

GIORGIO AGAMBEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Neri Pozza, Vicenza, 2007. 333 páginas.

Los cabalistas judíos...decían que el pecado de Adán había sido *truncatio malcuth a caeteris plantis*; es decir, que Adán había separado la última de las *sefirot* (Malcuth, el reino) constituyendo para sí un imperio en el imperio de Dios...pero que su caída le había enseñado o que no podía subsistir en absoluto por sí mismo y que los hombres tienen necesidad de ser redimidos por el mesías.

Leibniz, *Essais de théodicée*

Gran parte de las preocupaciones de la obra de Agamben pueden resumirse en esta cita de Leibniz que él mismo recoge en este libro (p. 313). En las páginas de sus obras encontramos la idea recurrente de que las nefastas consecuencias de la soberanía de unas personas sobre otras no pueden solventarse haciendo uso de ninguna de las soluciones políticas y filosóficas de la Modernidad: el dolor que nos causamos los unos a los otros sólo podrá ser *redimido* por lo mesiánico. Esta postura teórica del pensador italiano evoca la doctrina mística judía del *tikkun*, la restauración del estadio armónico del mundo que llegará de la mano

del Mesías<sup>1</sup>. Debemos aclarar, sin embargo, que nos encontramos ante un ensayo de filosofía política contemporánea, y no ante una obra teológica ni un libro de historia de las religiones o un tratado de metafísica, aunque en su interior aparezcan todas estas temáticas. Pero incurriríamos en un grave error si soslayáramos —cegados por un secularismo militante y estéril— el trasfondo religioso del pensamiento de Agamben<sup>2</sup>.

El recorrido filosófico de este autor sigue conscientemente los pasos del escritor judeoalemán Walter Benjamin<sup>3</sup> en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, la relación inherente entre violencia y

<sup>1</sup> Véase al respecto Gershom SCHOLEM, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 111-116.

<sup>2</sup> Alfonso Galindo Hervás acaba quizá la mejor monografía sobre Agamben publicada en castellano hasta la fecha con las siguientes frases: “Creo que tal abstracción analítica, netamente religiosa, es la que adopta la filosofía de Agamben, la que he pretendido identificar con las figuras englobadas en la categoría de lo mesiánico...Por ello puede concluirse que se trata de un pensamiento religioso sobre lo político”. Alfonso GALINDO HERVÁS, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 141.

<sup>3</sup> No en vano Agamben ha sido traductor y editor en Italia de alguna de las obras más importantes de Benjamin.

derecho<sup>4</sup>, y en segundo lugar, la consideración del Estado moderno como un estado de excepción convertido en regla<sup>5</sup>. Alrededor de estos dos ejes Giorgio Agamben ha elaborado su filosofía política en los últimos años —sus anteriores estudios se centraban en el campo de la estética y la crítica literaria— desde que en 1995 publicara el primer volumen de la serie *Homo sacer*<sup>6</sup>, cuyo último eslabón por el momento es el libro que ahora comentamos.

Aunque el autor italiano sitúe sus investigaciones en la senda iniciada a finales de la década de los setenta por Michel Foucault en torno a las genealogías de la gubernamentalidad (p. 9) y la biopolítica<sup>7</sup>, Agamben no está de acuerdo con el filósofo francés en cuanto a que este poder sobre la vida sea un fenómeno exclusivamente moderno. Al con-

trario, la relación entre la nuda vida y la política se retrotrae para Agamben a la diferenciación aristotélica entre *zoé* (la vida natural) y *bíos* (la vida políticamente cualificada), en un gesto deudor del análisis de Hannah Arendt en *La condición humana*, obra que él considera precursora de los estudios sobre biopolítica al poner de relieve cómo la victoria del *animal laborans* —una humanidad centrada en las necesidades de la vida biológica— se ha convertido en el rasgo predominante del mundo moderno<sup>8</sup>. Será también una particular lectura de Arendt, concretamente de sus estudios sobre el fenómeno totalitario, la que llevará a Agamben a enunciar una de sus tesis más problemáticas y controvertidas: el campo de concentración, y no la democracia, es el paradigma político de la modernidad occidental<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> “El hecho de haber expuesto sin reservas el nexo irreductible que une violencia y derecho hace de la *Crítica* benjaminiana la premisa necesaria, y todavía no superada, de cualquier indagación sobre la soberanía”. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 84. El texto al que Agamben hace referencia, y en el que Benjamin expone su visión de la violencia es: Walter BENJAMIN, “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras. Libro II/Vol. I*, Abada Editores, Madrid, 2007, pp. 183-206.

<sup>5</sup> “La tradición de los oprimidos nos enseña que el *estado de excepción* en que vivimos es sin duda la regla”. Walter BENJAMIN, “Tesis VIII sobre el concepto de Historia”, en *Obras. Libro II/Vol. 2*, Abada Editores, Madrid, 2008, p. 309.

<sup>6</sup> Los títulos publicados hasta ahora son: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995; *Quel che resta di Auschwitz. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; y el título que estamos reseñando. Toda la serie está disponible en castellano en la editorial Pre-Textos.

<sup>7</sup> AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 11-12. Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. Vol. I, La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, pp. 143ss.

<sup>8</sup> AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 9-13.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 151-239. Giorgio AGAMBEN, “Che cos’è un campo?”, en *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, pp. 35-41. Autores como José María González García, aunque reconocen el esfuerzo teórico de Agamben respecto al significado político y filosófico de los campos, estiman acertadamente que esta tesis supone una exageración peligrosa, pues al considerar que todos los ciudadanos de los países democráticos vivimos en realidad en un campo de concentración gigantesco, podemos trivializar o dejar de apreciar la experiencia única del horror que padecieron las millones de víctimas de las grandes genocidios del siglo veinte. Véase al respecto José María GONZÁLEZ GARCÍA, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2006, pp. 447-452.

Para alumbrar la antigüedad de una concepción de la política basada en la vida biológica Agamben recurrirá a una figura del derecho romano arcaico, el *homo sacer*, a la que considera la formulación originaria de la imposición de la soberanía: una vida humana a quien no es lícito sacrificar, pero a la que se puede matar sin cometer homicidio<sup>10</sup>. En un mundo marcado por una biopolítica de la excepción permanente donde los derechos humanos protegen a una vida considerada *sagrada*, pero en el que se deja morir o se asesina impunemente a un sinnúmero de personas —cuyo ejemplo más esclarecedor lo tenemos en los refugiados y en los inmigrantes clandestinos— todos somos potencialmente *homines sacri* para el pensador italiano.

Tras este sucinto repaso al planteamiento general de *Homo sacer* de Giorgio Agamben, nos centraremos en el contenido del volumen que estamos reseñando. *Il regno e la gloria* se propone desde su inicio la nada modesta intención de investigar “i modi e le ragioni per cui il potere è andato assumendo in Occidente la forma de una *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini” (p. 9)<sup>11</sup>. A partir de la confrontación entre Carl Schmitt y Erich Peterson sobre el tema de la teología política, Agamben descubrirá un concepto que

ha pasado desapercibido a estos dos autores, a pesar de que constituye un tema recurrente en la patristica cristiana (Pablo de Tarso, Tertuliano, Justino, Hipólito, Ireneo, Agustín, etc.) y que seguirá su andadura en el pensamiento medieval: la *oikonomia* trinitaria (capítulo 1). La teología cristiana es pues, para Agamben, el origen de dos paradigmas que se han cruzado a lo largo de la historia occidental: la teología política, “che fonda nell’unico Dio la trascendenza del potere sovrano”<sup>12</sup>, y la teología económica, estructurada en torno a la idea aristotélica de *oikonomia*, “concepita como un ordine inmanente —domestico e non politico in senso stretto— tanto della vita divina che di quella umana” (p. 13)<sup>13</sup>. La obra se plantea la reconstrucción de este segundo paradigma, germen de la biopolítica moderna, y de la consiguiente hegemonía teórica de la economía y de la administración gubernamental en nuestros tiempos.

El modelo griego del gobierno de lo privado (la casa y las haciendas), basado en una organización funcional y ejecutiva, pasará a ser incorporado a la teología por los Padres de la Iglesia para dar cuenta de las relaciones en el interior de la Trinidad divina. Esta doctrina fue fuertemente discutida en los primeros siglos del cristianismo por quienes consideraban que incorpo-

<sup>10</sup> “Esta esfera es la de la decisión soberana, que suspende la ley en el estado de excepción e incluye así en él a la nuda vida...*Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera*”. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 108-109 (cursivas del autor).

<sup>11</sup> [Los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomia*, es decir, de un gobierno de los hombres].

<sup>12</sup> [Que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano].

<sup>13</sup> [Concebida como un orden inmanente —doméstico y no político en sentido estricto— tanto en la vida divina como en la humana].

rar otras dos figuras divinas podría suponer una traición al monoteísmo y una vuelta al politeísmo (p. 69). La solución *económica* será que Dios es uno según su sustancia ontológica y triple según su economía: se consolida pues en el plano teológico, de acuerdo con el argumento de Agamben, una fractura entre Dios y sus actos, entre ontología y praxis. La recomposición de lo que se había roto se hará mediante este “paradigma gestionale e non-epistemico”<sup>14</sup>, según el cual:

La prassi divina, dalla creazione alla redenzione, non ha fondamento nell'essere di Dio e si distingue da esso fino a realizzarsi in una persona separata, il *Logos* o il Figlio (p. 81)<sup>15</sup>.

Al salvar el dogma monoteísta en la nueva religión cristiana, esta *dispositio* (traducción latina de *oikonomia*) se convertirá en el paradigma teológico esencial y servirá para alumbrar la división entre Reino y Gobierno (p. 127) y, por tanto, el origen de la noción de un gobierno económico de los hombres y del mundo<sup>16</sup>.

La providencia divina, tanto la universal (que corresponde al Reino) como la particular (el Gobierno), serán analizadas en el quinto capítulo como esos dos polos

que, entrelazados, componen la máquina gubernamental, de la que las actuales democracias y el Estado de derecho — basados en la administración de las leyes, última manifestación de la providencia— son sus postreros ejemplos:

La vocazione economico-governamentale delle democrazie contemporanee non è un incidente di percorso, ma è parte integrante dell'eredità teologica di cui sono depositarie (p. 160)<sup>17</sup>.

Y como toda administración dispone de sus burócratas, la teología económica de la que quiere dar cuenta Agamben también tiene los suyos: los ángeles. El papel de estos funcionarios celestiales en las obras de autores como Tertuliano, Gregorio Magno, Tomás de Aquino, así como sus concomitancias con los personajes de Franz Kafka (capítulo 6) representan uno de los aspectos más sugestivos del libro.

Los dos últimos capítulos intentarán responder a una de las cuestiones con las que Agamben abre esta obra:

Perché il potere ha bisogno della gloria? Se esso è essenzialmente forza e capacità di azione e di governo, perché assume la forma rigida, ingombrante e gloriosa delle

<sup>14</sup> [Paradigma de gestión y no epistémico].

<sup>15</sup> [La praxis divina, desde la creación hasta la redención, no tiene su fundamento en el ser de Dios y se distingue de él hasta llegar a realizarse en una persona separada, el *Logos* o el Hijo].

<sup>16</sup> “Il mondo è governato attraverso la coordinazione di due principi, l'*auctoritas* (cioè un potere senza esecuzione effettiva) e la *potestas* (cioè un potere di esercizio): il Regno e il Governo” (p. 118). [El mundo se gobierna mediante la coordinación de dos principios, la *auctoritas* (es decir, un poder sin ejecución efectiva) y la *potestas* (es decir, un poder de ejercicio): el Reino y el Gobierno].

<sup>17</sup> [La vocación económico-gubernamental de las democracias contemporáneas no es un incidente en su recorrido, sino una parte integrante de la herencia teológica de que son depositarias].

cerimonie, delle acclamazioni e dei protocolli? Qual è la relazione fra economia e Gloria? (p. 10)<sup>18</sup>.

Para el pensador italiano estamos ante el arcano central del poder, y para descubrirlo llevará a cabo una arqueología política de la gloria que comenzará con la diferenciación que establece Maimónides respecto al término *kabod* como realidad divina y praxis política (pp. 220-222).

Aunque Agamben, a través de autores clásicos y teóricos contemporáneos como Jürgen Habermas y Guy Debord, plantee el papel predominante de los medios de comunicación y del consenso democrático para articular la gloria en nuestras sociedades contemporáneas (pp. 277-284), su objetivo es otro muy distinto. Su interés en este asunto descansa en revelar en lo que realmente consiste la gloria de Dios: “la gloria coincide con la cessazione di ogni attività e di ogni opera” (p. 262)<sup>19</sup>, con la inacción o, como lo llama Agamben, la *inoperosità*. De la spinoziana *contemplación de la potencia* nuestro autor derivará su concepción de la política<sup>20</sup>, una política con rasgos angelicales, místicos:

La prassi propriamente umana è un sabatismo che, rendendo inoperose le fun-

zione specifiche del vivente, le apre in possibilità... il politico non è un *né bios*, né una *zoé*, ma la dimensione che l'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, materiali e immateriali, incessantemente apre e assegna al vivente (p. 274)<sup>21</sup>.

Es una pura potencia sin convertirse jamás en acto; algo similar al *estado de excepción efectivo* o la *violencia divina* benjaminiana. Pero si en los escritos del pensador judío queda claro que a los limitados humanos sólo nos compete la búsqueda de la felicidad profana y que la redención es asunto exclusivo de Dios<sup>22</sup>, en la obra de Agamben eso no queda tan claro; antes bien, la confusión entre el plano divino y el humano es una constante en su argumentación que, *en un giro omnipotente*, caracterizará lo político con atributos propios de lo divino.

A pesar del interés que despierta la temática de la obra, así como la apabullante erudición que el autor despliega en este trabajo, *Il regno e la gloria* está escrito en un tono tan solemne que en ocasiones no nos parece estar leyendo una buena investigación filosófica, sino estar asistiendo al desvelamiento del *sancta sanctorum* de la política. La última entrega hasta el momen-

<sup>18</sup> [¿Por qué el poder necesita la gloria? Si es esencialmente fuerza y capacidad de acción y gobierno, ¿por qué asume la forma rígida, pesada y gloriosa de las ceremonias, de las aclamaciones y de los protocolos? ¿Cuál es la relación entre economía y gloria?].

<sup>19</sup> [La gloria coincide con el cese de toda actividad y toda obra].

<sup>20</sup> Un lúcido análisis de la lectura posmoderna de Baruch Spinoza puede encontrarse en Fernando FERNÁNDEZ-LLÉBREZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente”: *Foro Interno*, n.º 1 (2001), pp. 39-63.

<sup>21</sup> [La praxis propiamente humana es un sabatismo, que, al hacer cesar las funciones específicas del viviente, las abre como posibilidad... lo político no es ni un *bios* ni una *zoé*, sino la dimensión que la quietud de la contemplación, desactivando las praxis lingüísticas y corpóreas, abre y asigna incessantemente al viviente].

to de la serie *Homo sacer* se encuentra aquejada de los mismos problemas que las anteriores: interpreta la historia en una lógica de violencia y abandono, sin posibilidad de ambivalencia, en la que la contingencia brilla por su ausencia, y donde la Modernidad es equiparada al Holocausto. La claustrofobia de esta *teoría universal* de la soberanía sólo encuentra salida en un repudio absoluto de la acción que lo fiará todo a la potencia del pensamiento; pero aquí Agamben parece obviar que el pensa-

miento es pura actividad pues, como dijo Catón, en unas palabras rescatadas por Arendt para la tradición retórica, “nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo”<sup>23</sup>. El pesimismo desalentador que desprende su teoría no puede hallar consuelo en esta vida, porque la verdadera política para Agamben está siempre, mesiánicamente, *por venir*.

JUAN DORADO

---

<sup>22</sup> Walter BENJAMIN, “Fragmento Teológico-Político”, en *Obras. Libro II/vol.1*, pp. 206-207.

<sup>23</sup> “*Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset*”. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 349. Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 34, 146, 236.