

## El exceso carnal como fuga te(le)ológica de la clausura corporal de la vida

Andrea C. Mosquera Varas<sup>1</sup>

Recibido: 12 de mayo de 2017 / Aceptado: 16 de enero de 2018

A propósito de Rodrigo Karmy Bolton, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, UNIPE: editorial universitaria, 2014, 256 pp, y *Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2016, 240 pp.

La modernidad, quitando a Dios del mundo, no solo 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.

Giorgio Agamben

Si el cuerpo es una tumba, la carne es un nacimiento.

Rodrigo Karmy Bolton

Quizá [...] el hombre pos-histórico tendrá que volcarse a la monstruosidad de su carne que, como un fragmento de lo eterno, lo inquieta al sonreírle.

Rodrigo Karmy Bolton

And the flesh rotted off my skull,  
And then I will have earned my permanent smile

(Smog)<sup>2</sup>

El trabajo que nos ocupa primordialmente, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica* –publicación que no es sino la conversión en libro de la

<sup>1</sup> Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del conocimiento, Universidad Complutense de Madrid  
acmvaras@ucm.es  
ORCID: 0000-0002-1540-3545

<sup>2</sup> Versos tomados de la canción “Permanent smile”, del álbum *Dongs of Sevotion* (2000).

propia tesis doctoral de Rodrigo Karmy Bolton<sup>3</sup>— constituye una síntesis que integra de manera considerablemente amplia las problemáticas académicas actuales en torno a las investigaciones sobre biopolítica y teología, desde un interés filosófico. Por otra parte, y en relación con dicho texto, nos centraremos también en otra producción del mismo autor: *Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*, texto que retoma cuestiones paralelas al primero desde un nuevo punto de vista.

Partiendo de la premisa no sólo de que la modernidad se ubica en el horizonte de la teología cristiana, sino de que habría sido incluso la consumación<sup>4</sup> de su proyecto<sup>5</sup>, Karmy Bolton analiza el doble vínculo que se da en la biopolítica a través de la simultánea articulación y separación entre soberanía y gobierno, como términos secularizados del Padre y el Hijo, esto es: Dios como figura del paradigma político-estatal, y Cristo como imagen del paradigma económico-gestional. Esta articulación-separación, asegurada por la *homoousías* (o consustancialidad) de ambas racionalidades políticas, se habría hecho posible mediante las políticas de la encarnación: el verbo (Dios) se hizo carne (en Cristo) —como el soberano llegó a tener dos cuerpos, el divino-institucional, y el humano-mortal— y los cuerpos gobernados se hicieron dóciles. La apuesta del libro se cifra en «concebir la encarnación como el intento, no exento de problemas, dificultades o contradicciones, de anudar las dos racionalidades del poder expresadas teológicamente en la forma de la unidad hipostática de la doble naturaleza de Cristo»<sup>6</sup>: la *auctoritas* de la soberanía expresada por la naturaleza divina y la *potestas* del gobierno expresada por la naturaleza humana. Lo que el autor propone es deconstruir sendos paradigmas biopolíticos, a través de una arqueología de la encarnación que los reconduzca del dogma cristiano a la filosofía, en favor de las llamadas políticas de la ex-carnación, que mostrarán el reverso del cuerpo en el concepto de *carne*, entendido como potencia de los vivientes. De este modo, si bien en un primer momento el ser humano parece presentarse como incapaz de existencia política, siendo meramente un animal viviente, la vida se mostrará al final del libro como capaz de escapar constantemente a las técnicas disciplinarias y a la lógica de la soberanía, como veremos, a través de la denominada inmanencia de la carne<sup>7</sup>. Con ello, Karmy trata de indicar no sólo la contingencia histórica de los distintos acoplamientos históricos entre sendos polos, sino que además pretende mostrar la existencia de la carne como tercer elemento que excede a ambos y que impide la clausura corporal por parte de la máquina. Será en este *resto* en el que se depositen las esperanzas de una resistencia excarnativa

<sup>3</sup> Rodrigo Karmy Bolton es Doctor en Filosofía y profesor e investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile desde el año 2006. Desde 2012, es también profesor del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Chile y de la cátedra Mundo Árabe Contemporáneo, en la carrera de Relaciones Internacionales de la Universidad de Santiago de Chile. Sus líneas de investigación se centran tanto en la relación entre soberanía y gobierno, desde la perspectiva de la biopolítica de autores como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Jean-Luc Nancy, como el vínculo entre angeleología y gubernamentalidad en el cristianismo y el islam, desde una posición averroísta. En sus últimos trabajos ha cobrado más peso la perspectiva postcolonial, nutriéndose, además de los ya mencionados, de autores como Edward Said, Joseph Massad y Hamid Dabashi.

<sup>4</sup> Dentro de varias páginas atenderemos a esta cuestión de la “consumación”, dado que es imposible dejar de considerar la sinonimia entre este sustantivo y los verbos finalizar o concluir, esto es, con la idea de llevar a cabo la tarea que se incoó con el cristianismo. ¿Consumar significa finalizar? ¿Dios ha muerto realmente? ¿Vivimos en la post-modernidad? ¿Por qué haría falta, entonces, una política de la ex-carnación?

<sup>5</sup> Cf. primera cita del epígrafe que encabeza el presente comentario.

<sup>6</sup> Karmy Bolton, R., *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, UNIPE: editorial universitaria, 2014, p. 108.

<sup>7</sup> O de las revueltas, tal y como consideraremos al cabo de nuestras páginas que la inmanencia de la carne encuentra su traducción post-estatal en el último libro de nuestro autor: *Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2016.

frente al poder encarnativo. Así, aunque el autor podría quedarse en un mero –aunque buen– análisis crítico de las políticas de la encarnación, nos ofrece además una apuesta en positivo a favor de una política de la excarnación, de modo que no se detiene en la destrucción –que, con todo, sería muy interesante de por sí– sino que, a través de la mencionada de-construcción, ofrece una apuesta constructiva, si bien quizás excesivamente anclada, como argumentaremos, en la necesidad presente.

## 1. Presentación de la articulación teológica entre gobierno y soberanía

Para exponer su tesis, *Políticas de la excarnación* comienza asentando el concepto de biopolítica y recorriendo lo que denominará su *double bind*, entre la gubernamentalidad económico-gestional y la soberanía político-estatal, esto es, la simultánea articulación/separación entre las mismas. Así, se recorren, primeramente, las obras tanto de Michel Foucault como de Carl Schmitt, abarcándolas casi en su totalidad y deteniéndose en los distintos momentos de sus respectivos pensamientos, para dilucidar, por un lado, el paradigma del gobierno de las almas, y por el otro, el paradigma decisionista de la excepción schmittiana. Nos hallamos, como consecuencia, ante la aporía con arreglo a la cual la biopolítica sería un poder que “hace vivir”, desarrollando y produciendo la vida, al tiempo que “hace morir”, violentándola y excluyéndola. Por otra parte, dado que la genealogía presentada aquí se dice “teológica”, tanto el paradigma gubernamental como el de la soberanía deberán traducirse en una cierta forma de ver el cristianismo. En el primer caso, éste consiste en una economía de salvación que funciona con el propósito de la redención de las almas de los fieles, como mecanismo de producción de conciencia. En el segundo caso, aunque Carl Schmitt no se hace cargo de la transformación de la política en biopolítica, que en sus términos traduciríamos como despolitización de la política, sí llega a considerar al cristianismo –o, mejor dicho, al catolicismo– como paradigma político-estatal, como estructura fuerte y de jerarquía universal (*καθολικός*), con la capacidad de establecer el dogma de este mundo. Además, el concepto clave para el jurista será el *katechón* paulino de Tesalonicenses, como esa fuerza retenedora del mal, pero que a la vez retiene todo fin escatológico de la historia, y que en su forma política declara su enemigo existencial –figura teológico-política del Anticristo–, esto es, se funda en el mal que lo amenaza, estableciéndose como soberanía. Ahora bien, aunque Schmitt nos revele sobre todo la lógica de la soberanía, su querella con Peterson manifiesta, tal y como demuestra Karmy, que la teología cristiana ha sido desde el principio una teología económico-gubernamental (una teología del Hijo y no solo del Padre). Este dogma trinitario de Peterson –cuya raíz hallamos en Orígenes y después tematizado por Agustín– que aboga por la separación de teología y política, frente al problema del monoteísmo político, viraría hacia el polo económico-gestional, frente al Dios unipersonal, más propio del paradigma político-estatal<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Para profundizar en la querella entre Schmitt y Peterson, y continuar la genealogía del trinitarismo, el lector puede remitirse al epílogo de *Teología política* escrito por José Luis Villacañas Berlanga, así como a su *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes* (Madrid, Trotta, 2016). Posicionándose en favor de Peterson, Villacañas acude a la defensa weberiana de la distinción entre religión y política como dos esferas separadas y distinguibles, aunque entrelazadas a lo largo de la historia de múltiples maneras. Asimismo, partiendo de Agustín de Hipona, mantendrá el monopolio de lo sagrado por parte de la Iglesia debido a la incompatibilidad entre, por una parte, el cristianismo como religión de salvación y, por otra, la teología política (imperial).

### 1.1. El nuevo *nómos* de la tierra: la división por zonas y la inmunización política

Por otro lado, en relación con el propio Schmitt, si bien en su publicación de 2014 Rodrigo Karmy se hace cargo brevemente del problema del nuevo *nómos* de la tierra schmittiano, sigue, sin embargo, anclado en una suerte de centralización estatal de la soberanía para pensar lo político. En *Escritos bárbaros* (2016), en cambio, se asume que, en efecto, se da ese nuevo *nómos*: «Nuestra época es la de la subsunción del *nómos* estatal-nacional en el *nómos* económico-gestional»<sup>9</sup>. En dicho escrito, si bien no se citan más que dos obras breves de Alain Badiou, consideramos que ciertas premisas troncales de la filosofía del francés laten en los cimientos del libro –aunque sus tesis quedarían lejos de las de la obra sobre la excarnación–, en concreto en su teoría de la división por zonas respecto de la guerra mundial. La anarquía de la zonificación consiste, según Badiou, en un «conjunto de prácticas consistentes en anticiparse a reservar enclaves económicos estratégicos, en razón de los recursos mineros, forestales o agrícolas con que cuentan. Las potencias imperialistas [...] Se aseguran el monopolio de la explotación de las riquezas locales. [...] Cuando un Estado parece en condiciones de reclamar su parte, se acelera su disolución»<sup>10</sup>. De modo paralelo, en *Filosofía del presente*: «para los gobiernos estadounidenses no existen países, ni Estados, ni pueblos. Solo existen zonas en las que es lícito destruir todo ni bien esté en riesgo en ellas la idea (por lo demás, vacía) del confort estadounidense»<sup>11</sup>. En una analogía secularizada del endiosamiento de los Estados Unidos, posicionarse teóricamente o en la acción en contra de dicho confort y del consenso tácito entre democracia y capitalismo será –en una secularización conceptual de la que Karmy, a diferencia de Badiou, sí se hace cargo de forma explícita– como oponerse a Dios mismo: «los “enemigos” de la democracia –es decir, de Estados Unidos, toda vez que dicho país se estructura en base a una matriz providencial de corte apocalíptico– podrán ser vistos como “enemigos de Dios” o, lo que es igual, como “enemigos de la humanidad”»<sup>12</sup>. Otro indicio que declara la irrupción del nuevo *nómos* post-estatal se inscribe en la propuesta de Karmy de realizar una genealogía del concepto de civilización, en tanto que normalización voluntaria por parte de los individuos, de las normas, costumbres, reglas y hábitos que producen socialidad y que mantienen unida a una población que se pretende progresivamente mayor urbanizada; esto es, un concepto propio de un régimen disciplinario propio de la gubernamentalidad estudiada por Foucault. La clave reside en que la civilización consistiría en un movimiento económico, remitido a la esfera del gobierno, con un elemento de desterritorialización por el que este concepto traspasaría las fronteras estatales, debido a su vinculación con el fenómeno de la globalización<sup>13</sup>.

Volviendo de nuevo a la dialéctica no resolutive entre gobierno y soberanía, Rodrigo Karmy trata de dar una primera respuesta a la misma a través de dos derivas de la biopolítica foucaultiana. Por una parte, Esposito se vale del concepto de *com-munitas*, basado en la unidad por la falta, como lo común que es impropio, en el sentido de inapropiable por nadie. El reverso reactivo de dicha noción sería la *im-munitas*, que implica la dispensa de toda obligación, tal y como se da en la soberanía. El paradigma

<sup>9</sup> Karmy Bolton, R., *Escritos bárbaros*, op. cit., p. 196.

<sup>10</sup> Badiou, A., *¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y el futuro de la democracia*, Barcelona, Edhasa, 2016, p. 151-152.

<sup>11</sup> Badiou, A., *Filosofía del presente*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2010, p. 31.

<sup>12</sup> Karmy Bolton, R., *Escritos bárbaros*, op. cit., p. 51.

<sup>13</sup> Cf. *ib.*, p. 28.

inmunitario, con su semántica jurídica y biomédica, resultaría ser, así, el punto de cruce entre la soberanía y el biopoder, que incluye la vida en todas las esferas precisamente para excluirla, protegiendo la vida en la forma de una negación y a costa de negarle su finitud<sup>14</sup>. Ahora bien, de acuerdo con Karmy, la propuesta de Esposito resulta aún insuficiente si lo que queremos es abordar el problema gubernamental y de la soberanía a través de una genealogía teológica, ya que Esposito no repara en el sustrato teológico del paradigma inmunitario, ni en los efectos biopolíticos de su deriva cristiana<sup>15</sup>.

## 1.2. Deificación y gloria sin con-fusión de esferas

La otra respuesta postfoucaultiana a la aporía de las dos racionalidades del poder que Karmy Bolton nos presenta, viene dada de la mano de Giorgio Agamben. Con él se da un paso en la genealogía teológica a través de la sacralidad como doble vínculo político, que permite problematizar la relación entre los dos paradigmas políticos, en su estudio de la condición del *homo sacer*, insacristificable y matable a la vez: el problema jurídico-político de la excepción soberana se revela como un problema estrictamente bio-político. Por otro lado, la pragmática de la gloria nos permite pensar la articulación de los dos paradigmas del poder, dado que, si no hay glorificación mutua, el soberano, Dios, lo trascendente, etc., es impotente, y el gobernante, el Hijo, lo inmanente, etc., no actuaría sino de forma caótica, particular e ilegítimamente violenta. El dispositivo de la gloria se convierte así en el envés entre teología y política, entre poder espiritual y poder profano, que hace posible que la norma trascendente (Padre) se exprese en un orden inmanente (Hijo) y que éste se remita a aquélla. Sin embargo, Agamben no trata el problema de la encarnación, profundamente vinculado, según Karmy, a estas cuestiones, dado que el vínculo entre Padre e Hijo se define a partir del término *homoousias*, dogma teológico de la encarnación propuesto como tal desde el Concilio de Nicea en el año 325 (aunque en realidad ya desde el *Lógos sárx eghéneto* del Evangelio de Juan), cuando se impondría el dogma de la consustancialidad en oposición a la tesis de la semejanza, hasta el Concilio de Calcedonia de 451 d.C.<sup>16</sup>. Con ello, el dogma cristiano de la encarnación toma pie en la doble

<sup>14</sup> Cf. Karmy Bolton, R., *Políticas de la excarnación*, op. cit., pp. 60-66.

<sup>15</sup> Por nuestra parte, podríamos añadir que el propio Karmy no ahonda en la cuestión de la semántica biomédica de este paradigma, profundización que sí hallaríamos en Donna J. Haraway, quien, en *Ciencia, cyborgs y mujeres*, analiza críticamente el lenguaje biomédico en tanto que productor de cuerpos. Concretamente, esta pensadora sostiene que «el sistema inmunitario es un mapa diseñado para servir de guía en el reconocimiento y en la confusión del yo y del otro en la dialéctica de la biopolítica occidental, es decir, es un plan de acción para construir y mantener las fronteras de lo que se entiende por el “el yo” y “el otro” en el importante terreno de lo normal y lo patológico» (Haraway, D. J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 350). Más aún: consideramos que las teorías de esta autora deberían estar incluidas en el presente libro, puesto que no se trata sino de una crítica más a la máquina encarnativa: «Los cuerpos [afirma Haraway parafraseando a Beauvoir] no nacen, son fabricados [...] son constructos de una especie de mundo cambiante» (*Ib.*, p. 357). Por consiguiente, la tarea sería visualizar el mundo como un “codificador embustero” y aprender a habérmolas con él y conversar con él. Volveremos sobre esta autora en el penúltimo apartado para analizar desde su terminología el paradigma imperialista contemporáneo.

<sup>16</sup> El recorrido a través de estos concilios resulta paralelo al que sigue *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana* de José Luis Villacañas, puesto que traza la misma genealogía de línea judeo-helénica de Erik Peterson: Filón de Alejandría-Orígenes-Eusebio de Cesarea. Cabe sostener que en dicha obra, publicada en marzo de 2016, se darían nuevas claves de lectura para la tesis que nos propone Karmy Bolton, dado que las distintas articulaciones que la racionalidad gubernamental y la de la soberanía han tomado a lo largo de la historia, se analizan esta vez como aquéllas que habrían adoptado dos esferas separadas, pero imbricables y enlazadas de diferentes maneras en la antigüedad: Iglesia e Imperio, esto es, religión de salvación cristiana y teología política imperial.

naturaleza de Cristo, consustancial al Padre en su divinidad y consustancial al Hijo en su humanidad: «la encarnación supone, a la vez, una separación y una articulación de lo divino (invisible) con lo humano (lo visible)»<sup>17</sup>.

## 2. De la máquina encarnativa a la resurrección de la carne

Una vez hallado el vínculo *de facto* –si bien no *de iure*– entre biopolítica y teología, que da lugar a las políticas encarnativas, la operación subsiguiente en la que se embarcará Karmy Bolton será suspender la encarnación de su contexto teológico-dogmático habitual para volver inteligible la doble racionalidad política de la modernidad extendiendo su sentido bajo la forma de un paradigma que nos permita entender nuestra actualidad, de tal modo que lleguemos a comprender que «la “perfección” de la naturaleza divina para con la naturaleza humana se convierte así en el dispositivo capaz de articular una soberanía (naturaleza divina) con un gobierno (naturaleza humana) en una misma máquina, que nosotros llamaremos la *máquina encarnativa*»<sup>18</sup>. La encarnación se revela de esta forma como el dispositivo biopolítico que articula y separa los dos paradigmas del poder, e instituye una circularidad inmanente entre ellos, de modo que se necesitan mutuamente y sólo existen en función de su relación. Con ello, nos hallamos ante una dialéctica infinita por la que la máquina va tomando cada vez distintas articulaciones entre el paradigma político-estatal y su teología política, por un lado, y el paradigma económico gestional del poder y su teología económica, por otro. «[L]a máquina se habría constituido tanto como un dispositivo teológico-político que fundamentaba el aparato institucional de la Iglesia (*auktoritas*), como un dispositivo teológico-económico que gobernaba la salvación de las almas (*potestas*)»<sup>19</sup>. Los dos poderes, el espiritual del pontífice y el temporal del rey, están necesariamente imbricados al servicio del mismo fin, si bien no llegarán nunca a confundirse debido a que dicho enlace no es sino contingente y cambiante.

Para realizar una arqueología que desligue el concepto de encarnación del dogma teológico, Rodrigo Karmy recurre, en primer lugar, a la fenomenología de Michel Henry, desde la que se entiende la encarnación como movimiento de autorrevelación de la vida absoluta sobre su propia inmanencia en un continuo engendramiento de sí misma sin exterioridad alguna, con lo que se haría imposible su captura por parte del biopoder<sup>20</sup>. Sin embargo, para nuestro autor, esta ipseidad absoluta impediría plantear el problema de la diferencia, de lo otro de sí mismo, para lo cual se recurre a Jean-Luc Nancy<sup>21</sup>, quien toma el cuerpo, o más originariamente, la piel, como la apertura de la vida al mundo, como un fuera-de-lugar, que nos permite deconstruir la individualización propia de la encarnación cristiana y moderna, que cierra el cuerpo sobre sí mismo. En todo caso, ni Henry ni Nancy exploran la alternativa de «abordar la carne más allá del horizonte obturado por la encarnación»<sup>22</sup>, siendo ésta una estrategia que sitúa la consus-

<sup>17</sup> Karmy Bolton, R., *Políticas de la excarnación*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>18</sup> Karmy Bolton, R., *Políticas de la excarnación*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 170.

<sup>20</sup> *Cf. Ib.*, p. 123.

<sup>21</sup> *Cf. Ib.*, p. 127.

<sup>22</sup> Karmy Bolton, R., *Políticas de la excarnación*, *op. cit.*, p. 134.



tancialidad (*homoousías*) entre Padre e Hijo como el punto de articulación que individualiza la vida en la forma de un cuerpo. En cambio, más allá de la limitación de estas consideraciones, Karmy mantiene, con Agamben, que todo cuerpo es el efecto de una estrategia biopolítica, y que consecuentemente no cabe resistencia del cuerpo contra el poder soberano. En este momento, la *carne* emerge como aquello que interrumpe la continuidad del cuerpo. En la terminología propiamente agambeniana, «*el tiempo mesiánico es a la carne, lo que el tiempo escatológico es al cuerpo*»<sup>23</sup>. El tiempo mesiánico contrae el tiempo abriendo un umbral indecible entre pasado y presente, entre el humano y el no-humano. En cambio, el tiempo escatológico totaliza el sentido suturando la diferencia humanidad-divinidad en la *parousía* del fin de los tiempos, por la cual la vida se clausura sobre sí misma: «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 operatividad, la carne revela la inoperosidad de la vida»<sup>24</sup>. En resumen –y es en este punto donde llegamos a la clave de la obra de Karmy–, la máquina es el mecanismo constituido por dos polos (soberanía y gobierno) en cuyo centro hallamos la inmanencia de la carne. Y si, como decíamos, al comprender el mecanismo dialéctico de la máquina encarnativa, y al hallar consecuentemente la carne como su punto de fuga, con ello no hacemos sino entender nuestra actualidad, ello significa, tal y como podemos interpretar a Rodrigo Karmy, que nuestra actualidad es *ya* excarnativa. Ello no puede sino traducirse, a nuestro modo de ver, en que resta, aún, algo de esperanza, dado el hecho de que «toda encarnación que interioriza la carne en la forma de un cuerpo deja consigo una carne inasimilable que se exterioriza *irremediamente* desde su propio interior»<sup>25</sup>. La modernidad sería, según este análisis, la época en la que se da una expansión radical y extrema de la máquina encarnativa y, con ello, en la que la doble racionalidad política de Occidente encuentra su fin, o al menos su agotamiento y el trazado de su final. Consideramos que, a través de este razonamiento elaborado por Karmy Bolton, se estaría abriendo ante nosotros una necesidad diacrónico-dialéctica por la cual surgiría la denominada resurrección de la carne. Esta declaración no sólo resulta inusitadamente optimista, sino que parece seguir anclada en el paradigma –al menos terminológico– judeo-cristiano: «Que la máquina encarnativa haya llegado a su fin significa que el advenimiento del Anticristo se ha cumplido tanto como la posibilidad de la segunda venida del Mesías»<sup>26</sup>. La carne, en tanto consumación de las políticas encarnativas, se revelaría a su vez como peligro y como índice de la salvación, pues irrumpe en el cuerpo (político) moderno tanto excarnándolo con la llegada del Anticristo como anunciando la posibilidad mesiánica de una política por venir. «En otras palabras, la *deriva* pos-histórica habría terminado por abrir la posibilidad de que el hombre no tenga más *destino* que el apropiarse de la carne como su más íntima impropiedad»<sup>27</sup>. En definitiva, la resurrección de la carne, entendida como destino, es el reverso del paradigma biopolítico de la encarnación, dado por sus límites. Se concluiría, con ello –en

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 143.

<sup>24</sup> Karmy Bolton, R., *Políticas de la excarnación*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 18. Cursiva nuestra, para subrayar el tono de necesidad que comporta la parte constructiva de la apuesta teórica de Karmy.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 184.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 185. Cursiva de nuevo nuestra con el fin de subrayar el carácter necesario de la propuesta del autor.

una suerte de teleología teológica—, que la máquina encarnativa se agota por sí misma y además hay una anunciación de dicho fin: «cualquier vía alternativa a ella no podrá sino provenir desde su impropio interior, en cuya superficie titila la carne en toda su inmanencia»<sup>28</sup>.

### 3. Políticas de la excarnación y revueltas populares

A partir de la conclusión extraída en el apartado anterior, tres serían los testimonios contemporáneos de la «*resurrección de la carne* que brota de los intersticios del cuerpo encarnado en Occidente»<sup>29</sup>, y que desde su posicionamiento crítico-deconstructivo respecto del cuerpo abrirían la posibilidad de desenterrar la inmanencia de la carne propia de lo viviente: 1) La inmanencia de la resistencia de la ética del cuidado de sí foucaultiana, que «hace posible sublevar el entramado microfísico del poder, revelando al sujeto como una “forma” [...que...] nunca es “idéntica consigo misma”»<sup>30</sup>; 2) La figura de la infancia de Agamben como resto no asimilable y límite interior del lenguaje, siendo su condición de posibilidad, que impide que coincida con el cuerpo, pues por mucho que la máquina trate de capturarlo, siempre retorna al entre de la carne; 3) El *animote* derridiano como potencia absoluta y umbral *entre* el ser humano y el animal, vivientes heterogéneos entre sí, sin ser ni lo uno ni lo otro. No puede ser un cuerpo, pues no es ni especie ni individuo, sino que es una figura de la carne, que por tanto no es apropiable por el ser humano ni por el animal.

Para reforzar estas posiciones excarnativas que entienden la carne como pura posibilidad, podríamos acudir, además, a las consideraciones que también Agamben nos brinda a lo largo de toda su obra —según sostendría Karmy— en tanto que lector de Averroes. Por un lado, su interpretación acerca del *hos me* paulino en *El tiempo que resta*, entiende al ser humano como (in)definido, como pura potencia sin relación alguna con el acto, pues jamás se actualiza dando lugar a una obra, y sin determinación, pues ésta implicaría una negación: «*Hos me*, “como no”: ésta es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido último de la *klesis*. La vocación llama a nada y hacia ningún lugar [...] *La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación*»<sup>31</sup>, en una expropiación de toda propiedad jurídico-fáctica. En el mesías, todo es una nueva creación. Análogamente, en *La comunidad que viene*, se expone la misma idea en términos de ilimitada apertura o “potencia de no ser”<sup>32</sup>: «El ser más propio del hombre es ser su misma posibilidad<sup>33</sup> o potencia [...] debe

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 200.

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 203.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 207.

<sup>31</sup> Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, p. 33.

<sup>32</sup> Cf. Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 26.

<sup>33</sup> Esta teoría acerca de la potencialidad humana como pura “posibilidad de”, puede relacionarse, una vez más y en cierto sentido, con la filosofía de Alain Badiou: «Hoy [...] lo posible político debe hacer la prueba de su posibilidad. Ya no se trata de disentir con respecto a las condiciones de realización de un posible, se trata de crear lo posible mismo. Es preciso reconocer que esto solo puede realizarse con el material de aquello que por lo general se considera absolutamente imposible. Por esta razón, la separación respecto de la aspiración del poder a lo ilimitado toma la forma de una creación pura» (Badiou, A., *Filosofía del presente*, *op. cit.*, p. 43).



apropiarse tal carencia, existir como potencia»<sup>34</sup>. Paralelamente, en *Medios sin fin*: «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»<sup>35</sup>.

En definitiva, todas estas propuestas no constituyen una mera inversión que deje intactos los términos que se convertirían, así, en dicotómicos, sino que la carne designa en ellas un tercer lugar donde emerge un entre, un exceso, lo singular inapropiable y siempre por venir. Extrapolando estas consideraciones en torno a la carne al último trabajo de Rodrigo Karmy, *Escritos bárbaros*, allí se desarrolla una crítica de las dicotomías legitimadas bajo el concepto de “civilización”<sup>36</sup>, en contra del cual se defenderán las revueltas del mundo árabe, que hacen, creemos, las veces de lo que la inmanencia de la carne representa en la presente obra, del modo en que también la “máquina antropológica” lo haría respecto de la encarnativa. En dicho libro, pues, Karmy ensalza positivamente no ya el concepto de carne como apertura potenciadora y de escape de toda clausura por parte de la vida, sino lo que constituiría quizás su análogo histórico-concreto: los levantamientos populares actuales como el de la primavera árabe, la acción colectiva capaz de derrocar a los gobiernos oligárquicos<sup>37</sup>. Como ya hemos afirmado, esta obra parece acercarse significativamente a ciertas teorías políticas de Alain Badiou, en este caso en su afirmación de que «cuando se trata de libertad, de igualdad, de emancipación, todo se lo debemos a las revueltas populares»<sup>38</sup>. Ahora bien, el escrito de Karmy de 2016 nos resulta algo menos optimista que el de 2014, ya que el análisis no es ciego a que esas revueltas hoy en día se transforman en una suerte de guerra civil mundial: «Hace ya demasiado tiempo que *no es que Siria esté en guerra civil, sino que el mundo está en guerra civil en Siria*»<sup>39</sup>. La mirada en este libro, por tanto, se halla anclada en la crudeza de un realismo pesimista del que el de 2014 se encontraba falto: ya no es que la carne marque el límite en el que el cuerpo muestra su apertura, sino que ahora se trata de que cada ciudadano muestra su reverso: el refugiado. Ahondando más allá de la superficie ideológica no hallamos un atisbo de esperanza, sino el crudo destino de cada uno. Toda resistencia carnal queda reconducida a la condición de cuerpo flotante en el espacio terráqueo de la geopolítica económico-gestional. «La vida naufraga y el mundo se clausura»<sup>40</sup>. Si bien se afirma que los refugiados nos muestran nuevas formas de vivir, la deriva del imperialismo contemporáneo tiene un efecto catastrófico crucial: la destrucción ra-

<sup>34</sup> Agamben, G., *La comunidad que viene*, op. cit., p. 31.

<sup>35</sup> Agamben, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 117.

<sup>36</sup> «La presente problematización del concepto de “civilización” pretende proyectar nuestra crítica como una reflexión radical en torno a la configuración contemporánea de la espacialidad: interior y exterior, civilizado-bárbaro, Occidente y Oriente no harán sino perpetuar la cesura espacial implementada por el paradigma civilizatorio. Cesura que, en último término, respondería a aquello que Giorgio Agamben ha denominado la “máquina antropológica”, esto es, un dispositivo de carácter bipolar en la que el afuera-animal (el bárbaro) se produce siempre mediante la exclusión de un adentro-humano (el civilizado). En el juego entre un interior y un exterior se juega el paradigma civilizatorio cuya fuerza se mostraría en su capacidad para producir espacialidad en la era post-estatal» (Karmy, R., *Escritos bárbaros*, op. cit., p. 18).

<sup>37</sup> Observemos que, a diferencia de las políticas de la excarnación, que se dejan llevar por la deriva histórica y el destino anclado a ella de los seres humanos, las revueltas, en cambio, implican una acción subversiva del orden dado.

<sup>38</sup> Badiou, A., *El despertar de la historia*, Madrid, Clave intelectual, 2012, p. 142.

<sup>39</sup> Karmy Bolton, R., *Escritos bárbaros*, op. cit., p. 197.

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 198.

dical del habitar<sup>41</sup>. En cualquier caso, y a pesar de la deconstrucción llevada a cabo de los paradigmas gubernamental y de la soberanía, sendas conclusiones estarían marcadas por la pasividad de la apuesta por el mero dejarse llevar por lo que adviene, sin una verdadera propuesta constructiva –ni destructiva–: nuestro destino no sería sino el naufragio de la carne en los resquicios que el propio poder le concede.

#### 4. Una necesidad esperanzadora

En suma, se acuerdo con *Políticas de la excarnación, la resurrección de la carne* sería la fórmula que se da a partir de la irrupción de la carne, como pensamiento del afuera, que no clausura la vida sobre sí misma en la forma de un cuerpo, sino que abre su propia dimensión carnal, en una ex-carnación de la vida a lo otro de sí. De esta manera, en las últimas líneas de esta obra, se hace coincidir el *bíos theoretikós* propio del filósofo –desde Aristóteles, sobre todo en la lectura de Averroes– con la resurrección de la carne, paralelamente a como lo encontramos en su último escrito, en el que consideramos que se daría una secularización definitiva del pensamiento excarnativo: los seres humanos «piensan solo en cuanto *salen de sí* en un movimiento de *ex-carnación* en el que tocan su inhumanidad y se abren a la potencia común del pensamiento, que es “única”, “separada” y “eterna” respecto de los hombres»<sup>42</sup>. Bajo nuestro punto de vista, ello arroja algo de luz en torno a lo que en 2014 Karmy se referiría mediante dicho “salir de sí”, que vendría a ser la desactivación de los dispositivos de la máquina encarnativa mediante la resurrección de la carne, lo que permite vislumbrar su contingencia, esto es, que las articulaciones entre sus dos polos «no son ontológicamente necesarias, sino solo históricamente posibles»<sup>43</sup>. Y, sin embargo, a pesar de que Rodrigo Karmy Bolton presenta estos planteamientos críticos excarnativos, a nuestro parecer quedaría un resto de necesidad histórica: el hecho de que no puede no haber una resurrección de la carne a partir de las políticas de la encarnación, del mismo modo que para Foucault en las grietas del poder siempre podemos hallar la resistencia, tal y como llega a sostener en una entrevista del año 1984: «si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad»<sup>44</sup>, y, viceversa, si hay resistencia es porque se dan

<sup>41</sup> Una vez más, podríamos ahondar aquí en la teoría crítica acerca de la inmunología que nos ofrece Donna Haraway (*supra*, nota 15): «El discurso médico expansionista occidental en contextos colonizadores ha estado obsesionado con la noción de contagio y de penetración hostil del cuerpo sano, así como del terrorismo y del motín en el interior. Este enfoque de la enfermedad dio lugar a una importante inversión: el colonizado fue percibido como el invasor» (Haraway, D. J., *op. cit.*, p. 382). La inmunología y su lenguaje, que invade la política, sería entonces la ciencia de la discriminación del no-yo, que trata de conservar la armonía del organismo, del individuo, reaccionando ante cualquier transgresión de sus fronteras con un ataque “defensivo”. El sistema inmunitario se convierte en un campo de batalla y el mundo será visto a su vez desde la ideología bélica inmunitaria. La alternativa radica en la invención de un lenguaje y de un mundo en el que “el otro” no esté subordinado a “lo mismo”. Consideramos, por tanto, que el *cyborg* harawayano daría un nuevo impulso totalmente ateológico y sin destino teleológico al concepto de carne tal y como se ha expuesto desde Karmy Bolton, y permitiría una propuesta política activa, como la de las revueltas: «Como antropólogos de posibles yoes, somos técnicas de futuros realizables» (*Ib.*, p. 395).

<sup>42</sup> Rodrigo Karmy Bolton, *Escritos bárbaros*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>43</sup> Karmy Bolton, R., *Políticas de la excarnación*, *op. cit.*, p. 220.

<sup>44</sup> Foucault, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, p. 404.

relaciones de poder, esto es: «donde hay poder, hay resistencia y ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder»<sup>45</sup>. El abogar por la apertura de la carne contra la clausura biopolítica del cuerpo no sería, además, una prescripción normativa, sino una mera descripción tras el análisis de una realidad ya naciente. Según tal lectura, el autor plantea la posibilidad de que nuestro tiempo sea la crisis del paradigma de la encarnación al mismo tiempo que el de la emergencia de la resurrección de la carne, siendo la ex-carnación una biopolítica afirmativa, una política *de* la vida basada en la inmanencia de la carne, que se sustrae a la forma de un cuerpo, como reverso de la encarnación, en tanto que biopolítica negativa, o política *sobre* la vida basada en la clausura de la carne en un cuerpo. Podría afirmarse, por tanto, que habría una *homoousias* entre las políticas de la encarnación y las de la excarnación, pues ambas remiten al mismo devenir de la vida, de modo que continuaríamos en un paradigma cristiano, si bien quizás deconstruido (tal y como pretende Nancy) en la forma de un neovitalismo nietzscheano, de una transvaloración de los valores a partir del valor máximo de la vida como “potencialidad absoluta”, dado que se considera lo viviente como la multiplicidad indecible entre una encarnación y una ex-carnación. Nos preguntamos, entonces, si realmente habríamos sido capaces de salir de dicho paradigma teológico-dogmático, puesto que fue precisamente el cristianismo el que sustituyó la idea de Reino por la de Vida, valor máximo de esta religión, única y verdaderamente otorgable por Dios al final de los tiempos. Asimismo, siendo así que las políticas de la excarnación dependen del tiempo, del análisis de su época, del transcurso de la historia, ¿serían capaces de transvalorar los pilares teológicos de los que parten, dotando a la *carne* de la potencia que se afirma que le es propia, en lugar de remitirla a una mera pasividad abierta?

Retomando las cuatro citas que encabezan este trabajo, concluiremos con la advertencia de un riesgo. Partiendo de las políticas de la encarnación, que matan la vida clausurándola (segunda cita), hemos alcanzado las políticas de la excarnación que abren la vida más allá de toda dicotomía, alzando la carne, en tanto que nacimiento, como el polo positivo de nuestro segmento direccional, en el que la modernidad ha aparecido como “consumación” necesaria del dogma divino (primera cita). Y, sin embargo, más allá o más acá de las distinciones entre lo humano y lo animal, lo interno y lo externo, lo mismo y lo otro, e incluso lo terrenal y lo celestial, la carne aparece finalmente como “un fragmento de lo eterno”, abismo que nos inquieta, apertura en potencia que nos sonríe (tercera cita). Debemos estar alerta, decíamos, ante la posibilidad de que ese tercer elemento anule una distancia clave si de lo que se trata es de la apertura hacia lo no acostumbrado. Habiendo realizado la genealogía teológica de la biopolítica, colocando a Dios en su lugar para derrocarlo de todo lugar por venir, quizás reste aún romper con el proyecto te(le)ológico providencial, que se limita a acatar la necesidad de un destino ya siempre dado de antemano. Ante el riesgo de la tendencia a que dejemos que sea lo que es en lugar de esforzarnos por que sea aquello que pensando sabemos que debe ser; ante ese peligro, no debemos volcarnos a la monstruosidad de lo necesario, sino que hemos de pugnar por que la contingencia de nuestra finitud aproxime aquí lo eterno. Si bien somos capaces

---

<sup>45</sup> Oliva Portolés, A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Madrid, Complutense, 2009, p. 135.

de tocar dicha eternidad universal, ésta no puede fundirse con nuestra particularidad, pues dicha confusión nos impediría clamar por un afuera distinto de lo que es. Se trata, en definitiva, de mantener esa distancia, aceptando, con una calma sonrisa (cuarta cita), que nuestra finitud no puede reconciliarse con una infinitud omnipotente: «Y sonriendo a la vez serenamente y dirigiéndonos la mirada dijo: [...] sedme fiadores de que yo no permaneceré una vez que haya muerto, sino que me iré ausentándome»<sup>46</sup>.

*Oh God, can you feel my heart beating in my tongue [...]*

*Oh God, by being quiet, I hope to alleviate your debt*

*Oh God, by sitting still, I hope to lighten your load [...]*

*And when your shadow covers me from head to toe [...]*

*And curtonevrae flies tell me it's my time to go [...]*

*Oh God, I never, never ask why*<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Platón, *Fedón*, 115 d-e.

<sup>47</sup> (Smog), "Permanent smile", *Dongs of Sevotion* (2000).