios de los primeros siglos de la era cristiana³⁸². A continuación, nos centraremos en algunos concilios muy precisos en los cuales comienza a forjarse el dogma de la Encarnación propiamente

³⁷⁸ El diccionario etimológico griego de Pierre Chantraine dice sobre *sarx* (“carne”): “(...) *carne en general, ya en Epicuro por oposición a Espíritu, como se emplea en el Nuevo testamento (...)*” Para los griegos “carne” tiene una dimensión estrictamente “animal” y precisamente ése sería el sentido con el cual aparece en Epicuro. También denota el “anillo de Persia” como aquella goma que se adhiere a la carne, de aquí deriva, a su vez, “sarcófago” que, literalmente, significa “donde se guarda la carne”. En cualquiera de estas derivaciones *sarx* nunca pertenece al ámbito de lo humano sino de lo “animal”. Como veremos más adelante, la gran innovación que planteó el cristianismo fue la resignificación del término *sarx*. En: Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la Langue grecque. Histoire des Mots*. París, Ed. Klincksieck, 1968.

³⁷⁹ De esta forma, cuando en la primera mitad del siglo XX, Peterson plantea su crítica a la teología política de Schmitt en razón del “monoteísmo como problema político”, argumenta que esta teología política no sería propiamente cristiana pues, según el teólogo, ésta no se sostendría en el paradigma trinitario, sino que su raíz tendría un carácter judeo-helénico. Se comprende, pues, que la crítica de Peterson a Schmitt de que la teología política tendría una raíz judeo-helénica (y por tanto, no cristiana) no sería sino otra manera de decir que ésta tendría un carácter monofisista. Pero, a la vez, esto supone que para Peterson —exactamente como para Foucault, según vimos en el primer capítulo— el cristianismo remite al paradigma biopolítico del poder. Véase el primer capítulo de esta tesis, en particular, el apartado dedicado a Schmitt.

³⁸⁰ La palabra griega *hairesis* que significaba “tendencia” o “escuela” (al modo de una línea de pensamiento, mas que institucional) terminó designando “herejía” en el sentido lato porque las escuelas cristianas que, seguían el modelo filosófico griego, se multiplicaron entre el siglo I y el II d.c. para comenzar a elevarse como aquella “verdadera” filosofía. de ahí en adelante, comienzan las persecuciones y el establecimiento de los concilios. En: Sachot, Maurice. *La Invención de Cristo. Génesis de una Religión* Madrid. Ed. Biblioteca Nueva, 1998. Al respecto véase los textos claves a este respecto de Clemente de Alejandría que, siguiendo la identificación del léxico bíblico al de la filosofía griega que ya había desarrollado Filón, sitúa a la fe (*pistis*) como el conocimiento de todo conocimiento, otorgando al cristianismo el estatuto de la verdadera filosofía (precisamente porque se sostiene sobre la fe).

³⁸¹ El destacado filósofo e islamólogo Henry Corbin ha señalado la diferencia entre la tesis docetista y el dogma conciliar de la Encarnación: “La concepción con la que el docetismo contrasta es la de la unión hipostática, es decir, el dogma oficial de la Encarnación tal como fue finalmente formulado por los concilios. Al oponerse al dogma de la Encarnación, la concepción doceta se opone por consiguiente a la idea de una encarnación divina sucedida como un hecho “material” que entra en el devenir de la historia de la que será en adelante el centro y al que es posible referirse como un **dato** de hecho, exterior y objetivo.” Para Corbin, la expulsión de la “herejía” doceta va a dar lugar al islam shiita en particular. En: Corbin, Henry. *Tiempo Cíclico y gnosis ismailí* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2003, pp. 95-96.

³⁸² Zañartu, Sergio. *Historia del dogma de la encarnación* op.cit.

tal³⁸³. A partir de esta breve revisión de la historia conciliar, podremos situar, de modo general, el problema de la Encarnación desde el punto de vista Teológico³⁸⁴.

a) El concilio de Nicea (325 d.c.), convocado por Constantino, se origina a la luz de la polémica planteada por Arrio³⁸⁵. El obispo de Constantinopla argumentaba que el Hijo de Dios había sido creado (*poiethós*) y no engendrado (*gennétos*) por el Padre. De esta forma, el Hijo sería una “cosa” creada cuyo estatuto sería equivalente al del “mundo” creado por el Dios judío. Consecuencia de esta posición es la de concebir la inferioridad del Hijo respecto del Padre, en la medida que éste aparece en el horizonte temporal de la creación. Así, según Arrio, el Hijo de Dios era el mediador entre Dios y el mundo porque tiene una naturaleza “semejante” (*homoiousion*) a Él. Pero esto significaba que Cristo no sería “consustancial” (*homoousios*) al Padre, sino sólo “semejante” a él (*homoiousion*). La *iota* griega marca la diferencia entre la “semejanza” que pertenece sólo al orden de la creación y la “consustancialidad” que, superando al anterior, pertenece al orden de la humanidad. En la perspectiva arriana Cristo no era ni igual a Dios ni igual a los hombres porque la “carne” (*sarx*) no sería parte de la humanidad sino del mundo, es decir, no sería parte de la redención sino sólo de la creación. Para Arrio, el significado de “carne” se encuentra en el horizonte de sentido helénico y, por ello, el término joánico *sarx* no hace sino llevar al hombre a la esfera de lo animal. Así, pues, frente al arrianismo, el Concilio de Nicea afirma la filiación divina de Cristo o, como plantea el Evangelio de Juan (1,14) que Jesucristo habría sido engendrado y no creado por el Padre. Esto significa, entonces, que Jesucristo tendría, en parte, la misma sustancia divina que el Padre. Por vez primera, el Concilio de Nicea introduce el concepto de *homoousías* que, sin la *iota* griega, sitúa la idea de la “consustancialidad” del Padre y el Hijo y no la de la “semejanza”.³⁸⁶ Así, desde un punto de vista teológico, Cristo se vincula estrechamente con la redención de la humanidad y no sólo con su creación. De esta forma, a diferencia de lo sostenido por Arrio, para el concilio de Nicea, Jesucristo se convierte en un “mediador” entre Dios y la humanidad de los hombres³⁸⁷. Si se advierte bien, la inferioridad del Hijo respecto del Padre impedía al cristianismo resolverse íntegramente en la forma de una teología económica, orientada a la redención porque la subsumía en una teología de carácter político-estatal orientada exclusivamente al ámbito veterotestamentario de la creación. Y será este problema el que se volverá a reeditar años más tarde, a la luz de las discusiones sobre el *Filioque* planteadas en el concilio de Toledo³⁸⁸.

³⁸³ Es importante considerar que la práctica de los Concilios fue introducida allá por el año 300, cuando el Papa goza de un cierto prestigio político. Sin embargo, quien convoca a los Concilios no es el Papa, sino el Emperador. El Papa sólo da su aprobación, su legitimación a una decisión estrictamente imperial. En: Griolet, Pierre. *De Constantino a Carlomagno o la propedéutica eclesial de los poderes* En: Chatelet, Francois. comp. *Historia de las Ideologías* Tomo I México D. F. Ed. Premia, 1990, pp. 232-254.

³⁸⁴ Es obvio que no haremos una historia de los concilios porque para esta tesis, aquello escapa al problema que se plantea. Seguimos la sugerencia del teólogo Jaques Dupuis de plantear estos tres concilios, sólo para mostrar, de modo breve, la formación del dogma de la Encarnación: sus discusiones y conceptos más relevantes. En: Dupuis, Jaques. *Introducción a la Cristología* Pamplona, Ed. Verbo Divino, 1997.

³⁸⁵ Berger, Peter. *Cuestiones sobre la Fe. Una afirmación escéptica del cristianismo* Barcelona, Ed. Herder, 2004, pp. 128-129.

³⁸⁶ Idem.

³⁸⁷ Dupuis, Jaques. *Introducción a la Cristología* op.cit.

³⁸⁸ Posterior a estos concilios la Iglesia va a experimentar su cisma cuando, desde el tercer Concilio de Toledo celebrado en el año 588, se agrega el *Filioque* (...y el Hijo) por medio del cual, la Iglesia latina –a diferencia de la Iglesia griega- propone que el Espíritu Santo no sólo procede del Padre, sino también del Hijo. Esta querrela seguirá hasta el año 1054 cuando la división de la Iglesia se consume y el problema se resuelva, por un lado, en la Iglesia oriental que plantea que el Espíritu Santo procede del

b) El concilio de Éfeso (431 d.c.) se convoca para conciliar dos tesis opuestas. Por un lado la de Nestorio, perteneciente a la escuela de Antioquia y, por otro, la de Cirilo, perteneciente a la escuela de Alejandría. En la perspectiva de Nestorio, Cristo se presenta con dos naturalezas, la divina y la humana. Así, Nestorio distinguía al Hijo de Dios, del hijo de María, negando así, que María haya sido la Madre de Dios. Esto significa que, si bien el nestorianismo asume las dos naturalezas de Cristo, no encuentra el punto originario y originante de su unión³⁸⁹. O, más bien, dicho punto es, según Nestorio, una *sunapheia* o conjunción, suponiendo así, dos sujetos ontológicamente previos a la unidad, con lo cual insiste en la separación de la divinidad y la humanidad. Por su parte, Cirilo de Alejandría –discípulo de Atanasio para quien Cristo se encarna en un “cuerpo material”- plantea una tesis exactamente inversa: la naturaleza de Cristo consiste en la unificación inefable e incomprensible del *Lógos* con la carne (*sarx*). Lo decisivo del planteamiento de Cirilo es que el *Lógos* divino no vino a un hombre, sino que se engendró verdaderamente como hombre al mismo tiempo que permanecía siendo Dios³⁹⁰. Esto significa que no existe un hombre previo a la autorevelación de Dios en la tierra (tesis adopcionista), sino que el hombre mismo había sido engendrado por Dios, permaneciendo así investido de su divinidad. A esta luz, Cirilo es quien introduce la idea de que la unión del *Lógos* con la carne se daba por *hypóstasis*³⁹¹ y no, como planteaba Nestorio, por conjunción (*sunapheia*). De esta forma, la posición alejandrina triunfa en contra de la antioquena representada por los nestorianos, afirmando la idea de la unidad propia de la doble naturaleza de Cristo que, unos años más tarde, se consolidará en el concilio de Calcedonia³⁹².

c) El Concilio de Calcedonia (451 d.c.) se convoca, en el momento en que se pone en tela de juicio la humanidad de Jesucristo, problema expresado en la querrela contra Eutiques, monje de Constantinopla³⁹³. En efecto, Eutiques admitía que Cristo tenía dos naturalezas, pero rechazaba el que esta doble naturaleza se mantuviera después del proceso de unión hipostática que ya había planteado Cirilo de Alejandría. Porque,

Padre “a través” del Hijo (*per filium*) y la Iglesia occidental que plantea que el Espíritu santo procede del Padre “y del Hijo” (*filioque*). Esta querrela teológica es relevante para nosotros porque, si seguimos los planteamientos de Agamben expuestos en el capítulo anterior, podemos ver cómo es que es la Iglesia latina la que da una mayor importancia al Hijo, cuya forma moderna se desplegará en la forma de una *oikonomía*.

³⁸⁹ Zañartu, Sergio. *Historia del dogma de la Encarnación. Desde el siglo V al VII* op.cit.

³⁹⁰ Idem pp. 53-54.

³⁹¹ El Diccionario Teológico plantea sobre la hipóstasis: “Concepto filosófico-teológico, equivalente a persona, central para la comprensión cristiana del misterio de Dios Trinidad, de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, y de la verdad del hombre (...) Etimológicamente se deriva del término griego *hypo-stasis*, en latín *sub-stantia*, *essentia*, en español, *substancia*, *esencia* (...) Desde la segunda mitad del siglo IV (...) el término *hypóstasis* empezó a usarse gradualmente para expresar lo que las divinas Personas tienen de propio e incommunicable en su dar y en su recibir intradivino (...) A esta reflexión en el terreno trinitario se añadió otra, elaborada en la controversia sobre la copresencia y la relación de la naturaleza divina y humana (dos *ousías*) en el único e idéntico sujeto (*hypóstasis*) Jesucristo, a saber la que se refiere a la subsistencia.” A esta luz, la palabra *hypóstasis* refiere a la sustancia que unifica a la naturaleza humana y a la naturaleza divina, en una sola persona (*prosopon*). En: Pacomio, Luciano. Mancuso, Vito (eds.) *Diccionario Teológico Enciclopédico Hipóstasis* op. cit. pp. 443. Es importante destacar que en el léxico patrístico el término adquirió varias significaciones: “creación”, la “concepción de Cristo”, y el “dar una sustancia para su actualización”; asimismo “situar”, “poner”, “fundamento”, “sustancia”, “material”, “existencia originaria”, “Ser”, “Sustancia”, “Realidad” y, explícitamente ésta se vuelve equivalente al término griego *ousia*. En: Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, pp. 1454-1459.

³⁹² Dupuis, Jaques. *Introducción a la Cristología* op. cit.

³⁹³ Según datos en el Concilio de Calcedonia asisten 600 obispos orientales, 5 occidentales y 2 africanos. Ver Griolet, Pierre. *De Constantino a Carlomagno o la Propedéutica eclesial de los poderes*. op.cit.

según Eutiques, una vez unidas las dos naturalezas, la unidad se convertiría en una sola naturaleza que sería la divina. Así, en Eutiques, la naturaleza divina vuelve a subsumir a la naturaleza humana. Otra vez, la “amenaza” del monofisismo ingresa a la estructura de la Iglesia, con lo cual se tiende a borrar el carácter mediador de Cristo que, como vimos, había sido afirmado, desde un principio, en contra de toda tendencia monofisista³⁹⁴. Frente a Eutiques, la declaración del Concilio de Calcedonia señala: “*Siguiendo a los santos Padres, todos unánimemente enseñamos que hay que confesar de un solo y mismo Hijo, Nuestro Señor Jesús Cristo, el mismo perfecto en divinidad y el mismo perfecto en humanidad, Dios verdadero y el mismo verdadero hombre, compuesto de un alma y un cuerpo, consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros salvo en lo que pertenece al pecado, engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, pero el mismo en estos últimos días, engendrado según la humanidad para nosotros y para la salvación de María, la Virgen, Madre de Dios. Un solo y un mismo Cristo, Hijo, Señor único engendrado que debe ser reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, no siendo de ninguna manera suprimida por la unión la diferencia de las naturalezas, sino siendo salvaguardadas*

las propiedades de una y otra en una sola persona y una sola hipóstasis.”³⁹⁵ Desde la perspectiva teológica-dogmática que estamos considerando aquí, resultan decisivos tres conceptos mencionados en la declaración conciliar.

En primer lugar, se plantea que la naturaleza de Cristo es *homoousías* (consustancial) al Padre según la divinidad y consustancial a “nosotros” según la humanidad. Cristo se afirma, entonces, como “mediador” (y no como un “intermediario” como proponían los arrianos) entre los dos mundos: entre el mundo celestial del Padre, y el mundo terrenal del hombre. Así, pues, la consustancialidad de Cristo significa que las propiedades divinas y humanas coexisten “sin confusión”, “sin cambio”, “sin división” “sin separación”, “sin mezcla”, salvaguardando la singularidad de cada una. A esta luz, la consustancialidad es “perfecta”. Esto significa que, ni la trascendencia es entregada a la immanencia, ni la immanencia confundida con la trascendencia. Así, pues, las dos naturalezas heterogéneas co-existen entre sí en una relación, al mismo tiempo, de separación y de articulación. Es decir, el Padre se presenta, respecto del Hijo, como una entidad separada, mas no por ello, articulada al mismo tiempo con él. Por ello, el teólogo Bruno Forte, refiriéndose a este problema, puede decir: “*El Verbo encarnado es auténtica y plena revelación de Dios: él es “Deus revelatus” no menos que el “Deus absconditus”, no sólo porque se revela a sí mismo como el Hijo eterno venido a este mundo, sino porque manifiesta también en sí el misterio*

del Padre, Origen y Fuente escondida, y derrama el Espíritu de la verdad que salva.”³⁹⁶ Así, pues, la fórmula “sin confusión” y “sin mezcla” implica que la revelación de Dios en la forma del Hijo encarnado revela, a la vez, el “misterio del Padre”. Por ello, la declaración calcedoniana resguarda, al mismo tiempo, al *Deus revelatus* en la forma de la encarnación del Hijo, como el *Deus absconditus* en la forma del misterio del Padre.

³⁹⁴ Por cierto, aquí seguimos el argumento oficial de la Iglesia, pues, perfectamente se podría argumentar –como ha hecho Henry Corbin- que la institucionalización de la *hipóstasis* da lugar a un monofisismo *invertido* a diferencia del nestorianismo que, con el argumento de la conjunción, quería evitar ese nuevo monofisismo de la “persona” de Cristo que el dogma de la Encarnación habría dado lugar. Véase Corbin, Henry *La paradoja del monoteísmo* Buenos Aires, Ed. Losada, 2003.

³⁹⁵ Citado por Forte, Bruno. *Teología de la Historia* op.cit. p. 115. y por Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Para una Historia política de la religión*. op.cit. p. 180, nota 9 Capítulo 1 Segunda Parte.

³⁹⁶ Forte, Bruno. *Teología de la Historia* op.cit. p. 119.

En segundo lugar, se plantea que el Hijo es engendrado: el Hijo fue engendrado por el Padre y no creado como proponía Arrio. Lo cual hace que el cristianismo sitúe a la “vida” y no al “mundo” como problema salvífico fundamental. Desde el punto de vista teológico, el sentido de “engendrado” implica que no se puede comprender a éste como un devenir puramente aparente (al modo del docetismo que plantea que Cristo es una teofanía), pero tampoco en el sentido de un completo resolverse del Padre en el Hijo (como lo plantea el adopcionismo que ubica a Cristo como un adoptado por el Padre mas no un engendrado por Él). Así, pues, que el Hijo sea engendrado supone que la divinidad ha entrado en el tiempo histórico humano pero que, a la vez, ésta se ha conservado en la trascendencia del tiempo eterno. Es decir, la Encarnación del Hijo no sólo se resuelve en la inmanencia del mundo, sino que además, deja intacta la trascendencia divina. Así, pues, la relación de Cristo es para con la humanidad y no para con el mundo, lo que significa que la Encarnación del Hijo tiene un sentido estrictamente soteriológico en tanto exige que el hombre se vuelva completamente nuevo a través de la Vida que ha otorgado Dios y que sólo él puede otorgar³⁹⁷.

En tercer lugar, la *hipóstasis* que, de modo general, constituye el misterio de la unión perfecta entre las dos naturalezas de Cristo que resguarda cada una de las “propiedades” señaladas. La “unión hipostática” constituye el pilar del dogma de la Encarnación porque, la declaración calcedoniana instituye la fórmula de “una sola persona” con “dos naturalezas”³⁹⁸. De acuerdo con la terminología calcedoniana, las naturalezas constituirían la dualidad de Cristo y la *hipóstasis*, el misterio de su unidad. En este punto, es decisivo distinguir, por un lado, entre la “unión hipostática” y, por otro, la persona (*prosopon*) de Cristo. Si la primera se presenta como la sustancia que hace posible salvaguardar la unidad de la doble naturaleza divina y humana de Cristo, la segunda va a constituir la presentificación “concreta de una *ousía* abstracta”, una presentación visible (Cristo) de una presencia invisible (Dios)³⁹⁹. Así, pues, la unión hipostática tendrá lugar en la propia “persona” de Cristo que va a suponer la unión “eterna” e “inseparable” entre la humanidad y la divinidad⁴⁰⁰. En esa medida, la unión hipostática, al constituir una unión misteriosa, supone una real *communicatio idiomatum* entre las dos naturalezas, la divina y la humana, que hace que éstas no estén ni totalmente separadas ni radicalmente confundidas entre sí, permitiendo con ello que la humanidad de Cristo pueda ofrecerse como el verdadero sacramento de Dios⁴⁰¹. Es por esta razón que las palabras de Cristo son, en su persona, las mismas palabras de Dios⁴⁰², produciéndose en su misma persona, una verdadera “auto-

³⁹⁷ Gnlika escribe: “El hombre tiene que volverse completamente nuevo. La vida verdadera, la vida divina se le concederá a través de un nuevo nacimiento. Con la idea del nacimiento tocamos la categoría joánica central, la de la vida; esta categoría sustituye completamente la concepción del Reino. Pero esa vida sólo puede otorgarla Dios.” En: Gnlika, Joachim. *Teología del Nuevo testamento* op.cit. p. 311.

³⁹⁸ O’Collins escribe: “Las Iglesias principales, tanto de Oriente como en Occidente, aceptaron la fórmula “una persona en dos naturalezas”, pero algunos grupos de cristianos la rechazaron y, en ocasiones, sufrieron por no abrazar la enseñanza calcedoniana completa.” O’Collins, Gerald. *La Encarnación*. op.cit. p. 83.

³⁹⁹ El término griego *prosopon* va a designar la “cara”, el “semblante”, el rostro de Dios y el rostro de Cristo. Inclusive en la patrística, “persona” va a designar un personaje del drama o de la literatura, así como también, una “presentación visible” o al sí mismo individual o, directamente al individuo en particular. Lampe, G.W.H *A Patristic Greek Lexicon*, op. cit. p. 1186.

⁴⁰⁰ O’Collins, Gerald. *La Encarnación* op.cit.p. 102.

⁴⁰¹ Forte Bruno. *Teología de la Historia* op.cit. p. 119

⁴⁰² Henry, Michel. *Palabras de Cristo* Salamanca, Ed. Sígueme, 2004.

comunicación divina”⁴⁰³: “*Lo que os digo –se lee en el evangelio joánico- no son palabras mías. Es el Padre, el que vive en mí, el que está realizando su obra*” (Juan, 14, 10). Así, pues, las palabras de Cristo (lo visible) no se resuelven en una simple inmanencia, sino que desplegadas en el mundo, dejan intacta y, a su vez expresan, la trascendencia del Padre (lo invisible). De esta forma, Cristo realiza la obra encomendada por el Padre. Es el ministro de Dios y en él se presentifica el misterio hipostático. Por ello, es que la Encarnación, tal como expresa la declaración calcedoniana supone, a la vez, una separación y una articulación de lo divino (invisible) con lo humano (lo visible). Así, pues, la Encarnación Teológicamente considerada, plantea la doble naturaleza de la persona de Cristo: perfecta en su divinidad y en su humanidad. En cuanto humano investido de la divinidad, Cristo se presenta para cumplir la obra de Dios. Es en este marco que cobra sentido el planteamiento que advierte que la doctrina cristiana adquiere su especificidad en la dimensión propiamente *kerigmática* que le constituye, esto es, la proclamación (*kerigma*) del cumplimiento de la promesa que ya se anunciaba en la Toráh o, lo que es igual, que Cristo se presenta como el *pleroma* de la Ley, su Cumplimiento y plena Realización: Cristo ha venido a la tierra y, cumpliendo su misión en ella, ha coronado la creación de Dios⁴⁰⁴.

Es sabido, que el dogma de la Encarnación y, sobre todo, las discusiones conciliares seguirán presentes durante toda la historia del cristianismo, pasando por el cisma de la Iglesia acontecido el año 1054 y producido, precisamente, por una querrela, entre la Iglesia oriental y la Iglesia occidental, en torno al lugar del Hijo (*Filioque*, “y el Hijo”) que merecería un tratamiento completo que, por cierto, no podemos desarrollar aquí. Bástenos, por ahora, con situar el problema de la doble naturaleza de la Encarnación para, a continuación, plantear dos conclusiones provisionarias.

1.3.- Conclusiones Provisionarias.

Hasta aquí, hemos planteado el problema de la Encarnación considerada desde la perspectiva teológico-dogmática. Esta perspectiva nos ha mostrado que:

a) El dogma de la Encarnación, instituido como tal en la declaración del Concilio de Calcedonia (451), plantea la consustancialidad (homoousías) de las dos naturalezas de la persona de Cristo: consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a “nosotros”, según la humanidad⁴⁰⁵. Así, pues, la persona de Cristo tendría ambas naturalezas de modo perfecto: “sin confusión”, “sin mezcla”, “sin cambio”. La homoousías sería el concepto que hace posible la reunión (pero no la confusión o mezcla entre uno y otro) del Padre y del Hijo en una comunidad. Así, pues, si bien el dogma de la Encarnación revela que la divinidad ha ingresado definitivamente a la Historia humana, en función de

⁴⁰³ Forte, Bruno. *Teología de la Historia* op.cit. p. 123.

⁴⁰⁴ Sachot, Maurice. *La invención de Cristo. Génesis de una religión* op.cit.

⁴⁰⁵ *Esta doble naturaleza se advierte en la expresión de Atanasio del “cuerpo santificado” lo cual refleja la tensión que hubo en la tradición cristiana entre una Encarnación que podríamos llamar propiamente “carnista”, en la cual Dios se hace “carne” (Ireneo) y una Encarnación “corporativista”, donde el Dios invisible se visibiliza en un “cuerpo objetivo” (Atanasio). Sin embargo, ambas concepciones suponen un elemento divino que desciende a la tierra. La Encarnación “corporativista” será la tendencia que, desde las cartas de Pablo, pero sobre todo con la Patrística, comenzará a dominar el escenario histórico, cuya expresión teológico-política lo va a constituir la Iglesia en la forma del Sacro Imperio Romano.*

su salvación. Pero que la Palabra se haya hecho carne en la forma del Hijo, no significa que ha sacrificado el misterio del Padre, sino que la visibilidad inmanente del Hijo resguarda, a su vez, la invisibilidad trascendente del Padre. De ahí la insistencia que la declaración calcedoniana hace respecto de la doble naturaleza de Cristo: sin confusión, sin mezcla, sin separación. Porque Padre e Hijo estarán, a la vez, separados y articulados. b) La presente investigación se interesa por la Encarnación Teológicamente considerada por tres aspectos. En primer lugar, para rescatar de ella, la idea de la doble naturaleza de la persona de Cristo que, para esta investigación, no será otra cosa que la doble relación de la Soberanía y del Gobierno en cuyo centro se va a situar esa Vida que, para el cristianismo, constituye el núcleo de la revelación. En segundo lugar, que tal como señala el Evangelio joánico, la Encarnación no es otra cosa que la Gloria del Padre en la figura del Hijo encarnado, produciéndose un doble movimiento en el cual el Padre revela su Gloria en la forma del Hijo y el Hijo glorifica a su Padre en el momento de la crucifixión. Así, la Encarnación, siendo la modalidad específicamente cristiana de la Gloria, marca el momento en que el Dios inoperoso que expresa al Soberano, sale de sí y se vuelve operoso en la figura del Hijo, de un Gobierno. En tercer lugar, nos interesa situar estas consideraciones teológicas generales sobre la Encarnación para deslindar esta aproximación de la perspectiva biopolítica sobre la misma que vamos a desarrollar en el tercer apartado.

2- LA ENCARNACIÓN FILOSÓFICAMENTE CONSIDERADA.

Para seguir con nuestra exposición en torno a las diversas aproximaciones sobre la Encarnación, es menester abordarla desde su horizonte filosófico. En efecto, el problema de la Encarnación ha sido discutido con relativa amplitud en la filosofía contemporánea⁴⁰⁶. Nosotros, sin embargo, nos detendremos en dos trabajos específicos que son los del fenomenólogo Michel Henry y los del filósofo Jean-Luc Nancy porque, nos parece que desarrollan el concepto pero de manera inversa. Así, por un lado situamos a la fenomenología de Michel Henry desarrollada fundamentalmente en su libro *Encarnación*.

⁴⁰⁷
Una filosofía de la carne, en la cual se propone sustituir una fenomenología del mundo por una Fenomenología de la Vida desde la cual la Encarnación es vista como el movimiento de auto-revelación de la Vida sobre su propia inmanencia, por otro lado, mostramos los trabajos de Jean-Luc Nancy que plantean el problema de la Encarnación como la estructura fundamental de la metafísica occidental, lo cual implica concebir a la Encarnación como el modelo sobre el cual se habría fundado toda la concepción moderna sobre el sujeto.

En el primer caso, la Encarnación designa al movimiento de la Vida que se auto-revela al modo de una carne, en el segundo caso, ésta se presenta como el dispositivo que captura

⁴⁰⁶ Esposito, Roberto. *Carne y Cuerpo en la deconstrucción del cristianismo*. En: Revista *Anthropos. Huellas del conocimiento: Jean-Luc Nancy: el cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político*. No 205, año 2004, pp. 94- 102.

⁴⁰⁷ Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2001.

a la vida sometiéndola al régimen significativo que la transforma en un cuerpo. De esta forma, el presente apartado desarrolla la diferencia en el concepto de la Encarnación que muestran los trabajos de Henry respecto de aquellos de Nancy para, desde allí, retomar la distinción entre la carne y el cuerpo propuesta por Henry pero leída desde la vía propuesta por Nancy en torno al problema de la Encarnación que, según explicaremos a continuación, parece operar en base a la misma “articulación funcional” entre la Soberanía y el Gobierno que nos proponía Giorgio Agamben en el capítulo anterior.

Así, la presente investigación complementa las perspectivas de Henry y Nancy para, en un segundo momento, reconducirlas al horizonte biopolítico desarrollado por Agamben. En este último punto haremos notar una coincidencia fundamental entre Agamben y Nancy, a saber, que ya sea a partir de una genealogía de la Gloria o de una deconstrucción de la Encarnación, ambas reflexiones problematizan la dimensión histórico-metafísica que la modernidad habría legado del cristianismo. Por ello, nuestra investigación sugiere complementar las dos perspectivas proponiendo así a la Encarnación como paradigma biopolítico.

2.1.- Fenomenología de la Encarnación.

La fenomenología ha situado en la escena filosófica, el problema de la vida. En efecto, después de los célebres trabajos de Merleau-Ponty sobre la “carne”, ha sido Michel Henry quien, llevando a cabo una estricta fenomenología del Evangelio joánico y retomando la diferencia entre los términos de carne y cuerpo, se ha propuesto pensar una Fenomenología de la Vida o, lo que es igual, una Fenomenología de la Encarnación⁴⁰⁸. Según Henry, la fenomenología desarrollada por Husserl a Heidegger se habría caracterizado por constituir una Fenomenología del Mundo en la medida que habría tenido como su preocupación fundamental la revelación de los cuerpos en la exterioridad del mundo. Según Henry, precisamente porque esta fenomenología está orientada al “mundo” es que no puede pensar la dimensión inmanente de la Vida en su auto-revelación. Porque, en su perspectiva, situar el problema de la revelación de la Vida en la exterioridad del mundo implicaría cosificar a la Vida en la forma de un cuerpo.

En cambio, para el fenomenólogo, se trataría de volcar la indagación fenomenológica desde la exterioridad mundana hacia la interioridad vital. Así, para Henry, la vida se presentaría en la forma de una “Vida Absoluta” que, al modo de una Ipseidad, no consistiría en otra cosa más que en su perpetua auto-revelación. A esta luz, la distinción que propone Henry entre la carne y el cuerpo es fundamental, porque si la primera se presenta como la auto-revelación de la Vida absoluta en la forma de una pasividad en que la propia Vida se “siente” y se “experimenta a sí misma”, el cuerpo, en cambio, sería el ente que tiene lugar sólo en la exterioridad del mundo y que, por ello, nada siente, ni nada experimenta: *“Un cuerpo inerte, -plantea- semejante a los que se encuentran en el universo material (...) un cuerpo tal, no siente ni experimenta nada. No se siente, ni se experimenta a sí mismo (...) Por el contrario, lo propio de un cuerpo como el nuestro es que siente cada objeto próximo a él, percibe cada una de sus cualidades (...) Esto es así, porque nuestra carne no es otra cosa que **aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes**, es susceptible,*

⁴⁰⁸ Henry escribe: “Si algo como la carne no es concebible más que a partir de esta venida originaria a la carne, venida que no depende de esta misma carne, entonces la fenomenología de la carne remite en efecto a una fenomenología de la Encarnación.” Esto significa que la Encarnación se define por la “venida” en carne, la cual, no puede sino provenir de la Vida Absoluta fenomenológicamente considerada. En: Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne* op.cit. pp.222-223.

por esta razón, de sentir el **cuerpo** exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él. Cosa de la que por principio es incapaz el cuerpo exterior, el cuerpo inerte del universo

material.”⁴⁰⁹ Así, en la perspectiva de Henry, un cuerpo pertenecería al campo de los entes del mundo que, a diferencia de la carne, se mostraría incapaz de “tocar” y de “ser tocados”. El cuerpo constituiría, pues, un ente inerte que tendría lugar en el mundo y que, como tal, sería incapaz de tocar y de ser tocado. En cambio, la carne sería la pasividad radical de la Vida Absoluta que, al contrario de un cuerpo, la hace capaz de ser tocada y de tocarse a sí misma.

Nótese que la argumentación de Henry sigue la misma vía que, en su momento, la Patrística utilizó contra el arrianismo: Dios (que en Henry es designado en la forma de la Vida Absoluta) “engendra” (*egéneto*) al Hijo pero no lo “crea” (*poiethós*) como al mundo. Por ello es que, en la perspectiva de Henry, el cristianismo constituiría un pensamiento de la inmanencia que habría abordado a la vida no en base a una “esencia” en particular, sino en su propio proceso de auto-revelación: la Vida se siente, se toca, precisamente porque ésta no consiste en otra cosa que en ser un puro movimiento de auto-revelación. Y sería dicho movimiento lo que Henry califica con el *terminus technicus* de Encarnación. Así, la Vida no consistiría en otra cosa que en su perpetua Encarnación, esto es, en su constante movimiento de venir en carne. En otras palabras, es porque la Vida Absoluta no tiene una esencia exterior a ella misma, es que ésta no consiste sino en su permanente Encarnación. Así, para Henry, la Encarnación se convierte en la estructura inmanente de la Vida misma, en la medida que ésta no sería otra cosa que una permanente auto-revelación. A diferencia del cuerpo, la carne sería aquello que puede tocar y ser tocado, sentir y ser sentido porque, la carne se abre como el lugar en que la Vida Absoluta se auto-revela a sí misma y, por lo tanto se experimenta, se abraza y se vuelve capaz de “gozar de sí misma”. En este sentido, según Henry, la vida no sería otra cosa que un continuo engendramiento de sí misma en un proceso “radicalmente inmanente”, sin exterioridad alguna⁴¹⁰.

De esta forma, la fenomenología del Evangelio joánico que lleva a cabo Henry, le permite sostener la diferencia entre la carne y el cuerpo en el sentido que, desde el punto de vista fenomenológico, la Encarnación, no sería otra cosa que esa auto-revelación de la Vida Absoluta en la forma de la carne: “*Nuestra carne no es ese cuerpo opaco que según le han dicho a cada uno arrastra consigo desde su nacimiento (...) Nuestra carne porta en sí el principio de su manifestación, y esta manifestación no es el aparecer del mundo. En su auto-impresividad patética, en su misma carne, dada a sí en la Archi-pasibilidad de la Vida Absoluta, ella revela aquello que la revela a sí, ella es en su pathos la Archi-revelación de*

la Vida, la Parusía del absoluto. En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios.”⁴¹¹ La carne no es otra cosa que la auto-revelación de la Vida absoluta y, por ello, lleva consigo el “principio de su manifestación” que, por cierto, no sería un “aparecer del mundo”, sino un aparecer de la Vida Absoluta para sí misma. Carne, entonces, designaría para Henry, el momento en que la Vida se revela para sí misma, en la forma de una pasividad radical. Cuerpo, en cambio, designaría a los entes que, siendo inertes, pertenecen a la exterioridad del mundo.

Por ello es que para Henry, más originario que los cuerpos que existen en el mundo, sería la carne considerada como aquella “Archi-revelación de la Vida”. Esto significa ubicar a la carne al modo de una revelación que se presenta ontológicamente previa a la existencia

⁴⁰⁹ Idem. p. 10.

⁴¹⁰ Henry, Michel. *Palabras de Cristo* Salamanca, Ed. Sígueme, 2003, p. 121.

⁴¹¹ Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*, op.cit. p. 338.

del mundo: antes de la revelación de los fenómenos del mundo, la Vida Absoluta ya se habría revelado para sí misma en el movimiento de la Encarnación que la constituye. Por eso, la Encarnación se presenta como la “Archi-revelación” que acontece en todo viviente y, por esta razón, según Henry, el cristianismo constituiría una *archi-gnosis* en la medida que su conocimiento habría apuntado no al mundo, sino a la Vida Absoluta como su lugar más original. Esta sería la razón por la cual Henry, en un gesto que invierte los términos, pretende sustituir la Fenomenología del Mundo (como las de Husserl o Heidegger) por una Fenomenología de la Vida⁴¹² siguiendo así, la vía abierta por Spinoza⁴¹³.

Así, pues, dicho en el horizonte biopolítico que hemos seguido en esta tesis, la Encarnación tal como Henry nos la presenta, sería aquella economía de la vida que haría imposible cualquier captura de ésta por parte del biopoder. Porque si el biopoder se encarga de transformar la carne en cuerpo, una Fenomenología de la Vida, en cambio, que plantee a la Encarnación como auto-revelación de la Vida Absoluta, sería un modo de enfrentar al propio biopoder impidiendo que esta Vida sea transformada en cuerpo y restituyendo así su inmanencia.

Así, la Fenomenología de la Vida propuesta por Henry sería el dispositivo a través del cual enfrenta la cosificación de la Vida Absoluta que, históricamente, habría operado desde la tradición griega hasta la consecuente modernidad científica: *“Los biólogos practican la reducción de la Vida fenomenológica absoluta al contenido de la biología (...) como algo obvio. Sustituyen de golpe, sin ni siquiera darse cuenta, la auto-revelación de la Vida fenomenológica absoluta, de la que sólo tienen conocimiento dentro de esta auto-revelación y por ella, puesto que son vivientes que viven por y sólo por esta Vida fenomenológica, por el contenido material de la biología. (...) Son los científicos, haciendo decir a la ciencia lo*⁴¹⁴
que ella no dice, los que profesan esta reducción; son ellos los asesinos de la vida (...)”

Así, pues, según Henry, la ciencia moderna “reduce” la Vida fenomenológica a su dimensión puramente “biológica”, exactamente como, según hemos visto en la presente investigación, el biopoder transforma la vida en una vida desnuda.

Así, pues, se podría decir que esa “reducción” de la Vida Absoluta de la que habla Henry sería la producción biopolítica por excelencia por parte de los “asesinos de la vida” de la ciencia moderna. De esta forma, si el biopoder captura la Vida absoluta en la forma de un cuerpo, la Fenomenología de la Vida la rescata en la forma patética de la carne. Esta distinción entre la carne y el cuerpo que plantea Henry y que es consustancial a su pensamiento, es crucial para nuestra investigación porque, como veremos a continuación, vamos a proponer dicha dialéctica como una manera diferente de abordar el problema de la biopolítica. Por ello, no obstante el punto de vista fenomenológico, advertimos que la propuesta de Henry sigue, de modo general, el horizonte biopolítico que hemos propuesto desde el principio de esta investigación.

Sin embargo, la perspectiva de Henry ha sido objeto de algunos reparos que es preciso exponerlos a continuación. En particular, en lo que concierne a su punto de partida: la fenomenología de la Vida Absoluta concebida como Ipseidad, es decir, como un “sí mismo” originario parece no poder pensar el problema de la diferencia⁴¹⁵. A esta luz, la concepción de la Vida Absoluta considerada como Ipseidad implica que, el problema de la diferencia

⁴¹² Henry, Michel. *Yo Soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2001.

⁴¹³ Henry, Michel. *La felicidad de Spinoza* Buenos Aires, Ed. La Cebra, 2008.

⁴¹⁴ Henry, Michel. *Yo soy la verdad* op. cit. pp. 49-50.

⁴¹⁵ Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne* op. cit.

pueda ser pensado sólo desde el momento en que la Vida absoluta se exterioriza al mundo, cuestión que para el fenomenólogo, constituiría una suerte de alienación de la Ipseidad originaria de la Vida Absoluta en la medida que ésta dejaría de experimentar su inmanencia. Por ello, ¿cómo pensar la diferencia a la luz de la Ipseidad de la Vida Absoluta que Henry propone? Y a la inversa, como pregunta Renaud Barbaras ¿cómo pensar la Ipseidad sin referencia al lugar del *ek-stasis* como diferencia?⁴¹⁶

En el marco que nos propone la fenomenología de Henry, este problema queda como pregunta. Porque acaso como toda aproximación fenomenológica, la inversión propuesta por Henry de ir desde una Fenomenología del Mundo a una Fenomenología de la Vida, en la cual esta última sería más originaria que la primera, parece no poder prescindir de la identificación entre Vida e Ipseidad, entre la Vida Absoluta y el Yo Puedo⁴¹⁷. Así, Henry puede señalar que “en el fondo de su Noche, la carne es Dios” precisamente porque ésta remitiría a la Ipseidad originaria de la Vida Absoluta. Porque para Henry, la Vida sería aquello que se “auto”-revela, experimentándose a “sí misma” sin ninguna exterioridad puesto que, en su perspectiva, toda exterioridad sería propia de una vida remitida al mundo.

De hecho, en una crítica a Husserl, Michel Henry plantea: “(...) El Ek-tasis en su surgimiento originario, la Diferencia que, en efecto, se puede escribir como diferencia porque no es otra cosa que el puro hecho de di-ferir, distanciar, separar –el primer

⁴¹⁸ distanciamiento.” Puede ser interesante considerar que la crítica que Henry dirige a Husserl aquí, quizás tenga en el horizonte la noción de *differánce* elaborada por Jaques Derrida. En cualquier caso, el problema en discusión es si acaso la diferencia lo es en relación al mundo o en relación a la Vida para consigo misma. Como hemos visto, para Henry, la diferencia no constituiría un diferir de la vida respecto del mundo sino de la vida consigo misma. Pero si esto es así, preguntamos otra vez: ¿cómo podría diferir la vida consigo misma prescindiendo de toda exterioridad? ¿Cómo podría constituirse una Ipseidad si ésta no estuviera desde el principio atravesada por una exterioridad?

Este sería, precisamente, el punto que ponemos en cuestión: ¿no es dicha apelación al “sí mismo” originario de la vida, a esa Ipseidad, retrotraer y reducir al fin, toda diferencia a una interioridad vital originaria? ¿No termina Henry en su inversión fenomenológica, reproduciendo los mismos problemas que habría encontrado la fenomenología de Husserl pero ahora, en el campo de la Vida? Así, pues, siendo originariamente la Vida una Ipseidad ¿cómo podría ser posible pensar la diferencia si, para el fenomenólogo francés, la diferencia remite siempre a una exterioridad mundana y nunca a una interioridad vital? El propio Esposito, refiriéndose a este problema, plantea que la fenomenología de la Vida propuesta por Henry comportaría una concepción “espiritualista”⁴¹⁹ de la Encarnación desde

⁴¹⁶ Renaud Barbaras escribe: “Y en Michel Henry mismo, cuya fenomenología puede definirse como una filosofía de la vida, es un problema comprender cómo la auto-afección pura puede ser calificada de vida, en cuanto su descripción se apoya en un distanciamiento de toda trascendencia y, por tanto, le hace falta la dimensión de la exterioridad y de la encarnación.” Para Barbaras la apuesta por la inmanencia por parte de Michel Henry hace difícil comprender cómo es que prescindiendo de la exterioridad pueda existir algo así como auto-afección: ¿cómo podría haber Ipseidad si ésta no estuviera desde el principio atravesada por lo otro de sí? En: Barbaras, Renaud. *Vida y fenomenalidad* En: Mena, Patricio. Muñoz Enoc. Trujillo Iván. (comps). *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea* Santiago de Chile, Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2009, pp.73-74.

⁴¹⁷ Henry, Michel *Encarnación. Una filosofía de la carne*. op. cit.

⁴¹⁸ Idem. p. 71.

⁴¹⁹ Esposito escribe: “Lo problemático del concepto fenomenológico –y eventualmente ontológico- de carne es su connotación espiritualista, evidente además en la interpretación de Henry: sin que podamos analizar esta interpretación en detalle, la

el momento que tomaría a la Vida Absoluta como punto de partida que, en su perpetua auto-revelación, parece coincidir siempre consigo misma. “Espiritualista”, plantea Esposito, en el sentido de que la carne es remitida siempre a una Ipseidad originaria que vendría a completarle o a suturar su constitutiva finitud. Sólo por esta razón, la Vida es considerada por Henry como aquello que “se siente” y “se abraza” a “sí misma”.

A continuación, de los planteamientos de Henry, destacamos dos puntos que resultan decisivos para los alcances de nuestra investigación.

a) En primer lugar, la diferencia entre la carne y el cuerpo. La carne es, para Henry, la vida en su forma patética (“auto-revelación” es el término técnico de su fenomenología). Así, la carne, salvo por remitir a la Vida Absoluta, coincide exactamente con una vida en la forma de una potencia que tanto Esposito como Agamben han desarrollado en sus respectivas investigaciones. A la inversa: si el modo de ser de la vida es el de la potencia, en Henry dicho modo es, precisamente, lo que designa el concepto de “carne”. De esta forma, diremos que la carne es la vida en la forma de una potencia. b) En segundo lugar, que el problema de la fenomenología de la Encarnación propuesta por Henry, anexa la pasividad de la carne a la Ipseidad de una Vida Absoluta. Con ello, nos parece, Henry cierra las posibilidades de comprender a la vida en su estatuto diferencial. De esta forma, rescatamos de Henry su diferencia carne-cuerpo, pero deseamos la remisión de dicha pasividad a alguna Ipseidad originaria. En cambio, reconduciremos el concepto de “carne” a la exposición misma de la vida al mundo complementando así, la perspectiva de Henry con la de Jean-Luc Nancy que expondremos a continuación.

2.2.- La Encarnación como estructura de la Metafísica.

El problema de la aproximación “espiritualista” que planteaba Esposito en relación a la lectura fenomenológica de la Encarnación desarrollada por la fenomenología de Henry, había sido indicado por Jean-Luc Nancy hacia el final de una conferencia pronunciada el

8 de abril de 1994 y publicada bajo el título *Corpus*⁴²⁰. En la sección denominada “*Del Alma*” Nancy nos propone una fórmula completamente inversa de la Encarnación respecto de aquella planteada por Henry: “*Con el cuerpo, nosotros hablamos de lo que es abierto e infinito, de lo que es abierto de la clausura misma, lo infinito de lo finito mismo. Es eso lo que*

voy a tratar de desarrollar: el cuerpo es lo abierto.”⁴²¹ A diferencia de Henry, para quien el cuerpo era, precisamente, aquello inerte que pertenecía a las cosas del mundo, para Nancy el “cuerpo es lo abierto” y, por serlo, se constituye en la apertura misma al mundo, mas no en la forma de un cuerpo inerte. Por ello, según Nancy, sólo una aproximación al cuerpo que lo considere como “lo abierto” y, por tanto, como una pura relación de exposición⁴²², permitiría deconstruir el dispositivo individualizante de la Encarnación, posibilitando así, una filosofía

autoafectividad de la carne, transmitida a ella directamente por el Verbo divino, la distingue de la materia opaca e inerte del cuerpo.”

En: Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía* op.cit. pp. 261-262.

⁴²⁰ Nancy, Jean-Luc. *Corpus* Madrid, Ed. Arena Libros, 2003.

⁴²¹ Idem p. 93.

⁴²² Idem p. 94.

del “ser singular plural”⁴²³. Esto significa que, para Nancy, el cuerpo es inmediatamente “la relación con otro cuerpo” que es lo mismo que decir que el cuerpo está *ex-crito* o que éste es un *ex-istente*, precisamente porque no sería otra cosa que la radical exposición al “mundo”⁴²⁴: el cuerpo es siempre su propio fuera-de-lugar y, a diferencia de la noción de Vida Absoluta propuesta por Henry, el cuerpo sería esa partición y alteración que nunca puede coincidir consigo misma. Al respecto plantea: ““Cuerpo” quiere ante todo y en efecto decir: lo que está fuera, como afuera, al lado, contra, cerca, con (otro) cuerpo, en el cuerpo

a cuerpo, en la dis-posición.”⁴²⁵ Así, pues, el pensamiento de Nancy es, sobre todo, un pensamiento del afuera y, cómo él mismo plantea, una co-ontología porque a diferencia de Henry, el pensamiento de Nancy se plantea como un pensamiento del mundo que, en parte, se propone pensar al cuerpo prescindiendo del problema de la Ipseidad que no dejaba de asolar a la Fenomenología de la Encarnación⁴²⁶.

Sin embargo, para Nancy, la metafísica occidental habría subrogado la constitutiva *ex-critura* del cuerpo a la idea de un cuerpo subrogado a la “ley significativa” convirtiéndolo así, en un signo y estructurándolo bajo el “glorioso” registro de la “representación”⁴²⁷: el cuerpo del Rey –plantea Nancy- aparece como signo de una comunidad y, a su vez, la comunidad se erige como signo del cuerpo del Rey. Como veremos, el contenido del uno no es sino su relación con el otro que constituye así, una “circularidad significativa” en la cual, el cuerpo es clausurado sobre sí mismo. A diferencia del cuerpo concebido como “lo abierto”, el cuerpo para la tradición metafísica, cuya figura paradigmática quizás lo constituya el cuerpo del Rey, sería un cuerpo clausurado sobre sí mismo, cerrado a toda diferición, lo cual habría tenido lugar cuando la noción de “principio” (*archéin*) hubo ingresado al pensamiento. Es decir, cuando dicho cuerpo se espiritualizó terminando en su propia “descorporización”⁴²⁸.

Esta “espiritualización” del cuerpo *ex-crito* es lo que Nancy va a llamar Encarnación: “El Evangelio filosófico toca a fondo sobre esta disposición: incluso es antes que nada su anuncio. En **arché** o en **lógos, in principium erat verbum**: hubo principio y comienzo, **ya** lo hubo, ese antes y ese después. Cuando se comienza, ya se ha salido del entredós: el entredós no tiene lugar (...) La encarnación hace penetrar el principio en aquello que lo

oscurece y lo ofusca.”⁴²⁹ La explícita referencia latina al célebre “prólogo” del evangelio de Juan (*in principium erat verbum*, Juan, 1, 1) muestra que la crítica que Nancy hace a la Encarnación es que ésta, transforma al cuerpo en un cuerpo significativo, es decir, en un cuerpo que, adquiriendo la forma de un signo, clausura la abertura de su (im) propia *ex-cripción*. Así, el cuerpo aparece como aquello que liga las palabras a su sentido y no como aquél que, una y otra vez, las desliga⁴³⁰. En este marco, que el cuerpo se presente como *ex*

⁴²³ Nancy, Jean-Luc. *Ser singular Plural* Madrid, Ed. Arena Libros, 2006.

⁴²⁴ Idem p.100.

⁴²⁵ Jean-Luc Nancy *Ser singular Plural* op.cit. p. 100.

⁴²⁶ De Peretti, Cristina. *La otra escritura del corpus in-mundo* En: Revista *Anthropos. Huellas del conocimiento: Jean-Luc Nancy: el cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político*. No 205, año 2004, pp. 70-77.

⁴²⁷ Nancy, Jean-Luc. *Corpus* op.cit.p.54.

⁴²⁸ Nancy escribe: “La encarnación se estructura como una descorporización” Con lo cual indica que el proceso de la Encarnación sutura la dimensión esencialmente abierta del cuerpo. Idem. p. 54.

⁴²⁹ Idem. pp. 52-53

⁴³⁰ Nancy escribe: “La *excripción* se produce en el juego de espaciamento *in-significante*: el que desliga las palabras de su sentido, y no deja de hacerlo, y que las abandona a su extensión.” Idem p. 56.

–crito significa que éste habita en la forma de una discontinuidad radical, exactamente como ilustra la barra que, en la lingüística estructural, separa al significado del significante⁴³¹. Precisamente sería esta discontinuidad definida por la ex -cripción del cuerpo, lo que la Encarnación vendría a suturar. Así, pues, en una dirección inversa de aquella propuesta por Henry, para Nancy la Encarnación sería aquello que inscribe el “principio” en el cuerpo, clausurando de esta forma, al “entredós” que la ex–critura del cuerpo implica.

En base a esta crítica a la Encarnación que, como vimos, tiene como ápice la introducción del “principio” (*archéin*) a la hora de pensar el cuerpo, Nancy va a criticar la aproximación fenomenológica del “tocar”, señalando cómo es que cada vez que la fenomenología se propone un análisis del “tocar”, ésta parece terminar siempre en una “interioridad primera”⁴³² (es decir, en una Ipseidad de la “Vida Absoluta”, según el planteamiento de Henry). Aquí es donde Nancy vuelve sobre el problema de la Encarnación: *“Cuando se dice “yo estoy ahí” se presupone que hay un lugar exterior que el “yo”, interioridad inasignable, vendría a ocupar- desde que se dice eso, uno se ve envuelto en dificultades inconmensurables, ya que ¿cómo yo, que no tendría ningún lugar, vendría a ocupar un lugar? Es el misterio de la encarnación. Pero justamente, nosotros no podemos en absoluto pensar el cuerpo en términos de encarnación. No hablo solamente del dogma cristiano de la encarnación, donde lo que está sin lugar, sin exterioridad, sin forma, sin materia (Dios) viene en carne, sino de la encarnación que es el modelo (él mismo cristiano en el fondo) de todo nuestro pensamiento del sujeto. Esta idea de la encarnación es imposible: ¿qué es lo que quiere decir eso de que lo sin lugar viene a ocupar un lugar?”*⁴³³

Para Nancy el problema que plantea la Encarnación es que aquello que, por antonomasia, está “sin lugar” (Dios, en cuanto absoluto) vendría a “ocupar un lugar” (el hombre). Lo que es de suyo “invisible” (Dios) se vuelve “visible” (el Hijo) produciéndose así, una venida a presencia, un olvido del abismo que separa, de modo infranqueable, a Dios de los hombres, a lo ontológico de lo óptico. A la inversa de la concepción fenomenológica de Henry, la Encarnación es, para Nancy la estructura onto-teo-lógica de la venida a presencia en cuanto tal. Por ello, es que la Encarnación es pensada por Nancy como la estructura misma de la metafísica. Así, pues, cuando los Padres de la Iglesia conciben la Encarnación en la forma de una visibilización material del Hijo no habrían hecho otra cosa que intentar suturar el abismo entre Dios y los hombres y con ello, no habrían sino ocultado la diferencia ontológica que le es propia. Por ello, en la perspectiva de Nancy, la Encarnación se define filosóficamente como la venida a presencia del ente en cuanto tal o, lo que es igual, la venida a presencia de un cuerpo. Más aún, cuando Nancy destaca que no habla sólo del dogma cristiano de la Encarnación, significa que extiende su sentido para identificarla con la estructura metafísica de Occidente.

En otra conferencia titulada *Deconstrucción del Cristianismo*⁴³⁴, Nancy aborda directamente el problema del cristianismo centrándose en el concepto de *homoousías* propuesto en la declaración del Concilio de Calcedonia: *“(…) el centro de la doctrina de la encarnación es la doctrina de la homoousía, de la consustancialidad, de la identidad o comunidad del ser y sustancia entre Padre y el Hijo. Esto es lo que hay de completamente inédito en el cristianismo. Para diferenciarla del registro de la ontología filosófica (ousía , homoiosis , etc.) el teólogo dirá que homoousía es solamente*

⁴³¹ Ferdinand de Saussure *Curso de Lingüística Estructural* Buenos Aires, Ed. Losada, 1945.

⁴³² Nancy, Jean-Luc. *Corpus* op.cit. pp. 101-102.

⁴³³ Idem p. 107.

⁴³⁴ Nancy, Jean-Luc. *Deconstrucción del Cristianismo* Buenos Aires, Ed. La cebra, 2006

una palabra que conviene utilizar al servicio de una intención de fe y que no debe dejar de conducir al sentido de la noción a un pensamiento de la esencia o de la sustancia (...) basta con plantearle al teólogo la siguiente pregunta: ¿de qué otra naturaleza o esencia es entonces la verdadera comunidad entre el Padre y el Hijo si no se trata de

*esencia esencial o de esencia natural?*⁴³⁵ Aunque el teólogo diga que *homoousía* no tiene un carácter ontológico, según Nancy, lo tendría porque la propia raíz del término *homoousía* (consustancial) remite a la *ousía* griega que literalmente significa “presencia”. En esa medida, el “*principium erat verbum*” de la Encarnación da lugar a un principio, a un fundamento que clausura la apertura originaria del cuerpo. Así, pues, se podría decir que la comunidad entre el Padre y el Hijo que describe Nancy en esta cita, no es otra cosa que la articulación funcional entre la Soberanía y el Gobierno señalada por Agamben. Sólo la Encarnación habría posibilitado la “síntesis” en el seno de la división entre la divinidad y la humanidad que, como tal, lleva consigo un relevo dialéctico que impide la subsunción tanto del Hijo en el Padre como aquella del Padre en el Hijo (las dos “herejías” monofisistas combatidas por los Padres de la Iglesia). Por ello, Nancy puede decir que la Encarnación constituye el “modelo de todo nuestro pensamiento sobre el sujeto” en la medida que ésta transforma la *ex –critura* del cuerpo en un ente particular: el cuerpo “político”, el cuerpo “social”, el cuerpo “nacional” o, en último término, en un cuerpo “biológico”. De esta forma, podríamos decir que, en la perspectiva de Nancy, la Encarnación vendría a transformar al cuerpo considerado como una abertura radical (el cuerpo *ex –crito*), en un cuerpo considerado como una entidad clausurada.

Precisamente, sería esa clausura que opera bajo la ley significante la que hace que el cuerpo se haga propietario de una sustancia específica, adviniendo así, en la forma de un “cuerpo glorioso”: “*Toda la ontoteología está atravesada, está trabajada por esta*

ambivalencia de la verdad del cuerpo como cuerpo glorioso.”⁴³⁶ Para los objetivos de nuestra investigación esta afirmación es doblemente importante. En primer lugar, porque permite vincular los trabajos de Nancy dedicados a la Encarnación con los desarrollos de Agamben sobre la genealogía de la Gloria, sacando a la luz el hecho fundamental de que, desde el punto de vista teológico, la Encarnación se desenvuelve como una forma específica de la Gloria⁴³⁷. En segundo lugar, porque el “cuerpo glorioso” –tal como en Agamben era la “vida glorificada”– sería el momento en que éste viene a presencia, al tiempo que clausura su abertura constitutiva.

En este sentido, que la Encarnación sea la estructura de la metafísica occidental implica que ésta se desenvuelve, a su vez, como la estructura filosófico-política de Occidente: “*La fundación política reposa sobre esta absoluta circularidad significante: que la comunidad tenga el cuerpo como sentido, y que el cuerpo tenga la comunidad como sentido. Por consiguiente que el cuerpo tenga la comunidad –su institución– como signo, y que la*

⁴³⁵ Idem. p. 67.

⁴³⁶ Nancy, Jean-Luc. *Corpus* op.cit. p. 50.

⁴³⁷ En relación a la consustancial relación entre Gloria y Encarnación el cardenal Joseph Ratzinger plantea: “*Y al igual que Dios ha tomado un cuerpo entrando en el espacio y el tiempo de la tierra, así es apropiado que en la oración (...) nuestro hablar con Dios sea “encarnado”, que sea cristológico, que, a través, de la mediación del Verbo Encarnado, se dirija al Dios trinitario.*” Es decir, la liturgia es, precisamente el modo en que los hombres se encarnan a Dios o, lo que es igual, lo glorifican en al forma ritual de la oración. Por tanto, habrá que considerar que este punto es teológicamente clave: la liturgia cristiana como lugar en que se efectiviza la glorificación a Dios está indisolublemente ligada al problema de la Encarnación que Agamben parece no considerar del todo. En: Ratzinger, Joseph. *El espíritu de la liturgia. Una introducción*. Madrid, Ed. Cristiandad, 2007, pp. 115-116.

*comunidad tenga al cuerpo –del rey o de la asamblea- como signo.*⁴³⁸ Así, pues, el cuerpo del Rey se va a presentar como el signo de la comunidad y, a su vez, la comunidad encontrará su signo en el cuerpo del Rey (que, por cierto, puede ser una asamblea o una Nación). Esta circularidad significativa se puede advertir en la dialéctica constitutiva a la teología política entre el Poder Constituyente y el Poder Constituido o, como ha sugerido Agamben, entre la Soberanía y Gobierno como la bipolaridad fundamental de la mentada máquina gubernamental. Así, pues, visto desde una perspectiva biopolítica, el problema de la Encarnación sugerido por Nancy, no sería otra cosa que la estrategia orientada a suturar la *ex -cripción* del cuerpo en la forma unívoca del signo. Y sería la realización de esta estrategia lo que habría convertido la abertura del cuerpo, en un cuerpo clausurado que se expresaría en la forma del “cuerpo del Rey” que da lugar a toda la concepción moderna de la Soberanía.

Así, pues, a la inversa del diagnóstico de Henry, según el cual, la Encarnación sería la venida-en-carne de la Vida absoluta, para Nancy, la Encarnación sería la venida-a-presencia de un cuerpo que, por ser tal, tendría la forma de un “cuerpo glorioso”. En esta perspectiva, la Encarnación sería el dispositivo que transforma la abertura del cuerpo en la clausura del mismo bajo captura de la “ley significativa”. Por ello, para Nancy, se trataría “de no pensar el cuerpo en términos en Encarnación” sino, mas bien, en el registro de la *ex-cripción*. Porque si el cuerpo *ex -crito* haría posible una co-ontología (una “ontología del ser social” –según plantea Nancy) que da cuenta del carácter “singular plural” de lo viviente, la Encarnación, por el contrario, sería la estructura metafísica que intentaría suturar dicha pluralidad borrando la abertura del cuerpo y transformándolo en una representación. Así, el cuerpo puesto bajo la “ley significativa” no sería otra cosa que un cuerpo disponible para el biopoder.

Pero aquí, preguntamos: ¿no es la concepción del “cuerpo *ex -crito*” análoga al concepto de “carne” propuesto por Henry? Al respecto veamos el siguiente pasaje escrito por Nancy: *“El cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica. Músculos, tendones, nervios y huesos, humores, glándulas y órganos son ficciones cognitivas. Son formalismos funcionalistas. Mas la verdad es la piel. Está la piel, hace piel: auténtica extensión expuesta, completamente orientada al afuera al mismo tiempo que envoltorio del adentro (...). La piel toca y se hace tocar. La piel acaricia y halaga, se lastima, se despelleja, se rasca.”*⁴³⁹ Como se ve, al igual que para Henry, Nancy hace una crítica al “formalismo funcionalista” que considera al cuerpo desde la “literatura fisiológica”. Así, a diferencia de dicho “formalismo” que, por cierto, no sería otra cosa que el biopoder, lo decisivo del cuerpo sería que “la verdad es la piel” que “se toca y se hace tocar”.

La piel es el afuera mismo, la *ex-cripción* en la cual *ex-siste* todo cuerpo. Y, precisamente, ¿no sería esa *ex -critura* lo que desde la fenomenología de la Vida se denominaría “auto-revelación” y que vendría a definir a la dimensión *patética* de la carne? En efecto, no obstante las diferencias en torno al concepto de Encarnación que ambos filósofos plantean, es decisivo advertir que la concepción que propone Nancy del “cuerpo” parece corresponder en parte con lo que la fenomenología de Henry había calificado bajo el concepto de “carne”. De hecho, en ambas consideraciones, ya sea la “carne” en la versión de Henry, o el “cuerpo *ex -crito*” en el pensamiento de Nancy, la vida se nos aparece en la forma de una potencia (una virtualidad orientada a lo otro de sí).

⁴³⁸ Nancy, Jean-Luc. *Corpus* op.cit. pp. 56-57.

⁴³⁹ Nancy, Jean Luc. *58 indicios sobre el cuerpo* Buenos Aires, Ed. La cebra, 2007, p. 32.

Sin embargo, así como existen similitudes en el contenido de ambos conceptos, existe a su vez, una leve pero fundamental diferencia: para Henry la carne todavía parece remitir a una Ipseidad originaria que se auto-revela, para Nancy, en cambio, el cuerpo es el fuera-de-lugar por antonomasia que, precisamente por ello, no puede ser ni remitir a ninguna Ipseidad. Dicho de otro modo: lo que para Henry es un efecto de la Ipseidad (la revelación de la Vida como carne), para Nancy es el lugar originario del *corpus* (la ex-cripción del mismo). En este sentido, la única manera que tiene Nancy de pensar en una co-ontología es, precisamente, dislocando al *principium* sobre el cual se fundaría toda Ipseidad que, desde su perspectiva, respondería al modelo de la Encarnación. En ese sentido, podríamos decir que, si desde la concepción fenomenológica de Henry la co-ontología de Nancy aparece confundiendo los términos de carne y cuerpo entre sí, desde la perspectiva de Nancy, la propuesta de Henry aparecería como la imposibilidad de toda fenomenología de no poder pensar sin un “sí mismo” originario, sin una Ipseidad. Para nosotros esta diferencia es decisiva porque nuestra investigación va a complementar ambas perspectivas y nos vamos a quedar con la forma de los planteamientos de Henry, privilegiando la diferencia entre los conceptos de la carne y del cuerpo, y con el contenido de las consideraciones de Nancy que sitúan el problema del cuerpo en el registro de la ex –cripción y a la Encarnación como la estructura onto-teo-lógica de Occidente.

Ahora bien, el complemento entre ambas perspectivas, ha de seguir, a su vez, el hilo conductor trazado por las investigaciones de Agamben en torno a la articulación funcional entre los dos paradigmas políticos. Así, pues, en la concepción de la Encarnación señalada por Nancy: ¿qué sería la consustancialidad (*homoousías*) del Padre y del Hijo sino aquello que el propio Agamben ha indicado en la forma de la “articulación funcional” que la mutua glorificación de la máquina produce? Sin embargo, es menester señalar que el propio Nancy parece distanciarse explícitamente del concepto de “biopolítica” por considerarlo insuficiente a la hora de abordar la dimensión post-histórica de nuestro tiempo. La insuficiencia de la utilización del término “biopolítica” se dirime, según Nancy, en que se compone tanto de la noción griega de *bíos*, que designa a toda forma-de-vida, como la noción de *pólis*, que designa a la comunidad política. En esa medida, el término “biopolítica” resulta muy “clásico” para Nancy, pues parece presuponer que tanto el *bíos* como la *pólis* serían dimensiones todavía realizables. En la perspectiva nancyana, en cambio, se propone el término *ecotecnia* para designar el modo en que el *oikós* habría sustituido a la *pólis* así como la *techné* lo habría hecho respecto de la vida del ser viviente.

Por ello, antes que el término “biopolítica”, sería el neologismo *ecotecnia* el que, según Nancy, definiría la figura última de la política occidental. Lo interesante aquí, es que en la perspectiva nancyana, el concepto de biopolítica no es simplemente rechazado, sino más bien, reubicado en el horizonte de la ecotecnia: *“Según la extensión recientemente dada al concepto (...) se puede deducir que la política (que se continúa imputando esencialmente al Estado) toma progresivamente por objeto la gestión controlada de la vida natural. Sin embargo es manifiesto que esta “vida natural”, desde su producción hasta su conservación, sus necesidades y sus representaciones, ya se trate de vida humana, animal, vegetal o vírica, es ya inseparable de un conjunto de condiciones llamadas técnicas y que constituyen lo que se debería denominar la ecotecnia donde se desarrolla para nosotros (y por nosotros) toda especie de “naturaleza” (...) Es en este contexto donde una “biopolítica” es posible, puesto que no deja de definirse como una gestión técnica de la vida.”*⁴⁴⁰ De esta forma, en la perspectiva de Nancy, la ecotecnia se presenta como la condición

⁴⁴⁰ Nancy, Jean Luc. *Notas sobre el término “biopolítica”*. En: Nancy, Jean-Luc *La creación del mundo o la mundialización*.

de cualquier biopolítica si acaso ésta se defina como una “gestión técnica de la vida”. Así, no sólo la mentada “vida natural” se revelaría como una producción técnica, cuestión que comparte con las consideraciones sobre la biopolítica desarrolladas por Esposito y Agamben, sino que además, la ecotecnia se habría instituido como el horizonte común en el cual se inscribe la relación de la vida con el poder. Así, pues, el *bíos* y la *pólis* parecen quedar engarzados conceptualmente en la nueva matriz ecotécnica que las sustituye por la *techné* y el *oikós*, respectivamente. Siguiendo el hilo argumental de Nancy, ¿no estaríamos autorizados a pensar a la ecotecnia como la deriva última de la Encarnación? La respuesta a esta pregunta no puede sino ser afirmativa. Sobre todo si consideramos que en la tradición clásica el término *archéin* que, según hemos visto, constituye una pieza fundamental del dogma de la Encarnación, significa indistintamente “origen” y “comando”, “fundamento” y “conducción” o, si se prefiere, Soberanía y Gobierno⁴⁴¹.

Se advierte, pues, que los trabajos de Agamben y Nancy presentan más de un paralelismo, en la medida que ambos problematizan a la modernidad a partir de su eventual matriz teológica. El paralelismo entre ambas consideraciones se puede esquematizar de la siguiente manera: si para Agamben se trataría de hacer una genealogía teológica de la máquina gubernamental a partir del dispositivo de la Gloria como umbral de articulación entre la Soberanía y el Gobierno, para Nancy se trataría de ubicar a la Encarnación como la matriz de la metafísica occidental que, como tal, sutura la ex –critura del *corpus* bajo una “ley significativa” y lo trae a presencia en la forma de un “cuerpo glorioso”. En esa medida, ambos trabajos se guían bajo el horizonte de una deconstrucción radical de la circularidad del poder: Agamben a la luz de la biopolítica y Nancy a partir de la Encarnación. Esto autorizaría a nuestra investigación a sugerir que la Encarnación podría constituir un verdadero paradigma biopolítico.

2.3.- La Carne y el Cuerpo.

El presente capítulo, se propone como un desarrollo preparatorio para el tercer y último capítulo de nuestra investigación titulado “La Encarnación como paradigma biopolítico”. Para ello, proponemos seguir la constelación conceptual sugerida por Henry que distinguía entre la carne y el cuerpo. Pero es preciso señalar, que la carne y el cuerpo serán consideradas como dos polos de una misma economía vital y de un mismo campo de tensiones polares. Porque, como expondremos a continuación, nunca existe una carne exenta completamente de cuerpo y nunca un cuerpo exento completamente de carne y, por ello, si la carne va a designar el movimiento de apertura radical de la vida al mundo, el cuerpo va a constituir el movimiento por el cual la vida se clausura sobre sí misma.

1.- La diferencia que se fragua en el seno del cristianismo entre los conceptos de carne y cuerpo se perpetúa en la filosofía. Como vimos, si para Henry la carne permitiría fundar una Fenomenología de la Vida que permita pensar a la vida en su inmanencia, para Nancy el concepto de carne tendría un matiz claramente “espiritualista” que lo sitúa en oposición al concepto de cuerpo que el propio Nancy se propone destacar. Pero, ¿no

⁴⁴¹ Al respecto Antonio Negri escribe refiriéndose a lo que genéricamente se llama “globalización”: “*Aquí hace falta recordar los análisis de Jaques Derrida sobre la necesidad de deconstruir la maquinaria conceptual de la gran metafísica del mundo occidental, y subrayar una vez más la intensidad ontológica de la crisis actual: ella interrumpe de hecho toda una tradición clásica que no ha dejado de ser retomada (...) y que afirma la unión esencial de los conceptos de origen y de comando en el de principio (arché).*” En: Antonio Negri *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política* Barcelona, Ed. Paidós, 2006, p. 61. Lo mismo recuerda Negri en otro lugar: “*Hablar de “arché” es en efecto hablar al mismo tiempo de “principio” y de “mando” (...)*” En: Negri, Antonio. *El monstruo político: vida desnuda y potencia* En: Giorgi, G. Rodríguez, F, *Ensayos sobre biopolítica*. op.cit. pp. 93-139.

es el concepto de carne en Henry lo mismo que la ex –critura del *corpus* en Nancy en la medida que ambos conceptos remiten a una vida en la forma de una potencia? Porque en la perspectiva de Henry, la carne constituye la abertura de la Vida Absoluta (auto-revelación) lo que para Nancy constituiría la dimensión ex –crita del cuerpo. En ambos casos, ya sea bajo el concepto de “carne” o el de “cuerpo”, es la vida la que se muestra en su ser potencia absoluta.

En este plano, es preciso destacar que la noción propuesta por Henry y Nancy sobre la vida (ya sea como “carne” o como “cuerpo ex –crito”) nos parece que coincide con la conceptualización que proponen Esposito y Agamben sobre el estatuto potencial de la vida que hemos desarrollado en el capítulo anterior. De esta forma, la vida en su estatuto potencial correspondería al concepto de “carne” y la vida que ha sido llevada al acto correspondería al concepto de “cuerpo”. Porque, en rigor, la “carne” indicada por Henry y el “cuerpoex – crito” desarrollado por Nancy suponen a una vida que se muestra sin fundamento y, por ello, a una vida que aparece en la modalidad de una potencia. Al revés: que todo cuerpo que se sitúe al alero de un *principium* implica una vida sobre la cual ya ha operado una cesura biopolítica que la ha clausurado sobre sí misma en función de su conservación y dominio. Por esta razón, que la vida tenga un carácter potencial significa que ésta se desenvuelve como una diferición y constante ex –cripción respecto de sí, hasta el punto que una vida nunca logra coincidir plenamente consigo misma. Así, la paradoja de la vida es que se dispone a coincidir consigo misma sólo en la medida que ella se presenta, desde siempre, como irremediamente ex -cripta.

A esta luz, la presente investigación adopta la nomenclatura propuesta por Henry que diferencia entre la carne y el cuerpo pero, a la luz de las consideraciones de Nancy en torno a la ex -cripción, pretende prescindir de su referencia a una Ipseidad originaria. Al revés, advertimos que Nancy parece confundir, sino identificar, el concepto de cuerpo con aquello que Henry denomina carne. De esta forma, si Henry establece la diferencia entre carne y cuerpo pero no puede pensar la carne fuera de la Ipseidad originaria señalada, Nancy aborda el problema de la ex –cripción de la misma, pero aún bajo el horizonte semántico del cuerpo⁴⁴²: ¿no define la ex –critura a una carne y no a un cuerpo? Así, la presente investigación complementa la “forma” de los planteamientos de Henry con el “contenido” de la propuesta de Nancy para, finalmente, ligarlos a los planteamientos de Esposito y Agamben que proponen que la vida es aquello que nunca coincide consigo mismo porque el estatuto de su ser es siempre en la modalidad de una potencia. Esto significa que la vida lleva consigo un retardo, una demora, una diferencia que ningún *principium* puede suturar completamente.

2.- Hacia el final de su libro *Bios. Biopolítica y Filosofía*⁴⁴³, Roberto Esposito escribe un apartado marginal titulado “La carne” en el cual recupera la discusión que aquí hemos venido desarrollando. Allí, Esposito reconduce la diferencia terminológica de la carne y del cuerpo al plano de la biopolítica y de la deriva inmunitaria de la modernidad: “(...) cada vez que se pensó el cuerpo en términos políticos, o se pensó la política en términos de cuerpo, se produjo un cortocircuito inmunitario tendiente a cerrar el “cuerpo político” sobre sí mismo y dentro de sí mismo, en oposición con su propio exterior. Y esto con prescindencia del sesgo político –de derecha o de izquierda, reaccionario o revolucionario, monárquico o republicano- al que esa operación concernía. En efecto: en todos estos casos (...) el rasgo

⁴⁴² Criticando a Nancy, Esposito plantea: “Es exactamente por esta razón que un pensamiento que atraviesa radicalmente el horizonte moderno, como el de Nancy, no puede circunscribirse al horizonte semántico del cuerpo.” Seguimos aquí la crítica de Esposito a Nancy al respecto. En: Esposito, Roberto. *Carne y Cuerpo en la deconstrucción del cristianismo*. op.cit. p. 100.

⁴⁴³ Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía* op cit.

común era el modelo organicista que vinculaba cada miembro del cuerpo a su unificación presupuesta (...) sus partes, en cuanto inscriptas en un único cuerpo, pueden, y debe, compactarse en una misma figura cuya finalidad es, precisamente, la autoconservación del

organismo político.”⁴⁴⁴ Para Esposito el cuerpo constituye el dispositivo inmunitario que protege a la vida en la forma de una negación. Así, según Esposito, la vida interiorizada en la forma de un cuerpo da lugar al “modelo organicista” cuya finalidad se rige exclusivamente en función de la “autoconservación del organismo político”, cuyo extremo quizás lo constituya la extensión incondicionada de la vida biológica para protegerla de cualquier “enfermedad” y dejarla así, exenta de toda finitud. Así, después de hacer una breve referencia a la historia de la Iglesia, Esposito señala cómo es que la creación de los Estados modernos no habría hecho otra cosa que llevar a cabo la matriz inmunitaria que habría transformado la pluralidad de la carne en la unicidad del cuerpo: “(...) la “carne” de una multitud plural y potencialmente rebelde tenía que integrarse en un cuerpo unificado por el mando soberano.”⁴⁴⁵ Así, pues, según Esposito, la “multitud plural” de carne debía “integrarse” en la unicidad del “mando soberano”. Porque, según el propio Esposito, la carne no sólo es un término simétrico y consustancial al del cuerpo sino que además, constituye su exceso y su más íntima ex – critura.

Hacia el final de su *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*⁴⁴⁶ Agamben hace una breve referencia al problema del cuerpo, casi en la misma línea que los planteamientos de Esposito: “Las conclusiones de nuestra investigación imponen una cautela adicional. Incluso el concepto de “cuerpo”, como los de sexo y sexualidad, está ya siempre apresado en un dispositivo; es, pues, siempre cuerpo biopolítico y nuda vida, y no hay nada en él, o en la economía de sus placeres, que parezca ofrecernos un terreno sólido contra las pretensiones del poder soberano. Es más, en su forma extrema el cuerpo biopolítico de Occidente (esa última encarnación de la vida del **homo sacer**) se presenta como un umbral de absoluta indistinción entre derecho y hecho, norma y vida biológica.”⁴⁴⁷

Para nuestra investigación es esencial que Agamben introduzca esta “cautela adicional” porque sitúa el hecho de que todo cuerpo es, desde un principio, un cuerpo biopolítico y, como tal, éste no puede ofrecer modo de resistencia alguno en contra de las “pretensiones del poder soberano”, precisamente, porque este cuerpo se presentaría como su producción más original. Más aún, la indicación entre paréntesis que hace Agamben sobre cómo es que la figura del *sacer* se presenta como la “encarnación” más propia de dicho cuerpo biopolítico es, para nuestra investigación, fundamental. En primer lugar, porque aunque Agamben no lo desarrolle, el uso de dicho término, en el mismo momento en que se intenta remarcar una “cautela” para con la nomenclatura del cuerpo, nos sugiere que dicho término permite un tratamiento biopolítico. En segundo lugar que, a partir de la diferencia entre la carne y el cuerpo consideradas desde un horizonte biopolítico, es posible problematizar la “forma extrema” del cuerpo biopolítico de Occidente que aparece como un umbral de indistinción entre “el derecho y el hecho, entre la norma y la vida biológica”, lo cual significa que el cuerpo

⁴⁴⁴ Idem. p. 254.

⁴⁴⁵ Idem. p. 265.

⁴⁴⁶ Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit.

⁴⁴⁷ Idem, pp. 237-238.

vivo (como última “encarnación” de la vida del *homo sacer* –dice Agamben) ha pasado a ser el referente de toda la política contemporánea⁴⁴⁸.

En este marco, es sugerente que ambos filósofos, tanto Esposito como Agamben, hayan sugerido tratar la diferencia de la carne y el cuerpo a la luz de un horizonte biopolítico, pero sin haberlo desarrollado del todo, sino tan sólo, situando el problema de modo marginal a sus respectivas investigaciones. De esta forma, lo que para ambos es una simple “cautela adicional” para nuestra investigación se convierte en un problema fundamental. Porque, si a las referencias marginales de Esposito y de Agamben sobre la carne y el cuerpo, agregamos los desarrollos de Henry y Nancy que hemos expuesto anteriormente, quizás se nos abre una vía para considerar el horizonte biopolítico de la modernidad, a la luz de la diferencia entre la carne y el cuerpo en el contexto “encarnado” por el cuerpo biopolítico de Occidente.

3.- La diferencia entre la carne y el cuerpo implica, ante todo, una diferencia en la propia temporalidad que la propia carne abre en el seno del cuerpo. Esta diferencia es lo que el propio Agamben ha denominado técnicamente “mesianismo”. En efecto, a partir de su lectura de las Cartas a los Romanos de Pablo que sigue una indicación hecha por Jacob Taubes⁴⁴⁹, según la cual, los textos de Benjamin tendrían una estrecha relación con los textos del apóstol, pone en relación la noción paulina del *ho nyn kairós* (tiempo presente)⁴⁵⁰ con la concepción del *jetzeit* (tiempo-ahora) benjaminiano⁴⁵¹. A esta luz, Agamben destaca que el mesianismo constituye una interrupción que acontece en el seno mismo del tiempo cronológico. Pero dicha interrupción no refiere a un tiempo situado más allá del tiempo cronológico, sino más bien, a un tiempo que destituye al tiempo cronológico desde su propio interior: “(...) *el tiempo mesiánico* –plantea Agamben- *no coincide con el fin del tiempo ni con el eón futuro, ni tampoco con el tiempo cronológico profano, aunque no es exterior respecto a este último. Es una porción del tiempo profano que sufre una contracción que lo transforma íntegramente.*”⁴⁵² Así, pues, el tiempo mesiánico no coincide ni con el “final del tiempo” que caracterizaría a la escatología, ni con el “tiempo cronológico profano” que sería el tiempo que Benjamin calificaba de “homogéneo y vacío” para caracterizar al tiempo privado de la historicidad mesiánica⁴⁵³.

Ahora bien, la no-coincidencia del tiempo para consigo mismo no remite, pues, a una exterioridad, a un “más allá” de los dos tiempos, sino mas bien, a un tiempo diferente

⁴⁴⁸ Basándose en los trabajos de Agamben, y en coincidencia con la apuesta conceptual de nuestra investigación, Rodrigo Zúñiga escribe: “El **cuerpo viviente** de la biopolítica se constituye, entonces, en eje de un cruce ortogonal entre su condición nuda, que deviene **materia de intervención**, y la diagramación virtual e **inmaterial** de sus fuerzas productivas, por medio de dispositivos de la más variada gama (...)” En: Zúñiga, Rodrigo. *La demarcación de los cuerpos. Tres textos sobre arte y biopolítica* Santiago de Chile, Ed. Metales Pesados, 2008, p. 52.

⁴⁴⁹ En efecto, fue Taubes quien señaló por vez primera que los textos de Benjamin dedicados al problema de la Historia y la política –sobre todo el fragmento “teológico-político”- estaban en estrecha relación con una lectura que Benjamin había hecho de la Carta a los Romanos: “En mi opinión, Romanos 8 tiene un paralelo exactísimo en un texto del que lo separan más o menos mil novecientos años: el “Fragmento teológico-político” de Walter Benjamin.” En: Taubes, Jacob. *La Teología Política de Pablo* op. cit. p. 85.

⁴⁵⁰ Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. op.cit. pp. 65-89.

⁴⁵¹ Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de Historia* op.cit.

⁴⁵² Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta* op.cit. p. 69.

⁴⁵³ Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de Historia* op.cit.

que opera desde su propio interior⁴⁵⁴. En esa medida, su no-coincidencia respecto de ambos tiempos, hace que Agamben califique a dicho tiempo, como el “tiempo que resta”: *“Podemos, pues, ahora proponer una primera definición del tiempo mesiánico: es el tiempo que el tiempo nos da para acabar (...)”*⁴⁵⁵ Por ello, exactamente como la carne que hemos señalado más arriba, el tiempo mesiánico es un tiempo que “resta” tanto al tiempo escatológico como al tiempo cronológico, es decir, un tiempo que situado entre los dos tiempos, nunca coincide totalmente con alguno de ellos: el tiempo mesiánico se sitúa, pues, entre lo “ya-sido” y lo “todavía-no”, es decir, más allá del acontecimiento que ha dado lugar al tiempo cronológico (la creación) y más acá del acontecimiento que promete su consumación escatológica (el Juicio final). Así, al situarse entre la creación y la redención, el tiempo mesiánico no separa ambos momentos como hace la gnosis sino que los une en una sola interrupción.

Detengámonos en la distinción que propone Agamben entre escatología y mesianismo. La palabra *eschatón* teológicamente considerada, significa literalmente el discurso (*lógos*) de lo último o de lo definitivo (*eschatón*)⁴⁵⁶. Así, pues, la escatología se refiere, básicamente, al “final del tiempo”, donde los hombres entrarían en comunión definitiva con Dios⁴⁵⁷. Esto significa que dicho final se sitúa en un “más allá” trascendente y no en la inmediatez del “tiempo-ahora” que caracterizaría al tiempo mesiánico. En esa medida, según Agamben, el tiempo escatológico no puede ser confundido con el tiempo mesiánico⁴⁵⁸: si el primero remite al cumplimiento *pleromático* del tiempo en la *parusía* del “final de los tiempos”, el segundo, en cambio, designa al “tiempo del final” situado en el seno del propio tiempo y constituyendo así, el tiempo que “resta”⁴⁵⁹. En esa medida, el tiempo mesiánico es lo que *resta* del tiempo escatológico, aquello que no se deja consumir en el “fin de los tiempos”. Así, si el tiempo mesiánico constituye una irreductible singularidad, el tiempo escatológico, en cambio, es totalizante. Si el tiempo mesiánico nunca coincide consigo mismo, el tiempo escatológico es aquél que realiza la coincidencia final del hombre con Dios.

A esta luz, proponemos la siguiente fórmula que superpone la diferencia temporal entre mesianismo y escatología con la diferencia vital entre la carne y el cuerpo que hemos ido desarrollando en la presente investigación: *el tiempo mesiánico es a la carne, como el tiempo escatológico es al cuerpo*. De esta forma, si el tiempo mesiánico contrae el tiempo abriendo un umbral indecible entre pasado y presente, exactamente como la carne constituye el umbral abierto entre el hombre y el no-hombre, el tiempo escatológico totaliza el sentido suturando dicha diferencia en la *parousía* del fin de los tiempos, exactamente como el cuerpo constituye la deriva por la cual la vida se clausura sobre sí misma.

En este marco, la diferencia interna de la vida para consigo misma, que se expresa en la polaridad conceptual entre la carne y el cuerpo, permite concebir a la vida en la forma de

⁴⁵⁴ Agamben escribe: “Este tiempo ulterior –se refiere al tiempo mesiánico- no es, sin embargo, otro tiempo, algo así como un tiempo suplementario que se añade desde fuera al tiempo cronológico; es por así decirlo, un tiempo dentro del tiempo –no ulterior, sino interior- que mide sólo mi desfase respecto a él, mi ser en cuanto desfasado y no coincidente respecto a mi representación del tiempo (...)” Agamben, Giorgio *El tiempo que resta*. op.cit. p. 72.

⁴⁵⁵ Idem.

⁴⁵⁶ Kehl, Medard. *Escatología* Salamanca, Ed. Sígueme, 2003, p. 11.

⁴⁵⁷ Idem. p. 44.

⁴⁵⁸ Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta* op. cit. pp. 69-70ss.

⁴⁵⁹ Idem.

un *receptor absoluto*⁴⁶⁰. Esto implica considerar que la vida, no sólo carece de una forma pre-determinada, sino que también, da formas sólo si se sustrae de ellas. Es posible que sea dicha sustracción lo que, según Agamben, pueda definir la naturaleza de lo político: “Lo político no es ni un *bíos*, ni una *zoé*, sino la dimensión que la inoperosidad de la contemplación, desactivando las praxis lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales,

incesantemente abre y asigna al viviente.”⁴⁶¹ Si lo político es lo que se abre entre el *bíos* y la *zoé* es porque aquella distancia, dicho umbral que “asigna al viviente” es, precisamente lo que en esta investigación llamamos carne. “Asignar al viviente” significa que la carne abre a la vida en la forma de una receptividad absoluta, a la impersonalidad de su ser-común. En esa medida, la carne aparece como el lugar que, abriendo al viviente a su propia potencia común, desactiva cualquiera de las formas preconstituidas. En eso consiste, pues, la inoperosidad de la contemplación, a saber, que la vida se define como un receptor absoluto siendo nada más que “piel”. Si esa distancia que separa al *bíos* y a la *zoé* es lo que, en nuestra investigación, hemos caracterizado bajo la modalidad de la carne, podemos decir que carne es aquello que “resta” del cuerpo, lo que le excede desde su propio interior, aquello que, según la precisa denominación de Nancy, lo ex –cribe permanentemente. Así, pues, la carne es el fuera-de-lugar abierto desde el interior del propio cuerpo, su más íntima desobjetivación, la exposición de la vida en su pura receptividad: *expielsición* –plantea Nancy, al modo de una pura relación de donación⁴⁶².

4.- En la presente investigación, y a modo de sistematizar el léxico utilizado, vamos a denominar carne a aquella vida que se revela como un receptor absoluto que, desactivando a toda forma predeterminada, se abre para recibir cualquier forma: el término “carne” designa la receptividad absoluta de la vida, el término “cuerpo”, en cambio, designa el momento de su clausura. En este sentido, si la carne es el polo tocable de la vida, el cuerpo es el polo de lo intocable, si la carne remite a la inoperosidad de la vida, el cuerpo la conduce a la operatividad de una obra, si la carne no se predetermina a ninguna forma pero se presta a recibir cualquiera, el cuerpo es la consumación de una forma específica si, por último, la carne remite a la figura ontológica de la potencia, el cuerpo lo hace a la figura ontológica del acto. Sin embargo, que la carne sea considerada bajo este registro, no implica una simple pasividad, sino más bien, una zona indecible que se resuelve como el *intermezzo* que se abre entre una pasividad activa y una actividad pasiva, entre un paciente y un agente. En esa medida, la carne interrumpe la clásica distinción ontológica entre la potencia y acto abriendo una suerte de umbral de indeterminación en que la diferencia entre potencia y acto, pasividad y actividad, pierde completamente su sentido⁴⁶³.

En virtud de lo anterior, el hecho que la carne interrumpa dicha distinción significa, a su vez, que ésta se revela al modo de un ser común. Con la noción de “lo común” no nos referimos aquí a una comunidad configurada a la luz de una “forma” preconstituida, la cual identificaría a la comunidad con un cuerpo, sino más bien, al carácter absolutamente receptivo e impolítico de la misma. En este sentido, lo común no tiene la forma de una

⁴⁶⁰ Utilizo una expresión con la cual Emanuele Coccia se refiere al “intelecto en potencia” de Averroes y que, me parece, coincide perfectamente con la lectura de Agamben sobre la vida de potencia. En: Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* op.cit.

⁴⁶¹ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria* op. cit. p. 438.

⁴⁶² Nancy escribe: “Cuerpo expuesto: esto no significa la puesta a la vista de lo que, en primerísimo lugar, había sido ocultado, encerrado. Aquí la exposición es el ser mismo, y esto se dice: el existir. Expielsición: signatura en la misma piel, como la piel del ser. La existencia es su propio tatuaje.” En: Nancy, Jean-Luc *El sentido del mundo*, Buenos Aires, Ed. La marca, 2003, p. 97.

⁴⁶³ Agamben, Giorgio. *La inmanencia absoluta* op.cit. pp. 84-85.

communio mystica, según la cual, existiría una fusión de los hombres en un cuerpo divino, sino que constituiría un “contacto” en el sentido de una “proximidad de la distancia”, según ha calificado Nancy ⁴⁶⁴. Por ello, coincidimos con la noción que tanto Esposito como Agamben, pero también Nancy, proponen de lo común, a saber, como el punto en que “comunidad” y “potencia” parecen identificarse la una con la otra: “Comunidad y potencia –plantea Agamben- se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia,⁴⁶⁵ no podría haber comunidad alguna, sino sólo coincidencias y divisiones factuales.” Sólo porque la potencia y no el acto, constituye el ser de lo vivo es que la comunidad puede coincidir “sin fisuras” con la figura ontológica de la potencia⁴⁶⁶. Pero que la comunidad coincida con la potencia significa que lo que hemos denominado carne es la potencia común por excelencia. Así, la carne se revela como tal porque, siendo la receptividad absoluta de la vida al modo de una *communitas* (Esposito) o una *expelsión* (Nancy), no consistiría en otra cosa más que en estar expuesta siempre como un afuera.

A la inversa, si la vida fuera desde siempre un cuerpo, entonces, no sería posible lo común, porque ésta se constituiría en entidades autónomas que se relacionarían sólo al modo de “coincidencias y divisiones factuales” (Agamben). Por esta razón la carne, siendo la vida en su estatuto potencial es, a la vez, la *communitas* que disloca cualquier deriva inmunitaria propia del cuerpo. Al contrario, en la modernidad, tanto la noción de la “comunidad” como la del “individuo” aparecen bajo el horizonte semántico del cuerpo: ya sea como un cuerpo político (el Estado) o como un cuerpo individual (el ciudadano). En cualquiera de los dos casos, incluso cuando ambos llegan a oponerse entre sí, el cuerpo constituye el horizonte biopolítico de la modernidad que cierra a la vida respecto del mundo, clausurándola de su forma inmediatamente comunitaria⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ También se podría decir como hace Nancy, contrastando entre un “común” y una “comunidad”: “Pero llamo “contacto” a una proximidad que siempre implica también una distancia. Eso es lo notable en el caso del tacto. No es una fusión. No es una penetración. No es una comunión.” En: Nancy, Jean-Luc. *La verdad de la democracia* Buenos Aires Ed. Amorrortu, 2009, pp. 88-89.

⁴⁶⁵ Agamben, Giorgio. *Forma-de-vida* En: *Medios sin fin. Notas sobre la política* op cit. pp. 18-19.

⁴⁶⁶ Por cierto, es imprescindible notar que la figura ontológica de la potencia a la cual nos referimos aquí es a aquella que Aristóteles considera como “potencia específica”, esto es, una potencia que no se agota en el acto, sino mas bien, que sobrevive a él. Véase el libro II y libro III del *De Anima*, así como la interpretación que propone Agamben a la luz de una lectura averroísta en: Giorgio Agamben *Bartleby o de la contingencia* En: Deleuze, Gilles. Agamben, Giorgio. Pardo, José Luis. *Preferiría no hacerlo* Valencia, Ed. Pre-textos, 2001, pp. 93-136.

⁴⁶⁷ La dimensión común se conecta con la caracterización heideggeriana del “mundo” que, como se sabe, no está referida en caso alguno a los entes del mundo, sino que “mundo” designa a lo abierto. Esto significa dos cosas. En primer lugar que “mundo” se sitúa como ontológicamente previo a la *extensio* cartesiana: no es el mundo el que habita un espacio previo, sino el espacio el que habita un mundo. En segundo lugar que, en cuanto abertura originaria, el mundo es un co-estar: “*El mundo del Dasein* –escribe Heidegger– es un **mundo en común** . *El estar-en es un coestar con los otros.*” Así, el mundo es siempre “mundo en común” porque ser-en-el-mundo es siempre un ser-con. Por ello, “mundo” designa en nuestra investigación no el conjunto de entes que “están a la mano”, sino mas bien, a lo abierto que es siempre un ser-con otros. Carne es, en este sentido, el modo en que el *Dasein* se muestra como un *Mitdasein*. Cuerpo, en cambio, es el momento en que éste adopta la forma de un sujeto. En: Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo* op.cit. 144. Véase a su vez, Nancy, Jean-Luc. *El sentido del mundo* op. cit. pp. 13-16.

5.- *Soma-sema*, “el cuerpo es una tumba” rezaba la fórmula órfica que, según Hans Jonas, anunciaba el giro de Occidente a considerar lo vivo a partir de lo muerto⁴⁶⁸. Según Jonas, la modernidad habría consumado dicho principio al concebir a la vida como un cuerpo inerte y, por tanto mecánico. En este sentido, a diferencia del pensamiento antiguo que se preguntaba por el misterio de la muerte, la pregunta que se plantea el pensamiento moderno se orientaría a explicar el misterio de la vida: “*La vida habita como una extraña en el cuerpo* –dice Jonas- *que por su naturaleza propia, en tanto que cuerpo, es en realidad un*

cadáver (...)”⁴⁶⁹ Según Jonas, en la perspectiva moderna, dado que el cuerpo es concebido como algo muerto, la vida surge como algo extraño en aquello que no tiene vida y que “en realidad es un cadáver”. Así, desde un punto de vista teológico, la vida se presenta como el lugar del “milagro” en el cual la divinidad se presentifica en la tierra, dando vida al conjunto de las criaturas del mundo. Por su parte, la modernidad que ha desechado la figura teológica del milagro desde su horizonte, habría terminado por preguntarse desde las ciencias biológicas porqué surge la vida desde lo muerto, porqué nace la vida desde una “tumba”. De esta forma, según Jonas, la paradoja de la modernidad se puede formular así: la vida es concebida a partir de lo muerto. Esto implica que, ya en el planteamiento de Jonas se vislumbra una primera explicación del “envés” entre las fórmulas del “hacer vivir” y el “hacer morir” indicadas por Foucault: que ambas fórmulas puedan trocarse la una en la otra no sería una casualidad, sino mas bien, una consecuencia de la misma concepción moderna de la vida, en la cual, la ontología de la vida es, en rigor, una ontología de la muerte. Sin embargo, ¿Cómo es que se produce esa deriva “órfica” que termina identificando a la vida con la muerte? ¿Cómo es que se produce el giro que va a contemplar a la vida a la luz de la fórmula *soma-sema* y que va a definir a la deriva de Occidente?

Coincide en este punto el planteamiento del filósofo y sinólogo Francois Jullien cuando, al comparar la concepción del cuerpo en la perspectiva occidental con la del cuerpo en China, escribe:“(…) *en Occidente, la concepción que ha prevalecido es la de un cuerpo anatómico, esqueleto que la carne reviste y que se deja analizar, descomponer, diseccionar:*

cada músculo, cada tendón, cada ligamento (...)”⁴⁷⁰ Así, pues, la concepción que ha prevalecido en Occidente es la del “cuerpo anatómico” o, lo que es lo mismo, la de un cuerpo biopolítico del *homo sacer* que, por serlo, puede ser cesurado hasta el más mínimo detalle: músculos, ligamentos, tendones, arterias, células. Por ello, el cuerpo –como “cuerpo anatómico”- es siempre la clausura de la vida sobre sí misma, es la producción biopolítica de una interioridad originaria, al modo de un “sujeto” (Nancy). Inclusive, cuando la deriva actual de las ciencias biológicas investiga la vida, se dedican a anatomizarla hasta el punto de descomponerla en sus partes moleculares mínimas, como es el caso del ADN⁴⁷¹. En esta perspectiva, el Proyecto Genoma Humano no habría inaugurado nada nuevo respecto de la concepción del “cuerpo anatómico” señalado por Jullien. Al contrario, éste parece constituir la forma extrema en que nuestro tiempo reduce la potencialidad de la carne a la actualidad de un cuerpo, sobre todo, cuando dicho cuerpo ya ni siquiera tiene un estatuto biológico

⁴⁶⁸ Jonas, Hans. *El principio Vida. Hacia una biología filosófica* Madrid. Ed. Trotta, 2000.

⁴⁶⁹ Idem. p. 28.

⁴⁷⁰ Jullien, Francois. *De la esencia o del desnudo* Barcelona, Ed. Alpha Decay, 2004, pp. 42-43.

⁴⁷¹ El biólogo Jaques Testart plantea en una entrevista: “*Para llegar al sentido, ante todo es necesario que los biólogos moleculares conciban que no son más que anatomistas de la molécula.*” Esto significa que la biología contemporánea no ha ido más allá de la tradicional concepción que concibe a la vida en la forma de un cuerpo vivo. Incluso hasta hacer de dicho cuerpo un conjunto de moléculas que es preciso identificar en la forma del ADN. En: Testart, Jaques. Godin, Christian. *El racismo del gen. Biología, medicina y bioética bajo la férula liberal.* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 27.

sino, lisa y llanamente, molecular. En este contexto, la deriva órfica señalada por Jonas, se habría consumado en la consideración anatómica de lo vivo, indicada por Jullien.

En esta vía, pero en el plano de la estética y de la pintura, Georges Didi-Huberman dedica un breve pero decisivo comentario al problema de la relación entre la carne y el cuerpo: “Y la **carne**, ¿no es lo que designa en cualquier caso lo sangriento absoluto, lo informe, el interior del cuerpo, por contraste a la blanca superficie? (...) Influye por tanto en la obra, la llama, la engendra, la divide.”⁴⁷² Siendo lo “sangriento absoluto”, la carne es lo que ninguna representación puede alcanzar y ninguna obra, por tanto, realizar. Así, si el cuerpo es aquella “blanca superficie”, la carne es todo aquello que la mancha, desbordando los límites del cuadro. A esta luz, la carne es lo que, al impedir la consumación de la obra, se revela como el resto in-orable de todo cuerpo⁴⁷³. Como plantea Didi-Huberman, la carne es siempre lo que hace imposible la realización de una “obra” o, lo que es igual, la carne se presenta como lo que resta del cuerpo, aquello que habita en sus márgenes y que, en su vibración, siempre amenaza con desactivarle. En este marco, nuestra investigación designa por el término carne a la vida en su receptividad absoluta, una vida inmediatamente comunitaria, anómica e inoperosa. Como tal, la carne se presenta como la fuerza impersonal de lo viviente que se sitúa en el umbral de toda subjetividad y de toda conciencia. En este marco, podríamos decir que si el *cuerpo es una tumba*, la *carne es un nacimiento*. Esto significa que si el cuerpo tiende a la clausura escatológica, la carne abre a la vida a su dimensión mesiánica, si el cuerpo se presenta en función de la estabilidad, la carne lo hace en función de la novedad, si el cuerpo implica la dimensión de la operosidad, la carne revela la inoperosidad de la vida y, por último, si el cuerpo presenta a la vida como algo intocable, la carne abre al viviente a su absoluta tocabilidad. En este sentido, podemos plantear que la carne se presenta como un conector de la vida para con su afuera. Así, la carne revela a la vida en la forma de una *prótesis*: la vida se presentaría ontológicamente abierta a lo otro de sí. Así, el carácter protético de la vida la pondría en relación a lo vivo con lo no-vivo, así como lo humano estaría en relación a lo in-humano. La carne sería, entonces, la receptividad absoluta de la vida a lo otro de sí, el ser esencialmente protético de la vida.

A esta luz, es relevante considerar que el adjetivo “absoluto” utilizado aquí, quizás impide identificar la tocabilidad de la carne con el registro de la simple sensibilidad. Porque si esta última presupone la presencia de un ente que permite su alteración sensible (el ojo una luz, el oído un sonido), la absolutez de la tocabilidad de la vida aquí indicada, parece situar a ésta más allá de toda presencia y de toda sensibilidad⁴⁷⁴. Por ello, quizás se podría decir que si la sensibilidad se identifica al cuerpo, la tocabilidad absoluta lo hace a una carne. Es por ello que podemos plantear que si el cuerpo se asienta en el registro de la *percepción*, la carne, en cambio, pertenecería al registro de la *imaginación*⁴⁷⁵: el cuerpo recibe unilateralmente objetos agotándose en ellos por cada recepción, en cambio, la carne

⁴⁷² Didi Huberman, Georges. *La pintura Encarnada* Valencia, Ed. Pre-textos, 2007, p. 25.

⁴⁷³ El término que, desde Nancy ha comenzado a circular es el francés *desouvrement* que indica la “ausencia de obra” y que en nuestra investigación traducimos indistintamente por in-operoso siguiendo la traducción de F. Costa y E. Castro a la palabra italiana “in -opera” que utiliza Agamben para referirse a la misma ausencia de obra indicada por Nancy. .

⁴⁷⁴ Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación* op.cit. Caps. 2 y 3.

⁴⁷⁵ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad* Vol II Barcelona, Ed. Tusquets, 2000.

recibe múltiples formas sin agotarse en ninguna de ellas⁴⁷⁶. Así, la carne constituiría la dimensión propiamente creativa en la medida que, al tiempo que difiere de las formas, constituye la abertura a través de la cual la vida puede recibirlas abriéndose a su propia afectabilidad⁴⁷⁷.

7.- Pero ¿qué es lo que hace posible la transformación de la carne en cuerpo, qué es lo que hace posible que “el cuerpo sea una tumba”? Como veremos en el tercer apartado, esta transformación tendría lugar a partir de la Encarnación que se considerará como un paradigma biopolítico. A partir de lo señalado hasta aquí, la presente investigación se propone trabajar en función de la bipolaridad carne-cuerpo. Así, la carne y el cuerpo configurarían, pues, dos polos de un solo campo de tensiones que constituiría a lo viviente. Si la carne es el polo diferencial, el cuerpo sería el polo de lo identitario. Si la carne aparece como el lugar de la potencia, el cuerpo sería el lugar del acto. Por ello, los términos carne y cuerpo no serían necesariamente excluyentes entre sí. Antes bien, indican dos polos en los que se organiza el campo de lo viviente: por un lado, la abertura que correspondería a la figura ontológica de la potencia que hemos denominado carne y, por otro, la clausura que correspondería a la figura ontológica del acto que hemos denominado cuerpo.

De esta forma, la carne designa a la vida en su ser capaz de recibir múltiples formas y el cuerpo a la identidad inmediata de la vida para con una forma pre-determinada. Siendo dos polos de la propia economía de la vida, nunca puede existir una carne exenta de cuerpo, así como tampoco un cuerpo exento de una carne. Así, todo cuerpo va a suponer la invisibilidad de la carne, así como toda carne requerirá de un cuerpo para su visibilización. Esto significa, a su vez, que la carne abre a la vida como un poder creador y que el cuerpo la estabiliza identificándola a una forma en particular. En este marco, la deriva biopolítica de la modernidad comienza a volverse un problema desde el momento en que su economía de la vida se despliega privilegiando al polo del cuerpo en contra de aquél de la carne (el de la percepción contra aquél de la imaginación).

2.4.- Conclusiones Provisorias.

a) La Encarnación filosóficamente considerada, sea por la Fenomenología de la Vida propuesta por Henry o por la deconstrucción del cristianismo llevada a cabo por Nancy, comporta un sentido inverso. Si, por un lado, Henry toma el concepto de Encarnación como el modo en que la Vida Absoluta se auto-revela, por otro lado, Nancy considera a la Encarnación como el dispositivo metafísico que trae a presencia a los entes al modo de un “cuerpo glorioso”⁴⁷⁸. En ese sentido, si Henry propone a la Encarnación como una salida de la metafísica, Nancy sitúa a la Encarnación como la estructura que le es más propia. Sin embargo, para ambos, la Encarnación sería aquella operación por la cual una

⁴⁷⁶ En este punto, no podemos sino coincidir con Lévinas cuando escribe: “La pasividad del sufrimiento es pasiva de un modo más profundo que la receptividad de nuestros sentidos, que es ya una actividad de acogida, que se hace toda ella percepción. En el sufrimiento, la sensibilidad es vulnerabilidad, es más pasiva que la receptividad; es una prueba, y es más pasiva que la experiencia.” En: Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* Valencia, Ed. Pre-textos, 1993, p. 116.

⁴⁷⁷ Negri, Antonio. *La fábrica de Porcelana. Una nueva gramática de la política* Barcelona, Ed. Paidós, 2006, p. 118.

⁴⁷⁸ Roberto Esposito comenta esta diferencia: “No es por azar que, a pesar de la intención opuesta –comenta Esposito–, la definición espiritualista de la carne que proporciona Nancy en **Corpus** no difiere, en el fondo, de la que propone, desde el punto de vista inverso, Michel Henry en su reciente libro sobre la Encarnación: ahí donde el primero la rechaza y el segundo la hace suya, permanece una interpretación común, ortodoxa desde el punto de vista cristiano, de una carne connotada por la presencia de un elemento espiritual que le falta al cuerpo.” En: Esposito, Roberto. *Carne y cuerpo en la deconstrucción del cristianismo*. op.cit. p. 97.

carne aparece tocada por un elemento trascendente a ella (el Verbo divino), ya sea que para Henry este elemento lo constituya la Ipseidad de la Vida Absoluta (Dios) que se auto-revela, ya sea que para Nancy, ese elemento sea el *principium* que condiciona a toda la metafísica occidental y que inscribe al cuerpo ex -crito en la forma de un signo.

b) Si desde la perspectiva de Henry la utilización de la semántica del cuerpo por parte de Nancy constituiría un error porque toda ex -critura haría referencia a la carne, en la perspectiva de Nancy, la propuesta de Henry de invertir la fenomenología hacia una Fenomenología de la Vida, seguiría en el horizonte de la metafísica en tanto no lograría prescindir del problema de la Ipseidad. En estos términos consideramos que ambas perspectivas comportan limitaciones: la primera se equivoca al remitir la carne a la Ipseidad de una Vida Absoluta, así como la segunda, flaquea al designar la dimensión ex -cripta de la vida en el horizonte conceptual del "cuerpo". Esta es la razón por la cual, en la presente investigación, retomamos el léxico propuesto por Henry que distingue la carne del cuerpo, pero lo complementamos con la deconstrucción de Nancy que insiste en la figura de la ex -cripción. Así, pues, seguimos con la "forma" propuesta por Henry, pero con el "contenido" indicado por Nancy. Este gesto coincide, pues, con la propuesta de Esposito y Agamben en torno a considerar a la vida al modo de una potencia absoluta. En este horizonte conceptual que considera a la vida bajo la figura ontológica de la potencia, se inscriben tanto la carne indicada por Henry como el cuerpo ex -crito propuesto por Nancy. A esta luz, y precisamente porque la vida no tiene fundamento (en el léxico de Nancy está ex -crita), la Encarnación va a constituir el dispositivo que provee de tal fundamento (del *principium*) al costo de su inscripción en la forma de un "signo", es decir, al costo de su cesura biopolítica.

c) Considerando las dos conclusiones anteriores, la presente investigación se ha propuesto trabajar en función de la dialéctica carne-cuerpo que nos ha sido propuesta desde la fenomenología de Henry. Pero, esta dialéctica la hemos complementado con los desarrollos de Nancy sobre la ex -critura del cuerpo y el carácter potencial de la vida señalados en el capítulo anterior tanto por Esposito como por Agamben. Así, pues, en la presente investigación hemos seguido el léxico de la fenomenología de Henry (la carne y el cuerpo) pero bajo las categorías de Nancy (la vida como lo abierto) tanto como de Esposito y Agamben (el modo de ser de la vida tiene la forma de una potencia), lo cual implica asumir, sino trazar, las condiciones para una ontología de lo virtual. A esta luz, la presente investigación considera que la dialéctica carne-cuerpo constituye el movimiento de la propia economía de la vida en el cual, la carne constituiría el momento de su receptividad absoluta y el cuerpo su clausura sobre sí misma.

d) Carne y cuerpo constituyen, pues, dos polos inherentes al propio campo de tensiones en que se despliega la virtualidad de lo viviente. En este sentido, diremos que todo cuerpo lleva consigo una carne y, por ende, toda carne siempre se expone a la posibilidad de transformarse en cuerpo. De esta forma, si la carne revela a la vida como potencia, el cuerpo la muestra transformada en acto. Si la carne es el lugar de lo diferencial, el cuerpo es, por el contrario, el principio de lo identitario. La carne es, por ello, la interrupción mesiánica de la vida a todo cuerpo, siendo ella misma la diferición, el retardo que atraviesa a toda vida, la abertura del viviente a lo otro de sí. Por ello, la carne es la piel que, siendo la exposición absoluta a lo otro de sí, no sería otra cosa que la *vida en su ser prótesis* pues sólo en virtud de su ser absolutamente *protético*, la vida es capaz de conectarse a lo otro de sí. En ese sentido, consideramos que la carne sería el conector *protético* de la vida porque la lleva fuera de sí abriéndola a su dimensión inmediatamente común. A esta luz, podemos plantear que la carne constituye el *resto que sobrevive a toda Encarnación*. A partir de aquí ya no utilizaremos la palabra "vida" sino única y exclusivamente, los conceptos de carne y cuerpo

considerados como dos polos del campo heterogéneo en que se despliega la vida. De esta idea extraemos dos consecuencias: en primer lugar, que nunca puede haber una política orientada solamente a uno de los dos polos del *continuum* de lo viviente (ya sea a la carne o al cuerpo); en segundo lugar, que el problema de la modernidad, al situar a la vida natural al centro del espacio político, habría privilegiado a la forma del cuerpo y su percepción, por sobre la de la carne y su imaginación.

e) Para Nancy, la Encarnación se identifica con la estructura onto-teo-lógica de Occidente. La aparición del "*principium erat verbum*" es lo que, para Nancy, constituye la "circularidad significativa" de la política moderna. Esta circularidad "significante", en la cual el cuerpo del rey se erige en signo de la comunidad y la comunidad en signo del propio cuerpo del rey, obedece a la misma estructura circular de la "máquina gubernamental" propuesta por Agamben que hemos visto en el capítulo anterior: la glorificación mutua entre el Padre y el Hijo corresponde, exactamente, al mecanismo por el cual, según Nancy, el cuerpo del rey se erige en signo de la comunidad y, a su vez, la comunidad en signo del rey. Lo que tenemos aquí, es que el problema de la articulación entre los dos paradigmas políticos puede ser abordado a partir de la figura de la Encarnación, situando a la *homoousías* como uno de los términos clave en tanto, la consustancialidad del Padre para con el Hijo quizás se muestre como el dispositivo que habría hecho posible la mutua articulación de los dos paradigmas políticos. El punto de cruce en que Padre e Hijo, Soberanía y Gobierno se articulan es la vida en su absoluta receptividad que, en nuestra investigación, hemos denominado carne. Una carne sobre la cual el ejercicio de los dos paradigmas políticos intentará des-potenciar transformando en cuerpo.

En virtud de estas conclusiones será preciso considerar que tanto Agamben como Nancy se orientan en base a un horizonte común de una deconstrucción radical de la circularidad del poder en Occidente. Así, para Agamben dicha circularidad sería vista a partir de una genealogía de la Gloria y para Nancy, a la luz de una deconstrucción de la Encarnación "como modelo de todo nuestro pensamiento del sujeto". En virtud del horizonte común entre ambas investigaciones se abre la posibilidad de proponer a la Encarnación como un paradigma biopolítico. En este sentido, si para Agamben la circularidad del poder se da entre la articulación funcional de la Soberanía y el Gobierno, para Nancy dicha circularidad opera entre el cuerpo del Rey y el de la comunidad. A partir de este horizonte conceptual es que podremos proponer a la Encarnación en la forma de un paradigma propiamente biopolítico.

En el siguiente capítulo vamos a apoyarnos en las tres principales líneas de investigación que hemos sugerido hasta aquí: en primer lugar, destacar el horizonte biopolítico de Agamben que trata de pensar la articulación funcional de la máquina gubernamental a la luz de la Gloria, en segundo lugar, a retomar la diferencia entre la carne y el cuerpo sugerida por la fenomenología de Henry que permitirá caracterizar a la economía de la vida y, en tercer lugar, seguir con la propuesta de Nancy de situar a la Encarnación como estructura de la metafísica occidental y su deriva ecotécnica. Estas tres líneas sitúan las condiciones para plantear a la Encarnación como un paradigma biopolítico. A esta luz, proponer a la Encarnación como paradigma biopolítico no implica excluir las dos dimensiones de ésta que hemos revisado hasta aquí (la consideración teológica y filosófica de la misma), sino más bien, integrarlas en una reflexión general sobre la deriva onto-teo-lógica de la modernidad⁴⁷⁹.

⁴⁷⁹ Juan Antonio Estrada escribe: "Por otro lado, el cristianismo intenta establecer una síntesis entre la filosofía griega y las tradiciones bíblicas, entre la fe y el *lógos* griego. Más aún, es significativo que desde los primeros momentos el cristianismo se presente en el imperio romano como una "filosofía", mas que como una religión, reivindicando así, un status propio en las discusiones

3.- LA ENCARNACIÓN COMO PARADIGMA BIOPOLÍTICO.

1.- La primera parte de la presente investigación, denominada “El problema”, estuvo dedicada a situar dos versiones contrapuestas del cristianismo que correspondían a dos paradigmas específicos del poder. Un paradigma político-estatal representado por Schmitt y su teología política y un paradigma económico-gestional representado por Foucault y su concepción pastoral del poder. A partir de aquí, la segunda parte de nuestra investigación hizo un recorrido de dos posibles respuestas sobre el dispositivo que separa y articula a los dos paradigmas antedichos. Por un lado, la propuesta de Esposito sitúa al Paradigma Inmunitario como la relación interna entre los dos paradigmas políticos, por otro lado, los desarrollos de Agamben plantearon los dispositivos del Estado de Excepción y el de la Gloria. Como vimos, es Agamben quien presenta explícitamente una genealogía teológica de la biopolítica, sobre todo, a la luz del dispositivo de la Gloria como articulador de los dos polos de la máquina gubernamental, a saber, la Soberanía y el Gobierno. De esta forma, si el Estado de Excepción hacía posible la interdicción de la Soberanía en el Gobierno, la Gloria permitía dilucidar la articulación del Gobierno a la Soberanía, cuyas formas contemporáneas se presentan en las llamadas “sociedades del espectáculo” (Debord), dando así a la perspectiva biopolítica una triple articulación deconstructiva: político-jurídica, económico-gestional y democrático-espectacular.

Ahora bien, hemos visto que la genealogía teológica llevada a cabo por Agamben circunscribe a la circularidad que se forma entre la Soberanía y el Gobierno a la luz de los dispositivos de la Excepción y la Gloria. Esta circularidad es lo que Agamben ha llamado máquina gubernamental que, según hemos visto en la presente sección de nuestra investigación, parece coincidir estructural y genealógicamente con la caracterización que ha desarrollado Nancy en torno al problema de la Encarnación: “estructuralmente” porque se revela como una misma estructura circular (Soberanía y Gobierno, en un caso y Rey y comunidad en el otro) y “genealógicamente” porque interroga a la actualidad a la luz de la historia del cristianismo. Así, tanto la genealogía teológica desarrollada por Agamben como la deconstrucción del cristianismo llevada a cabo por Nancy coinciden en remitir la circularidad de los dos paradigmas del poder, a su matriz cristiana.

2.- Ahora bien, desde nuestro punto de vista, existiría una coincidencia fundamental entre los trabajos de Agamben y los de Nancy, a saber, que ambos consideran al cristianismo desde un punto de vista histórico-metafísico. A esta luz, ya sea al modo de una genealogía (Agamben) o de una deconstrucción (Nancy), ambos autores intentan comprender a la modernidad a la luz de la deriva histórico-metafísica del cristianismo. En este contexto y no obstante su coincidencia fundamental, sus puntos de partida son metodológicamente diversos: si la genealogía teológica desarrollada por Agamben no contempla el problema de la Encarnación sino que sigue la vía indicada por el dispositivo de la Gloria, la deconstrucción llevada a cabo por Nancy considera el problema de la Encarnación como estructura de la metafísica occidental pero, no obstante menciona el modo en que la “onto-teo-logía” produce un “cuerpo glorioso”, no lo aborda desde

de las diversas escuelas filosóficas de la cultura grecorromana.” En: Estrada, Juan Antonio. Dios en las tradiciones filosóficas. Tomo I. Aporías y problemas de la teología natural. Madrid, Ed. Trotta, 1987, pp. 77-78. Una opinión similar tiene el investigador Maurice Sachot cuando señala: “La inclusión de la filosofía como nuevo vector de elaboración conduce, pues a una refundación del movimiento cristiano como “filosofía”” En: Sachot, Maurice. La invención de Cristo. Génesis de una religión op.cit. p. 143. El carácter propiamente filosófico del cristianismo –es decir, onto-teo-lógico- lo revisaremos en el capítulo titulado “La Máquina Encarnativa” de la sección siguiente.

el dispositivo de la Gloria. Sin embargo, según hemos visto, la relación entre Gloria y Encarnación es algo que la propia teología cristiana plantea como consustancial, tanto en su sentido dogmático (Cristo es la Gloria de Dios en la tierra) como en su sentido ritual (la liturgia realiza simbólicamente el proceso de la Encarnación). En este contexto, la liturgia efectiviza el movimiento de descenso y ascenso que cierra el círculo de la mutua glorificación entre el Padre y el Hijo, entre Dios y los hombres. Por ello, desde un punto de vista teológico, no hay Gloria sin Encarnación porque la Encarnación del Hijo no sería otra cosa que la Gloria de Dios manifestada a los hombres⁴⁸⁰.

Así, a pesar de sus diferentes puntos de partida, nos parece que la genealogía de Agamben y la deconstrucción de Nancy coinciden en un mismo punto de llegada, a saber, la propuesta de pensar el poder en Occidente a la luz de la deriva onto-teo-lógica del cristianismo y su doble racionalidad política: la “máquina gubernamental” propuesta por Agamben, cuyo dispositivo de la Gloria separa y articula a los dos paradigmas políticos, no sería otra cosa que la “circularidad significativa” propuesta por Nancy a partir de la matriz histórico-metafísica de la Encarnación. De esta forma, si para Agamben la biopolítica constituye la estructura “propriadamente fundamental” de la metafísica occidental, lo mismo ocurre con Nancy para quien la Encarnación se presenta como la estructura misma de “todo nuestro pensamiento del sujeto”⁴⁸¹.

Para los fines de nuestra investigación, se trataría de insistir en el horizonte común de ambos análisis y sugerir que, precisamente porque la Encarnación tiene un estatuto onto-teo-lógico, ésta no puede sino constituir un paradigma biopolítico. Desde una perspectiva metodológica, esto ha implicado llevar a cabo una *epoché* arqueológica que, sacando a la Encarnación de su contexto habitual (la liturgia y el dogma cristiano *per se*) permita extender su sentido en la forma de un paradigma biopolítico. En virtud de esta operación, la Encarnación deja de ser un problema centrado en el ámbito disciplinar de la teología y se transforma en el prisma a través del cual es posible contemplar a la modernidad. Por ello, esta *epoché* debería dar como resultado el núcleo de la presente investigación, a saber, considerar la Encarnación como un paradigma biopolítico y, por lo tanto, considerar a la modernidad como la deriva del propio cristianismo.

Que la Encarnación pueda ser considerada como un paradigma biopolítico implica que ésta articula funcionalmente a los dos paradigmas del poder en una sola circularidad: el descenso y ascenso como el movimiento de la mutua glorificación del Padre y el Hijo. De esta forma, la Encarnación constituiría el punto de cruce entre dos elementos de naturaleza heterogénea que en nuestra investigación expresan los dos paradigmas políticos. Por ello, dicho punto de cruce es la Gloria de la Encarnación, en cuyo núcleo se localiza una carne como el des-centrado centro que le constituye y que debe ser transformado en un cuerpo. Así, se configura una circularidad entre la inmanentización de la trascendencia (que define a la Soberanía) y la trascendentalización de lo inmanente (que define al Gobierno) que caracterizará al movimiento de mutua glorificación entre el Padre y el Hijo que estructura a la doble racionalidad política de Occidente.

En virtud de ello, el paradigma político-estatal de la Soberanía será la figura secularizada de Dios (el Padre) y, el paradigma económico-gestional del Gobierno será la figura secularizada de Cristo (el Hijo). Así, si el primero constituye la *auctoritas*, el segundo

⁴⁸⁰ León-Dufour, Xavier. *Lectura del evangelio de Juan Jn. 1-4* op.cit. p. 90.

⁴⁸¹ Agamben escribe: “La política se presenta entonces como la estructura propriadamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el *lógos* .” En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. p. 17.

constituye la *potestas*, si el primero se erige como un elemento metajurídico, el segundo constituye un elemento jurídico, si el primero refiere a una norma trascendente, el segundo lo hace a un orden inmanente. En la modernidad el paradigma político-estatal cobra sentido en la esfera jurídico-política de la Soberanía (Padre), y el paradigma económico-gestional lo hace en la esfera biomédica del Gobierno (Hijo). Así, podríamos dar una definición provisional de la Encarnación caracterizándola como el dispositivo que separa y articula a la vez, a los dos paradigmas del poder en una sola circularidad funcional.

3.- Ahora bien, tal como muestran las diferencias entre Henry y Nancy, la Encarnación puede tener dos lecturas posibles. Por un lado, la lectura que ve en ella a un poder que actúa “sobre” la carne y que la considera como un dispositivo biopolítico (Nancy). Por otro lado, aquella que presenta a la Encarnación como un poder “de” la carne que, como tal, disloca a todo cuerpo biopolítico (Henry). La diferencia entre una Encarnación “sobre” la carne y una Encarnación “de” la carne remite a la misma diferencia que, según Esposito, existiría entre una biopolítica que opera “sobre” la vida (una biopolítica negativa) y una biopolítica “de” la vida (una biopolítica afirmativa)⁴⁸². Como hemos visto, para Esposito, la biopolítica que actúa “sobre” la vida es aquella que deriva en el Paradigma Inmunitario de la modernidad en la medida que politiza a la vida. En cambio, la biopolítica “de” la vida es aquella que se vuelca a su dimensión comunitaria porque vitaliza a la política. Esta doble lectura que surge desde el concepto de biopolítica, también tiene lugar bajo el concepto de Encarnación.

Así, parece que el propio concepto, lleva consigo su propio reverso: una Encarnación “sobre” la carne que funciona al modo de una biopolítica negativa (que sería la forma en que la entiende Nancy) y una Encarnación “de” la carne que funciona al modo de una biopolítica afirmativa (que sería el modo en que la entiende Henry). A la primera la denominamos Políticas de la Encarnación en la medida que el prefijo latino “en” es una partícula espacial que designa o bien al “sobre” y/o al “dentro”⁴⁸³. Así, estaríamos frente a una Encarnación que se presenta como un movimiento interiorizante que se ejerce “sobre” una carne para transformarla en un cuerpo. A la segunda, la denominamos Políticas de la Ex –carnación porque la partícula latina “ex” designa el movimiento de exteriorización a través del cual la vida resta a la forma de un cuerpo⁴⁸⁴. Si la primera transforma la carne en cuerpo, la segunda interrumpe el cuerpo y lo vuelca hacia la afectabilidad de la carne. De esta forma, si las Políticas de la Encarnación suponen a una Encarnación “sobre” la carne que la transforma en un cuerpo, las Políticas de la Ex –carnación se presentan como una Encarnación “de” la carne que, en un movimiento de separación, orienta al cuerpo en una carne.

Frente a esta doble lectura de la Encarnación que quizás exprese la fractura ínsita al propio dispositivo, el presente apartado se divide en tres capítulos fundamentales

⁴⁸² Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía* op.cit.

⁴⁸³ Ya el diccionario de latín indica al menos 4 sentidos de la partícula “in” del cual destacamos sólo el primero: designa un “movimiento real o figurado” relacionado con la “idea de penetración”. Así, “in” parece indicar un movimiento que produce un espacio interior o, un movimiento interiorizante. En: Diccionario Ilustrado de Latín. Latino-Español, Español-Latín Ed. Larousse, Barcelona, 2008. p. 238. En este mismo sentido Didi-Huberman escribe: “Por tanto, necesitamos preguntarnos sobre ese **encarnado**, empezando por el imposible desempate de la palabra. **En**, ¿quiere decir dentro?, ¿quiere decir sobre?” Así, pues, la partícula latina “in” que da origen a la palabra *incarnatio* designa un movimiento de interiorización que se basa en un ejercicio “sobre” la carne. En: Didi-Huberman, Georges. *La pintura encarnada* op.cit. p. 25.

⁴⁸⁴ El diccionario de latín indica que la partícula latina “ex” refiere a un movimiento que exterioriza. Así dice: “LUGAR DE DONDE: 1, (lugar o persona de donde o de quien se saca, obtiene, a quien se pide o pregunta algo)” Como se ve el sentido de la partícula “ex” denota siempre un afuera, ya sea para sacar a alguien, para obtener algo de alguien o algo o para preguntar a alguien y sacar así una respuesta. En: Diccionario Ilustrado de Latín op.cit. p. 172.

que, en conjunto, constituyen el núcleo de la investigación. El primero se denomina “Políticas de la Encarnación” y se presenta como una breve genealogía del problema de la Encarnación tanto en la caracterización de la Soberanía como en aquella referida al Gobierno. El segundo se titula “La Máquina Encarnativa” y constituye una sistematización de las consideraciones hechas en el capítulo anterior en la cual se proponen al menos cuatro características de su funcionamiento. El tercero se denomina “Políticas de la Ex – carnación” y se plantea como una posible “salida” del dispositivo encarnativo que, al modo de una Encarnación “de” la carne, sitúe a la carne como su materia política decisiva y la abra en función de la desactivación del cuerpo biopolítico de Occidente.

3.1.- Políticas de la Encarnación: una Encarnación “sobre” la carne.

El presente capítulo tiene por objetivo caracterizar al dispositivo encarnativo propiamente tal. Tal caracterización se desarrolla en dos partes que están dedicadas a mostrar cómo es que las Políticas de la Encarnación funcionan al modo de Encarnación “sobre” la carne que, a su vez, se articula tanto en la forma de una Soberanía como al modo de un Gobierno. A partir de estas consideraciones, podremos caracterizar, en el capítulo siguiente, la doble articulación entre la Soberanía y el Gobierno en la forma de lo que técnicamente llamaremos una Máquina Encarnativa.

El primer apartado del presente capítulo, denominado “Soberanía: el cuerpo Encarnado del Rey”, está dedicado al problema teológico-político de los “dos cuerpos del rey” en la cual se articulará la investigación de Kantorowicz, con la lectura schmittiana que hace Agamben del mismo, para señalar cómo es que la figura de la Soberanía representada por estos dos cuerpos del rey remiten explícitamente a la declaración calcedoniana de la Encarnación y la “doble naturaleza” de Cristo. A partir de aquí, se va a considerar cómo es que Schmitt sostiene su idea de la Representación a la luz del paradigma de la Encarnación y cómo es que la figura del *homo sacer* que, según Agamben, le sería inmanente podría constituir un verdadero “cuerpo encarnado”. El segundo apartado, denominado “Gobierno: de la carne inútil al cuerpo útil” veremos cómo es que el propio Foucault ya había situado la diferencia carne-cuerpo en sus genealogías sobre la biopolítica. Así, pues, daremos cuenta de cómo es que, desde la perspectiva que estamos sugiriendo aquí, el dispositivo de la confesión puede considerarse como parte de la Máquina Encarnativa general que, como tal, también encontraría en la Gloria su resolución (que aquí aparece bajo la forma de la “producción de verdad” que la confesión lega en la figura de la policía). Así, ambos apartados se proponen como elementos para una genealogía teológica de la modernidad que sea capaz de mostrar cómo es que el problema de la Encarnación puede ser considerado como un paradigma biopolítico y, a su vez, cómo es que éste ya habría estado presente, aunque de modo tangencial, tanto en las consideraciones dedicadas al problema de la Soberanía (Schmitt) como aquellas dedicadas al problema del Gobierno (Foucault).

a) Soberanía: el cuerpo Encarnado del Rey.

1.- Seguramente, no existe una investigación genealógica sobre la teología política más decisiva que la realizada por Ernst Kantorowicz en su monumental obra *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*⁴⁸⁵. Una de las tesis que Kantorowicz ensaya es que la realeza europea pre-moderna habría retornado a las discusiones cristológicas de la Patrística para fundamentar jurídica y políticamente la figura del Rey en el naciente Estado

⁴⁸⁵ Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Ed. Alianza, 1985.

moderno: “Y en cualquier caso –plantea el historiador-, es interesante observar cómo en los comienzos del Estado moderno, los esfuerzos de los juristas de la Inglaterra del siglo XVI encaminados a precisar el concepto de los Dos Cuerpos del rey, tuvieron como resultado la revitalización y actualización de todos los problemas cristológicos sobre las dos naturalezas

de Cristo que se habían planteado en los primeros tiempos de la Iglesia.”⁴⁸⁶ En esa revitalización de los problemas abordados por la Patrística operaría, sin embargo como una suerte de “trasvase” conceptual que, como advertía Schmitt en su *Teología Política*, habría ido depositando conceptos desde la esfera teológica a la esfera del derecho y de la política. Sin embargo, la transformación decisiva que, según Kantorowicz, habrían experimentado estos conceptos, fue la de instituir al Rey no ya con dos “naturalezas” según la nomenclatura calcedoniana que hemos revisado, sino con dos “cuerpos”. Esta transformación lexical, que pasa de las “dos naturalezas” al “cuerpo”, habría permitido que el Estado apareciera con la forma del *corpus mysticum Christi* a diferencia del *corpus Christi* que hasta ese momento, caracterizaba a la Iglesia.

Lo decisivo aquí es que, según Kantorowicz, el término *corpus Christi* que tenía su origen en la teología paulina propiamente tal y que había definido a la Iglesia hasta ese momento, se trueca en el sintagma *corpus mysticum Christi* que, como tal, no pertenecería a la tradición bíblica sino que habría surgido durante la época carolingia: “**Corpus mysticum**, en el lenguaje de los teólogos carolingios, no se refería al cuerpo de la Iglesia, ni a la unidad y unicidad de la sociedad cristiana, sino a la hostia consagrada.”⁴⁸⁷ Así, pues, este término, originado en el campo de la liturgia, comienza a adquirir un significado propiamente político al introducirse la noción *corpus mysticum Christi*, mientras que la Iglesia habría conservado para sí el léxico paulino tradicional de *corpus Christi*. Sin embargo, alrededor del siglo XII (con el papa Bonifacio VIII) la designación puramente litúrgica del sintagma *corpus mysticum* comenzó, progresivamente, a definir la estructura jerárquica de la Iglesia, en cuya cabeza se ubicaba la figura de Cristo. Con ello, al carácter estrictamente litúrgico de la Iglesia se le agrega progresivamente una dimensión estrictamente política y legal. Así, según Kantorowicz, el nacimiento de la Iglesia como *corpus mysticum Christi* habría coincidido con el hecho de que los poderes seculares de los nacientes Estados europeos se proclamaran, a su vez, como “Santo Imperio” durante la época carolingia⁴⁸⁸.

De esta forma, se sustituyen las “dos naturalezas” de la declaración calcedoniana, por aquella de los dos “cuerpos” de Cristo que, en la tierra, estará representado por el Rey. Así, pues, el Rey será concebido con dos cuerpos: un “cuerpo físico” que es contingente, biológico y presto a la destrucción y otro “cuerpo institucional” que llevaría consigo la *dignitas* como figura de la cadena jurídico-política que vincula al Rey con el Cristo encarnado: “Pues el cuerpo natural decrepito y putrefacto de la tumba, separado ahora del imponente cuerpo político que se halla por encima de él, parece una ilustración de la doctrina explicada una y otra vez por los juristas medievales: **Tenens dignitatem est corruptibilis, DIGNITAS tamen semper est, non moritur.** “El poseedor de una Dignidad es corruptible, pero la Dignidad es para siempre, nunca muere”⁴⁸⁹ Por ello, si la vida mortal puede perecer, la institución del Rey “nunca muere”. Así, pues, la doble “naturaleza” (*physis*)

⁴⁸⁶ Idem p. 29.

⁴⁸⁷ Idem pp. 190-191.

⁴⁸⁸ Le Goff, Jaques. *Una larga Edad Media* Barcelona, Ed. Paidós, 2008.

⁴⁸⁹ Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del Rey* op.cit. p. 407.

de Cristo que había sido definida en la declaración calcedoniana, se trueca en la del doble “cuerpo” del Rey erigido en la época carolingia⁴⁹⁰.

2.- En la segunda parte de *Homo sacer* titulada de la misma manera, Agamben dedica un análisis pormenorizado del énfasis que pone Kantorowicz sobre la *dignitas* de los “dos cuerpos del Rey”, precisamente, a propósito de la ruptura que habría entre la teología política medieval descrita por Kantorowicz y la teología política moderna revitalizada por Schmitt: “*En su firme defensa de esta tesis conclusiva, Kantorowicz evoca, si bien lo deja inmediatamente de lado, el elemento que precisamente habría podido orientar la genealogía de la doctrina de los dos cuerpos en una dirección menos tranquilizadora y ponerla en conexión con el otro y más oscuro arcano del poder soberano: la **puissance absolue** .*”⁴⁹¹

Lo que, según Agamben, Kantorowicz habría dejado de lado, no sería el elemento de la *dignitas* que aquí está en juego, sino el de la capacidad de suspender “in toto” a cualquier *dignitas* que, según Schmitt, constituiría la definición más propia de la Soberanía.

Para Agamben, esto hace que la figura de los dos cuerpos del Rey descrita por Kantorowicz se sitúe bajo la misma estructura topológica que la figura del *homo sacer* que el propio Agamben ha propuesto en su arqueología de la modernidad:“(...) *el cuerpo político del rey parece aproximarse, casi hasta confundirse con él, al cuerpo expuesto a la*

*muerte violenta, pero a la vez insacrificable, del **homo sacer** .*”⁴⁹² Precisamente, en la medida que el *homo sacer* se sitúa a la luz de una relación de doble exclusión para con el poder soberano (insacrificable y matable a la vez) aparece, en una “singular simetría” con la figura de los dos cuerpos del Rey descrita por Kantorowicz: los dos cuerpos del Rey cobran inteligibilidad, entonces, a partir de la sacralidad de la vida que éste supone: “*Todo sucede como si el poder supremo –que como hemos visto, es siempre **vitae necisque potestas** y se funda siempre en el hecho de aislar una vida a la que puede darse muerte pero que no es sacrificable –llevara consigo, por una singular simetría, la ascensión de una tal vida en la persona misma de quien ostenta el poder (...) en el caso del soberano es la muerte la que revela el excedente que como tal parece inherente al poder supremo, como si éste no fuera otra cosa en último término que **la capacidad de constituirse a sí mismo y de constituir a los otros como vida a la que puede darse muerte pero no sacrificar***

.”⁴⁹³ Es por esta razón, plantea Agamben, que los “dos cuerpos del rey” desarrollados por Kantorowicz no representan simplemente la continuidad del poder soberano bajo la figura jurídico-institucional de la *dignitas*, sino también, el “excedente de vida sagrada” que éste lleva consigo y que expresaría la capacidad para decidir la Excepción.

Esta sería, según Agamben, la otra vía a la cual lleva la propia investigación de Kantorowicz, a saber, que los dos cuerpos del Rey obedecen a la misma estructura topológica que el *sacer*, pues el Rey no sólo lleva consigo la *dignitas*, sino también, la *puissance absolue*, la capacidad de decidir sobre la Excepción. De esta forma, para Agamben, el que los dos cuerpos del Rey se presenten como el excedente de vida sagrada, cambia totalmente la “metáfora del cuerpo político”: éste ya deja de ser el símbolo de continuidad y perennidad de la *dignitas regiapara*, en su propio reverso, constituirse en el

⁴⁹⁰ Es importante indicar que es en la época de Carlomagno cuando se advierte un renacimiento político de Occidente, tanto en su fuerza militar como cultural. Al respecto, véase Le Goff, Jaques. *Una larga Edad Media* op.cit. p. 26.

⁴⁹¹ Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. p. 121.

⁴⁹² Idem p. 123.

⁴⁹³ Idem p. 131.

“carácter absoluto” de la Soberanía, tal como la definía Schmitt. Más aún, en cierta medida, el Rey mismo se presenta como un *sacer* porque, llevando consigo el excedente de vida sagrada, se ubica al mismo tiempo fuera y dentro del orden jurídico: en sus dos cuerpos él mismo se configura como un doblez jurídico-político entre la *auctoritas* y la *potestas*. Así, pues, la paradoja que acontece en la relación del cuerpo del Rey, así como en la figura del *sacer*, es que estando *excluidos* de todo derecho (tanto del derecho humano como del derecho divino) se hallan *incluidos* en él: divino y humano a la vez, he ahí que ambas figuras se muestran en la excedencia de lo sagrado.

Es decisivo aquí insistir en la primera de las tesis desarrollada por Agamben en el primer tomo de su saga *Homo sacer*, a saber, que la “relación política originaria” es el Estado de Excepción (bando) como umbral de indistinción entre interior y exterior, entre *zoé* y *bíos*. Esto significa, pues, que toda exclusión es una forma de inclusión y, al revés, toda inclusión supone una exclusión. Así, el cuerpo del Rey es un cuerpo sagrado en la medida que su doble exclusión, tanto del derecho divino como del derecho humano es, a la vez, una doble inclusión: el cuerpo del Rey es, por ello, un cuerpo encarnado, en la medida se compone de dos “naturalezas”, divina y humana, a la vez. En suma, si Kantorowicz destacaba la *dignitas* del Rey, Agamben vía Schmitt, destaca su reverso, a saber, su *puissance absolue*. Si el primero lo inscribe dentro del orden jurídico, el segundo advierte sobre su capacidad para decidir la Excepción: para Kantorowicz el Rey parece hallarse sólo “dentro” del orden jurídico, para Agamben, en cambio, éste habita en un umbral de indistinción entre el “dentro” y el “fuera” del propio orden jurídico. Como vimos, es precisamente la articulación entre un Poder Constituyente (fuera) y un Poder Constituido (dentro), entre una violencia anómica y un orden jurídico, lo que define a la Soberanía. En cuanto “concepto límite” perteneciente a la “órbita más extrema” (Schmitt) la Soberanía no puede sino constituir un cuerpo encarnado: dentro y fuera, humano y divino, a la vez.

3.- El Rey no tiene, entonces, “dos cuerpos” como piensa Kantorowicz, el jurídico-institucional (divino) y el físico (humano), sino más bien, sólo uno. Este cuerpo encarnado, siendo divino y humano, institucional y físico a la vez, obedece a la misma estructura topológica con la cual Agamben ha caracterizado al *homo sacer*. En esa medida el cuerpo encarnado del Rey es una vida sagrada: el cuerpo del Rey es sagrado, al igual que el cuerpo de Cristo, porque reproduce en su propio seno la estructura topológica de la Excepción. Así, en la medida que el Soberano se define por la capacidad de declarar el Estado de Excepción, éste se nos presenta como un cuerpo donde lo humano y lo divino, el derecho y el hecho, la *auctoritas* y la *potestas* pueden coincidir sin fisura. Por ello, la vida sagrada del Rey es, por serlo, una vida encarnada, es decir, una vida que ha sido capturada y puesta en relación al bando soberano.

Aquí se traza, pues, el primer circuito de lo que llamaremos la Máquina Encarnativa que obedece al paradigma político-estatal del poder y que funciona en la articulación entre un elemento metajurídico (*auctoritas*) y un elemento jurídico (*potestas*), entre la violencia que funda el derecho y la violencia que lo conserva: fundación y conservación constituyen la primera circularidad de la Máquina: el Soberano se transforma en signo de una comunidad y la comunidad en signo del Soberano (Nancy). Lo decisivo aquí es que la vida sagrada del Soberano se replica en la vida de los ciudadanos, en tanto éstos se convierten, al mismo tiempo, en sujetos de derecho y en vidas desnudas: doble cuerpo del Rey y doble cuerpo de los ciudadanos, ambos siendo vidas sagradas o, lo que es igual, cuerpos encarnados. En este punto, los términos utilizados por Agamben de “vida sagrada” o “vida glorificada” se nos presentan como sinónimos de lo que nuestra investigación denomina “cuerpo encarnado”

en la medida que remiten a una misma producción biopolítica en que lo divino y lo humano, lo teológico y lo político, el afuera y el adentro, encuentran el punto de su intersección.

A esta luz, puede ser instructivo volver sobre las consideraciones que hace Schmitt sobre el problema de cómo es que el catolicismo tendría una capacidad de Representación. Esta capacidad permite a Schmitt plantear que la forma política del catolicismo tendría una “ventaja” respecto de aquella del pensamiento económico porque, según el jurista, la Representación del catolicismo: *“Representa la **civitas** humana, representa en cada momento el nexo histórico con la encarnación y crucifixión de Cristo, representa al propio*

*Cristo, personalmente, al Dios hecho Hombre en la realidad histórica.”*⁴⁹⁴ Es decisivo que Schmitt señale explícitamente el problema de la Encarnación a la hora de pensar en la Representación porque su carácter “personal” se presentaría, precisamente, como la Encarnación de Dios en la “realidad histórica”. Así, la teoría schmittiana de la Soberanía se sostiene sólo en la medida que la Representación es la realidad política de la Encarnación. En efecto, si para Schmitt el principio católico de la Representación hace de ésta “auténtica” y “vivificante” es porque ha asumido como su estructura teológica más propia, la figura de la Encarnación. Pero, que la Soberanía constituya la Encarnación de Dios sobre la tierra abre otra consecuencia no menor, a saber, el problema de la Gloria. En efecto, para Schmitt, la clave de la política “católica” reside en la capacidad de ésta para generar una “triple gran Forma”: la forma jurídica, la forma estética y, finalmente, *“(…) una Forma de poder histórico-universal de brillo deslumbrante.”*⁴⁹⁵ Este “brillo deslumbrante” –como el que ven los profetas respecto de Dios o los discípulos de Cristo en su propia Personajes, precisamente, el modo de su glorificación. Así, pues, a la luz del cuerpo encarnado, se arma una cadena que testimonia la vicariedad del poder: el cuerpo del Rey no es sino la Encarnación del cuerpo de Cristo que, a su vez, constituye la Encarnación de la Gloria de Dios sobre la tierra. En este sentido, se podría decir que al plantear la idea de una Representación de “brillo deslumbrante” Schmitt no hace otra cosa que revelar el soporte glorioso de la Soberanía a la luz del paradigma de la Encarnación. De esta forma, el polo político-estatal de la Máquina Encarnativa funciona situando al soberano encarnado como inmediatamente glorioso e instituyendo una circularidad funcional en la cual el Rey glorifica a su pueblo, tanto como el pueblo glorifica a su Rey (Nancy). Por ello es que Schmitt destaca, en la cita precedente, la dimensión Personal de la Representación, en la medida que en ella, se pone en juego la Encarnación de “Dios hecho Hombre en la realidad histórica” y la confirmación del carácter, al mismo tiempo, divino y humano del soberano que lo encarna.

En esa medida, la afirmación de Nancy, según la cual, la Encarnación sería el “modelo de todo nuestro pensamiento del sujeto” se expresaría, en parte, en la Teología Política como el polo político-estatal de la Máquina Encarnativa. Aquí la Soberanía constituiría el lugar de articulación entre la esfera divina y la esfera humana, entre lo jurídico y lo biológico, entre el orden jurídico y la violencia anómica. Esa articulación no es sino la captura de la carne en la forma pre-determinada de un cuerpo. El cuerpo del Estado, de la Nación o el del Pueblo acaso constituyan los cuerpos políticos más paradigmáticos producidos en la modernidad. Como tales, obedecen a la misma estructura topológica del doble cuerpo del Rey señalada por la genealogía de Kantorowicz. Porque ¿Qué puede ser la decisión soberana sino la cesura de la carne y su articulación en la forma de un cuerpo, qué puede ser la decisión soberana sino la conjunción sin fisuras entre lo divino y lo humano, el *articulador* entre lo jurídico y lo fáctico?

⁴⁹⁴ Schmitt, Carl. *Catolicismo y Forma Política* op.cit. p. 23.

⁴⁹⁵ Idem. p. 27.

b) Gobierno: de la carne “inútil” al cuerpo “útil”

1.-Para iniciar la interrogación sobre el segundo polo de la Máquina que sería el del Gobierno es pertinente retomar algunas consideraciones que había realizado Michel Foucault en su clase del 19 de Febrero de 1975. En dicha clase Foucault ensaya la hipótesis que, al año siguiente, constituirá el hilo conductor del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, a saber, que el ingreso de la sexualidad como un problema político de la modernidad no se da al modo de una “represión”, sino mas bien, en la forma de una multiplicidad de procedimientos que permiten su “confesión”: “(...) *en Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar.*”⁴⁹⁶ Como vimos en el primer capítulo, esto hace que Foucault llegue al dispositivo de la confesión cristiana y, de modo explícito, se proponga hacer una “historia de la confesión de la sexualidad”⁴⁹⁷. De esta forma, comienza analizando cómo es que el ritual cristiano de la confesión comienza a hacerse “obligatorio” y “necesario” de modo tardío y cómo es que la confesión sería parte de una multiplicidad de dispositivos y procedimientos que harán posible un “desarrollo formidable”⁴⁹⁸ del Gobierno de las almas, a saber, el poder pastoral cristiano.

Así, esta “historia de la confesión de la sexualidad” comienza en el dispositivo pastoral y termina en la progresiva domesticación del cuerpo en el ejército, los talleres, las escuelas, es decir, transforma la inoperosidad de la carne en la operatividad de un “cuerpo útil” acorde a la economía del naciente capitalismo moderno. En efecto, hacia el final de esa misma clase Foucault plantea los objetivos de su investigación: “*Lo que querría mostrarles la vez que viene son dos cosas: cómo esa fisiología moral de la carne, o del cuerpo encarnado, o de la carne incorporada, llegó a coincidir con los problemas de la disciplina del cuerpo útil, a fines del siglo XVIII; cómo se constituyó lo que podríamos llamar una medicina pedagógica de la masturbación y cómo esta medicina pedagógica de la masturbación trasladó el problema del deseo hasta el del instinto, problema éste que es precisamente el elemento central en la organización de la anomalía.*”⁴⁹⁹ De esta forma, el propio Foucault remite al problema de la “fisiología moral de la carne” o de lo que él mismo denomina el “cuerpo encarnado”, el cual, hace posible una deconstrucción de la historia de la psiquiatría moderna y, con ello, un trazado genealógico del biopoder. Es decisivo que haya sido el propio Foucault quien haya sugerido el sintagma “cuerpo encarnado”. Porque es precisamente desde ese punto que toma fuerza la tesis que plantea nuestra investigación, a saber, que la Encarnación puede ser considerada como un paradigma biopolítico. A esta luz, no importa tanto preguntarse por las razones que impidieron a Foucault indagar en el dogma de la Encarnación. Mas bien, lo decisivo quizás sea rastrear la utilización del sintagma “cuerpo encarnado” en el recorrido que plantea Foucault y cómo la utilización de dicho sintagma no constituiría una casualidad en él, toda vez que el trazado genealógico de la biopolítica se habría apoyado en la configuración del poder pastoral cristiano.

2.- En la clase siguiente, la del 26 de Febrero de 1975, Foucault describe cómo es que, a partir del siglo XVI comienza a aparecer un cuerpo investido de deseo y de placer que es preciso gobernar: “*Se trata de un cuerpo atravesado por toda una serie de mecanismos llamados “atracciones”, “titilaciones”, etcétera; un cuerpo que es la sede de las intensidades*

⁴⁹⁶ Foucault, Michel. *Los Anormales. Cursos en el College de France (1974-1975)* op.cit. p. 159.

⁴⁹⁷ Idem p. 161.

⁴⁹⁸ Idem, p.168.

⁴⁹⁹ Idem. p.186.

múltiples de placer y delectación; un cuerpo que está animado, sostenido y, eventualmente contenido por una voluntad que consciente o no consciente, que se complace o se niega a complacerse. En síntesis: el cuerpo sensible y complejo de la concupiscencia (...) Y lo que querría mostrarles, justamente, era que esta calificación del cuerpo como carne, que es al mismo tiempo una descalificación del cuerpo como carne; esta culpabilización del cuerpo por la carne (...) es correlativo de lo que podemos llamar un nuevo procedimiento

⁵⁰⁰ *de examen.*” Y precisamente, dirá Foucault, desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, el cuerpo se verá atravesado por la carne, en tanto la carne se convierte en aquello que es preciso confesar. La carne es aquello que se confiesa. Así, pues, la subjetividad moderna que, como vimos, se caracteriza por presentar al hombre como un “animal de confesión”, encontraría en el pastorado cristiano su genealogía.

La presente investigación se interesa, sobre todo, por la importancia que el filósofo asigna al disciplinamiento de la carne en su transformación como un “cuerpo útil” (la carne incorporada) como decía el propio Foucault) y, con ello, cómo es que dicha transformación hizo posible la aparición de la subjetividad moderna bajo mediación del pastor. Así, pues, lo que Foucault llama “gubernamentalidad” no sería sino aquél ejercicio del poder que transforma el flujo múltiple de la carne en la equivalencia general de un cuerpo. El proceso que, según Foucault, se habría llevado a cabo aquí, contempla la “culpabilización del cuerpo por la carne” que no sería otra cosa que una estrategia de captura de la carne en la forma de la conciencia y la subjetividad modernas. Otra vez, la afirmación de Nancy encuentra eco ahora, en los trabajos de Foucault: la Encarnación sería “el modelo de todo nuestro pensamiento del sujeto”. A esta luz, el propio Foucault ha mostrado cómo es que el pastorado cristiano, que llevaba consigo el “examen de conciencia” (es decir, el dispositivo de “culpabilización de la carne”), produce una “carne incorporada” que aquí llamaremos simplemente “cuerpo”.

La incorporación de la carne en los límites de un cuerpo, parece ser el proceso decisivo de la organización pastoral del poder. Pero este proceso de incorporación de la carne va de la mano, según Foucault, con la institucionalización del “examen de conciencia” y con el dispositivo de la “confesión” que, en las sociedades modernas, se va a expresar en que la sexualidad se va a situar al interior de una red de dispositivos que la presentan como “el secreto” que es preciso revelar y, por lo tanto, como aquello de lo cual es preciso hablar: *“No hay que olvidar que la pastoral cristiana, al hacer del sexo, por excelencia, lo que debe ser confesado, lo presentó siempre como el enigma inquietante: no lo que se muestra con obstinación, sino lo que se esconde siempre, una presencia insidiosa a la cual*

⁵⁰¹ *puede uno permanecer sordo pues habla en voz baja y a menudo disfrazada.”* Así, según Foucault, la pastoral cristiana hizo del sexo (la carne) “lo que debe ser confesado”, presentándolo así, como un “enigma inquietante”. De esta forma, la carne (la sexualidad) debe ser confesada transformándose así, en un cuerpo. Asimismo, el dispositivo que “hace hablar” sobre sexualidad y que transforma la irreductible multiplicidad de la carne en la equivalencia general de un cuerpo, encuentra su genealogía en la pastoral cristiana (donde el sacerdote aparece como la figura clave) tanto en el examen de conciencia como en el dispositivo de la confesión. Esta característica nos permite señalar que el resultado de la pastoral cristiana es, precisamente, la configuración de un cuerpo divino y humano a la vez, en la medida que dicho cuerpo estaría “salvado” de los pecados: *“En efecto ¿qué significa, en el fondo, gobernar el mundo pastoralmente (...) eso significaba que el*

⁵⁰⁰ Idem, pp. 187-188.

⁵⁰¹ Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad Vol I* op.cit. pp. 46-47.

mundo estaba sometido a la economía de la salvación, es decir, que era apto para que el hombre encontrara su salvación."⁵⁰² Así, para Foucault, gobernar el mundo pastoralmente significa inscribir al hombre en una triple economía: en una "economía de la salvación", en una "economía de la obediencia" (propio de la relación entre el pastor y sus ovejas) y en una "economía de la verdad": salvación, obediencia y verdad constituirán, pues, las "economías" fundamentales del modo pastoral de Gobierno. Así, la triple economía consiste, precisamente, en que un "pastor" se erige como aquél que guía a los hombres a la salvación de sus almas prescribiéndoles lo que deben o no deben hacer. Por eso, dicha conducción salvífica requiere de una "economía de la obediencia" tanto como una "economía de la verdad", en la medida que sólo en virtud de la obediencia del individuo a la figura del pastor, le podrá ser revelada la verdad que el propio individuo confiesa en función de su salvación. En este sentido, el dispositivo de la confesión es un dispositivo de producción de verdad que, frente al sacerdote, garantiza la salvación de las almas⁵⁰³.

Para Foucault el Gobierno moderno, que tiene como figura genealógica al pastorado cristiano, parece desdoblarse históricamente en la figura de la policía moderna y en la del economista liberal. Por un lado, la figura del policía no sólo aparece como consustancial a la gubernamentalización del Estado medieval⁵⁰⁴, sino que además, ésta parece estar destinada a cumplir tareas de promoción de las "fuerzas del Estado" entre las cuales se cuentan: el vigilar el número de hombres disponibles (procuran que haya la mayor cantidad de hombres posibles, pues de ello dependerá la fuerza de un Estado), atender las necesidades inmediatas de la población como la disponibilidad de víveres (lo que lleva a una política agrícola y a una comercialización de los productos); la policía se ocupa, además, del problema de la salud de la población cuestión que será un objeto de permanente cuidado e intervención por parte de la policía (pues se requerirá una población sana), asimismo la policía se ocupará de que los hombres tengan algún tipo de ocupación (que, por lo tanto sean cuerpo útiles) y, por último, la policía promoverá la circulación de mercancías y productos originados por el trabajos humano, ocupándose así, de las rutas y de la navegabilidad de los ríos⁵⁰⁵. Al respecto Foucault plantea: *"En el fondo, y de manera general, la policía tendrá que regir –y ése será su objeto fundamental- todas las formas digamos, de coexistencia de los hombres entre sí. El hecho de que vivan juntos, se reproduzcan, necesiten, cada uno a su turno, determinada cantidad de alimentos, aire*

*para respirar, vivir, subsistir (...)"*⁵⁰⁶. En esa medida, la policía no "reina" sino mas bien, "gobierna" ocupándose no sólo de los hombres considerados como puros seres vivientes, sino que además promueve e impulsa sus vidas de seres vivientes en función de la acumulación de fuerzas por parte del Estado. Tomando la célebre fórmula foucaultiana, diremos: el Gobierno de la policía se ocupa de "hacer vivir": *"Así, lo que engloba la policía es en el fondo un inmenso dominio del cual podría decirse que va del vivir al más que vivir."*

⁵⁰² Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población* op cit. p. 274.

⁵⁰³ Teológicamente considerada, la economía de la salvación es, fundamentalmente, una teología administrativa: *"Si el reinado de Dios es el hilo rojo que recorre los escritos del Antiguo y el Nuevo testamento, entonces el **mysterium salutis** es lo mismo que el **mysterium gubernationis Dei** , porque la salvación, conforme al plan salvífico de Dios, llega en una historia de la salvación."* Así, pues, según las palabras de Jürgen Moltmann, la economía de la salvación es una teología administrativa (el *mysterium gubernationis Dei*). En: Moltmann, Jürgen. *La venida de Dios. Escatología cristiana* Salamanca, Ed. Sígueme, 2004, p. 28.

⁵⁰⁴ Foucault, Michel. *Omnes et Singulatim* op.cit.

⁵⁰⁵ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, Población* op.cit.

⁵⁰⁶ Idem. p. 375.

507

Se podría decir que, en tanto la policía se ocupa del “vivir” al “más que vivir”, continúa en la vía de la otrora “*oikonomía* de la salvación” promovida por la organización pastoral cristiana. Porque no se trata sólo de que los hombres simplemente “vivan” sino de promover y disponer de sus vidas para aumentar las fuerzas del Estado. En ese sentido, la policía se va a ocupar del “bienestar de la población”, exactamente como el otrora sacerdote, ocupándose de todas y cada una de sus ovejas, las dirigía en función de la salvación. Por cierto, en la modernidad la salvación ya no tendrá el estatuto “confesional” que habría tenido en el pastorado porque va a adquirir un estatuto profesional y policial: se trata de promover el bienestar de una población, disponiendo de sus fuerzas biológicas y transformando, a través del dispositivo de la confesión y del examen de conciencia, la *carne inútil en un cuerpo útil*.

Según Foucault, la figura del economista liberal va a introducir modificaciones decisivas en la mentada gubernamentalidad, pero ahora respecto de la figura del policía. La primera modificación que introduce el liberalismo es que se sitúa la “naturalidad” de la sociedad civil que se opone a la “artificialidad” del Estado y su policía. Para los liberales, la sociedad civil se mueve naturalmente, al modo de una “mano invisible” respecto de la cual, el Estado no debe intervenir. Esto significa, pues, que a diferencia del policía que promovía la disciplina para acumular fuerzas para el Estado, los economistas proponen que es preciso “dejar hacer” a los hombres subrogando al Estado a la función de garante de la gestión de la sociedad civil. Es decir, el Estado se presenta como el promotor del movimiento natural de la sociedad⁵⁰⁸. La segunda modificación reside en la aparición de una cientificidad que reivindica para sí su “carácter puro” y que, por ello, se va a distinguir claramente de la policía. Esta ciencia se llamará “economía” e instará a todo gobierno a ajustar sus decisiones a los criterios económicos. Esto implicará transformar la figura soberana del pueblo en la figura biopolítica de la población. La tercera modificación que ve Foucault respecto de la introducción de la economía liberal, supone la transformación de la “población”. Si para la policía la población todavía se presentaba como un “agrupamiento de súbditos”, para la economía liberal, en cambio, la población será considerada como un conjunto de fenómenos naturales⁵⁰⁹. La cuarta modificación sigue la vía de los “procesos naturales” que es preciso “facilitar”, “suscitar”, “manipular”, pero en caso alguno introducir “mandatos”, “imperativos” o “prohibiciones” a dichos procesos. Es decisiva aquí la introducción progresiva de los “mecanismos de seguridad” que, como vimos en el primer capítulo, no se rigen por la diferencia entre lo prohibido y lo permitido (que era característica de la disciplina), sino por la relación de costo y beneficio que deben introducir las regulaciones necesarias para que los “procesos naturales” actúen⁵¹⁰.

De esta forma, con la introducción de la gubernamentalidad liberal se instala la premisa de que sólo se puede gobernar a condición de respetar las libertades de los hombres que, como ya hemos visto, el propio dispositivo produce⁵¹¹. En esa medida, y al modo de una conclusión de estos desarrollos, Foucault señala: “*Por un lado, tendremos los grandes*

⁵⁰⁷ Idem. p. 376.

⁵⁰⁸ Idem. p. 400.

⁵⁰⁹ Foucault señala: “*La población como conjunto de fenómenos naturales toma el relevo de la población como agrupamiento de súbditos.*” En: Idem, p. 403.

⁵¹⁰ Véase la primera parte de esta tesis el capítulo 2 titulado “Poder pastoral cristiano: el paradigma económico-gestional”.

⁵¹¹ “*Ahora –dice Foucault– sólo se puede gobernar bien a condición de respetar efectivamente la libertad o una serie de libertades.*” En: Idem p. 404.

*mecanismos de incitación y regulación de los fenómenos: la economía, el manejo de la población, etc. Por otro, con funciones meramente negativas, tendremos la institución de la policía en el sentido moderno del término, que no será otra cosa que el instrumento por medio del cual se impedirá la aparición de cierta cantidad de desórdenes.*⁵¹² Así, pues, el Gobierno se va a configurar, a su vez, en razón de la circularidad entre dos polos: por un lado la economía y, por otro, la policía. Si la primera “incita” y “hace vivir”, la segunda “impide” y orienta su actividad a funciones negativas que quizás constituyan uno de los últimos resabios de la fórmula soberana del “hacer morir”. Ambos tendrán como objetivo gobernar sobre la *carne inútil* para suscitar su transformación en un *cuerpo* económicamente *útil*.

De hecho, es el propio Foucault quien en *Historia de la sexualidad* señala: “Sin duda hay que admitir que una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo; al menos ése fue el caso de la burguesía durante el siglo XVIII; convirtió la sangre azul de los nobles en un organismo de buena salud y una sexualidad sana (...)”⁵¹³ La afirmación del cuerpo significó, para la burguesía del siglo XVIII, convertir a la población en un “organismo de buena salud” y, a través del ingreso de la psiquiatría moderna en la esfera estatal, convertir a la sexualidad en una “sexualidad sana” puesta en función del rendimiento. Así, pues, la pluralidad de la carne ingresa ahora en los dispositivos del biopoder institucionalizados desde el siglo XVIII para convertirse en la unicidad de un cuerpo económicamente útil. Esa transformación, ya no se realiza a la luz de la Soberanía, sino a partir del nuevo biopoder que, desplegado en la doble forma de una policía y una economía, ha podido transformar la inutilidad de la carne en la utilidad del cuerpo característico del capitalismo moderno. Pero ¿qué relación tendría la genealogía del pastoreo cristiano con el problema de la Encarnación que estamos desarrollando aquí? ¿Qué es lo que resulta relevante para nuestra investigación de aquello que Foucault ha dejado entrever bajo los sintagmas del “cuerpo encarnado” o de la “carne incorporada”?

3.- En el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* titulado *El uso de los placeres*, Foucault traza una genealogía para comprender cómo es que el sujeto moderno ha llegado a hacer una experiencia de sí como “sujeto de una sexualidad”⁵¹⁴. Para ello, Foucault se retrotrae a la experiencia griega descrita, en parte, en el *Filebo* de Platón y señala: “La ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, no es una ontología de la carencia y del deseo, no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos, es la de una fuerza que asocia entre sí, actos, placeres y

deseos.”⁵¹⁵ La experiencia ética que Foucault denomina *aphrodisia*, permite contrastar al concepto de deseo que, según el filósofo obedecería a una ontología de la carencia, con el placer, que remitiría a una ontología de la fuerza capaz de asociar entre sí “actos, placeres y deseos”⁵¹⁶. Frente a este trazado genealógico, el filósofo Christian Jambet parece haber advertido el problema genealógico de la Encarnación que, eventualmente, se estaría jugando aquí: “Acerca de la doctrina del placer expuesta en el **Filebo**, Michel Foucault dice que la “ontología a la que se refiere esa ética no es una ontología de la falta

⁵¹² Idem p. 404.

⁵¹³ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad* op.cit. p. 153.

⁵¹⁴ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. El Uso de los placeres*. México. D.F. 1999.

⁵¹⁵ Idem. p. 42.

⁵¹⁶ Es sabido que será precisamente este punto el que alejará a Foucault de las consideraciones de Gilles Deleuze. Véase:

Deleuze, Gilles. *Deseo y Placer*. En: Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. op.cit. pp. 181-190.

y del deseo”. Esto significa poner el acento en la independencia tocante a lo que será la historia cristiana de la carne; también significa afirmar que para Platón no existe aquello de lo que (con Hegel o Freud) hacemos la esencia del goce (la satisfacción de una falta por

obra de un objeto).⁵¹⁷ Lo que sugiere Jambet aquí, es que la genealogía foucaultiana habría mostrado cómo es que la dinámica moderna del deseo encontraría su condición de posibilidad en la “historia cristiana de la carne” que, en una línea divergente respecto de aquella de Platón y su *aphrodisia*, consistiría en identificar el goce allí donde se sutura la falta del deseo, en la forma de la “satisfacción”: toda la organización pastoral inscrita en la triple economía de la salvación, la obediencia y la verdad tiene, según Foucault, al pecado como “culpabilización del cuerpo por la carne”, es decir, tiene como punto de partida una “falta” que es preciso suturar. Dicha sutura (el “goce” del cual habla Jambet) se produciría en el momento glorioso de la confesión, allí donde los hombres son conminados a revelar su más íntima verdad. Por eso, el comentario que Jambet hace de Foucault es coincidente con la propuesta de Nancy, según la cual, la Encarnación se presentaría como el “modelo de todo nuestro pensamiento del sujeto” en la medida que constituiría el paradigma biopolítico de los modernos procesos de subjetivación basados esencialmente en la configuración del deseo a partir de la “ontología de la carencia” desplegada por la “historia cristiana de la carne”.

Si seguimos a Jambet, se podría plantear que el problema de la Encarnación traza, en Foucault, la historia de los procesos de subjetivación en Occidente: desde la adopción de ciertos mecanismos de la filosofía griega por parte de la institución del pastorado cristiano, hasta la moderna aparición del sujeto moderno en el engranaje que conecta al dispositivo de la confesión cristiana con el nacimiento del biopoder. Porque, en el fondo, ¿qué es aquello que el dispositivo pastoral denomina “falta” sino lo que en nuestra investigación hemos llamado carne? Porque, ¿no es en un sentido ontológico la carne misma “faltante” en cuanto es una vida que revela a su ser al modo de una potencia, de una receptividad absoluta? ¿Y si esta “falta” no es una falta, sino la potencia de la vida como su infundamentado modo de ser? Así, pues, ¿no es la negatividad de una “falta” la positividad que propone la figura ontológica de la potencia como la definición más propia de una carne? He aquí el problema que la *oikonomía* moderna se propone resolver, a saber, cómo es que podemos transformar la inoperosidad de la carne en la operatividad de un cuerpo.

4.- Ahora bien, el proceso encarnativo del Gobierno que Foucault nos presenta a partir del pastorado cristiano, parece funcionar de modo inverso al dispositivo de la Soberanía. Porque si la Soberanía instituye una relación que va desde la trascendencia del *puissance absolue* a la inmanencia del ciudadano, el poder pastoral va desde la inmanencia de cada una de sus “ovejas” a la trascendencia de su salvación. Si el primero va “desde arriba hacia abajo”, el segundo, en cambio, va “desde abajo hacia arriba”: desde la trascendencia a la inmanencia y desde la inmanencia a la trascendencia. Se produce, así una circularidad entre las dos estrategias del poder. Si la Soberanía ejerce el poder de modo “descendente”, el Gobierno se ejerce de manera “ascendente”. Y, entre las dos estrategias del poder habita la inoperosidad de la carne que ambos dispositivos tienen por objetivo transformar en la forma de un cuerpo. Si atendemos bien a la doble dirección que aquí se produce, vemos que ésta no es otra cosa que el doble movimiento glorioso que toda Encarnación implica: si en la Soberanía la Gloria de Dios desciende a la tierra en la forma de la Encarnación del Hijo, en el Gobierno es a partir de la conducción y el liderazgo del Hijo encarnado que los hombres ascienden a la salvación de sus almas. Así, la confesión de la carne se constituye

⁵¹⁷ Jambet, Christian. *Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la Historia de la sexualidad*. En: Balbier, G. Deleuze y otros *Michel Foucault Filósofo* op.cit. p. 231.

en el momento prístino de la glorificación en la medida que lo humano se diviniza al librarse del pecado gracias al liderazgo y la obediencia irrestricta al pastor. La glorificación de la carne, entonces, no es otra cosa que la Encarnación del viviente en la forma de un cuerpo.

Puede ser instructivo detenerse con mayor detalle en el problema que aquí parece ponerse en juego y que, según Agamben, Foucault no habría problematizado en sus genealogías del cristianismo. En efecto, tanto la teología política schmittiana como la genealogía pastoral cristiana llevada a cabo por Foucault, exigen se complementadas con la función doxológica de la Gloria que, según Agamben, aparece como la “economía de las economías” en Ireneo de Lyon: *“Así, pues, -plantea Ireneo- desde los comienzos es el Hijo el revelador del Padre, ya que desde el principio está con el Padre. Las visiones proféticas, la distribución de los carismas y ministerios y la gloria del Padre, todo lo ha ido manifestando al género humano en tiempo oportuno para su utilidad de manera armoniosa y concertada: porque donde hay concierto hay consonancia, y donde hay consonancia hay oportunidad, y donde hay oportunidad hay utilidad. Por esto el Verbo se constituyó en dispensador de la gracia del Padre para utilidad de los hombres, a favor de los cuales obró tantos designios: manifestó a Dios a los hombres, y presentó los hombres ante Dios, guardando la invisibilidad del Padre, para que el hombre no llegara a menospreciar a Dios, sino que pudiera progresar hacia él indefinidamente, y al mismo tiempo haciendo a Dios visible a los hombres mediante muchas disposiciones, a fin de que el hombre, privado totalmente de Dios, no dejara de existir. Porque gloria de Dios es el hombre vivo, y vida del hombre es la visión de Dios.”*⁵¹⁸

Lo que Agamben advierte en este pasaje es que, para Ireneo, la glorificación constituye la “economía de las economías”⁵¹⁹ porque para el teólogo el Verbo (Lógos) se “constituyó en dispensador de la gracia del Padre para utilidad de los hombres” y, a la vez, “presentó los hombres ante Dios”. De esta forma, Ireneo traza el doble movimiento de descenso de la “gracia” de Dios y de ascenso de los hombres. Así, sólo con la perfecta distribución de su “gracia”, los hombres “progresando hacia él indefinidamente” podrán llegar a su salvación. Y la circularidad gubernamental implicada aquí, parece estructurarse hacia el final del pasaje cuando el propio Ireneo ilustra el movimiento por el cual “la gloria de Dios es el hombre vivo” y, a su vez, “la vida del hombre es la visión de Dios”. En esta perspectiva, nos parece que la vida humana se identifica en la forma de una vida glorificada (o, lo que es igual, una vida encarnada) al situarse en la doble dirección que va desde Dios a los hombres y de los hombres hacia Dios. Así, el punto de cruce entre la Soberanía (Dios a los hombres) y el Gobierno (los hombres a Dios) constituye el lugar en que la potencialidad de la carne se transforma en la actualidad de un cuerpo. En este sentido, el pasaje de Ireneo que hemos citado expone el modo en que el Hijo, siendo el “revelador” del Padre⁵²⁰, hace posible la distribución de los “carismas y ministerios” a los hombres. Así, dicho pasaje da cuenta de cómo es el Hijo y no el Padre quien haría posible la *oikonomía* de los hombres.

Según Agamben, la economía de la salvación (y con ella, la “economía de la verdad” y de la “obediencia” al pastor señaladas en el análisis llevado a cabo por Foucault) presupone la economía de la Gloria que, en cuanto dispositivo, hace posible la articulación del Gobierno a la Soberanía. De esta forma, la matriz pastoral del poder, siendo inversa a la de la teología política, parece completar la circularidad de la Máquina Encarnativa al glorificar al Padre “desde abajo”. Por eso es que para Agamben, que en este punto sigue la huella de Foucault,

⁵¹⁸ Ireneo *Adversus Haereses* IV, 20, 4ss. En: *Los Padres de la Iglesia* op. cit. p. 112.

⁵¹⁹ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria* op cit. p. 358.

⁵²⁰ Agamben indica que la palabra “revelador” remite a la palabra griega *economos*, lo que muestra con mayor fuerza el problema gubernamental que aquí se pone en juego. Véase la traducción que hace Agamben de este pasaje en *Idem*. p. 358.

el “arcano central de la política” en Occidente no sería tanto la Soberanía, como el Gobierno: “Lo que nuestra investigación ha mostrado es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios, sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía –o bien, la máquina gubernamental que ellos forman

⁵²¹ y mantienen en movimiento- .” Así, pues, complementando los análisis de Foucault, la policía, siendo la heredera de la figura teológica del ángel-ministro, aparece como el umbral en que se forma y se mantiene en movimiento la máquina gubernamental. Desde un punto de vista teológico, aquí se articula el doble proceso señalado por Ireneo: Dios se manifestó a los hombres y los hombres se “presentaron ante Dios”. Esta circularidad que ha visto Ireneo en su lectura del Evangelio joánico y que consiste en la articulación entre divinidad y humanidad frente a la cual Agamben ha superpuesto las figuras políticas modernas de la Soberanía y del Gobierno constituiría, pues, la operación misma de la mentada máquina gubernamental que nosotros llamaremos Máquina Encarnativa y cuya figura central será la del policía como el umbral en que se articulan los dos órdenes antedichos. Sin embargo, ya sabemos que lo que Agamben enfatiza en su análisis del pasaje de Ireneo es la “economía de la gloria” que está implicada en él. Sin embargo, ya hemos visto que la economía de la Gloria se define, precisamente, a partir de la Encarnación del Hijo, sobre todo cuando, según la lectura joánica que sigue Ireneo, el Hijo aparece como el revelador del Padre (su *economus*, según la traducción griega). Así, como ya hemos planteado, la economía de la Gloria no puede sino ser, la economía de la Encarnación, cuya finalidad fundamental es la de convertir la inutilidad de la carne en la utilidad del cuerpo.

c) Conclusiones Provisorias.

Propongamos tres conclusiones provisorias del presente capítulo que acabamos de exponer:

a) En primer lugar, la Soberanía constituye un polo de la máquina encarnativa que se desenvuelve en la *articulación* entre la violencia anómica y el orden jurídico. Esa articulación, como han mostrado los trabajos de Kantorowicz, se desenvuelve en la forma de una encarnación porque la teología política medieval recurre a las discusiones conciliares para fundamentar política y jurídicamente la Soberanía de los dos cuerpos del Rey sustituyendo así, la nomenclatura calcedoniana de las “dos naturalezas” por la de los “dos cuerpos”. En la configuración de la Soberanía se juega una primera circularidad que va entre el cuerpo del Rey que se vuelve signo de una comunidad y una comunidad que se vuelve signo de un Rey (Nancy) o, entre el elemento metajurídico de la *auctoritas* y el jurídico de la *potestas* (Agamben). En este sentido, es esencial la consideración teológico-política de Schmitt, para quien la decisión sobre la excepción reside en un “representante personal” que aparece como la Encarnación de Dios en la tierra expresada en el “cuerpo” del Soberano (el “Estado”, la “nación”, el “pueblo” pueden ser abordados como tres cuerpos superpuestos entre sí).

b) En segundo lugar, el Gobierno constituiría el segundo polo de la máquina encarnativa que se desenvuelve en la *articulación* entre la policía y la economía. A esta luz, las consideraciones de Foucault son esenciales porque indican el punto en que la teología cristiana de carácter gubernamental se vincula estrechamente con la biopolítica moderna. Es importante que los dos sintagmas señalados por Foucault, el del “cuerpo encarnado” y el de la “carne incorporada” sugieren que el problema de la Encarnación no es algo extraño a los trabajos de Foucault en cuanto éste habría trazado “la historia cristiana de la carne”

⁵²¹ Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria* op.cit. p. 480.

como matriz de los procesos de subjetivación en Occidente. Este problema se advierte en la gubernamentalidad planteada por Ireneo de Lyon en que la Encarnación y la Gloria se anudan en un solo movimiento que va de Dios a los hombres y de los hombres hacia Dios. A esta luz, este segundo polo de la Máquina, al igual que el primero, tiene por objetivo transformar la carne inútil en un cuerpo útil.

c) En tercer lugar, se trataría de seguir las indicaciones tanto de Schmitt como de Foucault respecto del problema de la Encarnación y mostrar que ésta puede perfectamente considerarse como un punto de articulación funcional entre los dos paradigmas políticos, a saber, la Soberanía (Schmitt) y el Gobierno (Foucault). Por ello es que considerar a la Encarnación como un paradigma biopolítico no sería algo arbitrario sino una vía que se desprende de las propias investigaciones que hemos analizado en esta tesis. Así, la articulación funcional entre la Soberanía y el Gobierno podría constituir las Políticas de la Encarnación que habrían hecho posible la transformación de la carne en un cuerpo.

Que las Políticas de la Encarnación aquí expuestas funcionen como una Encarnación “sobre” la carne que articula a los dos paradigmas políticos, a saber, la Soberanía y el Gobierno, significa que ésta puede recibir la denominación de “Máquina Encarnativa”: “Máquina” en tanto articula funcionalmente a dos polos a su haber: uno divino y otro humano, uno jurídico y otro biológico, uno propio del paradigma político-estatal y el otro propio del paradigma económico-gestional del poder. Y “encarnativa”, en el sentido que la Máquina, articulando funcionalmente los dos paradigmas políticos, ejerce su poder sobre la carne y, en ello, produce cuerpos. La Máquina Encarnativa es, en este sentido, una máquina que produce al cuerpo biopolítico de Occidente y que podría constituir la estructura doble vinculante de lo que genéricamente se denomina “cristianismo”. A partir de estas consideraciones recién expuestas estamos en condiciones de caracterizar a la Máquina Encarnativa propiamente tal.

3.2.- La Máquina Encarnativa

1.- Llamamos Máquina Encarnativa a la articulación funcional de los dos paradigmas del poder. Una articulación que une la estrategia político-estatal de la Soberanía con la estrategia económico-gestional del Gobierno. Que dicha máquina sea la “articulación funcional” entre ambos paradigmas políticos significa que ésta se define sólo por ser una *relación* que opera a la luz de los dos paradigmas políticos. Porque, como veremos a continuación, la doble racionalidad que constituye a la máquina, debe asegurar permanentemente dicha articulación fundándose y conservándose a sí misma una y otra vez. En otras palabras, la Máquina Encarnativa no es más que la operación que, en cada momento articula y separa a la vez, a los dos paradigmas del poder. En este marco, seguimos a Agamben para designar “máquina” al mecanismo constituido por dos polos, una Soberanía y un Gobierno, en cuyo centro se anuda la inoperosidad de la carne. Como ya hemos señalado, la divinidad, que teológicamente corresponde al lugar del Padre, constituiría el lugar genealógico de la Soberanía, y la humanidad, que teológicamente corresponde al lugar del Hijo, constituiría la genealogía del Gobierno. En esa medida, los dos paradigmas políticos que hemos situado como problema desde el principio de nuestra investigación, encuentran su punto de articulación en lo que hemos denominado la Máquina Encarnativa.

Sin embargo, es decisivo aquí que, a diferencia de la declaración calcedoniana que cuida la distinción entre las dos racionalidades del poder en la “perfección”, “sin confusión” y sin “mezcla” de la persona de Cristo, la modernidad constituiría el umbral en que la

distinción entre los dos paradigmas políticos comienza progresivamente a agotarse. Así, tal como señalamos en la primera parte de nuestra investigación, en referencia a Foucault, la modernidad se presentaría como el conflicto entre dos racionalidades muy específicas que, confundándose entre sí, experimentarían una mutua alteración hasta el punto de sacar a la luz el doble vínculo que le constituye⁵²².

Esto significa, pues, que sólo en la modernidad habría salido a la luz el doble vínculo político que, desde un principio habría estructurado al cristianismo. Así, la Máquina Encarnativa se presenta como la estructura doble vincular que constituyó al cristianismo pero que no se identifica necesariamente con él. En este contexto, el Paradigma Inmunitario propuesto por Esposito o los dispositivos de la Excepción y la Gloria desarrollados por Agamben podrían ser leídos como diversas maneras de comprender el funcionamiento doble vincular de la Máquina Encarnativa.

A esta luz, la Encarnación se muestra como un paradigma en la medida que saca a luz la dimensión teológica de la biopolítica. Respecto de esta relación genealógica entre cristianismo y modernidad que la Máquina Encarnativa sugiere, Nancy señala: *“En consecuencia, plantearemos, simple pero muy firmemente que todo análisis que pretenda repetir una **desviación** del mundo moderno **respecto** a la referencia cristiana olvida o niega que el mundo moderno es él mismo el devenir del cristianismo.”*⁵²³ Así, pues, en la perspectiva de Nancy, la modernidad no sería un mero “resultado” del cristianismo, al modo de una “causa” historiográfica específica, sino más bien, su propio “devenir” que está en permanente “relevo dialéctico”. Este “relevo dialéctico” con el cual Nancy caracteriza al cristianismo no sería otra cosa que la operación de la Máquina Encarnativa en su permanente articulación paradigmática.

En este sentido, la modernidad no se opone al cristianismo, no constituye un “desvío” del mismo, sino más bien, expresaría la consumación de su propia deriva ontoteológica. En este sentido, la perspectiva de Nancy coincide con la de Agamben cuando éste escribe: *“La modernidad, quitando a Dios del mundo, no sólo no ha salido de la teología, sino que, en cierto sentido, no ha hecho más que llevar a cabo el proyecto de la **oikonomía providencial**.”*⁵²⁴ La modernidad no sólo se ubicaría en el horizonte de la teología cristiana, sino que además, habría “llevado a cabo” su proyecto. Este “llevar a cabo el proyecto” de la *“oikonomía providencial”* implica situar a la modernidad como la figura epocal en la cual se consuma la doble racionalidad política de Occidente. En esa vía, la modernidad se presenta como la forma extrema de la Máquina Encarnativa, en la cual, la doble racionalidad política ingresa a un umbral de indistinción radical. Así, lejos de estar fuera de toda teología, la modernidad sería el momento en que la Máquina Encarnativa habría sobrevivido a Dios perpetuándose así, en la expansión incondicionada del biopoder⁵²⁵. Por esta razón,

⁵²² Véase las secciones I y II de la presente tesis.

⁵²³ Nancy, Jean-Luc. *La deconstrucción del cristianismo*. op.cit. p. 39.

⁵²⁴ Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria*. op. cit. p. 497.

⁵²⁵ Refiriéndose al problema del “fin de la Historia” Pablo Oyarzún escribe: *“Así, la cuestión del “fin de la historia” no significa obviamente que ya nada más pueda suceder. Significa que todo lo que pueda suceder aún podrá ser administrado, y todavía más (...) que de antemano es administrable. El fin de la historia no es su fin a secas (donde el fin es todavía una divinidad experimentable), sino **la administración de la historia como algo que toca a su fin**.”* Oyarzún indica entonces, que el “fin de la historia” significa la emancipación de una teología administrativa a escala planetaria cuya última divinidad experimentable es el “fin”. En: Oyarzún, Pablo. *Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad*. En: *De Lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Ed. Facultad de Artes de la Universidad de Chile, 2001, p. 223.

hablamos de Máquina Encarnativa y no de cristianismo, para referirnos técnicamente a la estructura doble vinculante que hace posible la articulación funcional entre la Soberanía y el Gobierno.

2.- En función de la doble racionalidad del poder que, desde un principio, la teología cristiana dio a luz, Agamben escribe: “La distinción entre las dos racionalidades atraviesa continuamente el plano de las disputas teológicas y, así como la dogmática trinitaria y la cristología se han formado juntas y no pueden ser divididas de ningún modo, teología y economía no pueden separarse. Como las dos naturalezas coexisten en Cristo, según una fórmula estereotipada, “sin división ni confusión” (**adiaíretos kai asynchyotos**), así los dos discursos deben coincidir sin confundirse y distinguirse sin dividirse. Ya que lo que está en juego en su relación no es solamente la cesura entre humanidad y divinidad en el Hijo sino, más en general, la cesura entre ser y praxis. La racionalidad económica y la racionalidad teológica tienen que obrar, por así decir, “en divergente acuerdo”, para que no sea negada

la economía del hijo ni se introduzca en Dios una escisión sustancial”.⁵²⁶ Esa fórmula “estereotipada” a la cual se refiere Agamben no es otra que la declaración del Concilio de Calcedonia. La lectura agambeniana de la misma nos da la clave para, en primer lugar, situar las dos racionalidades que constituyen al poder en Occidente y, en segundo lugar, para considerar que estas dos racionalidades no tienen un carácter sustancial, sino más bien, “funcional”. Así, la Soberanía y el Gobierno no son dos sustancias separadas que, en un segundo momento se unen, sino que sólo tienen lugar en tanto se relacionan de modo aporético la una con la otra.

Es por ello, que la Máquina Encarnativa se constituyó, tanto como un dispositivo teológico-político que fundamentaba el aparato institucional de la Iglesia, como un dispositivo teológico-económico que gobernaba la salvación de las almas. Por esta razón Agamben agrega: “*La religión monoteísta, sobre todo el cristianismo, heredó del juramento la centralidad de la fe en la palabra como contenido esencial de la experiencia religiosa. El cristianismo es, en el sentido propio del término, una religión y una divinización del lógos . El intento de conciliar la fe como experiencia performativa de una veridicción con la creencia en una serie de dogmas de tipo afirmativo es la prestación y, con ello, la contradicción central de la Iglesia, que la obliga, contra el perspicuo dictado evangélico a tecnificar el juramento y la maldición en instituciones jurídicas específicas.*”⁵²⁷ En este pasaje Agamben caracteriza al cristianismo en función de una “contradicción central” que opera entre la fe, considerada como la “experiencia performativa de una veridicción” y la “creencia en una serie de dogmas” que constituyen a la institucionalidad de la Iglesia. Por esta razón, el cristianismo sería una “divinización del lógos” en el sentido que, a través de la performatividad del lenguaje posibilitado por los dispositivos del juramento, habría transformado la palabra humana en el índice de una verdad divina.

En este plano, Agamben recuerda que, considerado en sí mismo, el enunciado “yo juro” no tendría ningún valor denotativo, sino más bien, adquiriría una dimensión performativa en la medida que él mismo realiza el acto que enuncia. Así, el performativo anula la diferencia entre la palabra y la cosa, entre el derecho y el hecho, dando lugar así, a los procesos de subjetivación propios de la “historia cristiana de la carne”. Así, tal como había visto Foucault a partir de los dispositivos de la confesión o del examen de conciencia, al divinizar al lógos, el cristianismo se mostraría como una tecnología del poder orientada desde un principio

⁵²⁶ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria* op.cit. pp. 116-117.

⁵²⁷ Agamben, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma, Ed. Laterza, 2008, p. 90.

a la dominación de los pensamientos (*lógos*) y por tanto, de la vida⁵²⁸. En otras palabras, el cristianismo se habría constituido en una verdadera “policía de las almas” instituyendo la práctica de la confesión estrechamente relacionada con la noción performativa de la fe que actuará como un control de los pensamientos. Aunque sería necesario trabajar sobre las formas en que actúa históricamente la noción de fe y en qué medida ésta ha podido articular a la Máquina, podríamos decir que ésta se resuelve como el dispositivo gubernamental que efectiviza la dominación de la Máquina en los procesos de subjetivación de Occidente, derivando quizás en la forma moderna del “Yo pienso” cartesiano. Así, pues, el verdadero sujeto político de la modernidad –aquél que se presenta como dueño de sus propios pensamientos- termina siendo no aquél que vive y actúa, sino aquél que piensa soberanamente⁵²⁹. De esta forma, la “contradicción central” de la estructura eclesíástica pasaría por su intento de articular los dogmas de la autoridad pontificia con la experiencia performativa de la fe. Si la primera prescribe la Ley, la segunda regula la salvación de las almas, si la primera muestra el ejercicio de una Soberanía, la segunda lo hace de un Gobierno. Por ello, se podría decir que esta doble articulación señalada por Agamben en relación al cristianismo no constituye otra cosa que la doble articulación paradigmática de la Máquina Encarnativa que hemos venido desarrollando hasta aquí.

3.-En la misma línea que Agamben, Marcel Gauchet, en su obra *El desencantamiento del mundo*⁵³⁰ dedicada a la “historia política de la religión” sitúa una contradicción similar que constituiría al cristianismo, entre un poder “espiritual” y un poder “terrenal”: “(...) el poder temporal y el poder espiritual constituyen **de derecho** dos funciones necesariamente imbricadas al servicio del mismo objetivo, de tal manera que el soberano participa místicamente de la comprensión del divino misterio, así como el pontífice participa concretamente de la dominación que religa las grandezas terrestres con la jerarquía celeste.”⁵³¹

La perspectiva de Gauchet sitúa los dos órdenes políticos que, según hemos visto, remiten a la consustancialidad de Cristo propuesta por la declaración calcedoniana sobre la Encarnación: por un lado, ésta operaría como un “poder espiritual” a cargo del Pontífice y, por otro, como un “poder terrenal” a cargo del Rey. Las dos funciones han de imbricarse para constituir una circularidad en la cual el poder espiritual “participa concretamente de la dominación que religa las grandezas terrestres con la jerarquía celeste” y el poder terrenal se involucra “místicamente de la comprensión del misterio divino”. Así, pues, la Encarnación parece instituir una circularidad inmanente entre dos polos, el poder espiritual, que en nuestra investigación hemos identificado con el paradigma político-estatal (Schmitt) y su teología política y el poder terrenal que hemos remitido al paradigma económico-gestional del poder y su teología económica (Foucault). La “imbricación” que, según Gauchet se produce entre las “dos funciones” podría ser abordada a partir de la Encarnación considerada como paradigma biopolítico. Se advierte, entonces que, al igual que Agamben, para Gauchet el cristianismo supone una articulación decisiva entre las dos racionalidades políticas.

⁵²⁸ Maurice Sachot *La invención de Cristo* op.cit. pp. 179-236.

⁵²⁹ Emanuele Coccia escribe: “*Si el poder* –se refiere al poder del cristianismo- *se ejerce sobre los cuerpos es sólo porque se radica sobre todo en las mentes, en las opiniones y en las creencias. Este define a un nuevo sujeto político: ser viviente como sujeto soberano de sus propios pensamientos. El verdadero sujeto político es el individuo pensante, el “Yo” que sabe y que dispone de un saber sobre sus propios pensamientos, no el sujeto que vive y actúa.*” En: Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. op.cit. p. 385.

⁵³⁰ Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la Religión*. Granada, Ed. Trotta, 2005

⁵³¹ Idem. p. 202.

Desde el prisma de nuestra investigación, la articulación de las dos racionalidades políticas se habría hecho posible a la luz de la Encarnación. De ahí se comprende el celo de los Padres de la Iglesia en no situar, por un lado a un Dios inoperoso y trascendente, sin relación alguna con el mundo terrenal, que caracterizaba al dios del gnosticismo ni, por otro, a un Dios puramente operante e inmanente al mundo terrenal, que sería la versión del panteísmo⁵³². De hecho, frente a la Máquina Encarnativa, el gnosticismo y el panteísmo aparecieron desde el principio como dos polos que amenazaban la articulación entre las dos racionalidades políticas y, por tanto, la posibilidad del dispositivo cristiano de gobernar el mundo. Un Dios, como el del gnosticismo, que hubiese hecho al mundo intrínsecamente malo y que estuviera relegado a su trascendencia absoluta en la forma de un Demiurgo, no habría podido volcarse al gobierno del mundo⁵³³. Al revés, el Dios panteísta, al investir al mundo con su poder, constituiría una reducción de todo el poder a la *oikonomía*, sin nunca contactarse con la trascendencia soberana con lo cual las acciones y distribuciones sobre el mundo aparecerían como actos aislados y contingentes, exentos de unidad⁵³⁴: el gnosticismo carece de su articulación con el orden inmanente porque propone un Dios que no puede gobernar el mundo y el panteísmo carece de articulación con la norma trascendente porque propone un Dios que inviste a la totalidad del mundo. El primero da como resultado a una Soberanía sin Gobierno y el segundo a un Gobierno sin Soberanía. Frente a ello, es posible que el cristianismo se haya configurado a la luz de la Encarnación precisamente para evitar cualquiera de estas dos tendencias. Porque haber aceptado cualquiera de éstas, habría implicado renunciar a la posibilidad de articular ambos paradigmas.

Así, pues, en la historia del cristianismo fue la Encarnación el dispositivo que habría impedido la proliferación de estas dos tendencias a la luz de la articulación “perfecta”, según se propone en la declaración calcedoniana, entre el poder espiritual y el poder terrenal: “*La doctrina de la encarnación –plantea Agamben en otro lugar- garantizaba que la naturaleza*

⁵³² Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria*. op.cit.

⁵³³ En términos generales se podrían plantear, al menos, tres características del gnosticismo. En primer lugar, la gnosis supone que el mundo en que habita el ser humano es malo porque el Creador del cosmos era “perverso” y había dado a luz una creación malvada. Por ello, frente a la idea de una Creación absolutamente buena que fue corrompida por el pecado según sostienen las tradiciones de linaje abrahámico, la gnosis remarca que la creación fue hecha por un Demiurgo que se identifica con Yahveh. En segundo lugar, la gnosis excluye la idea del pecado en el sentido judeo-cristiano. Porque, si es cierto que el Creador es perverso y ha creado la propia maldad del mundo, entonces la idea de pecado del hombre carece de cualquier sentido. Según los gnósticos es preciso apoderarse del conocimiento (gnosis) para hacer posible la salvación de sus almas. Por ello, en tercer lugar, la gnosis piensa que la salida a la mala creación es el conocimiento primigenio que es la gnosis. Así, pues, en la medida que la gnosis atribuye una maldad intrínseca al mundo material la moral carece de la importancia que se le atribuye en el judeo-cristianismo. Para la gnosis si la creación es mala, el cuerpo también lo es. Así, el cuerpo se mueve sólo y la gnosis no propone ninguna “moral” específica para gobernar a sus pasiones. En este sentido, la gnosis no implica ningún gobierno del mundo porque no se trata ni de redimir al hombre (pues no existe algo así como un pecado) ni tampoco de cambiar el mundo porque éste fue creado como intrínsecamente malo. En este contexto se entiende que, ya desde Pablo, el cristianismo haya combatido duramente a la gnosis, precisamente porque ésta implicaba la existencia de un Dios inoperoso y, por lo tanto, una imposibilidad del Gobierno del mundo. En este sentido, Ireneo de Lyon habría sido el gran teólogo de la Patrística que combatió a la gnosis. Véase: Vidal, César. *Los Evangelios Gnósticos. Los textos que cambiaron la historia del cristianismo*. op.cit. Véase: Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, Ed. Siruela, 2000.

⁵³⁴ El panteísmo es la doctrina que postula que Dios coincide con el universo natural. Los orígenes del panteísmo parecen hallarse en las filosofías paganas, pero es fundamentalmente en la filosofía de Spinoza donde el panteísmo no sólo ingresa a la modernidad filosófica, sino que además, revela sus características más decisivas. Véase Pacomio, Luciano. Mancuso, Vito. (eds.) *Diccionario teológico enciclopédico* op.cit. pp. 728-729.

divina y humana estuvieran presentes sin ambigüedad en la misma persona (...) resulta de esto que, en el cristianismo, con el ingreso de Dios como víctima en el sacrificio y con la fuerte presencia de tendencias mesiánicas que ponían en crisis la distinción entre lo sacro y lo profano, la máquina religiosa parece alcanzar un punto límite o una zona de indecidibilidad, en la cual la esfera divina está siempre en acto de colapsar en la humana

*y el hombre traspasa ya siempre en lo divino.”*⁵³⁵ En uno de los pocos pasajes en que Agamben menciona a la Encarnación, describe el modo en que, a través del dispositivo sacrificial, la “doctrina de la encarnación” sutura “sin ambigüedad” y en “una sola persona” la separación de las “dos naturalezas” políticas, evitando así, tanto la deriva gnóstica como la deriva panteísta. Así es como la Encarnación constituye una frágil unidad donde la esfera divina está siempre *ad portas* de “colapsar” en la esfera humana y, a su vez, la esfera humana parece estar siempre a punto de “traspasar” a la esfera divina. En ese marco, la “máquina religiosa” cristiana al mismo tiempo que sutura “sin ambigüedad” y en “una sola persona” a los dos paradigmas políticos, está siempre a punto de emancipar a uno de ellos en contra del otro.

Esto significa, pues, que la Máquina Encarnativa cristiana es, al mismo tiempo, un dispositivo separador y articulador de los dos paradigmas políticos. Debe separarlos para evitar su confusión y, a la vez, debe articularlos para evitar quedar sin uno de ellos. Así, la Máquina Encarnativa muestra su carácter paradójico porque, al mismo tiempo que separa a los dos paradigmas políticos para impedir su “confusión”, los debe articular conservando su diferencia específica en la *hipóstasis* de la persona de Cristo.

En coincidencia con los planteamientos de Gauchet y Agamben, Nancy parece tocar el *quid* del asunto al situar al concepto de *homoousía* (consustancialidad) como término clave para dar cuenta de la mentada articulación paradigmática. Porque la consustancialidad del Padre y el Hijo indicada por el término *homoousía*, testimonia la separación-articulación de las dos racionalidades del poder señaladas. En otras palabras, la *homoousías* podría considerarse como el dispositivo que habría permitido la separación y articulación simultánea de los dos paradigmas del poder. Y quizás, la Máquina Encarnativa habría estado vertebrada a partir de dicho dispositivo para posibilitar la articulación “perfecta” de los dos paradigmas políticos.

4.- A modo de sistematizar lo que hemos venido desarrollando hasta aquí, vamos a exponer cuatro conclusiones provisionales sobre la misma: en primer lugar, vamos a decir que la Máquina Encarnativa es *kerigmática*, en segundo lugar, la Máquina es un *dispositivo somatotécnico*, en tercer lugar, la Máquina Encarnativa es *katechóntica*, en cuarto lugar, que la Máquina Encarnativa se revela como *estructuralmente aporética*.

Los desarrollos que se expondrán a continuación en torno a la Máquina Encarnativa se sitúan como conclusiones provisionales del presente apartado y su objetivo es guiar una investigación de más largo alcance que aquí solamente podemos anunciar proponiendo algunos “elementos” para su eventual desarrollo. Por ello, estas cuatro características de la Máquina Encarnativa de modo alguno pretenden cerrar los problemas, preguntas o conceptos abiertos por la presente investigación.

a) La Máquina Encarnativa es Kerigmática

La palabra griega *kérima* significa “proclamación”. Desde el principio, el nuevo movimiento judío que había surgido con Jesús y que siglos más tarde será conocido como “cristianismo”,

⁵³⁵ Agamben, Giorgio. *Elogio de la profanación*. op.cit. pp. 104-105.

encontrará su estructura en la “proclamación” heredada por la institución sinagoga⁵³⁶. Pero, si la proclamación judía consiste en una lectura pública de la Torah que actualiza su significado en el presente⁵³⁷, el nuevo movimiento va a sustituir la lectura del texto por la figura de Cristo, proclamando que sólo Él constituye el verdadero *Pleroma* (plenitud) de la Ley mosaica, que sólo Cristo se presenta como su definitiva superación, que sólo en Cristo tiene lugar el Cumplimiento de la Promesa de la Torah⁵³⁸.

En ese sentido, la dimensión *kerigmática* del cristianismo habría ido más allá de su relación con el judaísmo reproduciendo su movimiento de superación tanto respecto del helenismo, al declararse como “la” filosofía entre las filosofías, como de la latinidad, cuando Tertuliano institucionaliza al cristianismo como la *religio romana christianaque*⁵³⁹. Así, las tres articulaciones históricas del cristianismo testimonian que la dimensión *kerigmática* tiene un carácter estructural y que, como tal, habría hecho posible que el cristianismo se erigiera como la verdadera “proclamación” (superación del judaísmo) la verdadera “filosofía” (superación del helenismo) y la verdadera “religión” (superación de la latinidad)⁵⁴⁰. De la primera superación, el cristianismo habría heredado la figura de la persona de Cristo, de la segunda, la subsunción total de la filosofía en la teología (*dogmata*) y de la tercera, la transformación de la comunidad cristiana en la forma del Sacro Imperio romano (a partir del edicto de Milán en 313 d.c.)⁵⁴¹.

En este sentido, Jean-Luc Nancy pregunta: “(...) ¿el cristianismo será en sí mismo, y por sí mismo, una integridad dividida?”⁵⁴² Y frente a dicha pregunta responde: “(...) ya que el cristianismo se concibe a sí mismo como una recuperación y relevo del judaísmo, el helenismo y la latinidad “(...) La identidad cristiana se constituye así, desde la partida, a través de la autosuperación: la ley antigua por la ley nueva, el **lógos** por el Verbo, la

civitas, por la **civitas dei** (...)”⁵⁴³ Que, para Nancy, el cristianismo sea una “integridad dividida” significa que éste se constituye como un movimiento kerigmático fundado sobre el movimiento de la auto- superación. Así, las tres superaciones históricas del cristianismo podrían ser consideradas como formas de instituir la síntesis en medio de su constitutiva división. Por ello, la dimensión kerigmática del cristianismo lo habría estructurado como aquél movimiento que se presenta a sí mismo como la articulación que releva y supera al “judaísmo, al helenismo y a la latinidad”. En este marco, la Máquina Encarnativa del cristianismo se presenta, entonces, como un movimiento que, apropiándose de lo otro, lo asimila reconciliándolo en una nueva síntesis. De esta forma, sustituye la “Ley antigua” (la ley mosaica) propia del judaísmo por la “Ley nueva” (el euanggelium), el lógos de matriz griega por el Verbo encarnado y, por último, la civitas romana, por la civitas Dei de Agustín. En esa vía, la Máquina Encarnativa que habría estructurado el plexo del cristianismo y, a

⁵³⁶ Sachot, Maurice. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. op.cit.

⁵³⁷ Idem.

⁵³⁸ Gauchet, Marcel. *La condición histórica*. Madrid. Ed. Trotta, 2007 pp. 95-98.

⁵³⁹ Sachot, Maurice. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. op.cit. Véase la Tercera Parte. pp. 179-249. Véase Tertuliano *El Apologético* Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 1997.

⁵⁴⁰ Idem.

⁵⁴¹ Idem. 242-249. Véase también, Griolet, Pierre. *De Constantino a Carlomagno o la propedéutica eclesial de los poderes* op.cit.

⁵⁴² Nancy, Jean-Luc. *La Deconstrucción del cristianismo*. op. cit. p. 43.

⁵⁴³ Idem p. 47.

su vez, al cristianismo como plexo, constituiría un movimiento dialéctico que se apropia de lo otro asimilándolo en su interior en la forma de una negatividad.

La estructura *kerigmática* del cristianismo se expresa tanto con la propuesta schmittiana como con la foucaultiana del mismo: para Schmitt lo decisivo del catolicismo fue la capacidad de “dar Forma” jurídica, estética e histórico-universal al desgastado Imperio romano, instituyendo una Representación “de brillo deslumbrante” (Schmitt). Asimismo, para Foucault la organización pastoral cristiana surge, precisamente, de la adopción de ciertas tecnologías del yo heredadas del mundo antiguo. Pero, si bien estas técnicas tenían como objetivo el “cuidado de sí”, la institucionalización de la pastoral cristiana invierte su sentido para promover la dependencia de las ovejas a la figura del pastor. Así, pues, el pastorado cristiano se erige como el mecanismo que permite disponer de los hombres para promover y acrecentar en ellos la vida desde el horizonte del “bienestar”. De esta forma, el pastorado cristiano surge en la asimilación de las tecnologías del yo propias del mundo antiguo grecorromano pero superándolas decisivamente.

Así, la estructura propiamente *kerigmática* del cristianismo implica situar a éste en la forma de un *plus* por sobre lo otro, ya sea del judaísmo, del helenismo, o de la latinidad. Con este *plus* el cristianismo se habría constituido desde siempre en la forma de una “integridad dividida” que, a cada instante, debe articular la fractura que le divide constitutivamente. A esta luz, nos podemos representar la estructura *kerigmática* del cristianismo a partir de dos líneas cruzadas: por un lado, una línea horizontal que representaría las tres articulaciones históricas más importantes del cristianismo, a saber, el judaísmo, el helenismo y la latinidad y, por otro, una línea vertical que representaría el doble vínculo político que le constituye. Así, por cada una de las articulaciones experimentada, el cristianismo habría podido articular funcionalmente la heterogeneidad de los dos paradigmas políticos que define a la Máquina Encarnativa. De esta forma, en base a la Máquina que le constituye, el cristianismo se habría constituido en el movimiento que, a cada instante, debe asegurar su propia consistencia, mostrándose como una operación de permanente auto-superación. En este sentido, el prefijo “auto” subrayaría el incesante movimiento de la Máquina por constituirse en una Ipseidad.

En este contexto, tiene lugar la transformación de la multiplicidad de la carne en la unicidad de un cuerpo. Sin embargo, es importante señalar que el movimiento que transforma la carne en un cuerpo no tendría por objetivo su completa anulación, sino más bien, la posibilidad de controlarla en su propio interior (lo que, según veremos, va a definir su dimensión *katechóntica*). Pero, precisamente porque la carne no es otra cosa que el diferir de la vida, ésta nunca encuentra reposo en un cuerpo dado que, como señalamos anteriormente, la carne es siempre lo que resta a un cuerpo, aquella diferencia que hace imposible que el cuerpo biopolítico de Occidente pueda totalizar al despliegue de lo viviente. Precisamente, frente a la imposibilidad de la carne a ser incorporada totalmente en un cuerpo es que la Máquina Encarnativa ha de auto-superarse para reforzar el doblez paradigmático del poder. Así, lo que tenemos aquí, es que la carne ex –cribe permanentemente a la Máquina Encarnativa y, por cada ex –cripción carnal, la Máquina ejerce una nueva inscripción, reconfigurando así, su propio doblez paradigmático en una lógica de auto-superación infinita.

Por ello, se podría decir que la carne es, desde la perspectiva de la Máquina, una suerte de estela que la Máquina sigue como su más impropio e infinito punto de fuga que, como tal, ésta nunca puede alcanzar. Así, pues, cada salto de la carne, da pie a una nueva articulación de la Máquina, constituyendo así, una dialéctica que se eleva *ad infinitum* sin nunca encontrar resolución, sin nunca constituirse a sí misma como un único y definitivo

cuerpo. De esta forma, frente a la amenaza de la carne, la Máquina se presenta como un permanente movimiento de auto-superación que funciona articulando a los dos paradigmas políticos. Precisamente porque la Máquina se protege de la carne es que su movimiento de auto-superación no puede sino ser infinito.

Sin embargo, aquí se muestra la paradoja de la Máquina: debe articular aquella división que le constituye y, sin embargo, es esa división la que posibilita el movimiento de su propia articulación. Así, la Máquina se presenta en la forma paradójica de un Cumplimiento que no se cumple, de una Realización que nunca se realiza, de un *pleroma* que nunca se alcanza y que debe de actualizarse permanentemente. Por esta razón, la estructura *kerigmática* de la Máquina Encarnativa le da a ésta un sentido propiamente expansionista. Así, cuando en el célebre *Manifiesto del Partido Comunista* Marx y Engels caracterizaban al orden burgués al modo de una “revolución continua de la producción” y un “movimiento constante” que llega a conmocionar a “todas las condiciones sociales”, quizás no hacían otra cosa que indicar el proceso de consumación de la estructura *kerigmática* de la Máquina Encarnativa en las nuevas formas que impone el capitalismo moderno⁵⁴⁴. En este marco, es posible que las afirmaciones de Marx y Engels sobre el capitalismo adquieran una nueva luz si se las ponen en la perspectiva de la estructura *kerigmática* de la Máquina: ¿no sería el capitalismo el despliegue contemporáneo de la estructura *kerigmática* de la Máquina Encarnativa, más allá de las formas propias de las sociedades tradicionales? Porque ¿no funciona el capitalismo precisamente como una continua auto-superación de sí mismo?

Ahora bien, ¿qué sería la imposibilidad de realizar el *kerigma* sino lo que la teología caracterizó en la forma de una abertura escatológica que, sin embargo, al adoptar la estructura imperial romana subrogó a un “más allá” trascendente?⁵⁴⁵ Porque ¿no es dicha operación una exclusión de la carne? Así, pues, ¿qué sería dicha abertura sino la irrupción constante de la carne en el seno de la articulación funcional de la Máquina? ¿No es dicha irrupción la que, por un momento, suspende dicha articulación y obliga a la Máquina a una nueva articulación? En efecto, la Máquina se muestra como una “integridad dividida” en la cual el paradigma político-estatal (Padre) y el paradigma económico-gestional (Hijo) constituyen los dos polos que ésta debe, al mismo tiempo, separar y articular. Debe “separar” para que los dos paradigmas no se subsuman el uno en el otro y debe “articularlos” para que los dos paradigmas coexistan en su propia diferencia.

Quizás, sea en este punto donde el concepto calcedoniano de *homoousías* muestre su dimensión estrictamente política, en la medida que habría vertebrado a la Máquina Encarnativa haciendo posible la integridad en el seno de la división. Porque sólo en la medida que se instituyó una consustancialidad (*homoousías*) entre el Padre y el Hijo es que pudo ser posible la articulación funcional de los dos paradigmas políticos. Así, pues, en virtud de ella, la Soberanía pudo asegurar al Gobierno *declarando* al Estado de Excepción y, a su vez, el Gobierno pudo asegurar a la Soberanía *glorificando* a la carne. Por eso, la *homoousías*, antes que un concepto, fue un dispositivo que, frente a la constante amenaza de la carne, vertebró a la Máquina Encarnativa situando una infinita circularidad entre la Soberanía y el Gobierno que, por cada interrupción de la carne, no hacía otra cosa que auto-superarse a sí misma.

⁵⁴⁴ Marx y Engels escriben el siguiente pasaje: “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones sociales. (...) Una revolución continua de la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores.” En: Marx, Karl. Engels, Frederich. *El Manifiesto del Partido Comunista*. Santiago de Chile, Ed. Austral, 1972.

⁵⁴⁵ Moltmann, Jürgen. *Teología de la Esperanza* Salamanca, Ed. Sígueme, 1999, pp. 19-20.

b) La Máquina Encarnativa es un Dispositivo Somatotécnico:

El neologismo “somatotecnia” designa aquí la función de la Máquina Encarnativa que está orientada fundamentalmente a la producción incondicionada de cuerpos. Así, pues, el neologismo “somatotécnico” indicaría la dimensión propiamente *técnica* de la Encarnación si entendemos por tal, el traer a presencia a un cuerpo. En este sentido, la producción incondicionada de cuerpos se presenta como la operación encarnativa fundamental según la cual el poder inviste a la carne transformándola en un cuerpo. En virtud de dicha operación, la carne queda incluida en un cuerpo pero sólo en la medida que ésta se mantiene en la forma de una exclusión. De esta forma, la operación somatotécnica de la Máquina clausura a la vida sobre sí misma separándola del mundo y uniéndola a él sólo en la forma de un “cuerpo encarnado”.

A partir de su carácter somatotécnico podemos plantear a la Encarnación en la forma de un paradigma biopolítico: la invisibilidad de la carne es traída a presencia en la forma de un cuerpo visible. De esta forma, el paso desde la invisibilidad de la carne a la visibilidad del cuerpo será posible sólo en la medida que la Máquina Encarnativa se presenta como un dispositivo somatotécnico que captura la invisibilidad de la carne en la forma visible y pre-determinada de un cuerpo. El efecto inmediato de esta operación es que la vida aparece como si tuviera una sustancia en particular y, a la vez, como si estuviera determinada a un destino histórico a cumplir: el cumplimiento de la obra se convierte así, en la escatología que todo cuerpo encarnado deberá alcanzar para suturar la inoperosidad de la carne que le difiere⁵⁴⁶.

En el contexto ideológico de la modernidad, la somatotecnia de la Máquina habría producido, al menos, tres tipos de cuerpos. En primer lugar, un cuerpo “social” sobre el cual se habría asentado el proyecto del marxismo soviético, en segundo lugar, un cuerpo “individual” que habría dado lugar al proyecto capitalista liberal y, en tercer lugar, un cuerpo “racial” que habría constituido al proyecto nacionalsocialista. Más allá de las importantes diferencias que en su momento los separaron entre sí, estos tres tipos de proyectos ideológicos se presentarían, pues, a partir de una deriva somatotécnica común: los tres proyectos ideológicos señalados constituirían, pues, tres versiones del mismo cuerpo encarnado de Occidente.

Sin embargo, en la deriva post-histórica de la Máquina, estos tres cuerpos se habrían desustancializado hasta el punto de encarnarse en la simple forma de un cuerpo vivo de carácter puramente biológico. En ese momento se abre una dimensión propiamente biopolítica en la medida que todos los problemas políticos comienzan a ser vistos bajo el prisma biomédico así como todos los problemas biomédicos comienzan a configurarse a la luz de decisiones jurídico-políticas. Por eso, la producción incondicionada de cuerpos que tiene lugar tanto en la forma de una “anatomopolítica” como en la de una “biopolítica de la población” (Foucault) habría perpetuado la somatotecnia de la Máquina Encarnativa en la forma última de los cuerpos biológicos⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ Hacia el final de *El Reino y la Gloria* Agamben explica qué es lo que hace que el dispositivo de la gloria sea decisivo para la “máquina gubernamental”: “*Empezamos a comprender por qué la doxología y el ceremonial son tan esenciales para el poder. Lo que en ellos está en cuestión es la captura y la inscripción de la inoperosidad central de la vida humana en una esfera separada.*” Lo que Agamben llama la “inoperosidad central de la vida humana” es lo que en nuestra investigación hemos denominado carne, cuya captura e inscripción constituyen la producción biopolítica del cuerpo. Ya sea en el “cuerpo del Rey” que define a la Soberanía, como en el “cuerpo útil” que define al Gobierno. En ambos casos, la somatotecnia de la máquina consiste en capturar e inscribir a la invisibilidad de la carne inoperosa en la visibilidad de un cuerpo operante. En: Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria*. op.cit. p. 428.

⁵⁴⁷ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad* op.cit.

En este sentido, la somatotecnia se desplegaría en dos polos fundamentales: en el primer polo funcionaría una estrategia individualizante que produciría al cuerpo individual, en el segundo polo, funcionaría una estrategia masificante que habría producido al cuerpo-especie de una población⁵⁴⁸. En esta perspectiva, los dos polos del proceso somatotécnico habrían atravesado a los tres proyectos ideológicos de la modernidad enfatizando así, a uno u otro polo (el polo del individuo o el de la especie). En este sentido, sería necesario subrayar el hecho de que ninguno de los proyectos señalados habría funcionado sólo en razón de una sola estrategia somatotécnica. Al contrario, la somatotecnia de la Máquina habría combinado siempre ambos polos estratégicos con el objetivo de producir cuerpos encarnados.

c) La Máquina Encarnativa es Katechónica.

En las dos características anteriores está implícito el problema del *katechón*. El *katechón* es la palabra utilizada por Pablo en la segunda epístola a los Tesalonicenses⁵⁴⁹ que los intérpretes, desde Tertuliano a Schmitt, han definido como la “fuerza frenante” que contiene y difiere la venida del Anti-Cristo⁵⁵⁰. En ello, incluso la concepción hobbesiana del Estado constituiría una versión “secularizada” del *kat-echón* paulino en la medida que éste se sostiene única y exclusivamente en impedir que emerja el “estado de naturaleza” y la “guerra de todos contra todos”⁵⁵¹. Pero, como vimos en la primera parte de nuestra investigación, es en Schmitt –en particular en “El concepto de lo político”- donde la política está completamente sostenida por la matriz *katechónica* y la decisión sobre la enemistad⁵⁵².

Pero, si se advierte bien, el *katechón* no designa una supresión, sino más bien, una contención. Esto significa que el *katechón* nunca se orienta a derrotar el mal, sino más bien, se limita a contenerlo y circunscribirlo en su propio interior⁵⁵³. Por eso, el *katechón*

⁵⁴⁸ Los trabajos que relacionan arte y biopolítica son escasos. Sin duda aquí se abre una serie de posibles investigaciones. La genealogía de la gloria llevada a cabo por Agamben constituye un intento al respecto. Por otro lado, un pequeño libro de Rodrigo Zúñiga titulado “La demarcación de los cuerpos. Tres textos sobre arte y biopolítica” constituye un trabajo excelente en el que la biopolítica revela su ínsita dimensión estética. Zúñiga, Rodrigo *La demarcación de los cuerpos. Tres textos sobre arte y biopolítica* op.cit.

⁵⁴⁹ El fragmento paulino dice así: “Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de perdición, el Adversario que **se eleva sobre todo** lo que lleva el nombre de **Dios** o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es **Dios**. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad ya está actuando. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene, entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor **destruirá con el soplo de su boca** y aniquilará con la Manifestación de su Venida. / La venida del impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos, y todo tipo de maldades que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor a la verdad que les hubiera salvado.” (Tes II, 2, 3-11).

⁵⁵⁰ Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta* op.cit. p. 109.

⁵⁵¹ Idem. p. 110.

⁵⁵² Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* op.cit.

⁵⁵³ Esposito escribe: “La figura paulina que más que toda otra expresa dicha lógica inmunitaria es la del **katechón** (...) Lo que no está en discusión es su naturaleza de freno, su función de impedimento (...) el mal es frenado: el **katechón** frena al mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí. Le hace frente, pero desde su interior: albergándolo y acogiéndolo hasta el punto de ligar a la presencia de éste su propia necesidad. Lo limita, lo difiere, no obstante sin derrotarlo del todo: en ese caso se derrotaría también a sí mismo.” En: Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida* op.cit. pp. 91-92.

no salva al mundo de su destrucción sino que solamente retarda y frena dicho momento, adaptándose al sinnúmero de formas en que éste se puede manifestar. Así, el *katechón* contiene al mal en su interior, pero no lo derrota completamente. Esto explicaría el que la carne sea la sombra del cuerpo, en la medida que todo cuerpo implica la contención en su propio seno de una carne que, sin embargo, le constituye.

A esta luz, el *katechón* está, desde un principio, signado por una aporía. Por un lado, pone freno al advenimiento del Anti-Cristo pero, por otro, sólo si triunfa el Anti-Cristo puede realizarse la segunda venida del Mesías. Así, pues, la Máquina Encarnativa muestra su constitutivo *double bind* en la forma del *katechón* porque, al contener y albergar el mal en su propio interior, no hace otra cosa que obstaculizar su derrota final⁵⁵⁴. La aporía se puede formular así: poner a raya al mal (el Anti-Cristo) significa, a la vez, impedir su definitiva supresión (la segunda venida del Mesías).

La Máquina Encarnativa es, por esta misma razón, *katechónica*: su constante auto-superación no sería otra cosa que el ejercicio que permanentemente trata de frenar, contener y albergar en su propio seno al exceso de la carne. Por eso, la Máquina Encarnativa no es otra cosa que el mismo *katechón* por cuanto su funcionamiento tendría sentido sólo en la medida que impide y controla la llegada de la carne que amenaza con la desactivación de la Máquina. Así, pues, el peligro del advenimiento de la carne no constituye un problema en sí mismo, sino sólo en la medida que ésta amenaza a la propia consistencia de la Máquina.

Como podemos desprender desde los trabajos de Schmitt, la Máquina Encarnativa pudo contener a la carne bajo la categoría política de “enemistad” en la medida que el *katechón* se identificaba a la Soberanía. Pero la enemistad que define al “concepto de lo político” supone una espacialización del mundo que, en la deriva post-histórica de la Máquina, éste implosiona cuando la figura del Leviatán, que hasta ese momento había definido al *Nómos* de la tierra, comienza a agotarse. Así, pues, ¿qué ocurre cuando la expansión planetaria de la Máquina se ha consumado y ya no se contiene ni se circunscribe a ningún enemigo bajo la forma de una exterioridad? Esta es, precisamente, la paradoja de la post-historia que Giacomo Marramao ha formulado de la siguiente manera: “*Pero la consecuencia de dicha expansión –se refiere a la de la modernidad- es el desdibujamiento del límite entre el **adentro** y el **afuera** que constituía el presupuesto esencial de la lógica u la función del Estado. En la era del “mundo finito (Valéry) y de la “revolución espacial planetaria” (Schmitt), ningún **katechón** aparece ya en condiciones de frenar la inexorable declinación del Leviatán.*”⁵⁵⁵

En esta perspectiva, habría que considerar que ha sido en virtud de la propia estructura *kerigmática* de la Máquina que hace que ésta se expanda *ad infinitum*, la que habría desestructurado al *katechón* que distinguía entre un adentro (el cuerpo) y un afuera (la carne).

A esta luz, las lecturas post-foucaultianas que revisamos en la sección anterior proponen diversos paradigmas para indicar el umbral de indistinción entre el adentro y el afuera producto de la suspensión del *katechón*. Por un lado, Esposito propone al Paradigma Inmunitario que indistingue los límites entre lo jurídico y lo biomédico y, a su vez, Agamben revitaliza la tesis benjaminiana de que el Estado de Excepción se ha hecho regla proponiendo al paradigma del campo de concentración como nuevo *Nómos* de lo

⁵⁵⁴ Virno, Paolo. *La ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. op.cit. p. 69.

⁵⁵⁵ Marramao, Giacomo. *Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización* op.cit. p. 50.

moderno⁵⁵⁶. Ambos “modelos” enfatizan que la diferencia *katechónica* entre el adentro y el afuera que caracterizaba a la era del Leviatán, se hallaría completamente suspendida. Pero la suspensión de dicho *Nómos* en virtud de su propia expansión planetaria implica que todo ejercicio encarnativo de la Máquina se vuelva contra sí mismo: la auto-superación de la Máquina se vuelca directamente sobre *la carne que ella misma es*. Así, asistiríamos a lo que Schmitt denominaba la “guerra civil mundial” que consistiría en que la Máquina ejerce el poder sobre la carne que recorre su propio “interior” sin ninguna mediación. En esta perspectiva, la Máquina habría dejado traslucir la dimensión propiamente biopolítica que le constituye y que, según Agamben, la política occidental habría guardado como su máspreciado secreto. En otras palabras, la Máquina, que no habría sido otra cosa que la estructura política del cristianismo, sale a la luz, como tal, en la forma del *double bind* entre los dos paradigmas del poder: en la declinación de los rituales tradicionales, de la majestuosidad del Rey, y de los signos del poder –de su Gloria, la deriva post-histórica de la Máquina Encarnativa se mostraría única y exclusivamente en la forma de un *doble vínculo político*.

En este marco, la implosión de la Máquina deja entrever la carne que le atraviesa y que ningún *katechón* puede ya contener sino desde su propio interior. En este sentido, la aparición de la carne al centro del espacio político tendría la forma de un “extranjero interno” que, sustrayéndose a la relación dicotómica entre “amigos” y “enemigos” que definía al horizonte *katechónico* del Leviatán, aparecería como el *resto* que sobrevive a la implosión de dicho cuerpo⁵⁵⁷. Así, parafraseando a Marramao, podríamos decir que la “inexorable declinación” del cuerpo del Leviatán llevaría, a su vez, a la “inexorable” *resurrección de la carne*⁵⁵⁸.

Así, pues, que la Máquina Encarnativa haya llegado a su fin significaría que el advenimiento del Anti-Cristo se ha cumplido tanto como la posibilidad de la segunda venida del Mesías. Ese doble vínculo es, quizás, lo que define la ambivalencia de la carne en la época de la post-historia, en la medida en que ésta se presenta tanto en la forma de una amenaza como de una oportunidad, pero de una amenaza que es necesario considerarla, al mismo tiempo, *como oportunidad*⁵⁵⁹. Porque, la irrupción de la carne, al mismo tiempo que testimonia la devastación del cuerpo político moderno (con la llegada del Anti-Cristo), anuncia la posibilidad de una política de lo por venir (el retorno del Mesías).

En este sentido, la carne se presentaría tanto en la forma de un peligro como en la de constituir el índice de lo salvador⁵⁶⁰: “*Si la historia* –escribe Agamben- *señala la expropiación*

⁵⁵⁶ Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. op.cit. Al respecto véase la parte II “El dispositivo” el capítulo 2 “La máquina gubernamental” de la presente tesis.

⁵⁵⁷ Roberto Esposito escribe: “*Mientras éste estaba bien identificado en sus características, en su intención, en su fuerza, es todo esto lo que permanece indefinible en el extranjero interno: demasiado semejante y próximo como para poderlo combatir explícitamente; y demasiado diferente y huidizo como para poderlo integrar. No es ni lo uno, ni lo otro; no pertenece del todo ni a nosotros, ni a ellos: porque es justamente la entidad que rompe la lógica binaria, el enfrentamiento y el choque (a dos) al que la Modernidad nos ha habituado. Él es precisamente el tercero (...)*” En: Esposito, Roberto. *Enemigo, extranjero, comunidad* En: *Los filósofos y la política* Madrid, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 73-74.

⁵⁵⁸ Véase el capítulo siguiente “Políticas de la Ex –carnación: una Encarnación de la carne” p. 277.

⁵⁵⁹ Derrida, Jaques. *Canallas* op.cit. p. 106.

⁵⁶⁰ Por cierto parafraseo el célebre verso de Hölderlin del poema *Patmos* que Heidegger tomó a préstamo en su conferencia *La pregunta por la técnica*. Véase Hölderlin. *Revolución y memoria* Trad. Breno Onetto. Santiago de Chile Ed. Be-uve-dráis, 2002. p. 100; Heidegger, Martin. *La pregunta por la técnica* op.cit.

de la naturaleza humana en una serie de épocas y de destinos históricos, el cumplimiento y la apropiación del **telos** histórico del que aquí se trata no significa que el proceso histórico de la humanidad esté ya sencillamente ordenado en una disposición definitiva (...) sino que esa misma historicidad anárquica que, permaneciendo presupuesta, ha destinado al hombre como ser viviente a las diversas épocas y culturas históricas, debe ahora venir como tal al pensamiento, es decir que el hombre ha de apropiarse ahora de su mismo ser ⁵⁶¹ histórico, de su misma impropiedad.”

Siguiendo a Agamben, la deriva post-histórica de la Máquina Encarnativa no significaría que el proceso histórico de la humanidad esté “ordenado en una disposición definitiva”, sino más bien, que la “historicidad anárquica” de la carne comienza a venir a la luz. Es por ello, que la deriva post-histórica de la Máquina se resolvería integralmente en la forma de un biopoder cuyo objetivo sería el investir la vida enteramente y cuya somatotecnica combinaría alternada y conjuntamente dos estrategias disímiles, una de carácter individualizante y otra de carácter masificante ⁵⁶².

Así como la impropiedad de la carne ingresa directamente a la escena política, la deriva post-histórica de la Máquina conduce a la implosión de las formas políticas clásicas, exhibiendo así la estructura doble vincular que le constituía. En otras palabras, la deriva post-histórica habría terminado por mostrar el *double bind* en el cual los dos paradigmas terminan por atravesarse y alterarse mutuamente. En virtud de la suspensión del *katechón* el hombre ya no tendría otro destino más que el apropiarse de la carne como su más íntima “impropiedad”.

De esta forma, siguiendo al filósofo italiano, parecen configurarse dos vías posibles para la apropiación de la impropiedad de la carne: o bien, el hombre post-histórico trata de gobernar la carne extendiendo la Máquina Encarnativa en la forma del biopoder, o bien, el hombre post-histórico toma a su haber la carne no como un objeto de dominio sino como el lugar para un nuevo uso ⁵⁶³. ¿Qué significaría, pues, una apropiación que no tenga la forma de un *archéin*, que ya no sea ni una Soberanía ni un Gobierno? ¿Cómo podría, el hombre post-histórico, entonces, apropiarse de ello si, como hemos visto, la carne es lo inapropiable por antonomasia?

d) La Máquina Encarnativa es Estructuralmente Aporética.

⁵⁶¹ Agamben, Giorgio. *Notas sobre la política* En: *Medios sin fin. Notas sobre la Política* op.cit. pp. 94-95.

⁵⁶² Pablo Oyarzún escribe: “Así, la cuestión del “fin de la historia” no significa obviamente que ya nada más pueda suceder. Significa que todo lo que pueda suceder aún podrá ser administrado, y todavía más (éste sería el postulado administrativo por excelencia), que de antemano es administrable. El fin de la historia no es su fin a secas (donde el fin es todavía una divinidad experimentable), sino **la administración de la historia como algo que toca a su fin**. En este sentido, la teología del fin de la historia es una teología administrativa. Por eso mismo su tono no es, no puede ser apocalíptico, porque asume, no que ya nada más puede ser revelado, sino que todo lo susceptible de revelación (experiencia) podrá ser inscrito en el régimen de la administración.” Así, pues, la “máquina gubernamental” se revela como una “teología administrativa” que administra poblaciones y vidas desnudas. En: Oyarzún, Pablo. *Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad* En: *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. op.cit. p.223.

⁵⁶³ En una consideración de la relación del hombre y el animal a partir de Heidegger, Agamben escribe: “Dos escenarios son posibles, llegados a este punto, en la perspectiva de Heidegger: a) el hombre post-histórico no custodia más la propia animalidad en cuanto no abrible, pero trata de gobernarla y tomarla a su cargo a través de la técnica; b) el hombre, el pastor del ser, se apropia de su propia latencia, de su propia animalidad, que no permanece escondida ni se hace objeto de dominio, sino que es pensada como tal, como puro abandono.” Esta última “salida” es la que en nuestra investigación denominaremos la Encarnación “de” la carne que va a implicar un cuidado de ella a diferencia de un dominio. En: Agamben, Giorgio. *Lo Abierto. El hombre y el animal*. op.cit. p. 146.

Desde el principio de nuestra investigación hemos insistido en la aporía paradigmática que constituye a la Máquina Encarnativa. Dicha aporía implica considerar que los dos paradigmas políticos son, al mismo tiempo, *contrapuestos* y *complementarios*, constituyendo a la Máquina como una “integridad dividida”. A esta luz, cobra sentido la consideración de que la Máquina Encarnativa se muestra como *estructuralmente aporética*: divina y humana a la vez, la Máquina Encarnativa se orienta a hacer posible la “síntesis” dialéctica que, sin embargo, nunca alcanza del todo. En este marco, la Máquina consiste articular, del modo más “perfecto” posible, los dos paradigmas del poder, intentando conservar, al mismo tiempo, la articulación y la separación entre ellos. Ambos paradigmas se articulan, una y otra vez, en función de la economía de la carne que, como vimos, ex - cribea la Máquina en cada uno de sus movimientos. Así, volvemos a la primera de estas tesis: por cada ex - critura de la carne, la Máquina Encarnativa rearticula la configuración de los dos paradigmas del poder, sin nunca llegar a una reconciliación final entre ambos, precisamente, porque la carne siempre *resta* a la doble racionalidad política de la Máquina.

En este contexto, la aporía surge desde el momento en que la Máquina Encarnativa se configura a la luz de la separación-articulación entre dos paradigmas inversos entre sí. Por un lado, el paradigma político-estatal que da lugar a la figura de la Soberanía y, por otro, el paradigma económico-gestional que da lugar al Gobierno. Entre ambos deben de conservar el orden del mundo. Así, por cada ex - critura de la carne, los dos paradigmas políticos deben articularse mutuamente: la Soberanía para no quedar recluida a una trascendencia inoperosa y el Gobierno para no descomponerse en la contingencia de actos aislados entre sí. Esto significa, pues, que ambos paradigmas no existen cada uno por sí mismo, sino que tienen lugar sólo en función de su relación: los dos paradigmas del poder no son otra cosa que su mutua relación operativa. Por ello, la Máquina Encarnativa no tiene ninguna sustancia en particular, sino más bien, una relación de operatividad entre los dos paradigmas políticos que esa misma relación produce. Y es en esa medida que los dos paradigmas políticos dividen al cuerpo de la Máquina en dos.

Siendo “estructuralmente aporética” la Máquina Encarnativa requiere de un dispositivo que la conserve como tal. Para ello, es posible que el concepto que la declaración calcedoniana denominó *homoousías* pueda concebirse como el dispositivo que articuló a los dos paradigmas políticos que, hasta antes del cristianismo, habían permanecido extraños el uno para con el otro. Vamos a designar por *homoousías* la relación funcional entre la Soberanía y el Gobierno que hace que la Máquina Encarnativa se constituya como una “integridad dividida”. Así, pues, la articulación funcional de los dos paradigmas políticos tiene su raíz, precisamente en la teología cristiana que, a la luz del dispositivo de la *homoousía*, intenta una articulación “perfecta” entre la Soberanía y el Gobierno. Así, pues, que la máquina encarnativa sea estructuralmente aporética significa, en primer lugar, que produce a los dos paradigmas del poder cuyas estrategias son inversas entre sí, en segundo lugar, que a cada instante, la Máquina produce la separación paradigmática que ella misma debe volver a articular. Por ello, la Máquina no puede sino desplegarse de modo imperial en un movimiento *kerigmático* de expansión sin fin (judaísmo, helenismo, latinidad).

A esta luz, la Soberanía y el Gobierno, la esfera jurídica y la esfera biomédica al tiempo que se separan entre sí, se complementan y aseguran mutuamente. Esto es, precisamente, lo que advirtió Foucault cuando distinguía las dos fórmulas del poder: una clásica que “hace morir” y una nueva que “hace vivir”, un poder que castiga y otro que cura. Pero también, es esta aporía lo que llevó tanto a Esposito a plantear el Paradigma Inmunitario y a Agamben a proponer tanto al Estado de Excepción como el dispositivo de la Gloria, así como a Nancy, a caracterizar al cristianismo como una “integridad dividida”. Todos estos casos constituyen

diversas vías para pensar la aporía estructural de la Máquina que, en palabras de Foucault, permite pensar el *envés* que se forma entre el “hacer morir” propio del paradigma político-estatal y el “hacer vivir” propio del paradigma económico-gestional. La Máquina Encarnativa se revela así, como la bisagra, el “envés” que separa y articula a la vez, a los dos paradigmas del poder. Asimismo, a partir de este dispositivo quizás sea posible responder el porqué la deriva órfica que indicaba Jonas habría terminado por consumarse en la modernidad hasta el punto de identificar a la ontología de la vida con la ontología de la muerte: el “hacer vivir” y el “hacer morir” son, en esencia, lo mismo, toda vez que la Máquina Encarnativa transforma el *nacimiento* de la carne, en la *tumba* del cuerpo.

A esta luz, la experiencia totalitaria del siglo XX que coincide con la deriva biopolítica de la modernidad, puede ser pensada como el punto en que el funcionamiento de la Máquina Encarnativa es llevado a su extremo. Porque es en dicha experiencia donde, según Foucault, la fórmula soberana del “hacer morir” se vuelve indistinguible de la fórmula gubernamental del “hacer vivir”⁵⁶⁴. En esa coincidencia completa de la Máquina consigo misma, el dispositivo de la *homoousías* que separaba y articulaba “perfectamente” a los dos paradigmas políticos termina por realizar su propio cometido suturando cualquier división entre ellos, consumando así su deriva *kerigmática*. Así, la Máquina Encarnativa convierte a la Soberanía en la forma extrema de un Gobierno y, a su vez, al Gobierno en la forma extrema de una Soberanía, encarnando el uno con el otro de modo absolutamente “perfecto”. En esa medida, la experiencia totalitaria del siglo XX se puede definir no como el intento de contener sino de aniquilar completamente a la carne.

Visto así, la experiencia del nacionalsocialismo se revela como paradigmática: la enfermedad que los nazis combaten es, directamente, la receptividad absoluta que define a la carne⁵⁶⁵. Así, frente a la potencia común de la carne, los nazis produjeron el cuerpo estatal de la raza para realizar, en el fondo, un cuerpo total exento de cualquier singularidad carnal. Ya el joven Lévinas había advertido sobre cómo es que la “filosofía del hitlerismo” se constituía como el intento de suturar en un solo cuerpo las formas clásicas que la filosofía occidental concebía ontológicamente separadas (espíritu-carne, alma-cuerpo, individuo-comunidad, etc.). En la perspectiva levinasiana, la “filosofía del hitlerismo” consistiría en el establecimiento de un “encadenamiento” necesario e ineluctable entre el individuo y la comunidad racial⁵⁶⁶.

Sólo en virtud de dicho encadenamiento, dicha filosofía habría podido suturar aquello que originalmente se presentaba como separado en la forma de un “cuerpo racial” exento de toda carne. Sin embargo, el intento del hitlerismo de dar consistencia a un cuerpo prescindiendo de toda carne no podía sino terminar en el auto-aniquilamiento: la forma extrema para no contaminar al cuerpo biopolítico es, precisamente, privarse de vivir, es decir, suturar a la vida en su abertura radical. En ese marco se comprende que la última orden dictada por Hitler haya sido la del suicidio en masa del pueblo alemán: ejercer la

⁵⁶⁴ Foucault, Michel. *Defender la Sociedad* op.cit.

⁵⁶⁵ Roberto Esposito escribe: “La enfermedad que los nazis combatieron a muerte no era otra que la muerte misma.” En: Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía* op.cit. p. 221.

⁵⁶⁶ Véase lo que señala Lévinas en un pequeño texto de los años 30, refiriéndose a la “filosofía del hitlerismo”: “La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no es echar a volar de nuevo por encima de las contingencias, extrañas siempre a la libertad del yo; es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable, único, a nuestro cuerpo; es, sobre todo, aceptar este encadenamiento.” En: Lévinas. Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001.

muerte colectiva en función de la paradójica protección de la vida, expresaría el paroxismo del funcionamiento de la Máquina.

Sin embargo, la experiencia totalitaria del nacionalsocialismo no constituye una anomalía respecto de la deriva de la Máquina Encarnativa, sino más bien, su extrema realización que consistiría en que las políticas orientadas a hacer morir, derivadas del paradigma político-estatal terminan coincidiendo con las políticas que hacen vivir, derivadas del paradigma económico-gestional. Así, si bien no existe una relación necesaria entre la configuración de la Máquina Encarnativa y la aparición de la lógica totalitaria, ésta última no puede sino hallarse en el horizonte biopolítico de la primera, hasta el punto de constituir su consumación. Como si la experiencia totalitaria no fuera otra cosa que la realización del sueño de la Máquina Encarnativa de suturar su fractura en un solo cuerpo exento de toda carne⁵⁶⁷. Y como todo sueño que se cumple, éste no podría sino terminar en una brutal pesadilla.

3.3.- Conclusiones Provisorias.

Propongamos algunas conclusiones a modo de sistematizar las reflexiones que hemos llevado a cabo hasta aquí:

a) En la presente investigación, la Encarnación ya no tiene un sentido meramente teológico (considerando a la teología como una disciplina), sino más bien, filosófico-político, en la medida que se ha considerado a la Encarnación como paradigma biopolítico. “Paradigma” en la medida que hemos suspendido el sentido teológico-dogmático habitual de la Encarnación para situarla como un ejemplo singular de un campo más vasto de problemas. Por ello, confirmamos la frase de Nancy según la cual, la Encarnación parece constituir el “modelo de todo nuestro pensamiento del sujeto”. “Biopolítico” porque su ejercicio se orienta directamente sobre la vida. Pero, precisamente porque este poder se orienta a la dimensión de la carne, la biopolítica de la Encarnación es, ante todo, una *carnopolítica* en la medida que actúa “sobre” la carne para capturarla en la forma de un cuerpo. De esta forma, la Encarnación se revela como la operación *carnopolítica* por la cual se trae a presencia un cuerpo. Más específicamente, la Encarnación se revela como una estrategia *teo-carno-política*. “Teo”, porque indica un poder que se auto-funda y que, por ello, tiende a la Ipseidad, “carno”, porque el ejercicio de su poder se orienta a la captura de la carne y “política” porque ésta define al ejercicio de un poder históricamente constituido. En esa medida, y tal como indica el epígrafe de Hannah Arendt situado al principio de esta sección, la contribución de nuestra investigación reside en haber visto que la modernidad estaría en el horizonte de la teología y no más allá de ella, en cuanto a las tecnologías del poder que ésta habría puesto en operación. Así, más allá de la “general decadencia de la fe cristiana”, la emancipación planetaria del biopoder sería, precisamente, la sobrevivencia extrema de la teología.

⁵⁶⁷ Quizás siguiendo una argumentación de Simone Weil cuando acusaba al nazismo de constituir una “idolatría”, Jean Luc Nancy se ha referido a esta situación desde el punto de vista de la “representación”: “*La suprarrepresentación nazi es la revelación invertida, la revelación que, al revelar, no retira lo revelado sino que, por el contrario, lo exhibe, lo impone e impregna con él todas las fibras de la presencia y del presente.*” Esto significa que para Nancy el nazismo instala una suprarrepresentación a diferencia de la representación clásica que dejaba un lugar vacío en su seno. En nuestro léxico, esto significa que el nazismo no contiene a la carne en su seno sino que orienta toda su política a su aniquilación sistemática para realizar y consumir un cuerpo sin esa fractura, esa dislocación, esa diferencia que implica la carne. En: Nancy, Jean-Luc. *La Representación prohibida*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006, p. 46. Véase también: Simone Weil *Esta guerra es una guerra de religiones*. En: Weil, Simone. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid, Ed. Trotta, 2000. pp. 81-88.

b) La Encarnación, considerada como paradigma biopolítico, se la denominó bajo el sintagma de Máquina Encarnativa. “Máquina” designa al dispositivo constituido por la bipolaridad de la Soberanía y el Gobierno. Y “encarnativa” en la medida que su ejercicio del poder cesura a la carne y trae a presencia un cuerpo. El concepto clave que, según la teología cristiana, actúa como el dispositivo separador y articulador habría sido el de *homoousías* en la medida que éste término conformaría una consustancialidad entre el Padre y el Hijo. En esa medida, la Máquina Encarnativa no puede sino ser una “integridad dividida” vertebrada por el dispositivo de la *homoousías* que divide lo que articula y articula lo que ella misma divide en un proceso sin fin.

c) Así, pues, la Máquina Encarnativa se compone de la superposición de una doble circularidad. La primera remite a la circularidad que se produce en el paradigma político-estatal articulada entre los elementos de la *auctoritas* y la *potestas*. La segunda remite a la circularidad del paradigma económico-gestional del poder que se conforma entre los elementos de la policía y de la economía. La superposición entre ambas constituye a la Máquina Encarnativa en sus dos elementos de la Soberanía y el Gobierno. Así, pues, que la modernidad pueda ser caracterizada como la época de la biopolítica significa que la esfera jurídico-política y la esfera biomédica han alcanzado un punto en que todo problema jurídico se torna, a la vez, un problema biomédico y todo problema biomédico se desenvuelve, a su vez, como un problema jurídico. Y esta doble racionalidad del poder en Occidente podría definirse como unas Políticas de la Encarnación. Así, pues, si esa doble racionalidad sigue actuando en nuestro tiempo es porque la deriva post-histórica de las Políticas de la Encarnación dejan atrás cualquier mediación y devienen en lo que Foucault llamó biopoder y que en nuestra investigación ha sido calificado como un *teo-carno-poder*.

d) A esta luz, la Máquina Encarnativa tendría, al menos, cuatro características. En primer lugar, la Máquina sería *kerigmática*, con lo cual, se constituye en un movimiento de auto-superación infinito: cada desplazamiento de la carne es seguido por la Máquina sin nunca lograr la síntesis en cuanto tal (el judaísmo, el helenismo y la latinidad habría sido tres momentos fundamentales de dicha articulación). En segundo lugar, la Máquina sería un *dispositivo somatotécnico* porque su finalidad inmanente es la de producir cuerpos. El neologismo “somatotécnico” indica que la producción de cuerpos tendría un estatuto técnico en la medida que éste trae a presencia un cuerpo. En tercer lugar, la Máquina tendría un carácter *katechónico* porque su objetivo no es nunca el de suprimir completamente a la carne, sino más bien, el de contenerla y albergarla en su propio interior. En cuarto lugar, la Máquina se presentaría como *estructuralmente aporética* en tanto se constituye a la luz de la separación y articulación de los dos paradigmas políticos. Así, pues, la aporía constitutiva a la Máquina permitiría inteligir bajo una nueva luz, aquello que Foucault llamó el “envés” según el cual, la promoción biopolítica de la vida parecía trocarse con el despliegue incondicionado de la muerte. Por ello, la tesis que hemos desarrollado en esta investigación es que el “envés” entre los dos paradigmas del poder no es otra cosa que el movimiento que define a la Máquina Encarnativa. O, lo que es igual: la Máquina Encarnativa es una Encarnación “sobre” la carne que, al modo de un *double bind*, separa y articula a la vez, a los dos paradigmas del poder.

A partir de estas conclusiones nos queda señalar dos cosas. En primer lugar, que sólo a partir de este capítulo, nuestra investigación ha cumplido el objetivo propuesto en la introducción, a saber, el de contribuir a una re-lectura de la biopolítica a partir del paradigma de la Encarnación. En segundo lugar, que esta indagación plantea una nueva serie de preguntas sobre la posible “salida” de la Máquina. Una “salida” que, por cierto, no se plantee fundar una nueva Máquina sino más bien, que trace el lugar de su posible desactivación.

Sobre todo considerando la deriva post-histórica de la Máquina en la cual se deja entrever a la carne que la constituye.

Así, pues, la apropiación de lo inapropiable quizás sea la fórmula que permita abrir paso a una política de lo por venir cuya característica central ya no sea el dominio “sobre” la carne, sino mas bien, contribuya a una política “de” la carne. Esto significa abrir paso a una política que no perpetúe el dominio sobre la carne, sino que haga posible su más profana resurrección: ¿cómo pensar un pensamiento, una ética o una política que, desde la progresiva descomposición del cuerpo, se orienten en la dirección de una carne? ¿Cómo pensar más allá de la clausura del cuerpo biopolítico?⁵⁶⁸

Y, sobre todo, ¿cómo pensar la carne, es decir, algo que, por definición, no está encarnado en la visibilidad de un cuerpo? Estas preguntas constituyen el hilo conductor del siguiente capítulo que hemos denominado “Políticas de la Ex -carnación: La Encarnación “de” la carne” cuyo objetivo es trazar algunas posibles vías de salida o, al menos de resistencia, más allá de la deriva post-histórica de la Máquina Encarnativa.

Excursus 1: Gobernar la carne: el liberalismo neo-darwinista actual.

El presente excursus está dedicado al modo en que el liberalismo “neo-darwinista” contemporáneo se propone gobernar la carne. Por ello, lo hemos calificado de “neo-darwinistas” en la medida que dicho liberalismo argumenta a partir de los actuales desarrollos de la teoría de la selección natural y de las ciencias biológicas en general, para fundamentar la política. Por un lado, el “Proyecto Gran Simio” promovido por el filósofo Peter Singer que constituiría un “neo-darwinismo de izquierdas” orientado a la humanización de lo animal y, por otro, la completa identificación de la política a la genética propuesta Francis Fukuyama y que correspondería a un “neo-darwinismo de derechas” y que se orienta a animalizar a lo humano. Así, es interesante que el liberalismo contemporáneo no sólo se presente como neo-darwinista, cuestión que, por cierto, desde nuestro punto de vista, no tendría ninguna novedad en la medida que ya Foucault había mostrado que el liberalismo no es otra cosa que una biopolítica, sino más bien, que éste se fracture en un liberalismo de izquierdas y uno de derechas.

1.- El “Proyecto Gran Simio”, cuya voz intelectual más prominente ha sido la del filósofo utilitarista norteamericano Peter Singer, constituye un proyecto cuyo objetivo es otorgar “derechos humanos” (no derechos animales) a los grandes simios, a saber, al orangután, al chimpancé y al gorila. En su declaración de principio se lee: *“Exigimos que la comunidad de los iguales [que hasta ahora estaba restringida a la especie “ homo sapiens ”] se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los*

⁵⁶⁸ Acaso haya sido el carácter diferencial de la carne lo que haya llevado a Antonio Negri, en una singular lectura del libro de Job, a vincular la “resurrección de la carne” con la figura del Mesías: *“Durante siglos y siglos - escribe Negri- la pretendida piedad trató de borrar de la experiencia religiosa la materia natural y física, la carne: cuando no logró imponer esta aterradora amnesia, afirmó la carne como mortificación, como sacrificio. El libro de Job fue aplanado sobre esta sucia apología, cuando en realidad en él el Mesías es el signo de la resurrección de la carne , del mismo modo en que, en el comunismo, el Mesías es el signo de la resurrección del trabajo.”* Poco importa que Negri se esté refiriendo aquí a una lectura de un libro veterotestamentario. Lo que importa de esta cita es la definición “materialista” de la carne que Negri nos sugiere y, a la vez, la identificación de ésta con la figura del Mesías. Para Negri la carne sería “materia natural y física” ligada estrechamente a la figura del Mesías: porque si el Mesías es lo que trae la redención a los hombres en la forma de una interrupción, la *resurrección de la carne* se presentaría, pues, como la interrupción a todo cuerpo. Así, pues, la resurrección de la carne que subraya Negri a partir del libro de Job coincide perfectamente las consideraciones que hemos hecho sobre la carne y que, más adelante, llamaremos la Encarnación “de” la carne. En: Negri, Antonio. *Job: la fuerza del esclavo* Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003, p. 133.

*orangutanes.*⁵⁶⁹ En efecto, basándose en rigurosas investigaciones científicas –que van desde la antropología, la paleontología, hasta la genética y la psicología- se exige que los grandes simios ingresen a la “comunidad de los iguales”. Esta comunidad está conformada por todos los seres humanos cuya fundamentación lo constituye el respeto de los derechos humanos. En la perspectiva de Singer, es posible inscribir a los grandes simios en la “comunidad de los iguales” porque, en estricto rigor científico, no existe fundamentación filogenética alguna que justifique la exclusión de los grandes simios de la especie “homo”.

Muy por el contrario, las pruebas científicas demuestran, una y otra vez, que en los grandes simios no sólo existiría “transmisión cultural”, sino también, reconocimiento “al espejo” (por tanto, los simios tendría un “yo” precario) además de ser capaces de comunicarse lingüísticamente unos con otros y cada uno consigo mismo en AMESLAN⁵⁷⁰. En efecto, tanto las investigaciones con chimpancés (Washoe) como con orangutanes (Chantek) y gorilas (Koko) demuestran la existencia de una “conciencia” (Singer). Véase, por ejemplo, lo que plantean Francine Patterson y Wendy Gordon respecto de éstos últimos: *“Las conversaciones con los gorilas se asemejan a las que se mantienen con los niños de corta edad y requieren en muchos casos una interpretación basada en el contexto y en el*

uso que se haya hecho en el pasado de los signos en cuestión.”⁵⁷¹ . De esta forma, los simios tienen lenguaje (son *zoon lógon echón*) por lo que, consecuentemente con ello, estos debieran inscribirse en la mentada “comunidad de los iguales” como “sujetos de derecho”. Y, en cuanto tales, a los grandes simios se les debe respetar, al menos, tres principios en función de su propia para su protección: el “derecho a la vida”, “protección de la libertad individual” y, por último, la “prohibición de la tortura”.

Una primera pregunta que surge aquí es ¿cómo es que los propios simios podrían defenderse jurídicamente, es decir, cómo podrían denunciar haber sido víctima de alguna violación de dichos principios, es decir cómo es que un gran simio podría denunciar haber sido víctima de sus “derechos humanos” si, como hemos visto, los mismos investigadores que suscriben el “proyecto” dicen que su manejo del lenguaje se asemeja a la de los niños de corta edad? Y la respuesta de los defensores del mentado “proyecto” no se hacen esperar: *“Ante la objeción de que los chimpancés, los gorilas y los orangutanes no serán capaces de defender sus propios derechos dentro de esa comunidad, respondemos que sus intereses y derechos deben ser salvaguardados por guardianes humanos, del mismo modo en que se salvaguardan los intereses de los menores de edad y de los discapacitados mentales*

en nuestra propia especie.”⁵⁷² . Así, pues, frente a la imposibilidad de que los grandes simios asuman su propia defensa la “comunidad de los iguales” va a instituir a verdaderos “guardianes humanos” para salvaguardar sus “intereses” y “derechos”, exactamente como, en nuestra propia especie se defienden los derechos de los “menores de edad” y de los “discapacitados mentales”. Precisamente por eso, se declara: *“El Proyecto “Gran Simio” aspira a ser un paso más en el proceso de extender la comunidad de los iguales. Para contribuir a que se dé este paso, aportaremos argumentos éticos, basados en pruebas*

⁵⁶⁹ Singer, Peter. Cavallieri, Paola. *El proyecto Gran Simio*, Madrid, Trotta, 1998, p. 12.

⁵⁷⁰ El American Sign Language es el lenguaje que se usa en EEUU para los sordomudos y que, después del fracaso –por razones fisiológicas- de los primeros experimentos que intentaron hacer hablar a los chimpancés, se comenzó a utilizar el AMESLAN con el célebre Washoe entre otros chimpancés.

⁵⁷¹ Idem, p. 84.

⁵⁷² Idem, p. 13.

científicas de las facultades que poseen los chimpancés, los gorilas y los orangutanes.” . De esta forma el “proyecto” pretende extender los derechos de los que goza la “comunidad de los iguales” a los grandes simios. Para ello, los defensores del mentado Proyecto utilizan argumentos científicos que fundamenten dicha inscripción.

Sin embargo, la apuesta de Singer no cuestiona a la Máquina Encarnativa que estructura al derecho. Porque convertir a los grandes simios en “sujetos de derecho” no tensiona un ápice el mecanismo desde el cual funciona la mentada Máquina en tanto se ocupa, simplemente, de incluir al cuerpo y excluir a la carne de los simios. En esta inclusión-excluyente de los grandes simios que cesura a la vida en una carne (exclusión) y en cuerpo (inclusión), la extensión de los derechos implica reeditar el mismo gesto encarnativo que articula al viviente con el cuerpo jurídico-político de Occidente. Así, la estrategia de Singer simplemente extiende la operación metafísica de las Políticas de la Encarnación a los grandes simios sin cuestionar su estructura biopolítica. Esto hace que la “izquierda darwinista” propuesta por Singer no sólo sea absolutamente insuficiente a la hora de enfrentar a la Máquina, sino que además, repita el funcionamiento de ésta allí donde cree criticarla. En este sentido, el liberalismo de Singer no hace otra cosa que convertir la *carne* virtualmente *inútil* de los chimpancés en *cuerpos* completamente *útiles*.

En esa medida, el Proyecto Gran Simio perpetúa el funcionamiento de la máquina encarnativa al transformar la carne de los grandes simios en cuerpos del derecho. A esta luz, si la estrategia liberal de Singer perpetúa las Políticas de la Encarnación, será preciso considerar la apuesta de unas Políticas de la Ex –carnación que dejen entrever a la potencia común de la carne. Porque lo decisivo aquí es que, tal como se ve en la figura del *habeas corpus*, todo derecho lo es de un cuerpo y nunca de una carne. A esta luz ¿sería posible un derecho no encarnativo? ¿Sería posible otro derecho que prescindiera del cuerpo? ¿Un derecho que no se estructura desde lo identitario? ¿Sería posible un derecho ex –carnativo? Y ¿hasta qué punto un derecho tal, seguiría siendo un “derecho”? Pero, ¿no es, precisamente, la carne lo que ex –carnea a la justicia respecto del derecho? ¿No es, precisamente, la justicia lo que interpela al derecho, quizás exactamente como una carne no deja de interpelar a todo cuerpo? Por ello, ¿habría justicia para los grandes simios al ser encarnados al derecho? ¿Es justo el derecho? Quizás si atendemos la radicalidad de estas preguntas algo así como una ética y una política de lo animal podría tener lugar. Porque estas preguntas apuntan, precisamente, a la Ex –carnación de la carne respecto de un cuerpo. Hacia el final de su clase del 14 de Enero de 1976 Foucault apelaba a la necesidad de “encaminarnos hacia un nuevo derecho” que, al mismo tiempo que fuera anti-disciplinario, estuviera libre de la Soberanía⁵⁷⁴. Es posible que un derecho con dichas características sea un *derecho ex –carnado* o si se quiere, *un derecho de la carne*. A esta luz, ya no sería necesario interiorizar a la carne en la forma de un cuerpo, sino más bien, exteriorizar al cuerpo a la inmanencia de la carne.

2.- En su libro *El fin del Hombre*⁵⁷⁵ el investigador neo-conservador Francis Fukuyama se propone vincular los efectos de la biotecnología en la comprensión de la política. Para ello argumenta que la “naturaleza humana” determinaría y limitaría “los posibles modelos de regímenes políticos”: “*La naturaleza humana también sirve para indicarnos qué órdenes políticos no son factibles. Una comprensión adecuada de la teoría evolutiva contemporánea de la selección de parentesco o eficacia biológica inclusiva, nos habría ayudado a predecir*

⁵⁷³ Idem, p. 13.

⁵⁷⁴ Foucault, Michel. *Defender la Sociedad* op.cit. p. 46.

⁵⁷⁵ Fukuyama, Francis. *El Fin del Hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica* Barcelona, Ed. Sine Qua Non, 2002.

*la quiebra y el fracaso definitivo del comunismo, debido a su incapacidad de respetar la inclinación natural a favorecer la familia y la propiedad privada.*⁵⁷⁶ Este pasaje es decisivo

porque, al mismo tiempo que sitúa al comunismo como un régimen que va en contra la naturaleza humana, deja entrever que sería la democracia liberal, respetuosa de la familia y de la propiedad privada, la que coincidiría enteramente con dicha naturaleza. En esa medida, Fukuyama define a la naturaleza humana de la siguiente manera: *“La definición de la naturaleza humana que utilicé es la siguiente: la naturaleza humana es la suma del comportamiento y las características que son típicas de la especie humana, y que se deben*

*a factores genéticos más que a factores ambientales.*⁵⁷⁷ El empleo del término “típico” es importante porque reenvía el problema de la naturaleza humana a la dimensión de la estadística. Así, la “suma del comportamiento y características” significa aquí la regularidad estadística de determinados patrones de conducta y características de la especie humana. Esto implica que la naturaleza humana no es una suerte de fundamento unívoco y rígido (como el término “instinto”, por ejemplo), sino que se muestra como algo *múltiple y flexible*: *“(…) las afirmaciones sobre la naturaleza humana son o bien probabilísticas (es decir, hacen referencia a lo que la mayoría de la gente haría normalmente) o bien enunciados condicionales sobre la forma más probable en que la gente interactuará con su entorno*

*(…)”*⁵⁷⁸ Como se ve, para Fukuyama, la naturaleza humana remite a la multiplicidad de las probabilidades. Eso hace que ésta no pueda sino coincidir con el único régimen político basado en ellas, a saber, la democracia liberal. Esto significa que, a diferencia del ideologema nacionalsocialista, según el cual, la “raza” constituía un patrón homogéneo de características físicas y comportamentales, el liberalismo neo-conservador de Fukuyama propone a los “genes” de la especie como fundamento de la diversidad propia de la democracia liberal. Así, la democracia liberal sería la expresión política de la naturaleza humana.

En esta vía, y a la luz de una singular lectura de Kojève, Fukuyama plantea que la política se sostiene en base al deseo de reconocimiento, pero que esta lucha no es de ningún modo económica, sino más bien, constituye el modo en que los seres humanos expresan su mutuo respeto⁵⁷⁹. Que la lucha por el reconocimiento sea “no-económica” ¿implica admitir que ésta se revela como una actividad inoperosa? ¿No habría acaso una virtual coincidencia entre el liberalismo neo-conservador de Fukuyama con las apuestas de Esposito y Agamben en torno a la vida? Me parece que no. Y esto por un motivo esencial: la operación de Fukuyama, a diferencia de aquella propiciada por una perspectiva biopolítica, es la de una encarnación de la potencia del hombre en el dispositivo de la genética. Así, la carne (la capacidad del hombre) se encarna en la forma de un cuerpo biológico-molecular (los genes). En este sentido, que sea la variabilidad genética lo que fundamenta a la democracia liberal y no la “raza” lo que da pie a la comunidad estatal, no cuestiona un ápice del funcionamiento de la Máquina Encarnativa. Más bien, en la medida que los genes se presentan como la nueva encarnación de lo viviente, constituye la remisión última a la forma de un cuerpo. Sin embargo, a diferencia del nacionalsocialismo, el cuerpo ya no es rígido, sino flexible, ya no es unívoco sino múltiple, mas sigue teniendo la forma

⁵⁷⁶ Idem. p. 209.

⁵⁷⁷ Idem. p. 214.

⁵⁷⁸ Idem. p. 218.

⁵⁷⁹ Idem. p. 242.

de un cuerpo biológico-molecular específico: los genes. Así, el pensamiento de Fukuyama sitúa a los genes al modo de una forma extrema del nuevo cuerpo biopolítico de Occidente.

3.- Los dos proyectos del liberalismo neo-darwinista comparten el objetivo de gobernar la carne. Un gobierno que, como hemos dicho, funciona no *a pesar* sino *en virtud* de la libertad y que orienta su política promoviendo los derechos, estimulando los niveles de vida, acrecentando la diversidad y produciendo cuerpos flexibles. Por un lado Singer propone una humanización de lo animal ampliando los derechos a los grandes simios, por otro lado, Fukuyama animaliza al hombre al situar el concepto “naturaleza humana” identificándolo a la capacidad biológica que determina y limita los posibles regímenes políticos. El liberalismo contemporáneo nos presenta así un doble movimiento: por un lado, una humanización de lo animal y, por otro, una animalización de lo humano. Ambos constituyen dos formas específicas de las Políticas de la Encarnación y, por lo tanto, siguen en el horizonte del cuerpo y no de una carne. En el primer caso, la carne de los grandes simios se convierte al cuerpo del derecho, en el segundo caso, la carne de los hombres se reduce en el cuerpo del ADN. Así, precisamente porque ambos promueven la libertad, la flexibilidad, los derechos y la diversidad, es que se presentan como un *Gobierno sobre la carne*. Así, el liberalismo de izquierdas promovido por Singer o el liberalismo de derechas expresado en Fukuyama, son unas Políticas de la Encarnación pues ambas convierten la *carne inútil en un cuerpo útil*.

A esta luz, unas Políticas de la Ex –carnación no vienen a reivindicar ni la humanización de lo animal ni la animalización de lo humano, sino más bien, a cortar y suspender el umbral encarnativo en el que esa cesura tiene lugar. Esto significa que la deriva post-histórica de la Máquina ha dejado a la luz del día al doble vínculo político que la constituye. Y el liberalismo contemporáneo ya sea en Singer o en Fukuyama no hace otra cosa que perpetuar su funcionamiento.

Así, pues, abrir un horizonte de la carne y no del cuerpo quizás implique reconsiderar un materialismo de la carne y no un materialismo del cuerpo. Si este último dio origen a la deriva encarnativa del siglo XX, un materialismo de la carne quizás abra a una deriva ex –carnativa que aquí sólo podemos anunciar. Casi exactamente como la crítica que hacía Marx al “materialismo antiguo” de Feuerbach, ¿un materialismo de la carne podría abrir un nuevo concepto de lo histórico? ¿Una concepción de lo histórico que la considere más allá de toda ley y de todo destino, más allá de toda misión y de toda genética? En este sentido, ¿se trataría de pensar una historia que nunca pueda asumir la forma de un cuerpo y que, por tanto, se resuelve al modo de una carne, abierta a lo por venir?

Excursus 2: La deriva de la Máquina Encarnativa.

La Máquina Encarnativa se ha estructurado históricamente. Mas, como todos los problemas de la historia, lejos de suponer un origen claro, éste se ha ido gestando en diversos momentos en los que se pueden distinguir, al menos, tres articulaciones o momentos fundamentales. Así, pues, Orígenes nos presenta una diferenciación entre la “voluntad” de Dios y la “providencia”, Tomás estructura una teoría del “orden” en relación al “bien” y, finalmente, la discusión de Habermas con Ratzinger llevada a cabo en el año 2004, podría leerse como el momento en que la Máquina espera su revitalización, la nueva puesta en funcionamiento de la doble articulación paradigmática. Así, las tres articulaciones que aquí se proponen han de ser leídas a la luz de la Encarnación como paradigma biopolítico.

1.- En un fragmento de la Homilía a los Gentiles escrita por Orígenes⁵⁸⁰ se lee: “Mantenemos con fe firme e inmutable –plantea el alejandrino- que Dios es incorpóreo, omnipotente e invisible. Pero también que Dios cuida las cosas humanas, de suerte que nada tiene lugar sin su providencia, lo mismo en los cielos que en la tierra. Pero hemos de hacer notar que hemos dicho “sin su providencia”, y no “sin su voluntad”. Porque muchas cosas suceden sin su voluntad, pero ninguna sin su providencia. Por su providencia Dios administra, dispone y vigila lo que acontece, mientras que por su voluntad determina que

algo acontezca o no...”⁵⁸¹ La distinción que establece Orígenes, divide ontológicamente a la “voluntad” de la “providencia”. Así, si la “voluntad” (boulesis) remite al lugar de la Soberanía, la “providencia” (prónoia), en cambio, sería propia del Gobierno. Porque si, en palabras de Orígenes, la “voluntad” “determina que algo acontezca o no” constituyendo el lugar de la decisión que trae a presencia a los entes del mundo, la “providencia”, en cambio, sería el dispositivo que, sin perder su nexos con la voluntad “administra”, “dispone” y “vigila” los asuntos humanos. Así, pues, la diferencia origenista entre “voluntad” y “providencia” acaso sea una de las primeras articulaciones que estructuran a la Soberanía y al Gobierno como dos caras de una misma máquina. Porque si la “voluntad” corresponde al paradigma político-estatal que, con la cesura propia de la decisión trae a presencia a los entes, la “providencia” correspondería al paradigma económico-gestional del poder que “administra”, “dispone” y “vigila” los asuntos humanos. Es decir, aquí la Máquina ejerce ya su somatotecnia por la cual la Soberanía abandona a los cuerpos vivos a la esfera del Gobierno para su conservación y control.

En la teología origenista, la diferencia entre voluntad y providencia resulta esencial en razón de lo que Orígenes llama “apocatástasis”: “*Por medio de una nueva restauración quiere Dios ir reparando constantemente lo defectuoso. Cuando él creó el universo, ordenó todas las cosas de la manera mejor y más firme: sin embargo le fue necesario aplicar como cierto tratamiento médico a los que están enfermos por el pecado, y a todo el mundo que está como mancillado con él.*”⁵⁸² Más allá de los elementos gnósticos presentes en Orígenes que serán denunciados por Agustín de Hipona en *La Ciudad de Dios*⁵⁸³, para la presente investigación resulta decisiva la asociación origenista entre la “restauración” y la figura del “médico”. Porque ésta ha de “ir reparando constantemente lo defectuoso” haciendo una suerte de “tratamiento médico” a aquellos que estén “enfermos del pecado” para al final de los tiempos restaurar todo a su origen. La fuerza que ha de trabajar en función de dicha restauración es, precisamente, la “providencia” o, lo que es igual, el Gobierno que disponiendo a la vida, la va “restaurando” en función del cumplimiento de la

⁵⁸⁰ Considerado uno de los Padres de la Iglesia anteriores a San Agustín, Orígenes nació alrededor del 185 en Alejandría y murió en Tiro en el 253. Es considerado por la Iglesia como el primer “teólogo” propiamente tal, esto es, como aquél que busca una explicación racional de aquello que acepta por la fe. Es preciso señalar que Orígenes fue maestro de Eusebio de Cesarea –mano derecha de Constantino-, pues fue en Cesarea donde residió la mayor parte de su vida enseñando las escrituras. Teológicamente es conocido por crear el “origenismo”, una orientación del pensamiento teológico-cristiano que destaca la apocatástasis (restauración al final de los tiempos) y la teoría de la subordinación del Hijo al Padre, entre otras tesis. Por cierto el origenismo fue definitivamente rechazada por la doctrina oficial de la Iglesia, a propósito de las críticas que desarrolla Agustín de Hipona en *La Ciudad de Dios*. Pero nos parece importante situar estos textos para mostrar cómo es que en los propios Padres de la Iglesia existe perfecta conciencia de los dos paradigmas del poder y de la necesidad de armonizarlos.

⁵⁸¹ Orígenes *Homilias in Gen, III, 2 En: Los Padres de la Iglesia* traducción y selección de textos José Vives, Barcelona, Ed. Herder, 1971, p. 271.

⁵⁸² Orígenes *De Principiis, III, 1 En: Los Padres de la Iglesia* op.cit. p. 285.

⁵⁸³ De Hipona, San Agustín *La ciudad de Dios* Barcelona, Ed. Porrúa, Libro XI, Cap. XXIII, p. 305.

apocatástasis. Así, pues, la diferencia entre voluntad y providencia encuentra en la doctrina de la apocatástasis su sentido, en la medida que sólo en el contexto de la economía salvífica ésta dispone la restauración promovida por la providencia.

2.- En un pequeño texto titulado *De Bono* (Sobre el Bien) Tomás de Aquino parece estructurar la máquina encarnativa utilizando la noción de “orden” vinculando éste al “bien” como aquél fin al cual toda criatura debe de alcanzar. Decisivo aquí, es que la noción tomista de “orden” parece ser insustancial definiéndose, exclusivamente, como una “relación al bien”⁵⁸⁴. Esta estructuración desarrollada por la metafísica tomista se articula en dos momentos fundamentales.

En un primer momento, siguiendo de cerca el pensamiento aristotélico, Tomás escribe: “En efecto, aunque en Dios se identifican el ser y el obrar y su justicia es su bondad, sin embargo en sus criaturas se distinguen ser y obrar.”⁵⁸⁵ Así, el ser y el obrar se identifican en Dios, pero no en sus criaturas ya que, según Tomás, de un Dios perfecto proceden todas las cosas perfectas, pero no en el grado en que éstas sean igual de perfectas que Dios ya que, según había indicado, lo causado no puede ser más perfecto que lo que causa. Una vez que sitúa la fractura entre el ser y el obrar en el seno de las criaturas, debe de articular una concepción del “orden” si acaso éstas han de alcanzar el “bien”. Así, la fractura ser y praxis va a exigir de Tomás un nexo.

En un segundo momento, discutiendo la “tres cosas que propone Agustín” (la “especie”, el “modo” y el “orden”), Tomás escribe: “Ahora bien, la razón de bien significa una relación, en el sentido que el nombre de bien ha sido impuesto para significar no sólo la misma relación, sino también aquello a lo que sigue tal relación y hasta la misma relación. La relación que comporta el nombre de bien es la referencia de lo perfectivo (...) Y es éste el modo como el fin perfecciona las cosas que son para el fin. Puesto que las criaturas no son su mismo ser, tienen el ser recibido y, por lo mismo, su ser es finito y limitado por la medida de aquello en lo que se recibe. Por tanto, entre las tres cosas que propone Agustín, la última, que es el orden, es la relación que comporta el nombre de bien, mientras que las otras dos, la especie y el modo, causan tal relación.”⁵⁸⁶ Es clave de este pasaje el que Tomás define al “orden” como la “relación que comporta el nombre de bien”. Esto significa que el orden es una categoría insustancial que sólo cobra sentido en la medida que puede vincular a la criatura con el bien supremo. “Orden”, entonces, se vuelve una relación que constituye una circularidad inmanente en la cual, las criaturas se relacionan al bien y, a su vez, el bien a las criaturas. Y quien conduce a las criaturas al bien –es decir, quien impone el orden- es, precisamente, el dirigente, cuyo gobierno Tomás va a describir en su texto *Del Reino*: “La intención de cualquier dirigente debe encaminarse a esto, a que procure la salvación de lo que ha aceptado regir; en efecto, es propio del capitán llevar la nave, conservándola ilesa contra los peligros del mar, hasta el puerto de la salvación.”⁵⁸⁷ La economía de la salvación es propia, entonces, de todo gobierno. Allí donde éste ha de imponer el orden para que las criaturas se perfeccionen y alcancen el bien.

La clave aquí, es que la noción de “orden” hace posible la articulación entre los dos órdenes de la máquina encarnativa, a saber, la norma trascendente y el orden inmanente,

⁵⁸⁴ Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria* op.cit. pp. 44,104-105.

⁵⁸⁵ De Aquino, Tomás. *El Bien* Edición Bilingüe, Buenos Aires, Ed. Ágape, 2007, p. 85.

⁵⁸⁶ Idem. p. 167.

⁵⁸⁷ De Aquino, Tomás. *Del Reino* Buenos Aires, Ed. Losada, 2003, p. 68.

el ser y la *praxis*, pudiendo, continuamente, traspasarse “el uno en el otro”⁵⁸⁸. Es decisivo aquí que, en la medida que “orden” aparece como una “relación que comporta el nombre de bien” es un “concepto vacío” o, como diría Agamben, éste parece ser una “signatura”, esto es, una marca situada en el seno de un signo que, sin embargo, lo reenvía a un código en particular, posibilitando así, una determinada interpretación sin constituir, sin embargo, un nuevo signo⁵⁸⁹. El paso de lo semiótico a lo semántico, entonces, estaría posibilitado por dicha signatura y, precisamente, en Tomás, la noción de “orden” desplaza el plano puramente ontológico de los conceptos (especie, modo) hacia el campo de la *praxis* y la política. De esta forma, “orden” se presenta como una signatura que, en el edificio de la filosofía tomista, haría posible la vinculación entre el ser y la *praxis* que, desde el principio, aparecían fracturados. Por este motivo, vamos a decir, “criaturas”, “orden” y “bien”,⁵⁹⁰ configuran en Tomás, la circularidad que va a definir a la Máquina Encarnativa moderna .

3.- El 19 de Enero del año 2004 el filósofo Jürgen Habermas y el teólogo Joseph Ratzinger (hoy Benedicto XVI) fueron invitados por la Academia Católica de Baviera para debatir sobre los “fundamentos morales del Estado”. Habermas se presenta como el representante del republicanismo liberal, y Ratzinger como el representante de la religión católica. Así, la relación entre la razón y la fe será el problema que recorrerá la discusión entre ambos, en la cual ambos van a apelar a un doble “proceso de aprendizaje” en el que el mundo secular debe de aprender del mundo religioso y, a su vez, el mundo religioso debe de aprender del mundo secular. Lo que nos interesa en nuestra investigación es indicar el modo en que, no obstante las diferencia entre ambos autores, ambos parecen estar preguntándose por una revitalización de la Máquina Encarnativa. Ya sea en la forma de la “tolerancia” y la “pluralidad” (Habermas), ya sea desde el proceso de mutua “purificación” entre la ciencia y la religión (Ratzinger). Veamos, pues, brevemente, cada uno de los argumentos para, posteriormente, mostrar que este debate parece plantear la pregunta de cómo es que la Máquina Encarnativa puede revitalizarse.

Para Habermas se trataría de entender el proceso de secularización como “(...) un doble proceso de aprendizaje que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites.”⁵⁹¹ La fórmula kantiana de Habermas consiste, precisamente, en que las “tradiciones de la Ilustración” y las “enseñanzas religiosas” coexistan en una mutua reflexión en torno a sus respectivos límites. Así, el proceso de secularización no consistiría sino en este doble proceso de aprendizaje mutuo, en torno a los propios límites entre razón y religión. A esta luz, para Habermas no puede existir un fundamento “prepolítico” del Estado democrático, sino más bien, dicho fundamento ha de buscarse en la razón comunicativa de los ciudadanos sean éstos creyentes o no creyentes⁵⁹². Así, hacia el final de su ponencia Habermas plantea que

⁵⁸⁸ Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria. Una genealogía de la economía y del gobierno* op. cit. p. 155.

⁵⁸⁹ Agamben, Giorgio. *Signatura Rerum. Sul Metodo* op. cit.

⁵⁹⁰ Agamben escribe: “(...) gracias a la signatura “orden”, sustancia y relación, ontología y praxis entran en una constelación que representa el legado específico que la teología medieval transmite a la filosofía moderna.”, Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria* op.cit. p. 156.

⁵⁹¹ Habermas, Jürgen. *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?* En: Habermas, Jürgen. Ratzinger, Joseph. *Entre Razón y Religión*, México D.F, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 11.

⁵⁹² “(...) no existe en el Estado constitucional ningún sujeto que detente el poder que se alimente de algún tipo de sustancia prejurídica. No queda por tanto ningún hueco de la soberanía preconstitucional de los monarcas que debiera rellenarse ahora (...) mediante una soberanía popular sustancial.” Idem. p. 14.

en un Estado secular democrático no es posible imponer ideales normativos de carácter laicos a los creyentes así como tampoco éstos últimos pueden imponer la verdad revelada a aquellos no creyentes. Allí, pues, Habermas aboga por un ejercicio “reflexivo” entre creyentes y no creyentes: “El concepto de tolerancia –plantea- en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento –en el marco de una cultura política liberal- de los no creyentes en su

trato con los creyentes.”⁵⁹³ De esta manera, para Habermas, el Estado liberal republicano no impone ni la visión laica ni la religiosa, sino más bien, promueve la mutua traducción en una coexistencia tolerante. Dicha coexistencia se da en un espacio público que hace posible la mutua reflexión a la luz de una razón comunicativa que, tal como Habermas propone, hace imposible la idea de un sujeto soberano de carácter “sustancial”.

Por su parte, Ratzinger sigue la misma línea que Habermas cuando, explicando la relación ente razón y religión, señala: “Al fin y al cabo la bomba atómica es un producto de la razón (...) En ese caso, ¿no habría que poner la razón bajo observación? ¿Pero por medio de qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino?”

⁵⁹⁴ Así, después de señalar el problema de la “interculturalidad” Ratzinger llega a dos conclusiones. La primera es que, habiendo “patologías” en la religión (que la conducen al fanatismo) es necesario que sea controlada a través de la “divina razón”: “(...) la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto (...) que también hay **patologías de la razón**, una **hybris** de la razón que no es menos peligrosa (...)”⁵⁹⁵

Así, Ratzinger llama a una mutua “purificación” entre la razón y la religión⁵⁹⁶. La segunda conclusión consiste en que dicha purificación no ha de quedarse recluida en la llamada “cultura occidental”, sino que debe abrirse para “escuchar” a las otras culturas y permitir así una “polifonía” que abra una “(...) esencial relación complementaria entre razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen e intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva entre los hombres lo que cohesiona al mundo.”⁵⁹⁷ Es decisivo aquí el énfasis de Ratzinger en que la articulación primera entre razón y fe se abra a una experiencia intercultural que termine por “cohesionar al mundo”.

¿Qué es lo que expresa este debate filosófico a la luz del horizonte que hemos propuesto en la presente investigación? En efecto, tanto Habermas como Ratzinger, en la medida que toman como problema la relación entre la razón y la fe, parecen estar preguntándose por la vía en que Europa puede reencontrarse con una revitalización de la Máquina Encarnativa. Ya sea Habermas a la luz de la razón comunicativa que funciona como mecanismo crítico entre ambos polos del “Estado liberal republicano”, ya sea en Ratzinger como el dispositivo que, en su interacción, hace posible la “purificación” entre

⁵⁹³ Idem pp. 31-32.

⁵⁹⁴ Ratzinger, Joseph. *Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal*. En: idem. p. 44.

⁵⁹⁵ Idem. p. 52.

⁵⁹⁶ Idem.

⁵⁹⁷ Idem p. 54.

ambos. Más importante que sus diferencias –por lo demás mínimas en sus respectivas ponencias- es interesante el punto de sus coincidencias.

La hipótesis que quisiera considerar aquí, es que la discusión Habermas-Ratzinger lleva consigo la pregunta: ¿cómo refundar y dar nuevos contenidos a la Máquina Encarnativa? Porque, la “dialéctica de la secularización” entre la razón y la fe por ellos interrogada, en rigor constituyen los dos polos constitutivos de la Máquina, a saber, la Soberanía (la razón) y el Gobierno (la fe). Tanto para Habermas como para Ratzinger se trataría, pues, de pensar una *nueva articulación* entre la razón y la fe, es decir, una nueva articulación de la doble racionalidad de la Máquina Encarnativa. Como si, no obstante la crítica de Habermas al decisionismo de Schmitt, ambos parecen esperar una nueva “gran medida”, un nuevo *Nómos* de la tierra que, sin embargo, ya no correspondería a la clásica figura de la Soberanía, sino a la configuración gloriosa de la gubernamentalidad. Ratzinger confirma nuestra hipótesis cuando termina señalando que, a partir de la “purificación” entre la razón y la fe, puedan “resplandecer” los “valores y normas” y, lo que “cohesiona al mundo” adquiera así, una “nueva fuerza efectiva”. Así, pues, la “tolerancia” y el “pluralismo” que parecen dominar el diálogo de Habermas con Ratzinger, adquiere una nueva luz cuando advertimos que para ambos se trata de una nueva articulación de la Máquina Encarnativa y, en ningún modo, su desactivación: para Habermas este cuerpo pareciera constituirse en la forma de una “*ampliación de las facultades de acción políticas en el ámbito supranacional*”⁵⁹⁸, esto es, una “constitución republicana europea” exenta de toda sustancialidad soberana y basada en la mentada acción comunicativa y, para Ratzinger dicho cuerpo se formula como la necesidad de una “religión civil cristiana”, esto es, una construcción que, más allá de la separación entre laicos y católicos permita ver la “(...) *racionalidad y el valor vinculante de los grandes principios sobre los que se edificó Europa y que deben y pueden reconstruirla.*”⁵⁹⁹ Así, Habermas parece haber un énfasis en el Gobierno “glorioso” de la acción comunicativa, en Ratzinger parece enfatizar el lugar de una Soberanía al reivindicar la exigencia de un *principium*. En cualquier caso, ambos discursos siguen en el horizonte del cuerpo y no de la carne, en la medida que ambos tratan de reconstruir Europa revitalizando e intentando dar a la Máquina Encarnativa un nuevo cuerpo.

600

3.4.- Políticas de la Ex –carnación: una Encarnación “de” la carne .

La Encarnación como paradigma biopolítico tal como lo hemos considerado hasta ahora parece dejar entrever sus propios límites, asentando así, ciertas condiciones para preguntar por su propio reverso: *la resurrección de la carne*. ¿Estamos restringidos de antemano a pensar la Encarnación sólo desde la perspectiva de la Máquina, es decir, sólo como

⁵⁹⁸ Jürgen Habermas 1989 *bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura república berlinesa*. En: Iván de la Nuez ed. *Paisajes después del muro* Barcelona, Ed. Península, 1999. p. 33.

⁵⁹⁹ Ratzinger, Joseph. *Carta a Marcello Pera* En: Marcello Pera y Joseph Ratzinger *Sin raíces*, Barcelona, Ed. Península, 2006, p. 128.

⁶⁰⁰ Por un asunto de honestidad intelectual me veo llevado a indicar al lector que durante el proceso de finalización de esta investigación supe de los trabajos antropológicos de Aleida Assman en que pone en juego el término “ex –carnación” en contraposición al movimiento de encarnación. Sin embargo para Assman este proceso tiene sólo estatuto antropológico-cultural y no ontológico político como en nuestro caso. Véase: Jan Assman *Religión y memoria cultural*. *Diez Estudios* Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2008.

una política *sobre* la carne? ¿No es posible que, exactamente como Esposito diferenciaba entre una biopolítica “sobre” la vida y una biopolítica “de” la vida, sea posible pensar una Encarnación ya no “sobre” sino “de” la carne? ¿Sería posible, entonces, una lectura no onto-teo-lógica de la Encarnación? ¿Es decir, ya no una Encarnación sino una Ex –carnación? ¿En qué medida estas Políticas de la Ex –carnación que se dejan entrever desde la misma Encarnación, ya no constituirían un pensamiento del cuerpo sino de la carne?

En efecto, la deriva post-histórica de la Máquina Encarnativa ha dejado entrever la posibilidad de otra vía para pensar el problema. Esta otra posibilidad será lo que vamos a denominar la resurrección de la carne o, lo que es igual, unas Políticas de la Ex –carnación que ya no funcionan ejerciendo el poder “sobre” sino “de” la carne. Así, pues, no obstante la Máquina Encarnativa sigue siendo el horizonte de nuestro tiempo, asistiríamos al momento en que ésta deja entrever su propio reverso. Porque cualquier vía alternativa a la Máquina no puede sino provenir desde su propio interior, precisamente, porque su interior no sería otra cosa que la “irreductible multiplicidad” de la virtualidad carnal.

Al respecto, Roberto Esposito ha puesto en discusión la lectura onto-teo-lógica de la Encarnación que, en nuestra investigación, hemos caracterizado desde el doble vínculo político de la Máquina Encarnativa. Para Esposito, la Encarnación y, en particular, la noción de *homoousías* que, según hemos propuesto, puede ser considerado como el dispositivo articulador entre la Soberanía y el Gobierno, puede leerse no como la clausura de la carne en la forma de un cuerpo, sino más bien, como el punto de la “alteración y partición” que tiene lugar en él⁶⁰¹. De esta forma, para Esposito, la Encarnación se definiría como el punto de intersección en que una naturaleza entra en contacto con otra naturaleza completamente heterogénea. Y, a diferencia de la lectura ontoteológica que hemos privilegiado hasta aquí y que permitió considerar a la Encarnación como paradigma biopolítico, para Esposito este contacto no sería signo de una homogeneidad, sino al contrario, de una diferencia: “La Encarnación –escribe- es el **munus** por excelencia –el don no solo de la vida, sino de la renuncia a la identidad individual- donde tiene su origen la idea misma de **communitas** como compartición de nuestra finitud singular y plural”⁶⁰². De esta forma, para Esposito –coincidiendo en este punto con Henry- la Encarnación constituiría el lugar de la vida en su existencia potencial, precisamente, porque ésta aparecería en la forma del *co-munus* entre el Padre y el Hijo.

En virtud de la naturaleza heterogénea de la Encarnación, la vida se asoma allí como el lugar en que lo vivo se une con lo no-vivo. Como hemos visto, esta singular relación implica que la “naturaleza” de la vida tendría la forma de una *prótesis* en la medida que la vida nunca puede ser por sí misma porque, careciendo de toda sustancia, está siempre *ex-crita*⁶⁰³. Así, la carne revela la dimensión *protética* de la vida porque la abre a su falta de fundamento, a su no tener naturaleza alguna, a su ser potencia absoluta. En este plano, la interpretación de la Encarnación que sigue Esposito, enfatizaría no al cuerpo, sino más bien, a la carne como el lugar donde la vida se revela en su radical *ex –cripción* y, por tanto, en su estatuto esencialmente *protético*.

⁶⁰¹ Esposito escribe: “(...) la encarnación remite, bajo este punto de vista, a la alteración y partición que tiene lugar en él (en el cuerpo): la naturaleza –la naturaleza divina- entra en contacto, en el cuerpo de Cristo, con otra naturaleza radicalmente diferente, y cohabita con ella. Lo que aquí cuenta es la diferencia, pero también el contraste, que se abre al interior en el interior de la unidad del cuerpo, del cuerpo como lugar mismo de la unidad.” En: Esposito, Roberto. *Carne y cuerpo en la deconstrucción del cristianismo* op. cit. p. 97.

⁶⁰² Idem. p. 98.

⁶⁰³ Nancy, Jean-Luc. *Un Pensamiento Finito* Barcelona, Ed. Anthropos, 2002, p. 29.

En esa medida, la lectura de Esposito se presentaría como el reverso paradigmático de la Máquina Encarnativa, a saber, como el punto en que el cuerpo deja entrever la carne que le atraviesa. En este sentido, ¿acaso no sería la lectura que hace Esposito de la Encarnación lo que en nuestra investigación hemos denominado Políticas de la Ex –carnación? En efecto, si desde nuestra perspectiva, las Políticas de la Encarnación ejercidas “sobre” la carne tienden a la clausura de la vida sobre sí misma en la forma de un cuerpo, las Políticas de la Ex –carnación abren al cuerpo a la potencia absoluta de la vida. Si la primera reduce la alteridad a la unidad, la segunda, en cambio, duplica lo que “originariamente era uno”⁶⁰⁴. El dos-en-uno sería, pues, la característica más decisiva de las Políticas de la Ex –carnación que parece proponer Esposito: una Encarnación que considera a la carne como el lugar de la alteración y partición, más que como el de la clausura y de la unidad. En esa medida, la carne reenvía a la vida a su inoperosidad e impersonalidad, allí donde lo uno no está ni “en” ni “sobre” lo otro sino, mas bien, “con” lo otro. Es por esta razón que, exactamente de la misma manera en que Esposito criticaba a Nancy en función de la adopción de éste último del léxico del cuerpo, pensamos que la nomenclatura propuesta por Esposito no puede situarse en el horizonte semántico de la Encarnación sino mas bien, en el de una Ex –carnación o, si se quiere, en el de una *resurrección de la carne*. Porque si la Encarnación se plantea en función del “dos-en-uno” significa que, más que el movimiento interiorizante de la Encarnación que unifica la multiplicidad, es el movimiento exteriorizante de la Ex –carnación que altera la unidad, aquello que parece estar en juego.

Por ello, la carne no puede ser sino lo que hace posible el “dos-en-uno” en tanto que no sería otra cosa que una vida abierta a la multiplicidad de lo otro de sí. En esa medida, la carne está siempre en relación al mundo constituyendo así el punto *límite* entre el interior y el exterior, entre lo humano y lo in-humano, entre el *bíos* y la *zoé*, respectivamente. Ni lo uno ni lo otro, la carne es el *umbral* de lo viviente por antonomasia aquello que se sustrae a toda in-corporación y, no obstante, habita en el núcleo de cada cuerpo. La carne es, por ello, el lugar de la *prótesis*, la relación con aquello que nos viene de afuera. Así, que la vida sea de naturaleza *protética* significa considerar que, a pesar de que la carne siempre es negada por el cuerpo, ésta constituye su *condición absoluta*: lo ex -carnativo es siempre condición de lo encarnativo⁶⁰⁵. Por ello, esta Encarnación “de” la carne ha de tener la forma de una Ex –carnación porque se orienta a exhibir a la carne en la forma de una potencia común, al modo de un *munus*. En ese sentido, unas Políticas de la Ex –carnación serían el movimiento de *resurrección de la carne* que brota desde los intersticios del cuerpo biopolítico de Occidente⁶⁰⁶.

Ahora bien, la *resurrección de la carne* que aquí está en juego, se puede ver en el posicionamiento de la filosofía contemporánea frente a la deriva de la Máquina Encarnativa. En este sentido, destacamos a continuación, tres figuras que testimonian cómo es que la filosofía contemporánea se ha posicionado en función de una deconstrucción radical de la Máquina Encarnativa. Tres figuras que, al poner en cuestión al cuerpo, han dejado entrever la heterogeneidad de la carne que, desde un principio, habría constituido parte del campo de lo viviente.

⁶⁰⁴ Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. op. cit. p. 269.

⁶⁰⁵ Al respecto, seguimos a Jaques Derrida cuando escribe: “(...) la ipseidad está ella misma constituida por la partición y como partición.” En: Derrida, Jaques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* Madrid. Ed. Trotta, 2005. p. 65.

⁶⁰⁶ Esposito escribe: “Que pueda atribuírsele ora la designación spinoziana de “multitud”, ora la benjaminiana de “pura vida”, resulta secundario con respecto a que en ella se replantea el *bíos*, no en los márgenes y al inicio, sino en el centro de la *pólis* global.” En: Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. op.cit. p. 267.

Así, pues, a través de estas tres figuras trataremos de inteligir el estatuto de una filosofía de la carne. En primer lugar, la figura del “cuidado de sí” que remite a la última producción intelectual de Foucault que va desde fines de los años 70 hasta principios de los 80. En segundo lugar, la figura del “animote” propuesta por Jaques Derrida en uno de sus seminarios dictados allá por 1997 y, en tercer lugar, la figura de la “in-fancia” desarrollada por Giorgio Agamben en un libro de 1978.

Estas figuras constituirían parte del movimiento por el cual la filosofía contemporánea se ha posicionado en dirección a una carne. Desde aquí se trataría de pensar dos cosas que están concatenadas entre sí: en primer lugar, ¿En qué consistirían las Políticas de la Ex –carnación señaladas? y en segundo lugar, ¿qué puede ser la filosofía si ya no se trata de pensar la unidad del cuerpo sino la multiplicidad de la carne? Otra manera de preguntar sería: ¿en qué consistiría una filosofía de la carne? asimismo ¿en qué medida algo así como un pensamiento de la carne y no de un cuerpo, mas que un saber específico, no constituiría una *resurrección* de la propia heterogeneidad carnal que nos habita?⁶⁰⁷

a) Cuidado de sí

Es sabido que, la producción intelectual última de Michel Foucault, consistió en llevar los problemas en torno al poder sobre los que había estado trabajando, al ámbito de una reflexión sobre la relación del sujeto con la verdad⁶⁰⁸. Con ello, los trabajos de Foucault terminan por circunscribirse al problema de la ética a la luz de las “tecnologías del yo” que, según vimos en el primer capítulo, habrían dado lugar al polo gubernamental de la Máquina Encarnativa. Sin embargo, la versión greco-romana de dichas “tecnologías” que se presentan históricamente antes de su apropiación por parte del cristianismo, va a interesar con demasía a Foucault en la medida que en ellas se va a destacar el lugar del “cuidado de sí”: *“El cuidado de sí era, en el mundo grecorromano, el modo en que la libertad individual –y la libertad civil, hasta cierto punto- se la consideraba en sí misma ética (...) No estoy diciendo que la ética es el cuidado de sí, sino que en la antigüedad, la ética, como práctica deliberada de la libertad, nos legó este imperativo básico: “Cuidate a ti mismo”*⁶⁰⁹ El “cuidado de sí” no implica, sin embargo, dejar de lado el conocimiento, puesto que el cuidado de sí es un cierto “conocimiento de sí” tal como lo habría planteado el discurso socrático en particular⁶¹⁰. Y el problema, según Foucault, consistiría en que, a través del cristianismo, se habría privilegiado el “conócete a ti mismo” por sobre el “cuidate a ti mismo”, caracterizado por la emancipación de la biopolítica en sus instituciones de saber-

⁶⁰⁷ Uso la palabra “cuidado” siguiendo la sugerencia de Foucault y porque, tal como sugiere el latín *cura*, designa aquél asunto que es objeto de atención. Por su parte “dominio” –del latín *dominium*- remite al acto de apropiación, al señor (*dominus*), a aquél que es propietario o soberano de algo. En este sentido, la carne sería aquello en sí mismo inapropiable que, sin embargo, no deja de ser el objeto de nuestra atención. Siendo así, la resurrección de la carne desmarca la vía de un dominio y parece abrir el trabajo de un cuidado. Es quizás dicho cuidado lo que expresan estas tres figuras de la filosofía contemporánea que vamos a exponer a continuación. En: *Diccionario ilustrado Larousse* op.cit. pp. 121 y 149, respectivamente.

⁶⁰⁸ Foucault dice: *“He tratado de descubrir –planteaba en una entrevista- cómo el sujeto humano ingresó en juegos de verdad, ya sea juegos de verdad que tomen la forma de la ciencia o que remitan a un modelo científico, o juegos de verdad como los que pueden encontrar en instituciones o prácticas de control.”* En: Foucault, Michel. *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad* En: Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones* op.cit. p. 144.

⁶⁰⁹ Idem. pp. 148-149.

⁶¹⁰ Foucault, Michel. *Tecnologías del yo* op.cit.

poder⁶¹¹. Así, se podría decir que la gubernamentalidad tiene lugar sólo en la medida que se multiplican las instituciones que “cuidan” a los individuos por medio de un “saber” específico.

Pero ¿en qué medida este “cuidado de sí” no es una mera reivindicación del subjetivismo moderno, en qué punto la ética del cuidado de sí supondría una cierta inflexión para con la máquina encarnativa? Pues bien, en la misma entrevista Foucault señala: “(El sujeto) *No es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es, por sobre todas las*

cosas ni siempre, idéntica a sí misma.”⁶¹² Así, pues, en la medida que esta forma no es siempre “idéntica a sí misma” el sujeto que “cuida de sí” es, según Foucault, un sujeto de la “experiencia” y no un sujeto constituyente propiamente tal⁶¹³. E inmediatamente después, Foucault enfatiza: “(...) *yo diría que si ahora estoy interesado en el modo en que el sujeto se constituye a sí mismo de un modo activo, por las prácticas del yo, éstas no son, sin*

embargo algo que el individuo inventa por sí mismo.”⁶¹⁴ Es decir, la “teología” del sujeto que inventa todo “por sí mismo” es cuestionada por Foucault en la medida que, según su perspectiva, éste no crea *ex nihilo*, sino a partir de una cierta configuración microfísica de las relaciones de poder⁶¹⁵. Esto significa que el problema de la subjetivación, tal como Foucault lo aborda, no sólo no remite a un sujeto preexistente, sino que además, resiste y desactiva lógica dicotómica entre una ética de la autonomía y una ética de la heteronomía. Porque si la primera supone la interiorización por parte del sujeto de la ley exterior, la segunda, en cambio, implica la existencia de una ley exterior que regula y prescribe las conductas⁶¹⁶. En cualquiera de los dos casos, se presupone la existencia de un sujeto “antes” de la ley. La ética del cuidado de sí, en cambio, es fundamentalmente, una estrategia que desactiva ambas opciones considerando la subjetivación como una “forma” más allá de la onto-teología del sujeto señalada. Por eso, la ética del cuidado de sí no es aquella que reivindica a un sujeto que se crea e inventa a sí mismo *ex nihilo*, sino más bien, es una ética que hace posible sublevar el entramado microfísico del poder, revelando al sujeto como una “forma”. Pero no una forma que clausura a lo viviente en un cuerpo sino una forma que está siempre en tránsito hacia otra forma y que, precisamente por ello, ésta nunca es “idéntica a sí misma”. Por esta razón, la ética del cuidado de sí no remite a la Ipseidad de un “sí mismo”, sino que compete, a su vez, al sujeto en sus diversas y múltiples “relaciones con

⁶¹¹ Foucault escribe: “*Existen varias razones por las cuales el “Conócete a ti mismo” ha oscurecido al “cuidate a ti mismo”. En primer lugar, ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos, más bien, a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación.*” Idem. p. 54.

⁶¹² Foucault, Michel. *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*. En: Michel Foucault El yo minimalista y otras conversaciones op.cit. p. 156.

⁶¹³ Castro, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad*. Santiago de Chile, Ed. Lom, 2008, p. 395.

⁶¹⁴ Foucault, Michel. *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*. En: Michel Foucault El yo minimalista y otras conversaciones op.cit. p. 157.

⁶¹⁵ Castro, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad*. op.cit. p. 392.

⁶¹⁶ Potte-Bonneville escribe: “*Por otro lado, al situar, al mismo tiempo, la ética en la frontera del código moral y de las conductas sociales, Foucault indica que la subjetivación no es ni la interiorización, por un sujeto que accede gradualmente a la autonomía, de reglas impuestas de entrada por la cultura, ni el efecto mecánico de las determinaciones exteriores que organizan y distribuyen las conductas en el espacio social. Esta vez, es la alternativa entre autonomía y heteronomía del sujeto lo que va a verse de algún modo desactivado.*” En: Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2007, p. 194.

los demás”⁶¹⁷. Así, pues, dicha ética va a implicar un “trabajo de recreación infinito de sí mismo”⁶¹⁸ que, por ser tal, carece de cualquier fundamento externo a su propia realización. En este sentido, la ética foucaultiana restituye la existencia a su inmanencia. Porque no apela a una moral normativa ni interiorizada ni exteriorizada, sino a un cuidadoso trabajo de desubjetivación frente a los dispositivos del biopoder. Así, pues, la “estética de la existencia” que parece proponer Foucault es la de un sujeto que, una y otra vez, encuentra el punto de su desubjetivación, algo así como un hombre que toca el lugar de su propia inhumanidad, el punto de su más radical heterogeneidad.

Si esto es correcto, podríamos decir que, desde el punto de vista topológico, la ética del cuidado de sí se ubica, respecto del “conócete a ti mismo”, exactamente como la carne se ubica respecto del cuerpo. Porque la ética del cuidado de sí, según plantea Foucault en relación al cristianismo, habría terminado subrogada al conócete a ti mismo que dio lugar al cuerpo filosófico de Occidente. Así, pues, el giro de Foucault hacia la ética del cuidado de sí constituye un retorno al problema de la carne en función de una historización arqueológica del propio cuerpo filosófico occidental. En este sentido, podríamos decir que la ética del cuidado de sí no es sino un modo de pensar una ética a partir de una Ex - carnación que permita desactivar los dispositivos de la Máquina y, a la vez, permita “cuidar” la “irreductible multiplicidad” de la carne: la ética del cuidado de sí constituye una ética de la carne y no una ética del cuerpo. Si bien, estas consideraciones de la ética foucaultiana nos permiten dilucidar algo así como una ética de la carne, quizás sea pertinente extremar el argumento en dos puntos fundamentales, para mostrar que la concepción foucaultiana del cuidado de sí tiene sentido sólo si se advierte que el sí mismo supone a un “otro” en su propio seno que, impidiendo que el sujeto se vuelva una sustancia, haría posible una estética de la existencia.

La opción foucaultiana por la palabra “cuidado” y no por la palabra “dominio” comporta, precisamente, a la acción de prestar atención a algo sin implicar necesariamente una relación de apropiación sobre ello. Así, el sujeto en Foucault parece ser conducido al punto de su heterogeneidad, allí donde la forma se revela siempre como el paso a través del cual una vida se abre para recibir otras formas. Si esa abertura es lo que en nuestra investigación hemos llamado carne, entonces, una ética de la carne privilegiaría la potencia creadora de la vida, esto es, el modo en que la vida se revela capaz de recibir múltiples formas. Esto nos lleva a preguntarnos si el sintagma “cuidado de sí” es suficiente para pensar en una ética de la carne. Porque ¿qué es lo que queda del “sí mismo” si éste tiene como horizonte una permanente creación de sí?⁶¹⁹ En este sentido, quizás sea posible plantear que el nombre que Foucault da a la ética del cuidado de sí, deba ser pensado como una *ética del cuidado de lo otro de sí*. Porque, como plantea el propio Foucault, no es tanto la preocupación de un individuo para consigo mismo, como la estética de la existencia a la cual éste se abre. Eso

⁶¹⁷ Foucault dice: “ *Ethos* también implica una relación con los demás, hasta el punto de que el cuidado de sí lo hace competente para que ocupe un lugar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones entre los individuos que le son propias (...) Y el cuidado de sí implica además una relación con el otro desde el momento que, para realmente cuidar de sí mismo, debe atenderse a las enseñanzas de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo (...) De este modo, se presenta el problema de la relación con los demás paralelamente al desarrollo del cuidado de sí.” En: Foucault, Michel. *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*. op.cit. pp. 151-152.

⁶¹⁸ Castro, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad*. op cit. p. 385.

⁶¹⁹ Judith Butler ha llamado la atención sobre el problema del “otro” en la ética foucaultiana: “*Parece justo –plantea- culpar a Foucault por no dar explícitamente mayor cabida al otro en su consideración de la ética.*” Así, Butler advierte el mismo problema que nosotros, a saber, que en Foucault la ética del cuidado de sí presupone al otro más no de modo explícito. En ese sentido, pienso que puede ser pertinente calificar la ética del cuidado de sí como una ética del *cuidado de lo otro de sí*. En: Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2009, p. 39.

“otro de sí” sería lo viviente en la forma de una potencia absoluta, en su ser radicalmente carne. Así, el “sí mismo” lejos de poder configurarse al modo de la Ipseidad de un cuerpo, no hace otra cosa que abrirse permanentemente a la dimensión creativa de la carne.

Lejos de distanciarnos de la vía foucaultiana, nos parece que seguimos en ella enfatizando el problema de la carne que allí se juega. Pero, antes que un “cuidado de sí”, una ética de la carne debiera ser concebida como una “ética del cuidado de lo otro de sí” en la cual la vida sea ex –cripta permanentemente. De esta forma, si una ética del cuerpo se sostiene en una concepción “sustancialista” del sujeto, una ética de la carne se sostendría en una concepción “experiencial” del mismo. La palabra “experiencia” que el propio Foucault utiliza es pertinente para subrayar el carácter tentativo, ensayístico y, por lo tanto creativo, que tendría una ética de la carne⁶²⁰. Porque ¿No implican estas consideraciones que una ética de la carne carece de un carácter normativo para privilegiar a la carne como la potencia creadora de la vida? Porque ¿no es esta ética del cuidado de lo otro de sí, una creación permanente de las formas de la vida y, por lo tanto, un cuidado constante de la carne?

b) Animote.

Ahora bien, ¿Es la carne propiamente humana o propiamente animal? Es posible que esta pregunta pueda ser, en parte, contestada refiriéndonos al concepto de “animote” propuesto por Jaques Derrida en uno de sus últimos seminarios dictado en 1997. Allí, Derrida partía señalando: *“Todos los filósofos que interrogaremos (desde Aristóteles a Lacan, pasando por Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), todos, dicen lo mismo: el animal está privado de lenguaje. O, más concretamente, de respuesta, de una respuesta que hay que distinguir precisa y rigurosamente de la reacción: del derecho y del poder de “responder”. Y, por lo tanto, de tantas otras cosas que serían lo propio del hombre.”*⁶²¹ En la perspectiva de Derrida la tradición filosófica que, en nuestra investigación se ha identificado al devenir de la Máquina Encarnativa, ha pensado al animal sólo como aquél que estaría privado de lenguaje. A diferencia del hombre que, al menos desde Aristóteles, se ha definido como un *zoon lógon echón*, el animal carecería de *lógos*.

Esta visión traería consecuencias no menores partiendo por el problema de que el animal se encontraría excluido de toda ética y de todo derecho en la medida que, según los estudios de la etología contemporánea, éste no sería capaz de “responder” sino sólo de “reaccionar”⁶²². La “respuesta” que sería propia del hombre y la dimensión de la ética a la cual éste pertenecería, se diferenciaría de una “reacción” que se definiría por constituir un conjunto de contingencias de reforzamiento que ejecutaría un animal. Esta cesura entre lo animal y lo humano es debida, según Derrida, a una doble tradición “abrahámica-prometeica” -es decir, judía y griega a la vez- que considera al animal como algo disponible para el dominio por parte del hombre: *“Desde el vacío de su carencia, una carencia eminente, una carencia completamente distinta de aquella que atribuye al animal, el hombre instauro o reivindica de una sola y misma vez su **propiedad** (...) y **superioridad** sobre la susodicha vida animal. Esta última superioridad infinita y por excelencia, tiene como su*

⁶²⁰ La etimología de la palabra “experiencia” de la *empereia* griega a la *experiri* latina tiene el sentido del intentar, el ensayar o el experimentar. En: Corominas, Joan. *Diccionario Etimológico de la Lengua castellana* op.cit. p. 263.

⁶²¹ Derrida, Jaques. *El animal que luego estoy si (gui) endo* op.cit. pp. 48-49.

⁶²² La diferencia entre “reacción” y “respuesta” Derrida la toma de su discusión con Lacan quien, tomándose de los estudios de la etología, pretende distinguir claramente entre la “reacción” propia de un animal frente a un estímulo y una “respuesta” propia del hombre que estaría atravesado por el lenguaje. Al respecto véase lo que escribe Derrida en el capítulo III denominado “¿Y si el animal respondiese?” En: idem pp. 143-166.

*propio el ser a la vez incondicional y sacrificial . Tal sería la ley de una lógica imperturbable, a la vez prometeica y adámica, a la vez griega y abrahámica (judeo-cristiano-islámica)."*⁶²³

Detengámonos en esta cita. Según Derrida, la tradición habría instaurado al animal como un objeto de dominio por parte del hombre. Así, para Derrida –coincidiendo aquí con una perspectiva biopolítica- la tradición metafísica habría instaurado la cesura sobre lo viviente instalando al hombre como el señor de lo animal. Asimismo, es decisivo el que Derrida caracterice a dicha tradición como “abrahámico-prometeica”, es decir, judía y griega, a la vez. Porque, según hemos visto en nuestra investigación, ¿qué sería el doble vínculo político de Occidente sino la articulación fundamental entre ambas “tradiciones” que se expresaría en el problema de la Encarnación? ¿Qué sería la Máquina Encarnativa sino la propia circularidad con la cual ambas tradiciones (la abrahámica y la prometeica) parecen complementarse la una a la otra en la doble economía de la Soberanía y del Gobierno?

De esta forma, –plantea Derrida- frente a la multiplicidad de lo viviente que va desde las abejas hasta los elefantes, desde las hormigas hasta las ballenas, la Máquina Encarnativa habría reducido la multiplicidad de lo viviente a la homogeneidad del término “animal” desde el momento en que ésta lo “ nombra” como tal capturándolo en la “ley significativa”. Esto significa, por cierto, que lo “animal” no existe “como tal” sino que, como hemos visto en nuestra investigación, sólo cobra sentido al modo de una producción biopolítica.

Frente a dicha homogeneización de los vivientes bajo el término unívoco “lo animal”, Derrida propone el término diferencial de *animote* con el cual va a designar el lugar de una multiplicidad: “ **Ecce animote** . Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o un acrónimo,

una especie de híbrido monstruoso.”⁶²⁴ En este sentido, para Derrida, no se trataría ni de animalizar al hombre reduciéndolo a lo animal, ni tampoco de humanizar al animal identificándolo con lo humano. Ni animalización del hombre ni humanización del animal. Para Derrida se trataría de pensar en la zona en que la diferencia entre la *zoé* animal y el *bíos* humano se vea desactivada. El *animote* sería precisamente esa zona en que la “irreductible multiplicidad viva de mortales” resiste a cualquier cesura biopolítica. Ni lo uno (hombre) ni lo otro (animal), el *animote* es el umbral entre ambos, esto es, aquello que desactiva la dicotomía clásica entre el hombre y el animal instalando ese “híbrido monstruoso” que aparece entre uno y otro.

A esta luz, ¿no es el *animote* propuesto por Derrida una figura de la carne? En efecto, el propio Derrida define al *animote* como ese “híbrido monstruoso” que no es ni un “género” ni un “individuo”. En el léxico que hemos propuesto en nuestra investigación diremos: el *animote* no puede ser un “cuerpo”, ya sea un cuerpo “genérico” o “individual”. Mas bien, al contrario, ha sido la Máquina Encarnativa –es decir, la doble tradición abrahámico-prometeica de la que habla Derrida- la que habría cesurado la “irreductible multiplicidad viva de mortales” en la forma de un cuerpo específico. Así, desde nuestro punto de vista, el *animote* propuesto aquí por Derrida puede ser considerado, entonces, como una figura de la carne. Porque, en efecto, el *animote* sería, ante todo, una figura indecible, un umbral, un paso en que cada especie o individuo toca el punto de su alteración: el dos-en-uno que define al “híbrido monstruoso” de la carne.

Por ello, la figura del *animote* no es un cuerpo sino una carne, en la medida que en su heterogeneidad, suspende la clásica diferencia entre el hombre y el animal. Esto

⁶²³ Idem, p. 36.

⁶²⁴ Idem, p. 58.

significa que, si esta diferencia estaba articulada a la luz del *lógos* como una propiedad exclusivamente humana, el *animote* vendría a ser la suspensión del propio cuerpo del *lógos* y el momento en que se asoma su heterogeneidad carnal. Por ello, la figura del *animote* testimonia cómo el flujo de la carne brota desde el cuerpo biopolítico de Occidente.

Al principio preguntábamos si la carne era propiamente humana o propiamente animal. Ahora estamos en camino para situar unas comillas en la palabra “propiamente” en la medida que la carne no puede ser “propiamente” ni propiedad de lo animal ni propiedad de lo humano. Porque la carne se abre como el punto de una “irreductible multiplicidad”, lo que significa que es, al mismo tiempo, el límite de lo humano para con lo animal y el límite de lo animal para con lo humano. O, de modo más radical aún: la carne es el límite de cada viviente para con el resto de los vivientes, el punto en que cada viviente toma la forma de una potencia absoluta⁶²⁵. ¿No es, precisamente, dicho estatuto el que asigna Derrida al *animote*? En ello, ¿no es la irreductible multiplicidad de la carne aquello que, por serlo, difumina los límites entre lo humano y lo animal dejando entrever su potencia común que les sería inmanente? Y si esto es así, ¿no podríamos decir que la carne constituye el *munus* entre los mismos seres vivientes, más allá de sus respectivos cuerpos? Quizás por ello, la carne encuentre su lugar no “en” ni “sobre” lo animal, sino *entre* los vivientes, esto es, en el punto de intersección entre dos o más naturalezas heterogéneas. Y si esto es así, ¿no significa, entonces, que los seres vivientes, lejos de constituir seres encarnados, son seres estrictamente *carnales*?

c) In-fancia

En sus reflexiones sobre el lenguaje, Agamben se interroga sobre la posibilidad de pensar una in-fancia. ¿Qué es, pues, in-fancia? El término latino *infantia* designa, ante todo, lo que “no se habla”⁶²⁶, el punto en que, desde el seno del lenguaje sería posible de pensar un no-lenguaje. Es preciso, tomar en cuenta que Agamben, al igual que Foucault, no se refiere a la in-fancia como un lugar pre-subjetivo o pre-lingüístico ni mucho menos, indica ésta un estadio del desarrollo del sujeto humano: “Pues la experiencia, -plantea Agamben- la infancia a la que nos referimos no puede ser simplemente algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en un momento determinado, deja de existir para volcarse en el habla, no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, sino que coexiste originariamente en el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante la expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como

⁶²⁷ sujeto.” Al no ser un estadio del desarrollo cronológico del hombre, ni tampoco un “paraíso” que el hombre habría habitado “antes” de hablar, la in-fancia es una experiencia que “co-existe” con el lenguaje. Más aún, la in-fancia aparece como el resto no asimilable que queda por cada “expropiación efectuada por el lenguaje”. Dicho resto es una in-fancia que aparece como el “límite trascendental del lenguaje”, es decir, su límite interior y, por ello, su propia condición de posibilidad⁶²⁸. Esto significa, pues, que el hombre y el lenguaje no se identifican “sin más”, sino que entre ambos, tiene lugar una diferencia, una inadecuación

⁶²⁵ La noción del animote derrideana nos hace recordar las palabras de Pablo cuando en su Epístola a los Corintios escribía: “No toda carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de los animales, otra la de las aves, otra la de los peces (...)” Es interesante este pasaje porque Pablo explicita que la carne no es algo homogéneo sino diferencial: cada viviente tendría consigo una carne específica porque todo viviente no sería otra cosa que un ser carnal.

⁶²⁶ Lyotard, Jean Francois. *Lecturas de Infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Valéry, Freud*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1997.

⁶²⁷ Agamben, Giorgio. *Infancia e Historia* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2003, p. 66.

⁶²⁸ Idem, p. 70.

radical que corta la continuidad inmediata entre ambos que la tradición filosófica había supuesto. Más aún, esto significa que, según Agamben, el hombre, antes de ser un *zoon lógon echón* es un in-fante.

A esta luz, la diferencia entre el viviente y el lenguaje, pero además, entre lo semiótico y lo semántico o entre la lengua y el discurso, testimonian la existencia de la in-fancia como resto que impide la adecuación perfecta, la asimilación completa del hombre al “cuerpo” del lenguaje. Por eso, la infancia muestra el punto en que el lenguaje mismo no puede constituirse en un cuerpo. Así, si el hombre realmente se identificara con el lenguaje éste hablaría de modo perfecto y desde el mismo momento de nacer. Ningún esfuerzo deberían hacer para ello porque los hombres nacerían “hablando” desde el principio como una Máquina cuyo funcionamiento no requeriría de ninguna interrupción: el viviente humano y la lengua constituirían, pues, un solo cuerpo perfectamente articulados.

Sin embargo, la propia diferencia por la cual se desdobra el lenguaje entre la lengua y el habla, testimonia la existencia de dicha in-fancia. Así, pues, si la Máquina Encarnativa tiende a suturar la relación entre el viviente y el *lógos* y, entre la lengua y discurso, intentando hacer que dicha relación tenga un carácter necesario, la in-fancia del hombre disloca lo que la Máquina articula haciendo de ese vínculo no algo necesario sino solamente posible. Por ello, podríamos decir, que la in-fancia es la carne del hombre que, en cada caso, dificulta la total y completa articulación del viviente al lenguaje que promueve la Máquina. En este punto, podríamos decir que, en la perspectiva de la in-fancia que hemos desarrollado hasta aquí, la carne constituye el “límite trascendental” de lo humano, la cual hace posible la diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico estableciendo así una discontinuidad radical entre el viviente y el lenguaje.

Por ello, si lo animal es aquello que sólo tiene voz y no lenguaje y, en cambio, el hombre es aquello que, habiendo excluido la voz erige la dimensión del lenguaje, podríamos decir que la in-fancia es el punto de intersección en que lo animal (voz) y lo humano (lenguaje), la *zoé* y el *bíos* ingresan a un umbral de absoluta indistinción. Así, pues, en la medida que el hombre está atravesado por una in-fancia, encuentra en el seno del lenguaje al no-lenguaje así como en lo humano a lo in-humano. En esa medida, el punto de intersección entre las dos naturalezas heterogéneas que habíamos indicado en la figura derrideana del *animote*, alcanzan aquí la forma de una *in-fancia*. Y vamos a decir que la carne es, entonces, la in-fancia del hombre, el (im) propio límite en el que, sin embargo, el propio plexo de la Máquina Encarnativa tiene lugar: potencia, in-fancia o carne designan, pues, el diferencial que resiste, desactiva y abre al viviente, más allá de la Máquina Encarnativa.

Por eso, años más tarde, el propio Agamben va a señalar cómo es que el problema de la subjetivación (el hacerse sujeto del viviente humano) da cuenta del hombre como un umbral en el que algo así como una in-fancia parece recorrer completamente su vida: *“El hombre está siempre, pues, más acá y más allá de lo humano, es el umbral central por el que transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del lógos . Estas corrientes coexisten, pero no son coincidentes, y su no-coincidencia, la divisoria*

*sutilísima que las separa, es el lugar del testimonio.”*⁶²⁹ Así, pues, para Agamben el sujeto tiene la forma de un punto de intersección entre una subjetivación y una desubjetivación, entre lo humano y lo inhumano. Que Agamben enfatice aquí la coexistencia entre ambas corrientes muestra que su concepción de la in-fancia –que Agamben reconduce al lugar del testimonio- no es sino una figura de la carne que hemos venido desarrollando. Es decisivo,

⁶²⁹ Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III* Valencia, Ed. Pre-textos, 2002, p. 142.

sin embargo, considerar que aquí, no existen “naturalezas” diversas que, preexistiendo a la relación, se unan en un momento ulterior. Más bien, el hombre es un umbral, un pasaje entre corrientes heterogéneas y no coincidentes entre sí que, según Agamben, parecen “coexistir”. En esa medida, podríamos decir, el *hombre es un viviente carnal* porque por cada captura que la Máquina ejerce sobre él, el hombre parece retornar siempre al lugar de la in-fancia en el que la vida se revela de modo potencial. Así, pues, la carne es la in-fancia del hombre, el punto en que la vida se revela como un umbral que desactiva la diferencia entre *zoé* y *bíos*, entre lo animal y lo humano porque la carne es el *entre*, el no-lugar en que el hombre es asignado a su propia potencia.

d) Resurrección de la carne.

1.- Las tres figuras aquí señaladas, a saber, la del *cuidado de sí* propuesta por Foucault, la del *animote* propuesta por Derrida y la de la *in-fancia* propuesta por Agamben expresan el posicionamiento de parte de la filosofía contemporánea respecto de la Máquina Encarnativa. En este sentido, se podría decir que la filosofía se ha volcado en dirección opuesta de la Máquina, indicando su reverso constitutivo. Porque si la Máquina Encarnativa se sostiene en base a unas Políticas de la Encarnación, la filosofía contemporánea trata de pensar la vía de unas Políticas de la Ex –carnación o, lo que es igual, de la resurrección de la carne. Así, pues, si el circuito de la Máquina Encarnativa va desde la carne al cuerpo (de la potencia al acto), el circuito de la filosofía contemporánea parece ir desde el cuerpo a la carne (del acto a la potencia). Sin embargo, este cambio de dirección no constituiría una simple inversión que deja intactos los términos en cuestión, sino más bien, una vía que los trastoca y los conmociona hasta el punto que la figura de la potencia de la que aquí se habla se presenta como radicalmente diferente de aquella que la tradición metafísica subroga a la teleología del acto. Dicho en pocas palabras, la dimensión de la carne da un estatuto ontológico a la potencia cuya existencia, al no depender del cumplimiento teleológico del acto, parece abrir un tercer lugar ubicado entre la pasividad y la actividad. Un tercer lugar en el cual la carne emerge como una *singularidad* que excede y desactiva a toda dicotomía preconstituida. De esta forma, ya no se trataría de pensar un cuerpo, al modo de una unidad cerrada sobre sí misma, sino a una carne como la dimensión esencialmente *protética* de lo viviente que, en su irreductible multiplicidad, excede a todo cuerpo. En este sentido, la ética del *cuidado de sí* propuesta por Foucault, el *animote* propuesto por Derrida o la *in-fancia* desarrollada por Agamben abren a un pensamiento y a una política de la carne que, quizás, comienzan a tejer un nuevo hilo filosófico.

2.- *Resurrección de la carne* podría ser la fórmula caracterizada como una filosofía “de” la carne. El “de”, a diferencia del “sobre”, indica que el ejercicio filosófico tendría lugar desde el momento en que la carne irrumpe y disloca al pensamiento. Sólo en ese momento el pensamiento se abre a lo otro de sí mostrándose como una pasión. Así, que la filosofía se vuelque en dirección a la carne implica reconducir al pensamiento a su propia epoché, o lo que es igual, pensar la carne significa pensar la inadecuación radical del pensamiento, su imposibilidad de constituir una Ipseidad. Así, pensar la carne significa pensar el punto de difracción y desconexión radical entre la vida y el pensamiento, entre el *zoon* y el *lógos*.

En este marco, una filosofía de la carne, a diferencia de una filosofía del cuerpo, no puede sino ser un “pensamiento del afuera”: “*Este pensamiento* –escribía Foucault en un homenaje a Blanchot –*que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia (...) este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos*

llamar en un palabra “el pensamiento del afuera”⁶³⁰ Si la filosofía del cuerpo es, ante todo, un pensamiento interiorizante porque culmina en la forma de una subjetividad, la filosofía de la carne, en cambio, se despliega como un pensamiento exteriorizante que no clausura a la vida sobre sí misma, sino que mas bien, la abre a la dimensión de la carne: el “pensamiento del afuera” señalado por Foucault parece coincidir enteramente con lo que en nuestra investigación hemos llamado un pensamiento de la carne.

A esta luz, no queda sino subrayar la estrecha imbricación entre el pensar y la pasión que toda filosofía implica⁶³¹. Porque, sólo en la medida que el pensamiento padece, suspende su relación con las formas abriéndose hacia su propio exterior para recibir nuevas formas. En este sentido, la filosofía podría considerarse como el ejercicio que hace coincidir al pensamiento con la pasión, en la medida que lo conduce su propia potencia de pensar, a su carne. Que el pensamiento de la carne o la carne del pensamiento haga de éste una pasión no sólo implica que el pensamiento es discontinuo respecto de la vida, sino que sólo en virtud de dicha discontinuidad éste puede abrir al hombre a su propia experiencia de pensar. En este sentido, quizás sea la vida estudiosa –aquella que los antiguos llamaron *bíos theoretikós*- la que no deja de remitir al pensamiento a su afuera convirtiéndolo en una pasión. Así, sólo en la medida que la vida estudiosa sitúa al hombre como un ser capaz de recibir múltiples formas, ésta no puede sino resolverse como una actividad sin fin.

Así, antes que un *zoon lógon echón*, quizás el hombre sea un ser *carнал* que habita entre los extremos del *zoon* y del *lógon* propiamente tal: entre lo animal (*zoé*) y lo humano (*bíos*), entre el viviente y el lenguaje, entre lo interior y lo exterior, entre el ser y el no ser, entre la pasividad y la actividad: una potencia que se da sustrayéndose y que, precisamente por ello, su actividad (la donación) termina coincidiendo con una pasividad (sustracción)⁶³². A esta luz, podemos decir que sólo en la medida que la carne deviene activamente pasiva y pasivamente activa, interrumpe la distinción clásica entre potencia y acto conduciéndola a un umbral de absoluta indeterminación, en el cual, ninguna dialéctica sería ya posible. Por ello, la carne no constituiría una simple negatividad al interior del movimiento *kerigmático* de la Máquina, sino que se resolvería en la forma de una *resurrección* que saca a la luz su ser potencia absoluta, impidiendo así la perpetuación de la Máquina dislocando la doble racionalidad política que la constituye.

En este sentido, la carne sería el punto de singularización en que la vida ex –carна a las Políticas de la Encarnación. Pero aquí, habría que distinguir entre la singularización y la individualización de la vida: si la singularización se presenta como una estrategia ex –carnativa que abre a la vida a su multiplicidad, la individualización, por el contrario, respondería a una específica estrategia somatotécnica que encarnaría a la vida a la forma de un cuerpo⁶³³. Sólo en esa medida, la filosofía puede ser crítica: porque *resucitar a la carne* significaría desactivar los dispositivos de la Máquina Encarnativa mostrando que las articulaciones que ésta establece no son ontológicamente necesarias, sino sólo

⁶³⁰ Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera* Valencia, Ed. Pre-textos, 2004, p. 17.

⁶³¹ Jean Francois Lyotard escribe: “El dolor de pensar no es un síntoma, que por otra parte viniera a inscribirse en el espíritu en vez de su lugar verdadero. Es el pensamiento mismo en cuanto éste se resuelve a aceptar al irresolución, decide ser paciente y no quiere no querer, quiere, justamente, no querer decir en lugar de lo que **debe** significarse.” En: Lyotard, Jean Francois. *Si se puede pensar sin cuerpo* En: Lyotard, Jean Francois. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 1998, p. 27.

⁶³² Negri, Antonio. *La diferencia italiana* op.cit. p. 14.

⁶³³ Utilizo el término “singularización” en el sentido que lo propone Deleuze sobre “Una vida...” En: Deleuze, Gilles. *La inmanencia: una vida...* En: Giorgi, Gabriel. Rodríguez, Fermín. (comp.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* op.cit. p. 38.

históricamente posibles⁶³⁴. Así, a diferencia de una filosofía del cuerpo, una filosofía de la carne transita desde una ontología de la *necesidad* a una ontología de la *posibilidad*. Por ello, la crítica filosófica y la filosofía como crítica es, ante todo, una *resurrección de la carne* que, como tal, abre al pensamiento a su propio afuera.

3.- Hasta aquí, las Políticas de la Ex-carnación se nos presentan de dos modos. En primer lugar, como un movimiento que surge desde el interior de la propia Máquina Encarnativa y que constituye su exacto reverso. En segundo lugar, como un movimiento que, en vez de clausurar a la vida sobre sí misma en la forma de un cuerpo, la abre a su ex -cripción. En esa medida: ¿Qué sería la *resurrección de la carne* sino la ex -cripción de la vida a lo otro de sí, a su propio afuera?⁶³⁵ Y si una filosofía de la carne hace coincidir al pensamiento con la pasión ¿no plantea aquello que toda pretensión de constituir un “sistema” filosófico no puede realizarse toda vez que ésta se halla atravesada por la difracción de la carne? En ese sentido ¿en qué medida una filosofía de la carne implicaría situar al aprendizaje no desde la perspectiva de la transmisión, sino de aquella del “estudio” que, orientando al pensamiento a un afuera, impida la transformación de éste en un cuerpo?⁶³⁶ En esa perspectiva, ¿no sería el otrora *bíos theoretikós*, esa “vida estudiosa” o “vida contemplativa” indicada por los antiguos, una de las formas de vida impolíticas que, por ello, no sólo se sitúan al margen de todo “cuerpo del saber” sino también al margen de todo cuerpo de la *pólis*?⁶³⁷ Así, pues, ¿no sería el propio ejercicio filosófico el que coincidiría enteramente con la *resurrección de la carne*, esto es, con aquello que, en cada momento, nos abre a la in-fancia de la humanidad? Porque ¿No sería la carne, lo que impregna todo nuestro discurso, lo que atraviesa todos nuestros cuerpos y lo que nos habita como un *niño* en medio de nuestra adultez⁶³⁸?

e) Conclusiones Provisorias

Para terminar, veamos algunas conclusiones de este capítulo titulado “Políticas de la Ex -carnación: una Encarnación “de” la carne”:

⁶³⁴ Agamben escribe: “La filosofía comienza en el momento en el cual el hablante, contra la *religio* de la fórmula, pone resueltamente en cuestión el primado de los nombres (...) renuncia a la idea de una correspondencia exacta entre el nombre y la cosa nominada (...) La filosofía es, en este sentido, constitutivamente crítica del juramento: pone en cuestión el vínculo sacramental que liga al hombre con el lenguaje.” Esto significa que frente a la teología que anexa la vida con el lenguaje de modo necesario, la filosofía sería el momento en que la relación de la vida con el lenguaje se muestra sólo como algo posible. En: Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II*, 3 op. cit. p. 98.

⁶³⁵ Hacia el final de su maravilloso trabajo sobre la imaginación en Averroes, Emanuele Coccia escribe: “La vida en el pensamiento, el *bíos teoréticos* pone al ser viviente fuera de la ciudad; no por casualidad Aristóteles había comparado la vida en el pensamiento con la vida del extranjero, ese *bíos xenicos* que la ley no alcanza a captar ni articular por cuanto es absolutamente exterior al *nómos* .” En: Coccia, Emanuele. *Filosofía de la Imaginación. Averroes y el averroísmo* op.cit.p. 353.

⁶³⁶ Idem. pp. 353ss.

⁶³⁷ La diferencia entre lo “apolítico” y lo “impolítico” es que el primero no deja de ser un discurso político en la medida que sitúa como enemigo a la política misma. En cambio, lo impolítico es el lugar de alteridad que habita en el centro de lo político mismo. Lo impolítico no es, en este sentido, ni político ni apolítico sino que constituye su umbral. Véase Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico* op.cit. pp.23-24ss.

⁶³⁸ Al respecto, no podemos sino recordar las palabras del Zaratustra de Nietzsche quien, habiendo restituido la filosofía a la in-fancia, escribe: “Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.” Nietzsche, Frederich. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Ed. Alianza, 2008, p. 55.

a) Habrían dos lecturas posibles de la Encarnación. Por un lado una Políticas de la Encarnación que se constituye en la forma de una Encarnación “sobre” la carne tal como hemos desarrollado en el apartado respectivo y unas Políticas de la Ex –carnación que funciona como su propio reverso paradigmático. La Ex-carnación sería aquella que no pone el hincapié en el cuerpo, la unidad y la identidad, sino más bien, en la carne, la multiplicidad y la alteridad. El prefijo latino “ex” -a diferencia del “en” que compone a la palabra encarnación- enfatiza que ésta no constituye una “politización de la vida”, sino más bien, una “vitalización de la política”. En esa medida, la resurrección de la carne no sería otra cosa que la vitalización de un cuerpo. Como tal, la Ex –carnación trabaja para desactivar los mecanismos de la Encarnación. Así, pues, las Políticas de la Ex-carnación irrumpen, parten y multiplican lo que las Políticas de la Encarnación acallan, articulan y reducen. Esto no significa que las dos políticas pervivan por sí mismas, sino que sólo tienen lugar en la medida que lo ex –carnativo se presenta siempre como condición de lo encarnativo. Por eso el título de nuestra investigación lleva consigo una *seña* que en la forma de un paréntesis con una “X” en su interior, irrumpe y disloca la solución de continuidad de las Políticas de la Encarnación para abrirlas a su más íntima y constitutiva Ex –carnación.

b) Existen, al menos tres figuras en la filosofía contemporánea que testimonian dicha ex -carnación: la *ética del cuidado de sí* propuesta por Foucault, la noción de *animote* desarrollada por Derrida y el término *in-fancia* sistematizado por Agamben. Las tres figuras implicarían una *resurrección de la carne* porque, a diferencia de la filosofía del cuerpo, no tratan de pensar al cuerpo, sino al punto en que la vida se expone a lo otro de sí. Por eso, estas tres figuras dan cuenta de la naturaleza *protética* de la vida, lo cual significa que lo Otro que nos viene de afuera es siempre condición de lo Mismo, así como la carne lo es siempre de todo cuerpo y lo ex –carnativo de lo encarnativo. En esa medida, estas tres figuras constituirían trazos de una posible filosofía de la carne que ya estaría presente en estos desarrollos. Una filosofía que ha renunciado a pensar el cuerpo y ha comenzado a pensar el resto que brota desde el propio cuerpo biopolítico de Occidente.

c) La filosofía de la carne ha de ser una filosofía de carácter crítico-deconstructivo porque, antes que un “saber” ésta coincidiría enteramente no con el dominio sino con el cuidado de la carne. La filosofía de la carne sería, pues, aquél pensamiento volcado sobre su propia *epoché*, esto es, sobre la inadecuación radical entre el viviente y el *lógos*. Pensar esa inadecuación es, precisamente, cuidar el *intervalo* que define a la carne. Así, pues, ¿qué significaría resucitar a la carne sino apropiarse de lo que, por antonomasia, se torna como inapropiable (la *epoché* carnal que muestra al pensamiento en su dimensión potencial)? Asimismo ¿las Políticas de la Ex –carnación van más allá del horizonte cristiano en general o, sólo van más allá de la estructura de la Máquina Encarnativa? Nótese que una respuesta a este problema puede determinar si acaso sería posible un cristianismo exento de la Máquina Encarnativa, ¿un cristianismo post-cristiano? ¿Sería todavía propio de ese cristianismo exento de dicha estructura denominarse como tal? Y si esto es así, ¿no sería tal cristianismo uno que se despliega a la luz de un carácter exteriorizante y no interiorizante como el que introduce la estructura de la Máquina?

Sin duda existen muchos más problemas que nuestra investigación abre. Más aún, problemas que ni siquiera hemos formulado y que quizás pueden cobrar una nueva luz bajo la constelación conceptual que hemos querido situar aquí.

A su vez, nuestra investigación también comporta límites que, en virtud de la extensión y la circunscripción de nuestra investigación, no pudieron ser desarrollados en la exposición con la sistematicidad que requeriría. Por ello, estos puntos se pueden plantear como objetivos para nuevas investigaciones.

Que nuestra investigación haya contribuido a plantear algunos “elementos” para una genealogía teológica de la biopolítica, proponiendo a la Encarnación como paradigma, en su doble movimiento de Encarnación y Ex –carnación, es algo que debería bastar para dar por cumplido el objetivo de esta exposición. Porque, nuestra investigación se plantea como una contribución absolutamente provisoria, en cuyo horizonte se encuentra la posibilidad de una nueva tierra filosófica.

V.- CONCLUSIONES FINALES

Considerando los siguientes puntos que han sido desarrollados a lo largo de esta tesis, a saber:

1.- Que la comparación de las respectivas concepciones del cristianismo en Carl Schmitt y en Michel Foucault circunscriben el nudo problemático de nuestra investigación, a saber, que el cristianismo parece funcionar a la luz de dos paradigmas del poder. Por un lado, un paradigma político-estatal que da lugar a la teología política de Schmitt y, por otro, un paradigma económico-gestional que lugar a la genealogía del pastorado cristiano llevada a cabo por Foucault. El “negativo fotográfico” que se produce entre Schmitt y Foucault respecto de sus respectivas concepciones del cristianismo no es sino el “envés” que pervive entre los dos paradigmas del poder: ¿por qué el cristianismo aparece a la luz de dos paradigmas inversos, en Schmitt remitido a una Soberanía y en Foucault a un Gobierno? Para responder esta pregunta, nuestra investigación consideró que el cristianismo se presenta como ese nudo aporético expresado en las diferentes concepciones del cristianismo que hay entre Schmitt y Foucault. A esta luz, nuestra investigación se plantea como una contribución a abordar el “envés” que hace posible el funcionamiento de la estructura del cristianismo que aquí hemos denominado Maquina Encarnativa.

2.- Que en la filosofía contemporánea se han dado, al menos, dos respuestas posibles a ese “envés”. Por un lado, los trabajos de Roberto Esposito que sitúan la noción de “paradigma inmunitario”. Por otro lado, los desarrollos de Giorgio Agamben que propone los dispositivos del Estado de Excepción y de la Gloria. Destacamos de este último el que remita a una genealogía del cristianismo y se presente así, como una continuación a la importancia que tanto Schmitt como Foucault otorgaron al cristianismo para abordar a la modernidad. A esta luz, nuestra investigación propone seguir un camino paralelo a los trabajos de Agamben y centrarse no tanto en la Gloria, sino más bien, en el dogma de la Encarnación: humano y divino unidos en una sola persona, quizás expresan la aporía constitutiva del cristianismo que, como vimos en la primera parte, parece llevar a Schmitt y a Foucault a tener dos concepciones inversas del mismo.

3.- Que nuestra investigación propone a la Encarnación como paradigma biopolítico, esto es, como el “envés” que separa y articula a los dos paradigmas del poder. Para ello, ha hecho un recorrido del concepto a partir de su significado teológico, de su significado filosófico hasta convertirlo en un paradigma biopolítico. Así, el paradigma político-estatal de la Soberanía correspondería a la figura teológica del Padre y el paradigma económico-gestional del Gobierno correspondería a la figura teológica del Hijo. Que la Encarnación sea considerada como un paradigma biopolítico significa que, desde un punto de vista metodológico, hemos ejercido una suerte de *epoché* arqueológica suspendiendo su significado habitual que lo recluye en la esfera teológica, para llevarlo al terreno de la biopolítica. Pero ¿cuál sería el problema que nos habría llevado a considerar a la Encarnación como un paradigma biopolítico? Sobre todo, la virtual coincidencia entre la genealogía teológica de Giorgio Agamben y la deconstrucción del cristianismo de Jean-Luc Nancy. De esta forma, si para Agamben la biopolítica constituye la estructura histórico-metafísica de Occidente, para Nancy lo hace la Encarnación. Así, pues, nuestra

investigación no hace más que unir a los dos análisis proponiendo a la Encarnación como un paradigma biopolítico.

4.- Que la Encarnación considerada como paradigma biopolítico funciona en base a una estructura doble vincular que denominamos Máquina Encarnativa. Así, la Máquina Encarnativa no sería lo mismo que el cristianismo sino sólo su estructura del poder. “Máquina”, en el sentido técnico que lo usa Agamben, designa la articulación funcional de dos polos que, en nuestro caso, son el paradigma político-estatal y el paradigma económico-gestional. Y “encarnativa” en el sentido que la articulación funcional entre los dos paradigmas del poder transforma a la carne en un cuerpo. Para ello, nuestra investigación se propone seguir la nomenclatura propuesta por la fenomenología de Henry que diferencia entre la carne y el cuerpo, pero filtrada por las concepciones de Esposito, Agamben y Nancy. De esta forma, nuestra investigación trabaja en función de la dialéctica entre la carne y el cuerpo. “Carne” designa a la vida en su abertura al mundo: “ex –cripción”, “potencia”, “inoperosidad” constituyen, pues, los términos centrales que caracterizan a la carne. “Cuerpo” designa a la vida en su clausura sobre sí misma respecto del mundo: “inscripción”, “cierre” y “operosidad” son los términos que caracterizan al cuerpo. De esta forma, la Máquina Encarnativa se define como el dispositivo doble vincular que, articulando funcionalmente los dos paradigmas políticos, transforma la carne en un cuerpo.

5.- Que, en virtud de lo anterior, la Máquina Encarnativa tiene, al menos, cuatro características. En primer lugar, la Máquina Encarnativa es *kerigmática*, esto es, que frente a la permanente ex –cripción de la carne, su finalidad es superarla resguardando la articulación funcional entre los dos paradigmas políticos. En segundo lugar, la Máquina Encarnativa se presenta como un *dispositivo somatotécnico*, esto es, un dispositivo que, en su doble articulación paradigmática, no tiene otra función más que la de producir cuerpos. En tercer lugar, la Máquina Encarnativa se presenta como *katechónica* porque su objetivo no es suprimir definitivamente a la carne, sino más bien, el de contenerla, albergarla y circunscribirla en su propio interior. En cuarto lugar, la Máquina es *estructuralmente aporética* porque su consistencia es la de una aporía permanente entre los dos paradigmas políticos que deben salvaguardar de la irrupción de la carne.

6.- Que existen dos lecturas de la Encarnación. Una primera que es la que hemos privilegiado hasta aquí y que podría definirse como unas Políticas de la Encarnación cuyo objetivo es ejercer el poder “sobre” la carne para transformarla en un cuerpo. Una segunda, a la cual nos dedicamos hacia el final de esta tesis y que hemos denominado unas Políticas de la Ex –carnación y cuyo ejercicio del poder va en dirección opuesta al anterior: en vez de ir de la carne al cuerpo, va del cuerpo a la carne. A este movimiento lo hemos denominado la resurrección de la carne que tiene lugar desde los propios intersticios del cuerpo biopolítico de Occidente. Hemos visto que la filosofía contemporánea, en contra de la Máquina Encarnativa, se posiciona en dirección a dicha resurrección en, al menos tres figuras: el cuidado de sí (Foucault), el animote (Derrida) y la infancia (Agamben).

Concluimos:

1.- Que el “envés” que hace posible la articulación funcional de los dos paradigmas del poder puede ser pensado a partir del paradigma biopolítico de la Encarnación. Así, la Encarnación se muestra como el dispositivo que convirtió al cristianismo en una máquina al permitir la articulación funcional entre una teología política (el Padre) con una teología económica (el Hijo) o, lo que es igual, a una Soberanía y a un Gobierno, respectivamente. Así, esta primera conclusión implica que, desde un principio, el cristianismo tuvo la forma de un biopoder en la medida que su objeto de dominio inmediato fue una carne. Es por

ello que el ejercicio biopolítico de la Máquina Encarnativa lo hemos calificado como unas Políticas de la Encarnación.

2.- Que estas Políticas de la Encarnación se estructuran a la luz del dispositivo de la *homocousias* que las vertebró y que hizo posible la articulación y separación de los dos paradigmas del poder. Pero los dos paradigmas políticos que aquí hemos indicado no revisten un carácter sustancial, sino más bien, relacional y funcional. Esto significa, pues, que la máquina divide a los dos paradigmas tanto como los articula entre sí en un proceso *ad infinitum*. En este sentido, es preciso diferenciar entre el cristianismo y la Máquina Encarnativa. Esta última, sería el doble vínculo político que estructura topológicamente a la historia del cristianismo, la cual, habría salido a la luz en la modernidad en la forma del biopoder.

3.- Que, en el recorrido que hemos hecho en la presente investigación, el paradigma de la Encarnación alcanza una triple articulación deconstructiva. En primer lugar, la Encarnación se presenta como el dispositivo biopolítico que hizo posible la articulación funcional entre los dos paradigmas políticos. En segundo lugar, la Encarnación designa, además, al dispositivo que hace posible la captura de la carne y la producción incondicionada de cuerpos. En tercer lugar, la Encarnación aparece como el dispositivo que deja entrever las condiciones de su propia desactivación en la vía de unas Políticas de la Ex –carnación.

4.- En este marco, hemos propuesto que la Encarnación, precisamente porque es un concepto teológico, constituye a su vez, un paradigma biopolítico. Porque desde el punto de vista genealógico esto significa que si la política contemporánea parece reducida única y exclusivamente a la forma de una biopolítica, es porque la modernidad aún no ha ido más allá del horizonte teológico. A esta luz, se produce un quiasmo en el cual el biopoder encuentra en la teología su propia signatura teológica así como la propia teología encuentra en el biopoder la forma extrema de su dominio planetario. Una consecuencia inmediata de este problema es que el biopoder puede ser considerado como la extensión de la teología llevada a cabo “por otros medios”, más allá de la dimensión confesional de la fe cristiana. Así, del funcionamiento del cristianismo habría quedado sólo su estructura profunda, a saber, la Máquina Encarnativa que el análisis foucaultiano de la modernidad denominó biopolítica. Así, pues, el triunfo incondicionado del biopoder no sería otra cosa que el triunfo incondicionado de la teología llevada a cabo “por otros medios”, hasta el punto de que, en su doble articulación paradigmática, ésta habría sobrevivido a la propia muerte de Dios⁶³⁹.

5.-Que el recorrido que ha hecho nuestra investigación ha llegado a considerar que el término “biopolítica” quizás sea insuficiente para mostrar la deriva teológica de la modernidad. Por ello, nuestra investigación puede concluir que, más que una biopolítica, la modernidad se estructura a la luz de una *teo-carno-política*. “Teo” porque remite a la esfera divina que otorga la fuerza extra-normativa (la fuerza-de-ley) al ejercicio del poder, “carno” porque el ejercicio del poder se orienta a la captura y clausura de la carne en la forma de un cuerpo, y “política” porque ésta se define como un doble vínculo político históricamente constituido por la articulación funcional de los dos paradigmas del poder.

6.- Proponer al paradigma de la Encarnación para indagar en al dimensión teo-carno-política de la modernidad no significa rechazar a otros dispositivos que han sido desarrollados tanto por los trabajos de Esposito (Paradigma Inmunitario) como por los trabajos de Agamben (la Excepción y la Gloria). Antes bien, proponer a la Encarnación

⁶³⁹ Villacañas, José Luis. *Crítica de la Teología Política* en particular véase la primera sección de este artículo titulada *La teología política como síntoma de la muerte de Dios* En: Manuel Cruz (comp.) *Los filósofos y la Política* op.cit. pp. 117-118.

como paradigma implica seguir una vía paralela a las dos anteriores que, en conjunto con éstas, proponga algunos “elementos” para una genealogía teológica de la modernidad.

7.- Que si las Políticas de la Encarnación se definen por constituir procesos de interiorización propio del cuerpo, las Políticas de la Ex –carnación se definen por constituir procesos de exteriorización propios de la carne. Así, pues, la *interioridad* de las Políticas de la Encarnación que tienden a constituir una Ipseidad entra, una y otra vez, en conflicto con la *exterioridad* que caracterizan a las Políticas de la Ex –carnación que tienden a diferir e interrumpir a cualquier Ipseidad, de la misma manera a como el cuerpo permanece en un conflicto subterráneo y permanente con la carne. Si las primeras clausuran a una vida sobre sí misma, las segundas la abren al mundo-en-común.

8.- El paso entre unas Políticas de la Encarnación hacia unas Políticas de la Ex –carnación es sólo un problema de intensidad. Es decir, un problema que refiere a las magnitudes y grados en que se desenvuelve la propia economía de la vida. En tanto dicha economía remite al modo en que la vida se gobierna ésta economía puede ser literalmente calificada de “economía política”. Porque, según hemos visto, la vida es un campo de tensiones heterogéneas que se modaliza en una carne (potencia) y en un cuerpo (acto). Por ello, así como una carne siempre supone la forma de un cuerpo y un cuerpo nunca puede quedar exento de una carne, toda Encarnación lleva consigo una Ex –carnación, así como toda Ex –carnación siempre amenaza con volver sobre su propio reverso encarnativo. En este sentido, la deriva teo-carno-política de Occidente, su teodicea, habría consistido en situar al cuerpo por sobre la carne y, por ende, en privilegiar el dominio del cuerpo por sobre la resurrección de la carne. Un problema que, como hemos visto, indica una intensidad específica de la economía de la vida. Así, unas Políticas de la Ex –carnación constituirían un cambio de intensidad en la propia “economía política” de la vida en que el cuerpo perdería el privilegio por sobre la carne: el hombre post-histórico dejaría de tener a su haber el dominio de un cuerpo centrándose en la resurrección de su carne.

9.- Que es posible considerar que el paradigma de la Encarnación constituye el punto en el que las diferentes perspectivas biopolíticas convergen. Así, ya sea la perspectiva de Foucault, la de Esposito o la de Agamben, todos se preguntan por los dispositivos o mecanismos que hacen posible la inscripción de la vida los cálculos explícitos del poder. Sin embargo, en razón de las diversas direcciones que toman sus respectivas investigaciones, cada uno de estos autores parece haber tocado el problema de la Encarnación pero sólo de modo tangencial: Foucault anuncia el problema no sólo en sus explícitas referencias al “cuerpo encarnado” o a la “carne incorporada” sino también, en el trazado de su genealogía de la biopolítica que remite a la forma del poder pastoral cristiano. Esposito, si bien menciona el problema de la Encarnación directamente, lo interpreta a partir de la dialéctica *communitas-immunitas* en la cual la biopolítica va a adquirir el estatuto de la Inmunidad. Por su parte, Agamben, menciona tangencialmente a la Encarnación –sobre todo en su libro *El Reino y la gloria*- porque sus genealogías están orientadas en la figura del *homo sacer* que aparece tanto en el dispositivo de la Excepción soberana como en el de la Gloria. En cualquiera de los tres casos, el problema de la Encarnación parece estar de modo implícito en cada una de sus consideraciones. Porque la pregunta biopolítica de ¿cómo se hace posible la *articulación* de la vida con el poder? se resuelve exactamente en esta otra: ¿cómo es que el viviente se *encarna* al poder?

10.- Una filosofía de la carne no puede sino ser una filosofía crítico-deconstructiva. Porque, en la medida que ésta corta, excede y discontinúa a toda filosofía del cuerpo, la conduce hacia su más impropio núcleo carnal atendiendo así, a sus propias condiciones históricas de posibilidad. A esta luz, si una filosofía del cuerpo se enfoca en el problema

metafísico de la Encarnación, es decir, de la articulación del viviente al poder, una filosofía de la carne, por el contrario, se ocupa de su Ex –carnación, es decir, del modo en que una carne *resta* al cuerpo biopolítico de Occidente. Por ello, frente a la deriva interiorizante de las Políticas de la Encarnación, las Políticas de la Ex –carnación abren la vía para una ética y una política de la desconexión.

11.- Que el título de la presente investigación trae consigo una *seña de la resurrección de la carne*, allí donde toda Encarnación presupone una Ex –carnación, allí donde a todo cuerpo le sobrevive una carne. Puesto que la Encarnación es posible sólo a la luz de la Ex –carnación que se sitúa como su absoluta condición. Por ello, así como toda Encarnación presupone una Ex – carnación, todo cuerpo supone una carne, pues lo Mismo siempre presupone a lo Otro. A esta luz, la “X” inserta al interior del título de nuestra exposición, constituye una *seña* que disloca la solución de continuidad de la Encarnación abriéndola hacia el contrapelo de su Ex –carnación.

12.- Que si la Encarnación funciona como paradigma biopolítico significa que puede operar más allá de su contenido explícitamente cristiano conservando sus tecnologías del poder. Esto implica que la Máquina Encarnativa considerada como la estructura del propio devenir del cristianismo puede desprenderse de él y comenzar a funcionar bajo otros contenidos. Así, la modernidad, en sus diferentes versiones ideológicas habría funcionado en el horizonte biopolítico de la Encarnación. A esta luz, acaso encuentre sentido el que, al menos tres proyectos ideológicos modernos, a saber, el liberalismo, el marxismo y el nacionalsocialismo, hayan coincidido en constituirse en la forma de una biopolítica o, lo que es igual, como unas Políticas de la Encarnación: el primero, orientado a configurar un cuerpo individual, el segundo configurando un cuerpo social y el tercero, llegando a constituir un cuerpo racial. En los tres casos, la somatotecnica de la Máquina Encarnativa no ha dejado de funcionar. ¿Podría ser que la estructura común de estos proyectos haya salido a la luz en la final coincidencia entre el proyecto del capitalismo liberal y el del marxismo soviético en lo que actualmente se denomina “globalización”? ¿No sería la globalización la consumación de la figura del cuerpo y, por lo tanto, la sobrevivencia extrema de la Encarnación?⁶⁴⁰

⁶⁴⁰ En esta vía preguntamos ¿no es esa forma extrema de la Máquina el despliegue planetario de los EEUU a través de un doble vínculo que combina el ejercicio incondicionado de un poder soberano con el de una gestión humanitaria, el de un “hacer morir” con un “hacer vivir”? Véase, al respecto, y de manera conjunta los comentarios de Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria* op.cit., Derrida, Jaques. *Fe y saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón* Buenos Aires, Ed. De la flor, 2003 y Nancy, Jean-Luc. *Ser singular plural* op.cit.

BIBLIOGRAFÍA

A continuación expongo la bibliografía general en orden alfabético que incluye tanto los libros citados como los no citados que, sin embargo, fueron de vital importancia para realizar esta investigación. En la citas hemos optado por especificar al traductor sólo cuando se trata de autores clásicos

- Accarino, Bruno. *Representación. Léxico de la Política*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2003.
- Acevedo, Jorge. *Heidegger y la época técnica* Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1999.
- Agamben, Giorgio. *Absolute Immanence*. En: *Potentialities*. California, Ed Stanford University Press, 1999.
- Agamben, Giorgio *Estado de excepción*. Buenos Aires, Ed Adriana Hidalgo, 2003.
- Agamben, Giorgio *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Ed Pre-textos, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires, Ed Adriana Hidalgo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III*. Valencia, Ed Pre-textos, 2002.
- Agamben, Giorgio *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2008.
- Agamben, Giorgio *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*. Valencia, Ed. Pre-textos, 2008.
- Agamben, Giorgio *Signatura Rerum. Sul Metodo*. Torino, Ed. Bollati Boringhieri, 2008.
- Agamben, Giorgio. *Che cos'è il contemporaneo?* Roma, Ed. Nottetempo, 2008.
- Agamben, Giorgio *Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2003.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Ed. Trotta, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio. Archeología del giuramento. Homo sacer, II, 3*, Roma, Ed. Laterza, 2008.
- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2007.
- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia, Ed. Pre-textos, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Ed. Pre-textos, 2001.

- Agamben, Giorgio. *Che cosa é un dispositivo?* Roma, Ed. Nottetempo, 2006.
- Airés, Phillipe. *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta la actualidad* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2000.
- Altini, Carlo. *La Fábrica de la Soberanía*. Buenos Aires, Ed. Cuenco de Plata, 2005.
- Andorno, Roberto. *Bioética y dignidad de la persona*. Madrid, Ed. Tecnos, 1998.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Tomo I, II y III, Madrid, Ed Alianza, 2000.
- Aristóteles, *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Ed Gredos, 1978.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo y Julián Marías, Madrid, Ed Centro de Estudios Políticos Constitucionales, 2002.
- Aristóteles, *Política*. Trad. María Araujo y Julián Marías, Ed Centro de Estudios Políticos Constitucionales, Madrid, 1997.
- Assmann, Jan. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires, Ed. Lilmod-Libros de la Araucaria, 2008.
- Assis, Yom Tov, Idel, Moshe y Senkman, Leonardo. *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*. Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2006.
- Atanasio *La Encarnación del Verbo*. Trad. Andrés Tamayo. Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 1997.
- Atterton, Peter. Calarco, Michael. (Eds.) *Animal Philosophy. Ethics and identity*. London, Ed. Continuum, 2004.
- Barbaras Renaud. *Vida y Fenomenalidad*. En: Mena, Patricio. Muñoz, Enoc. Trujillo, Iván. (comps.) *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea* Santiago de Chile, Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2009. pp. 73-90.
- Bataille, Georges. *Nietzsche y los fascistas* En: Caillois, R, Klossowski, P, Masson, A, Monnerot, J, Rollin, J, Wahl, J *Acéphale. Religión.Sociología.Filosofía No 2*. Buenos Aires, Ed. Caja Negra, 2005.
- Bataille, Georges. *Teoría de la Religión* Madrid, Ed. Taurus, 1998.
- Bataille, Georges. *La Parte Maldita. Ensayo de economía general*. Buenos Aires, Ed. Las cuarenta, 2007.
- Bataille, Georges. *El límite de lo útil*. Madrid, Ed. Losada, 2005.
- Bataille, Georges. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2003.
- Bataille, Georges. *Lo que entiendo por Soberanía* Barcelona, Ed. Paidós, 1996.
- Baudrillard, Jean. *Cultura y Simulacro*. Barcelona, Ed. Kairós, 2007.
- Badiou, Alain. *De un desastre oculto. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006.
- Badiou, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1999.

-
- Beck, Ulrich. *Sobre el terrorismo y la guerra*. Buenos Aires, Ed. Paidós Asterisco, 2003.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Santiago de Chile, Ed. Proyecto Fondecyt 1040530, Trad. Pablo Oyarzún, 2006.
- Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de Historia*. En: "Dialéctica en suspenso" Ed Arcis-Lom, Trad. Pablo Oyarzún, Santiago de Chile.
- Benjamin, Walter. *Dirección única*. Madrid, Ed. Alfaguara, 2002.
- Benveniste, Emile. *El Vocabulario de las Instituciones indo-europeas*. Madrid, Taurus, 1998.
- Berger, Peter. *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Madrid, Ed. Herder, 2006.
- Blanchot, Maurice. *El último hombre*. Madrid. Ed. Arena Libros, 2001.
- Bredenkamp, Horst. Thorson, Melissa. Bond, Jackson. *From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes*. En: Critical Inquiry Vol 25, No 2, 1999, pp. 247-266, Chicago University Press, [http:// www.jstor.org](http://www.jstor.org) .
- Brossat, Alain. *La democracia inmunitaria*. Santiago de Chile, Ed. Palinodia, 2008.
- Bois, Guy. *La revolución del año mil*. Barcelona, Ed. Biblioteca de Bolsillo, 2000.
- Burkhardt, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*. México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo*. Ed Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2009.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 2005.
- Caba, José. *Teología joánica. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre*. Madrid, Ed. Biblioteca de autores cristianos, 2007.
- Cadava, Eduardo. *Trazos de luz. Tesis sobre la fotografía de la historia*. Santiago de Chile, Ed. Palinodia.
- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México. D. F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Camelli, Michelle. *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica de la biopolítica*. En: Filosofía política, Anno XX, numero 1, aprile 2006.
- Canguilhem, Georges. *Escritos sobre medicina*. Ed Amorrortu, Buenos Aires, 2004.
- Canguilhem, Georges. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2005.
- Cassingena-Trévedy, Francois. *La belleza de la liturgia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2008.
- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de **La arqueología del saber*** . Buenos Aires, Ed. Biblos, 1995.
- Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires, Universidad de San Martín, 2008.

- Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires, Ed. Universidad de Quilmes, 2004.
- Castro, Edgardo. *Biopolítica y Gubernamentalidad*. Texto inédito del seminario dictado en la escuela de postgrado de la Universidad de Chile entre Agosto y Septiembre del año 2008. -Castro, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile, Ed. Lom, 2008.
- Castoriadis, Cornelius. *La Institución imaginaria de la sociedad Vols. I y II*. Buenos Aires, Ed. Tusquets, 1999.
- Cavaliere, Paola. Singer, Peter. (eds.) *El proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Valladolid, Ed. Trotta, 1998.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París, Ed. Klincksieck, 1968.
- Chatelet, Francois. *Historia de las Ideologías Tomo I, II y III*. México. D.F. Ed. Premia, 1990.
- Cherif, Mustaphá. *El Islam y Occidente. Encuentro con Jaques Derrida*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2006.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Ed. Gedisa, 2001.
- Cristi, Renato. Ruiz-Tagle, Pablo. *La República en Chile. Teoría y Práctica del Constitucionalismo Republicano*. Santiago de Chile, Ed. Lom, 2006.
- Coccia, Emanuele. *Filosofía de la Imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2007.
- Coccia, Emanuele. *La Trasparenza delle imagini. Averroé e 'l averroísmo*. Paravia. Ed. Bruno Mondadori, 2005.
- Colombo, Paolo. *Gobierno. Léxico de la política*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2003.
- Corm, Georges. *La cuestión religiosa en el siglo XXI*. Madrid. Ed. Taurus, 2007.
- Corbin, Henry. *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2003.
- Corbin, Henry. *El Imam Oculto*. Buenos Aires, Ed. Losada, 2005.
- Corbin, Henry. *La paradoja del Monoteísmo*. Buenos Aires, Ed. Losada, 2003.
- Corbin, Henry. *El hombre de luz en el sufismo iraní*. Madrid, Ed. Siruela, 2000.
- Corominas, Joan. *Breve Diccionario Etimológico de la lengua Castellana*. Madrid, Ed. Gredos, 2005.
- Cuesta, José Manuel. *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen*. Buenos Aires, Ed. Losada, 2006.
- Dawson, Christopher. *Historia de la cultura cristiana*. México D.F. Ed. Fondo de Cultura económica, 2005.
- De Aquino, Tomás. *El Bien*, Ed. Bilingüe. Trad. Antonio Osuna. Madrid, Ed. Ágape, 2007.
- De Aquino, Tomás. *Del Reino*. Trad. Antonio Tursi. Buenos Aires, Ed. Losada, 2003.
- De Aquino, Tomás. *Comentario al Evangelio según San Juan. Caps. 2,3 y 4*. Trad. Antonio Osuna. Buenos Aires, Ed. Ágape, 2005.

- De Cesarea, Eusebio. *Historia Eclesiástica*. Trad. George Grayling. Barcelona, Ed. Clie, 2008.
- De Hipona, Agustín *La Ciudad de Dios*. Trad. Francisco Montes. México D.F. Ed. Porrúa, 2008.
- De Milán, Ambrosio *El misterio de la Encarnación del señor* Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 2005.
- Debord, Guy. *La Sociedad del Espectáculo*. Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Pure Immanence. Essays on A Life*. Ed Zone Books, New York, 2001.
- Deleuze, Gilles. *La inmanencia...Una vida*. En: Giorgio, G. Rodríguez, F. (comps.) Buenos Aires, Ed. Paidós, 2007.
- Deleuze, Gilles. *¿Qué es un dispositivo?* En: Balbier, E. Deleuze, Gilles. Dreyfuss, Hubert y otros "Michel Foucault, Filósofo", Barcelona, 1990.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona, Ed. Paidós, 2007.
- Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* Valencia, Ed. Pre-textos, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Dos Regímenes de Locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* Valencia, Ed. Pre-textos, 2007.
- Derrida, Jaques. *And say the animal responded?* En: Cary Wolfe Editor's, "Zoontologies" Ed Minnesota University Press, 2003.
- Derrida, Jaques. *El animal que estoy si (gui) endo*. Madrid, Ed. Trotta, 2008.
- Derrida, Jaques. *Fe y Saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón. (Seminario de Capri, 1995)*, Ed De la Flor, Buenos Aires, 2003.
- Derrida, Jaques. *El otro cabo, la democracia, para otro día*. Barcelona, Ed. Serbal, 1993.
- Derrida, Jaques. *Canallas. Dos ensayos sobre la Razón*. Madrid. Ed. Trotta, 2005.
- Didi-Huberman, Georges. *La pintura encarnada*. Valencia, Ed. Universidad Politécnica de Valencia, 2007.
- De Muralt, André. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid, Ed. Istmo, 2002.
- De Nisa, Gregorio. *Vida de Moisés*. Trad. Teodoro Martín- Lunas. Salamanca, Ed. Sígueme, 1993.
- De Peretti, Cristina. *La otra escritura del **corpus in-mundo*** . En: Revista Anthropos No 205, Barcelona, 2004, pp. 70-77.
- Díaz-Casanueva, Humberto. *La Medusa y otros textos inéditos*. Santiago de Chile, Ed. Cuarto propio, 2006.
- Dreyfus, Hubert. Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2001.
- Dri, Rubén. *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2005.
- Donzelot, Jaques. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2007.

- Dotti, Jorge. Pinto, Julio. (comps.) *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2002.
- Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva, 2007.
- Dupuis, Jean. *Introducción a la Cristología*. Pamplona, Ed. Verbo Divino, 1997.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenaus. *La sociedad de la desconfianza. Polémica para un futuro mejor*. Barcelona, Ed. Herder, 1996.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Ed. Paidós, 1998.
- Ellul, Jaques. *El islamismo y el judeo-cristianismo*. Buenos Aires, Ed. Katz, 2008.
- Estrada, Juan. A. *Dios en la tradiciones filosóficas.1 Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Ed. Trotta, 1987.
- Estrada, Juan. A. *Dios en las tradiciones filosóficas.2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid. Ed. Trotta, 1987.
- Esposito, Roberto. *Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires, Ed Gramma, 2006
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica e Filosofía*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2004.
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2007.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Ed Amorrortu, 2003.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Ed Amorrortu, 2005.
- Esposito, Roberto. *Storia dei concetti e Ontologia dell'attualità*. En: *Filosofía Política* Anno XX, numero 1, aprile 2006. pp. 3-5.
- Esposito, Roberto. *Carne y cuerpo en la deconstrucción del cristianismo*. En: *Revista Anthropos* No 205, Barcelona, 2004, pp. 94-101.
- Esposito, Roberto. *Confines de lo político. Nueve Pensamientos sobre política*. Madrid, Ed. Trotta, 1996.
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Ed. Katz, 2006.
- Esposito, Roberto. *El origen de la Política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona, Ed. Paidós, 1999.
- Esposito, Roberto. *Enemigo, extranjero, comunidad*. Madrid, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1999. pp. 69-83.
- Esposito, Roberto. *Totalitarismo o Biopolítica*. En: *Daimon*. Revista de Filosofía, No 39, Septiembre-Diciembre de 2006, pp. 125-132.
- Esposito, Roberto. *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2009.
- Esposito, Roberto. *Comunidad, Inmunidad, Biopolítica*. Barcelona, Ed. Herder, 2009.
- Ferry, Luc. Gauchet, Marcel. *Lo religioso después de la religión*. Barcelona, Ed. Anthropos, 2007.
- Flori, Jean. *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Granada, Ed. Trotta, 2003.

- Fistetti, Franco. *Comunidad. Léxico de la política*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2004.
- Frye, Charles. *Carl Schmitt's Concept of the Political*. En: *The Journal Politics*, Vol 28, No 4, November 1966, Cambridge University Press, pp. 818-830, <http://www.jstor.org>.
- Forti, Simona. *The biopolitics of souls. Racism, Nazism and Plato*. En: "Political theory, Vol 34, Feb, 2006.
- Forti, Simona. Guaraldo, Olivia. *Rinforzare la specie. Il corpo femminile tra biopolítica e religione materna*. En: *Filosofía Política Anno XX*, numero 1, aprile 2006. pp. 57-78.
- Forte, Bruno. *Teología de la Historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1995.
- Foucault, Michel. *Los anormales. Clases en el College de France de 1974-1975*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Clases en el College de France de 1975-1976*. México. D. F. Ed Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Foucault, Michel. *Genealogía del Racismo. Clases en el College de France de 1975-1976*. Buenos Aires, Ed. Caronte, 1996.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Clases en el College de France de 1977-1978*. Buenos Aires, 2006.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica. Clases en el College de France de 1978-1979*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto. Clases en el College de France de 1981-1982*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber Tomo I*. México. D. F. Ed Siglo XXI, 1986.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres, Tomo II*. México. D.F. Ed. Siglo XXI, 1999.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí, Tomo III*. México. D.F. Ed. Siglo XXI, 1996.
- Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid. Ed. Tecnos, 2004.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Ed Paidós, 1996.
- Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Valencia, Ed. Pre-textos, 2004.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, La Genealogía, la Historia*. En: Foucault, M, "Microfísica del poder" Madrid, Ed. La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México. D. F. Ed. Siglo XXI, 1982.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, Ed. La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, Ed. Biblioteca de la Mirada, 2003.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Ed. Gedisa, 2005.
- Fukuyama, Francis. *El fin del Hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona, Ed. Sine Qua Non, 2002.

- Galindo, Alfonso. *Cincuenta Mitos*. Murcia, Ed. Regional de Murcia, 2006.
- Galindo, Alfonso. *La Soberanía. De la Teología Política al comunitarismo impolítico*. Murcia, Ed. Res Publica, 2003.
- Galindo, Alfonso. *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005.
- Galli, Carlo. *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global. Léxico de la política*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2002.
- García, Román. *Historia de los conceptos y filosofía política en Carl Schmitt*. En: *Res pública. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos*. No 1, Año 1. Octubre 1998, Universidad de Murcia. pp. 73-86.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid, Trotta, 2007.
- Gauchet, Marcel. *La democracia contra sí misma*. Rosario, Ed. Homo sapiens, 2004.
- Gauchet, Marcel. *La condición Histórica*. Madrid. Ed. Trotta, 2007.
- Giorgi, Gabriel. Rodríguez, Fermín. (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires, Ed Paidós, 2006.
- Girard, René *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Ed Anagrama, 2003.
- Girard, René. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Madrid, Ed. Trotta, 2006.
- Grebio, Edoardo. *Democracia. Léxico de política*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2002.
- Gros, Frederic. *Michel Foucault*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2007.
- Gnilka, Joachim. *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa*. Madrid, Ed. Herder, 2005.
- Gnilka, Joachim. *Teología del Nuevo testamento*. Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- Habermas, Jürgen. Ratzinger, Joseph. *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la secularización*. México. D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Ed. Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Ed. Paidós, 2002.
- Hardt, Michael. Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 2002.
- Hegel, George W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* Madrid, Alianza, 1999.
- Hegel, George. W. F. *Fenomenología del Espíritu* México. D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Heller, Agnes. Fehér, Ferenc. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona, Ed. Península, 1995.
- Heller, Agnes. Fehér, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, Ed. Península, 1988.
- Heller, Hermann. *El sentido de la política y otros ensayos*. Valencia, Ed. Pre-textos, 1996.

- Heller, Hermann. *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. México. D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid, Ed. Alianza, 2004.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Ed. Gedisa, 2003.
- Heidegger, Martin. *La pregunta por la técnica*. En: "Filosofía, Ciencia y Técnica" Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2003.
- Heidegger, Martin. *Seminario de Le Thor, 1969*. Córdoba, Ed. Alción, 1995.
- Heidegger, Martin. *Meditación*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2006.
- Heidegger, Martin. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2007.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2002.
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Madrid, Ed. Trotta, 2002.
- Henry, Michel. *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca. Ed. Sígueme, 2001.
- Henry, Michel. *Palabras de Cristo*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2004.
- Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2001.
- Henry, Michel. *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires, Ed. La cebra, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Eugenio Imaz. Ed Fondo de Cultura Económica, México, D.F, 1994.
- Hobbes, Thomas. *Del ciudadano y Del Leviatán*. Trad. Enrique Tierno Galván y M. Sánchez Sarto. Madrid, Ed. Tecnos, 1993.
- Hobbes, Thomas. *Elementos del derecho natural y político*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Alianza, 2005.
- Hölderlin, Frederich. *Hölderlin. Revolución y memoria*. Trad. Breno Onetto. Santiago de Chile. Ed. Be-uve-dráis, 2002.
- Jaeger, Werner. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México. D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Jankelévich, Vladimir. *Pensar la muerte*. México. D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Jonas, Hans. *El principio Vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid. Ed. Trotta. 2000.
- Jonas, Hans. *La Religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, Ed. Siruela, 2000.
- Jullien, Francois. *De la esencia o del desnudo*. Barcelona, Ed. Alpha-Decay, 2004.
- Jullien, Francois. *Nutrir la vida. Más allá de la Felicidad*. Madrid, Ed. Katz, 2000.
- Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. Trad. Eugenio Imaz. México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Kantorowicz, Ernst *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid. Ed. Alianza, 1985.

- Karmy, Rodrigo. *Soberanía y Biopolítica. Notas para una política del gesto. Tesis para optar al grado de Magíster en filosofía mención axiología y filosofía política.* Universidad de Chile, 2006.
- Kehl, Medard. *Escatología.* Salamanca, Ed. Sígueme, 2003.
- Kervégan, Jean-Francois. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad.* Madrid, Ed. Escolar y Mayo, 2007.
- Khoury, Adel. Th. *Los fundamentos del Islam.* Barcelona, Ed. Herder, 2000.
- Kojéve, Alexandre. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel.* Buenos Aires, Ed. Fausto, 1996.
- Kojéve, Alexandre. *La dialéctica de lo Real y la idea de la muerte en Hegel.* Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1984.
- Kung, Hans. *¿Vida Eterna?* Madrid, Ed. Trotta, 2000.
- Lampe, George.W.H. *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Laclau, Ernesto. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política.* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura económica, 2008.
- Lazzarato, Maurizio. *Políticas del Acontecimiento.* Buenos Aires, Ed. Tinta Limón, 2006.
- Le Breton, Daniel. *Antropología del Cuerpo y Modernidad.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Lecourt, Dominique. Cacciari, Massimo. Fine, Bob. Cotesta, Vittorio. Weeks, Jeffrey, Dews, Peter. Hussein, Athar. Foucault, Michel. *Disparen sobre Foucault.* Buenos Aires, Ed. El cielo por asalto, 1993.
- Le Goff, Jaques. *Una larga Edad Media.* Barcelona, Ed. Paidós, 2008.
- Le Goff, Jaques. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media.* Barcelona, Ed. Gedisa, 2003.
- Le Goff, Jaques. Truong, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media.* Barcelona, Ed. Paidós, 2005.
- Leroi, Armand. M. *Mutantes. De la variedad genética y el cuerpo humano.* Barcelona, Ed. Anagrama, 2007.
- León-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan Vols. I, II, III y IV.* Salamanca, Ed. Sígueme, 2001.
- Lévinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo.* Ed Fondo de cultura económica, México D.F, 2001.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanismo del otro Hombre.* México D.F. Ed. Siglo XXI, 2005.
- Lévinas, Emmanuel. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo.* Buenos Aires, Ed. Limón, 2004.
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.* Valencia, Ed. Pre-textos, 1993.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre.* Barcelona, Ed. Muchnik, 1987.
- Lorenz, Konrad. *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros.* Barcelona, Ed. Tusquets. 1999.

-
- Lorenz, Konrad. *Sobre la agresión: el pretendido mal*. México. D.F. Ed. Siglo XXI, 2006.
- Losurdo, Domenico. *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la ideología de la guerra*. Buenos Aires, Ed. Losada, 2003.
- Lyotard, Jean-Francois. *Lecturas de Infancia. Joyce, Arendt, Kafka, Sartre, Valéry, Freud*. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1997.
- Lyotard, Jean-Francois. *Lo in-humano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 1988.
- Lutero, Martin. *Escritos Políticos* trad. Joaquín Abellán. Madrid, Ed. Tecnos, 2001.
- Marramao, Giacomo. *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires, Ed. Katz, 2006.
- Marx, Karl. *La ideología Alemana*. Trad. Wenceslao Roces. La Habana, Ed. La Habana, 1966.
- Marx, Karl. Engels, Frederich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Trad. S. T. Santiago de Chile, Ed. Austral, 1972.
- Mauss, Marcel. *Manual de Etnografía*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Massignon, Louis. *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*. Madrid, Ed. Trotta, 1999.
- Metz, Johann. B. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid, Ed. Trotta, 2002.
- Mir, Juan. M. (dirección) *Diccionario ilustrado Latín-español /Español-Latín*. Barcelona, Ed. Larousse, 2008.
- Moltmann, Jürgen. *La venida de Dios. Escatología Cristiana*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2004.
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la Esperanza*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1999.
- Moreiras, Alberto. *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago de Chile, Ed. Palinodia, 2006.
- Morin, Edgar. *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1985.
- Nancy, Jean.-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile, Ed. Arcis-Lom, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*. Barcelona, Ed. Anthropos, 2002.
- Nancy, Jean-Luc. *El sentido del mundo*. Buenos Aires, Ed. La marca, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2009.
- Nancy, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Madrid. Ed. Arena Libros, 2006.
- Nancy, Jean-Luc. *La representación prohibida*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006.
- Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires, Ed. La cebra, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus* Madrid. Ed. Arena Libros, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires, Ed. La cebra, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *La declosión (deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires, Ed. La Cebra, 2008.

- Nancy, Jean-Luc. *La Deconstrucción del cristianismo*. Buenos Aires, Ed. La cebra, 2006.
- Nancy, Jean-Luc *La creación del mundo o la mundialización*. Barcelona, Ed Paidós, 2003.
- Nancy, Jean-Luc *El intruso* Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006.
- Negri, Antonio. *Job: la fuerza del esclavo*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003.
- Negri, Antonio. *La differenza italiana*. Roma. Ed. Nottetempo, 2005.
- Negri, Antonio. *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*. Barcelona, Ed. Paidós, 2006.
- Negri, Antonio. *El monstruo político: vida desnuda y potencia*. En: Giorgio, G. Rodríguez, F.(comps) "Ensayos sobre biopolítica" op.cit. pp. 93-139.
- Nietzsche, Frederich. *La Genealogía de la Moral*. Madrid. Ed Alianza, 2006.
- Nietzsche, Frederich. *Así habló Zaratustra*. Madrid. Ed. Alianza, 2006.
- O'Collins, Gerald. *La Encarnación*, Cantabria, Ed. Sal Terrae, 2002.
- Orestes, Héctor. (comp.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México. D. F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Orígenes. *Exhortación al martirio. Sobre la Oración*. Trad. Teodoro Martin. Salamanca, Ed. Sígueme, 1991.
- Oyarzún, Pablo. *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile, Ed. Depto. de Teoría de las Artes Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001.
- Onfray, Michel. *Tratado de ateología. Física de la Metafísica*. Buenos Aires, Ed. De la Flor, 2006.
- Pacomio, Luciano. Mancuso, Vito.(eds.) *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Navarra, Ed. Verbo Divino, 1995.
- Pabón, Juan. *Diccionario manual griego-español*. Barcelona, Ed. Emegé, 1967.
- Peters, Rainer. Urban, Claus. (eds.) *La provocación del discurso sobre Dios*. Madrid, Ed. Trotta, 2001.
- Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid. Ed. Trotta, 2006.
- Platón *La República*. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1998.
- Plessner, Helmuth. *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Madrid. Ed. Trotta, 2007.
- Prieto, Leopoldo. *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*. Madrid. Ed. Biblioteca de autores Cristianos, 2008.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 2007.
- Rahner, Karl. Moltmann, Jürgen. Metz, Johann. Álvarez-Bolado, Antonio. *Dios y la Ciudad. Nuevos planteamientos en Teología Política*. Madrid. Ed. Cristiandad, 1975.

- Ratzinger, Joseph. *El Espíritu de la liturgia. Una introducción*. Madrid. Ed. Cristiandad, 2007.
- Ratzinger, Joseph. *Convocados en el camino de la fe*. Madrid. Ed. Cristiandad, 2004.
- Ratzinger, Joseph. Pera, Marcello. *Sin Raíces. Europa, Relativismo, Cristianismo, Islam*. Barcelona, Ed. Península, 2005.
- Reyes Mate *Medianoche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de historia*. Madrid. Ed. Trotta, 2006.
- Rivera García, Antonio *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo* España, Ed. Almuzara, 2007.
- Rivera García, Antonio *La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno* Hildesheim, Zürich, Berlin, Ed. George Olms Verlag, 1999.
- Rivera García, Antonio *Reacción y Revolución en la España Liberal* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1996.
- Robinson, John. T. *El Cuerpo. Estudio de teología paulina*. Buenos Aires, Ed. Ariel, 1968.
- Rousseau, Jean. Jaques. *Discurso sobre Economía Política*. Buenos Aires. Ed. Quadrata, 2003.
- uvituso, Mercedes. *Las Signaturas de la Política: el gobierno*. Ponencia Presentada en las Jornadas Giorgio Agamben celebradas en la Universidad de San Martín durante el mes de Noviembre del 2008, Buenos Aires.
- Sachot, Maurice. *La invención de Cristo. Génesis de una Religión*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1998.
- Saussure, Ferdinand. *Curso de lingüística General*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1968.
- Scheuerman, William. *Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism*. En: The Review of Politics, Vol 58, No 2, Spring 1996, pp. 299-322, Cambridge University Press, [http://: www.jstor.org](http://www.jstor.org).
- Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. Madrid, Ed Trotta, 2003.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo Político*. Buenos Aires, Ed Struhart y Cia, 2005.
- Schmitt, Carl. *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires, Ed Struhart y Cia, 2005.
- Schmitt, Carl. *Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. Buenos Aires, Ed. Struhart y Cía, 2005.
- Schmitt, Carl. *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid, Ed. Alianza, 2003.
- Schmitt, Carl. *El Leviatán en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Granada, Ed. Comares, 2004.
- Schmitt, Carl. *Legalidad y Legitimidad*. Granada, Ed. Comares, 2006.
- Schmitt, Carl. *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*. Buenos Aires, Ed. Struhart y Cia, 2005.
- Schmitt, Carl. *Hamlet y Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia, Ed. Pre-textos, 1993.

- Schmitt, Carl. *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la Historia Universal*. Madrid, Ed. Trotta, 2002.
- Schmitt, Carl. *El Nómos de la tierra en el derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum* Buenos Aires, Ed. Struhart y Cía, 2005.
- Schmitt, Carl *El defensor de la Constitución* En: Carl Schmitt y Hans Kelsen *La polémica Schmitt /Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid, Ed. Tecnos, 2009. pp. 1-288.
- Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid. Ed. Trotta, 2000.
- Sibilia, Paula. *El hombre post-orgánico. Cuerpos subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano* Madrid. Ed. Siruela, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico-político*. Madrid. Ed. Alianza, 2008.
- Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?* Barcelona, Ed. Paidós, 2005.
- Strauss, Leo. *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2007.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Taubes, Jacob. *La Teología Política de Pablo*. Madrid. Ed. Trotta, 2007.
- Testart, Jean. Godin, Christian. *El racismo del gen. Biología, medicina y bioética bajo la férula liberal*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Tertuliano *Apología contra los gentiles*. Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, 1947.
- Tertuliano *Apologético* Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 1997.
- Tillard, Jean-Marie. *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. Eclesiología eucarística de comunión*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2007.
- Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Barcelona, Ed. Paidós, 1996.
- Vidal, César. *Los evangelios gnósticos. Los textos que cambiaron la historia del cristianismo*. Madrid. Ed. EDAF, 1995.
- Vidal, Senén. *El Proyecto mesiánico de Pablo*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2005.
- Vidal, Senén. *El Primer escrito cristiano. Texto bilingüe y comentario de 1 Tesalonicenses*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2006.
- Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires, Ed. Tinta Limón, 2006.
- Virno, Paolo *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003.
- Vives, José. (comp.) *Los Padres de la Iglesia*. Barcelona, Ed. Herder, 1971
- Weber, Max. *Sociología de la Religión*. Madrid. Ed. Istmo, 1997.
- Weber, Max. *La ética protestante y el "espíritu" capitalista*. Madrid. Ed. Istmo, 1998.

- Weber, Samuel. *El principio de Representación en catolicismo Romano y Forma Política*. En: Revista *Deus Mortalis*, Buenos Aires, Número 4, 2005.
- Weil, Simone. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid, Ed. Trotta, 2000.
- Wolin, Richard. *Carl Schmitt, Political Existencialism, and the Total State*. En: *Theory and Society*, Vol 19, No 4, August, 1990, pp. 389-416, [http:// www.jstor.org](http://www.jstor.org).
- Wunenburger, Jean Jaques. *Lo sagrado*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2006.
- Zabala, Santiago. (comp.) *Richard Rorty /Gianni Vattimo: El futuro de la Religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona, Ed. Paidós, 2006.
- Zañartu, Sergio. *Historia del dogma de la Encarnación. Desde el siglo V al VII*. Santiago de Chile, Ed. Universidad Católica de Chile, 1994.
- Zúñiga, Rodrigo. *La demarcación de los cuerpos. Tres textos sobre arte y biopolítica*. Santiago de Chile, Ed. Metales Pesados. 2008.