

La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben

Rodrigo Karmy Bolton*

RESUMEN

La tesis del presente ensayo es que en Agamben asistiríamos a un desplazamiento conceptual al interior de su saga *Homo sacer* en el período que desde va desde 1995 (*Homo sacer I. El poder soberano y la vida desnuda*) a 2007 (*El Reino y la gloria, Homo sacer II, 2*). Este desplazamiento se habría debido al profundo impacto que habría causado en Agamben la publicación de las clases de Foucault tituladas *Seguridad, Territorio, Población* pronunciadas en 1978, que exigirán al filósofo italiano reconducir el talante de sus investigaciones hacia la esfera del gobierno como condición de posibilidad de la soberanía occidental. Así, la saga *Homo sacer* sufre una inflexión de sus tesis fundamentales: aquella que afirmaba que la “soberanía” constituía la matriz biopolítica de la modernidad (*Homo sacer I El poder soberano y la vida desnuda*) parece sustituirse por aquella en la que el “gobierno” se presenta como el ejercicio privilegiado del poder en Occidente (*El Reino y la gloria, Homo sacer II, 2*), es decir, aquello que el propio Agamben ha denominado la “máquina gubernamental”.

Palabras clave: Máquina gubernamental, estado de excepción, gloria, teología.

ABSTRACT

The thesis of our essay is that in Agamben we could find a conceptual displacement since the first book of his saga *Homo sacer* entitled *Homo sacer I. Sovereign power and bare life* in 1995, up to 2007 *Homo sacer, II, 2, Il Regno e la Gloria*. The nature of this displacement responds to the published Michel Foucault's lectures of 1978 entitled *Security, Territory, Population*

* Universidad de Chile
rkarmy@gmail.com

where, in Agamben's view, the problem of gubernamentality posits as the condition of western sovereignty. That's why *Homo sacer* saga suffers a radical inflection on its fundamental thesis: if in *Homo sacer I. Sovereign power and bare life* Agamben argues that sovereignty was the biopolitical paradigm of modernity in *Homo sacer, II, 2, Il Regno e la Gloria* Agamben argues that government and not sovereign, constitutes that paradigm, it is what the Italian philosopher calls the "gubernamental machine".

Key words: Gubernamental machine, state of exception, glory, theology.

1. INTRODUCCIÓN

Un comentario a las conferencias dadas por Foucault en 1979 en la Universidad de Vermont inicia la introducción al primer volumen de *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*: "(...) ¿dónde está entonces, —escribe Giorgio Agamben— en 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?"¹ Ese "punto de cruce" o "zona de indiferencia" será el lugar al que se abocará gran parte de la indagación arqueológica de Agamben. Un poco más adelante, el filósofo italiano explicita 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."² Como señala en esta cita, su investigación constituye un intento sistemático para pensar el "punto oculto" en el cual parecen confluír los dos paradigmas políticos.

Si hay un término decisivo a lo largo del pensamiento de Agamben que permite dilucidar ese "punto oculto" será el concepto de "máquina". Si bien, éste puede ser considerado como el equivalente semántico del término foucaulteano "dispositivo" —y por cierto, una manera de traducir "políticamente" al *Ges-tell* heideggeriano de los años 50— la noción de "máquina" podría considerarse como un dispositivo de carácter bipolar en cuyo centro habita un vacío.

A lo largo de su obra, Agamben propondrá varias formas de máquinas dependiendo del ámbito investigativo en el que se está adentrando. Así, la "máquina del lenguaje"³ constituida desde el mundo griego por la bipolaridad

1 G. Agamben, *Homo sacer*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 15.

2 *Ibidem*, pp. 15-16.

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

entre la voz (*phoné*) y el lenguaje (*lógos*) o la “máquina antropológica”⁴ constituida por la bipolaridad, también griega entre la animalidad (*zoé*) y la humanidad (*bíos*) serán dos tipos de máquinas que intentan subrayar la dimensión del lenguaje, en el primer caso, y la antropogénesis en el segundo. Más, en el marco de su reflexión en torno a la política en Occidente, Agamben propondrá la “máquina gubernamental”⁵ constituida por la bipolaridad entre soberanía y gobierno, entre una norma trascendente y un orden inmanente, cuya estrategia se resuelve en la captura de la vida. En este sentido, el término “máquina gubernamental” designará el dispositivo que articula funcionalmente a 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 encontrará su articulación soberana a la luz de la figura de la gloria. Así, la circularidad entre la soberanía y el gobierno que la máquina ha puesto a funcionar, consistirá en que si la excepción hace posible que la soberanía intervenga sobre el gobierno, la gloria hará posible que el gobierno se articule con la soberanía, cuya eficacia estará dada por la capacidad de capturar la inoperosidad de la vida en su forma límite: la vida desnuda⁶.

2.– En la perspectiva de Agamben 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 constituirá el concepto, a la vez, jurídico y político, del 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 extrema de la excepción soberana. Así, a juicio de Agamben, la advertencia foucaultiana de que la vida ha ingresado a los cálculos explícitos del poder, debería complementarse con el hecho, igualmente decisivo, de que el “estado de excepción en que vivimos” ha llegado a convertirse en regla⁷: “La tesis foucaultiana –plantea Agamben– debe, pues,

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

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

6 Una discusión profunda en torno a las diversas concepciones de la vida señaladas por Agamben a lo largo de su obra, véase E. Castro, *El concepto de vida en Giorgio Agamben* En: R. Karmy Bolton, Ed *Políticas de la Interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* Santiago de Chile, Ed. Escaparate, 2011, pp. 83-112.

7 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 esta tesis está en directa relación con las propuestas del jurista de Plettenberg puesto que ésta es la forma en que Benjamin “crítica” a la máquina biopolítica schmittiana, en la medida que, a diferencia de Schmitt, para Benjamin no existe posibilidad

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.⁸ Siguiendo el “concepto de historia” abierto por Walter Benjamin en sus célebres “tesis”, Agamben subraya los dos procesos paralelos que confluyen en la modernidad: por un lado, el que el estado de excepción se convertido en regla y, por otro, que la vida desnuda (es decir, la vida excluida de toda cualidad 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 marca la deriva del paradigma político-estatal y, por otro, una politización de la vida desnuda sin precedentes, que señala la vía del paradigma económico-gestional. Según Agamben, este doble proceso implicaría 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”. Esa zona exigirá al pensamiento una investigación tal, que deconstruya radicalmente su estatuto pragmático, ya sea en la forma del estado de excepción, ya sea en aquél de la glorificación: ambos, siendo los dispositivos sobre los cuales la arqueología agambeniana proyectará la figura del derecho romano arcaico: el *homo sacer*.

2. 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 violencia⁹. Como vimos, el estado de excepción constituye

de distinguir entre la normalidad y la excepción. Mas bien, porque la normalidad del derecho es, precisamente, la excepción para aquellos oprimidos. En: W. Benjamin. *Tesis sobre el concepto de Historia* Santiago de Chile, Ed. Lom, 1999, p. 53. Ver, G. Agamben. *Estado de Excepción*, op.cit.

8 G. Agamben, *Homo sacer*, op.cit. pp. 18-19.

9 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 dis-

un momento de suspensión radical del derecho en función de su propia conservación (Schmitt decía que éste comprometía la suspensión “*in toto*” de la Constitución). Si el estado de excepción constituye un momento de suspensión es porque éste no es más que la pragmática de la decisión soberana, de la *auctoritas*. En efecto, para Schmitt la legitimidad de dicha decisión no proviene sino de sí misma en la medida que ésta se erige como un verdadero “poder constituyente” que, estando fuera de la ley, reserva para sí un estatuto jurídico. La topología de la soberanía configurada aquí, muestra que la excepción es el “exterior” que el propio orden jurídico abre en su “interior”, toda vez que la soberanía no será más que la pragmática de la decisión capaz de articular el “fuera” con el “dentro” del derecho en un solo movimiento.

Ahora bien, la reflexión agambeniana en torno a la soberanía retoma la crítica que Benjamin hacía a Schmitt en, al menos, dos tiempos decisivos.

El primero de ellos, 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 derecho¹⁰. Es decir, una violencia que no cumpla fin alguno y que, como tal, desactive radicalmente a la dialéctica de aquello que Benjamin denomina “violencia mítica”, esto es, aquella violencia que se desdobra en una “violencia fundadora” y una “violencia conservadora” de derecho, determinándose así, en la repetición mítica de una sola circularidad¹¹. Así, pues, la “crítica” de Benjamin traza las condiciones de cómo es que dicha violencia constituye al derecho internamente en la medida que éste nunca puede prescindir de ella¹². Frente a ello, 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 sino, mas bien, su revocación). 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 soberanía¹³.

cusión en torno al estatuto del “estado de excepción” y la relación de éste para con la soberanía. En: G. Agamben. *Estado de excepción*, cit., p. 104.

10 Ibidem. pp. 85-121.

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

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

13 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: E. Cadava, *Trazos de Luz. Tesis sobre la fotografía de la Historia*, Santiago de Chile, Ed. Palinodia, 2007, p. 116.

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.”¹⁴ Aquí Benjamin distingue entre un “estado de excepción ficticio” –cuyo concepto 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, fundamental: 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 comillas¹⁵, referiría implícitamente al “estado de excepción ficticio” planteado por Schmitt¹⁶, a la cual opone el “verdadero estado de excepción”, esto es, aquél que simplemente viene a abolir a cualquier formación soberana, suspendiendo la suspensión misma del derecho¹⁷.

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 anexas 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 captura de la violencia anómica situada por fuera del derecho hacia la interioridad del mismo. Frente a ello, Benjamin ejercería la operación exactamente contraria: no se trataría de anexar dicha violencia anómica al derecho, sino más bien, de liberarla de él.

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

15 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 84-89.

16 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.

17 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: M. Löwy, *Aviso de Incendio*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 99. Cf. Reyes Mate, *Medianoche en la Historia*, op. cit.

a) Bando

1.– Agamben considera que el estado de excepción constituye una zona de anomia radical que implica abrir un umbral de indistinción entre lo interior y lo exterior, entre el derecho y el hecho, entre el *bíos* y la *zoé* que, como tal, hace absolutamente imposible cualquier diferencia entre los términos¹⁸. Para caracterizar dicha zona, Agamben se sirve de la noción de “bando” acuñada por el filósofo Jean-Luc Nancy¹⁹ que, básicamente, designa una relación aporética en la cual algo es “entregado a una separación”²⁰. El “bando” considerado como la “estructura” histórico-ontológica de la excepción soberana: [...] 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.”²¹. No sería redundante recordar –como hace Agamben por lo demás– que, desde un punto de vista etimológico, la palabra “bando” comporta dos significados contrapuestos: un significado incluyente y, a la vez, otro excluyente. Por ello, Agamben retoma el término en su propia aporeticidad semántica para expresar la estructura doble vincular de la excepción²². Así, pues, aquello que el bando tendría a su haber será, precisamente, la vida que, en su estar “entregada a la separación” se sitúa, al mismo tiempo, como excluida e incluida, apartada y apresada.

18 G. Agamben, *Estado de excepción*, cit.

19 Agamben señala: “Sirviéndonos de una indicación de J.L. Nancy, llamamos bando (del antiguo término germánico que designa tanto al exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña 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: G. Agamben. *Homo sacer*, cit. pp. 43-44.

20 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: *Ibidem*. p. 81.

21 *Ibidem*. p. 142.

22 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 enseña del soberano. Es decir, “bando” lleva consigo un significado aporético: inclusivo y excluyente a la vez. En: J. Corominas, *Diccionario Etimológico de la lengua castellana*, cit. p. 83.

En la perspectiva agambeniana, “bando” vendrá a designar la estructura ontológico-política del estado de excepción cuya característica central sería la de ser un dispositivo a través del cual el poder soberano logra capturar a la vida, en la medida que en dicha relación, la vida queda liberada de la ley y, a la vez, apresada al poder. Sólo en esa relación la vida queda *a-bando-nada* al poder soberano, exponiéndose así, como objeto de una separación. 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, la de aquella fuerza:“(…) que mantiene a la vida en su bando abandonándola”²³. Así, la paradoja ínsita a toda ley es que todo su ejercicio de “aplicación” presupone, a la vez, el de su “previa” suspensión. O, lo que es igual, sólo porque la ley se suspende y la vida queda “a merced del poder”, es que la ley puede ser aplicada. En otras palabras, la paradoja de toda ley se puede enunciar así: toda ley está siempre fuera de sí misma²⁴.

En este sentido, el problema jurídico-político de la excepción soberana se revela 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 excepcional de la forma-de-vida de los ciudadanos. 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 (in) originaria. Así, la mentada “relación de bando” considerada como núcleo del estado de excepción, constituye aquella relación capaz de ligar a la vida a la ley en la forma de una des-ligadura, inscribir al modo de una des-inscripción, incluir sólo en la medida que excluye. El “bando” se presentará, por tanto, como la bisagra que incluye y excluye a la vez, la vida al orden jurídico²⁵.

23 G. Agamben, *Homo sacer*, cit. p. 44.

24 *Ibidem*.

25 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 *Beiträge 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 excepción como “relación política originaria” da lugar al orden jurídico. De esta forma, cuando

2.– A diferencia de Foucault, quien reserva la noción de biopolítica para designar a la configuración histórica del poder que, a partir del siglo XVIII, comienza a invadir la vida enteramente, para Agamben la biopolítica constituye la estructura histórico-ontológica de la política en Occidente. Ello implicará reinscribir a la biopolítica como una de las posibilidades inmanentes a dicha política toda vez que el apuntalamiento estructural de la “relación de bando” le que permitirá situar a la vida desnuda como el “elemento político original” de la soberanía: “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.”²⁶. Que la política occidental sea “co-originariamente biopolítica” significa que el poder soberano y la vida desnuda configuran una simetría tal que denuncia su más íntima complicidad. Ello significa que sólo habrá vida desnuda allí donde haya soberanía, así como a toda soberanía le será inmanente la producción de una vida desnuda.

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.”²⁷ Así, 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. Y sin embargo, ésta será 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 –al menos al Agamben de *Homo sacer I*– la biopolítica se anudará como la matriz originaria sobre la cual se funda Occidente.

Ahora bien, 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”²⁸. De esta forma, el elemento jurídico de la *potestas* se debe al elemento anó-

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: G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 80-81.

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

27 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 230.

28 G. Agamben, *Estado de Excepción*, cit., p. 154.

mico de la *auctoritas*, en la medida que este último constituye el fundamento que le otorga la fuerza-de-ley a la propia ley. Tal como Benjamin señalaba en *Para una crítica de la violencia*²⁹, se configura en base a una circularidad entre la fundación del derecho (*auctoritas*) y la conservación del mismo (*potestas*) respecto de lo cual, la relación aporética del bando (el estado de excepción) 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 la espacialización originaria a todo orden jurídico; en segundo lugar, que el orden jurídico está, desde un principio, implicado en una estrecha relación para con la vida y que, por ello, todo derecho no podrá sino tener una dimensión estrictamente biopolítica. La circularidad entre *auctoritas* y *potestas*, entre lo metajurídico y lo jurídico, vendrá a definir la bipolaridad fundamental desde la cual se configura la “máquina jurídico-política” de Occidente que, a partir del dispositivo de la excepción, incluirá a una vida en la forma de una exclusión.

Que la vida sea a-bando-nada al poder soberano significa que lo que Agamben llama una vida desnuda, no constituirá un mero dato natural, sino una producción biopolítica inmanente a la soberanía. En este sentido, para Agamben el poder es eminentemente productivo, toda vez que la vida desnuda tiene lugar, en el exacto momento en que la vida es a-bando-nada en el umbral de 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.”³⁰ 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. Lejos de cualquier naturalismo liberal, según el cual, existiría algo así como una vida natural completamente exenta del poder, la reflexión agambeniana sitúa a la vida desnuda como una vida *ya* capturada, *ya* inscrita en el registro, en los códigos y en los dispositivos del biopoder.

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.”³¹ No deja de ser curioso que en el mismo ensayo en el que Benjamin desarrollaba una crítica política al mitologema de

29 W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, cit.

30 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 230.

31 W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, cit., p. 128.

la soberanía, éste termine planteando la pregunta por el “dogma de la sacralidad de la vida” que, aparentemente, tendría sólo un carácter antropológico-cultural. Sin embargo, para Benjamin la sacralidad se presenta en directa relación con el problema jurídico-político de la soberanía que está deconstruyendo y, por tanto, como un problema político de primera magnitud.

En esta perspectiva, Agamben retoma la interrogante benjaminiana y la desarrolla en una arqueología que reinscribe el problema de la biopolítica en la deriva de la sacralidad en Occidente. Así, el problema el “dogma de la sacralidad de la vida” dirige la arqueología agambeniana hacia la enigmática frase de Festo: “*Homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur.*”³² Cuestión decisiva 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, la exclusión del sacrificio y la posibilidad que se le dé muerte impunemente.

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 ya advertían esta duplicidad del *sacer* remitiéndolo al contexto jurídico romano³³. Que el *sacer* sea “augusto y maldito” a la vez significa, pues, que éste conservaba para sí un “doble valor” que, por cierto, para la arqueología llevada a cabo por Agamben resultará central. 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 había remitido, hacia la reflexión jurídico-política en torno a 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.

32 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: G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 94. Citado por Émile Benveniste, *El vocabulario de las instituciones indo-europeas*, Madrid, Ed. Taurus, 1983, p. 351.

33 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: E. Benveniste, *El Vocabulario de las Instituciones Indo-europeas*, Madrid, Ed. Taurus, 1999, p. 350.

Así, pues, en la perspectiva de Agamben, el *sacer* se define por una relación de doble exclusión: una exclusión del derecho divino (insacriticabilidad) y una exclusión del derecho humano (matabilidad). El *sacer* será, de esta manera, aquella vida a-bando-nada 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.”³⁴ Agamben insiste aquí, en la aporía inmanente al *homo sacer* que, al configurarse a la luz de una doble exclusión (tanto del *ius humanum* como del *ius divinum*) supondrá, a la vez, una doble aprehensión de la vida al poder (precisamente, lo que define a la “relación de bando” señalada). Así, se configura un mecanismo basado en la tensión entre 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 insacriticable (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 al ejercer su poder (suspensión del *ius divinum*)³⁵. 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.

Desde la perspectiva agambeniana, 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 decisión soberana.”³⁶ Es decir, allí donde hay sacralización de la vida habrá ejercicio del poder soberano y, a la inversa, allí donde se ejerce tal poder éste sacralizará a la vida: el dispositivo de la excepción constituirá así, 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

34 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 107.

35 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: A. Galindo, *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005, p. 51.

36 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 111.

dimensión biopolítica de nuestro presente. De esta forma, si lo que caracteriza a la modernidad es que la política se revela a sí misma en la forma de una biopolítica, 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 virtualmente hombres sacri.”³⁷ En esta cita hay al menos dos indicaciones centrales 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: si la política moderna se presenta como esencialmente biopolítica es porque lejos de prescindir de la figura del *sacer*, ésta la habría llevado a su 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 ingresar a una zona de excepción y exponerse a ser asesinados impunemente.

Según Agamben, este sería el nexo que podría unir la categoría arendtiana de “totalitarismo” con la foucaultiana de “biopolítica”: no habrá, en este sentido, totalitarismo sin biopolítica aunque, por cierto, podrá exhibirse una situación biopolítica sin una experiencia totalitaria³⁸. La biopolítica se presenta, en este sentido, como 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 de carácter permanente: “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.”³⁹ Es importante la distinción agambeniana 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 nece-

37 Ibidem, p. 147.

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

39 G. Agamben, *Estado de Excepción*, cit., p. 25.

sario combatir a aquellos que tienen una relación de “enemistad” para con el poder del Estado, la segunda plantea la posibilidad del exterminio masivo de ciudadanos considerados como simples seres vivientes pertenecientes a una población (y no ya a un “pueblo” como en el primer caso).

Así, la biopolítica totalitaria ejercería un poder capaz de una eliminación que ya no refiere a causas necesariamente “políticas” sino lisa y llanamente a referentes “biológicos” (como el “judío”, el “croata”, el “palestino”, el “musulmán”, en suma, todo aquello que nuestro tiempo ha calificado bajo la figura de lo “étnico”). Así, el foco agambeniano se centra en el modo en que la excepción muestra el “envés” biopolítico que en Foucault habría permanecido impensado. Con ello, la modernidad será vista como la época en que la “relación de bando” que históricamente habría estado enteramente recubierta por el régimen de la representación, se *desnuda completamente*, dejando a la vista la ominosa simetría entre el poder soberano y la vida desnuda que estructura a la política occidental.

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.*”⁴⁰ 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, constituiría el dispositivo que haría posible la exclusión de la vida desnuda. 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.”⁴¹ Así, un campo de concentración designará la suspensión permanente y total de todo orden jurídico que convierte a todos los ciudadanos en verdaderos *homo sacer*⁴². De ahí que para Agamben, el campo no

40 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 230.

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

42 Agamben retoma las consideraciones vertidas por Hannah Arendt en su obra dedicada al totalitarismo. Sobre todo cuando ésta advertía 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

sería una anomalía de la política occidental, sino más bien, la cifra que revela la relación de bando que le es inmanente. Por esta razón, el campo es visto por Agamben como un paradigma que, al modo de una “matriz dislocante”, habría que aprender a reconocer en sus diversas metamorfosis. Así, que “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.”⁴³. Lejos de haber desaparecido, la sacralidad en Occidente se habría emancipado en la forma última del campo de concentración. Así, la pregunta que otrora habría hecho Carl Schmitt allá por los años 50, esto es, ¿cuál será el nuevo *nómos* de la tierra, allí donde el concierto westfaliano se diluye de todo horizonte político? encontraría en Agamben una posible respuesta: el campo.

Umbral. Hasta aquí, la reflexión agambeniana se ha enfocado, básicamente, en el carácter biopolítico de la máquina jurídico-política cuyo centro articulador se anuda bajo el dispositivo del estado de excepción. A partir de aquí, el paradigma político-estatal se ha revelado en la forma de una biopolítica, toda vez que no hace otra cosa que orientarse en función de la captura de la desnuda vida del homo sacer que habita en medio del dispositivo de la excepción. Así, al deconstruir la dimensión biopolítica de la soberanía, Agamben reinscribe la arqueología de la biopolítica al interior de la historia de la sacralidad en Occidente. Sin embargo, en virtud de la publicación de las clases dictadas por Foucault en el College de France de 1978 tituladas Seguridad, territorio, población, sus investigaciones no se han quedado allí y, progresivamente, se han ampliado para abordar el otro polo de la máquina, a saber, aquél del gobierno⁴⁴. Como veremos, las clases de Foucault de 1978

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: H. Arendt. *Los orígenes del totalitarismo Tomo III Totalitarismo*, Madrid, Ed. Alianza, pp. 662-666 respectivamente.

43 G. Agamben, *Homo sacer*; op. cit., pp. 223-224.

44 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: G. Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 9.

ejercerán un desplazamiento en la tesis central que Agamben había situado en *Homo sacer* I, invirtiéndola enteramente: si, como hemos visto hasta aquí, en 1995 aún es la soberanía el arcano del poder en Occidente, en *El Reino y la Gloria*. *Homo sacer* II, escrito en 2007, dicho arcano será descubierto en la forma de un gobierno. Y este último, no como un simple efecto del primero, sino más bien, como su soporte más radical.

3. EL GOBIERNO

1.– *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*⁴⁵ 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 giran en torno al problema de la soberanía y del dispositivo del estado de excepción, *El Reino y la gloria* se dedica exclusivamente a una genealogía de las nociones de la “economía” y del “gobierno” trazando una genealogía no ya del estado de excepción, sino del dispositivo teológico de la “gloria” o, lo que será igual, de la “glorificación”.

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”⁴⁶. Por lo demás, el propio Agamben 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.”⁴⁷ Así, pues, la “doble estructura” de la máquina gubernamental, que en sus libros anteriores, aparecía a la luz de la fractura entre la *auctoritas*

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

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

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

y la *potestas* se va a desplazar hacia el otro polo que le constituye, a saber, aquél del gobierno⁴⁸.

Con ello, Agamben se propone 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 y en los signos del poder que impregna a la totalidad de la liturgia cristiana. Se trata no de una discusión propiamente teológica cuya pregunta se centraría en la dilucidación de la esencia de la gloria, sino más bien, en atender cómo funciona su pragmática, preguntándose por las formas y los efectos de la glorificación: “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 [...]”⁴⁹. Y en el hecho que la glorificación constituya el modo en que las aclamaciones se vuelven eficaces implicará que, en la perspectiva agambeniana, no existirá la gloria en cuanto tal, sino más bien, la gloria en su pragmática, es decir, su glorificación.

En este sentido, la reflexión agambeniana inicia su periplo planteándose la siguiente pregunta: ¿por qué el poder necesita la gloria?⁵⁰ ¿Por qué el poder requiere de una dilapidación tan fastuosa de las ceremonias, “las declamaciones y los protocolos?”⁵¹ La respuesta “clásica” a estas interrogantes va desde los trabajos dedicados a la formación de la opinión pública, hasta los análisis del marxismo para los cuales el aspecto doxológico del poder se reduciría exclusivamente, al ámbito de una “superestructura ideológica” que ocultaría los intereses de clases. En la perspectiva de Agamben la gloria no puede identificarse a una mera justificación “ideológica” del poder, sino más bien, a su ser ella misma una pragmática capaz de articular funcionalmente a la soberanía para con el ejercicio del gobierno.

El hilo conductor de la genealogía “teológica” llevada a cabo por Agamben se apresta a mostrar que el dispositivo de la gloria situado originalmente en el espacio litúrgico cristiano habría perpetuado su funcionamiento en las

48 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: E. Castro. *Giorgio Agamben. Una Arqueología de la Potencia*, cit.

49 G. Agamben, *El Reino y la gloria*, cit., p. 11.

50 *Ibidem*, p. 10.

51 *Ibidem*.

formas gubernamentales de las actuales democracias liberales: (...) uno de los 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.”⁵² En este sentido, la emancipación de los medios de comunicación, la aparición de las “democracias consensuales” así como la formación y control de la opinión pública, constituirían las formas contemporáneas a través de las cuales el dispositivo de la gloria seguiría operando: “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.”⁵³ Sólo porque la función doxológica del dispositivo glorioso pudo emanciparse desde la otrora liturgia y sus 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 1967⁵⁴.

2.– La fractura entre el paradigma político-estatal y el paradigma económico-gestional que había sido advertida por Foucault, es retomada por la reflexión agambeniana situándola en el horizonte histórico-ontológico que habría atravesaría a todo el pensamiento occidental⁵⁵: la diferencia entre “ontología” y “*praxis*”, entre el “ser” y el “obrar” que, según Agamben, 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 ha-

52 Idem, p. 11.

53 Idem, p. 451.

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

55 Esta fractura se refiere, 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”: “Sí, 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.

bría dejado como legado al naciente mundo cristiano. Y así, según Agamben, la patrística intentará por todos los medios volver a articular aquello que la tradición había separado: “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.”⁵⁶ En este sentido, la fractura entre ontología y *praxis*, entre la soberanía y el gobierno, tendría lugar hacia el final del mundo antiguo para volcarse como problema decisivo en la naciente teología cristiana.

A juicio de Agamben, 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.”⁵⁷ Por ello, el poder tendrá que actuar, a la vez, desde una “norma trascendente” (*auctoritas*) correspondiente al polo político-estatal de la soberanía y desde un “orden inmanente” (*potestas*) correspondiente al polo económico-gestional del gobierno. Por esta razón, las consideraciones que habíamos hecho en la primera parte de este libro en relación a la concepción que tanto Schmitt como Foucault sostienen respecto al cristianismo, 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 expresará en la figura cristiana del Padre, la segunda en cambio, en la figura cristiana del Hijo, según una singular interpretación de la teología joánica⁵⁸. 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

56 G. Agamben, *El Reino y la gloria*, cit., p. 101.

57 *Ibidem*, p. 146.

58 En la perspectiva de la cristología, dice Agamben, es decisiva la consideración del “Hijo” como “*an-árquico*” es decir, in-fundado 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: *Ibidem*, p. 108.

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. Que el gobierno sea a-teológico significa que éste no se rige por el ser, sino exclusivamente por el obrar. Así, a diferencia de la figura de Dios cuya consistencia ontológica expresaría a la forma de la soberanía, el gobierno estaría privado de toda ontología y representado teológicamente por la figura del Hijo.

La pregunta que plantea Agamben, entonces, se dirige al “punto oculto” que separa y articula a la vez, al reino del gobierno, a Dios respecto del Hijo: “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 [...]”⁵⁹ Entonces, la pregunta se puede formular así: ¿cómo es que el reino puede dejar de ser una “soberanía impotente” y el gobierno no se vuelva una “serie infinita y caótica de actos” carente de relación entre sí? ¿Cómo es que ambos planos del poder lograrán articularse en una misma “máquina bipolar”?

3.– La tesis de Agamben es que la gloria, antes de ser un concepto teológico, constituye el dispositivo cuya pragmática hace posible 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 judía 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 política⁶⁰. Para Agamben, este último debate resulta crucial en la medida que expresará 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 schmittiana⁶¹. Situándose estratégicamente en favor de la tesis de Peterson (y por tanto en contra de Schmitt), Agamben plantea que la teología cristiana habría sido prioritariamente una

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Véase el excursus 2 de la primera parte de nuestra investigación titulado “La querrela en torno al monoteísmo como problema político”, p. 57.

⁶¹ Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político* op.cit. véase también: C. Schmitt, *Teología Política II*, cit.

teología económica desde cuya cepa, se habría erigido la teología política y su soberanía descrita por Schmitt⁶².

El origen propiamente “económico” de la teología cristiana habría tenido lugar a partir de una inversión operada sobre el sintagma paulino de “economía del misterio” al “misterio de la economía” que redundará en que la economía misma, esto es, la *praxis* a través de la cual Dios “(...) dispone al mismo tiempo la vida divina, articulándola en una Trinidad, y el mundo de las criaturas, otorgando a todo acontecimiento un sentido oculto.”⁶³. De ahí que, como resultado de la signatura propiamente económica de la teología cristiana, la denominación agambeniana de la máquina constituida por ésta no pase por el término “política”, sino mas bien, por el término “gubernamental”. Con ello, la teología cristiana habría inaugurado un nuevo ejercicio del poder, a saber, un poder de carácter inmanente que, estando lejos de la soberanía, constituirá su invisible condición.

Ahora bien, si existe algo así como un motor de dicha máquina será precisamente la gloria. Ésta vendrá a hacer posible que la máquina pueda articular su vocación *oikonomica* originaria con aquella propiamente soberana. De esta forma, la genealogía de la gloria trazada por Agamben indicará el punto en que la liturgia cristiana se circunscribe al fenómeno performativo de la “aclamación” entre las cuales el *Te Deum* se encontraría como una de las alabanzas e himnos más importantes⁶⁴. Que la liturgia no sólo comporte un aspecto teológico sino también político y que, por tanto, se presente como el umbral entre esos dos elementos, es algo que ya se deja entrever en la etimología griega de la palabra *leiturgós* que, literalmente significa “acción o servicio público”⁶⁵. El umbral en el cual lo teológico encuentra su forma política y la

62 B. Karsenti, *¿Hay un misterio del gobierno?* En: Cuaderno de Filosofía Política *Deus Mortalis* Número 9, 2010, pp. 89-106.

63 G. Agamben, *El Reino y la gloria*, cit., pp. 95-96.

64 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 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. *Ibidem*, pp. 387-388.

65 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

política su fuerza teológica encontrará su articulación a partir del dispositivo aclamativo de la gloria: “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.”⁶⁶ Así, pues, el punto de cruce entre “poder profano” y “poder espiritual” que se advierte en la performatividad de la aclamación definirá al dispositivo de la gloria. A esta luz, el dispositivo de 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 recluía en la impotencia y el orden inmanente en una multiplicidad caótica de actos carentes de toda dirección.

La confluencia que se produce en la *performance* gloriosa 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 singular 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 genealógica de Agamben, resulta central a la hora de pensar en la 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 insoluble entrelazamiento, en la liturgia, de elementos doxológicos en sentido estricto y mimesis 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, el Reino y el Gobierno”⁶⁷. La analogía estructural que hace Agamben es aquí decisiva: las figuras del Padre y del Hijo indicadas en el texto joánico constituirían la

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*, cit., p. 575.

66 G. Agamben, *El Reino y la Gloria*, cit., p. 333.

67 *Ibidem*. p. 365.

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, en un enorme juego de espejos, articularía pragmáticamente una circularidad entre la glorificación del Padre por parte del Hijo y la del Hijo ejercida por parte del 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. A partir de aquí, Agamben desarrollará, al menos, cuatro tesis fundamentales.

En primer lugar, que la doctrina cristiana de la Providencia habría sido constituida como una estrategia que buscaba subsanar la dicotomía entre el ser y la *praxis*, entre la trinidad inmanente y la trinidad económica. En segundo lugar, que la articulación de la “máquina providencial” (que sería la antesala de la máquina gubernamental de los modernos) haría posible la articulación de los dos órdenes, a saber, aquellos del reino y del gobierno. En tercer lugar que, tal como había entrevisto Foucault, todo poder se muestra como absolutamente vicario: habrá una pragmática del poder (la glorificación) y no una sustancia del mismo, en la medida que todo se juega en los modos en que funcionan las dos racionalidades en la mentada máquina gubernamental. En cuarto lugar, que la deriva de las democracias occidentales en la forma del espectáculo mediático no constituiría una anomalía sino, más bien, expresaría el núcleo propiamente doxológico de la gloria que, desde el principio, la teología cristiana habría llevado consigo. Nuestras democracias “consensuales” serían, por esta razón, democracias “gloriosas” toda vez que la emancipación del espectáculo mediático, han perpetuado el insustancial gobierno angélico.

A esta luz, cobra sentido el concepto de “máquina” en la medida que ésta se constituirá a partir de dos polos que se dividen y articulan entre sí y en cuyo centro se ubicará un vacío: “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 máquina.”⁶⁸ Así, la gloria se revela como el “esplendor” que emana desde el propio vacío de la máquina cuyo funcionamiento divide aquello que debe articular y articula aquello que da de dividir. Esto significa que los dos polos de la máquina no existen de modo “sustancial”, sino sólo de modo “funcional”: el reino y el gobierno existen sólo en la medida que se configuran en la circularidad “teodológica” de la máquina.

4.– En esta vía, la articulación entre la norma trascendente del reino y el orden inmanente del gobierno que posibilitado por 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 antigua 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 inexplorado”⁶⁹. 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 topológica, con el dispositivo del estado de excepción en la cual se situaba la figura del *homo sacer* cuya característica central lo constituía su doble exclusión, tanto del derecho divino (la norma trascendente) como del derecho humano (el orden inmanente)⁷⁰. Así, se puede decir que el dispositivo del estado de excepción es a la soberanía como el de la gloria lo es al gobierno. En ese contexto, el *homo sacer* se presenta como aquella vida situada en el punto

68 Ibidem. pp. 368-369.

69 Ibidem. pp. 330-331.

70 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.

de cruce en que excepción y gloria, soberanía y gobierno se articulan en la bipolaridad de una misma máquina gubernamental.

Así, la excepción y la gloria 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 jugaría la captura de la vida del *sacer*. Con ello, Agamben podrá ubicar en un mismo *continuum* a las democracias contemporáneas y a las experiencias totalitarias toda vez que sus diferencias no serán de naturaleza sino exclusivamente de grado, remitiéndose a los respectivos polos por los que opera la máquina gubernamental⁷¹. De esta forma, si el dispositivo del estado de excepción abre el umbral por el cual la soberanía se resuelve en la forma paradigmática del campo de concentración, el dispositivo de la gloria indicaría el modo en que el gobierno tomaría la forma de las actuales democracias “espectaculares”. En otros términos, 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.

Todo ello trae, al menos, tres consecuencias que será necesario precisar a continuación.

En primer lugar, que la máquina jurídico-política revela su soporte propiamente gubernamental⁷². El debate Peterson-Schmitt que Agamben pone en escena pretende mostrar que la máquina gubernamental supone al gobierno como soporte de la soberanía en cuyo punto de intersección funciona la pragmática de la glorificación y la producción del *homo sacer*⁷³. Con ello, el

71 Agamben escribe: “Por una parte, los Estados-nación llevan a cabo una reinscripción 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: G. Agamben. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 168.

72 B. Karsenti, *¿Hay un misterio del gobierno? Genealogía de lo político versus teología política*. En: Revista *Deus Mortalis* Cuaderno de Filosofía Política, Número 9, 2010, pp. 89-106.

73 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 nuda vida*, 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*.

“envés” que había indicado Foucault en *Historia de la sexualidad* 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.

En segundo lugar, que en Agamben, el término “biopolítica” parece alcanzar una doble 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, que se presenta como condición de posibilidad de toda soberanía, captura al viviente a la luz del dispositivo litúrgico de la glorificación. En la intersección entre ambas habita la vida del *homo sacer* como la cifra arqueológica de nuestro presente.

En tercer lugar, que la diferencia filosófica y política entre intelectuales como Carl Schmitt y Jürgen Habermas se revela como una simple diferencia en la ubicación de las racionalidades del poder al interior de una misma máquina gubernamental. Porque si efectivamente 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 pertenecientes a una comunidad política, 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 ayer⁷⁴. En este sentido, el despliegue incondicionado y la “diseminación” completa del dispositivo glorioso habrían constituido la base misma a través de la cual se habrían desarrollado las democracias contemporáneas. Esta es, pues, la crítica que Agamben hace a Habermas, a saber, que la teoría de la “acción comunicativa” no haría más que sistematizar filosóficamente al dispositivo aclamante de la gloria, esto es, el punto en que la dimensión ministerial del gobierno revela ser una verdadera acción mística-espectacular.

Así, entre los teóricos conservadores que reivindican a un “sujeto soberano sustancial” (como Schmitt o Grimm) y aquellos que lo hacen desde la teoría de la “acción comunicativa” (como Habermas), existiría una complicidad que trasunta por los dispositivos de la excepción y la gloria respectivamente. A través de la genealogía desarrollada por Agamben, ambas posiciones terminan revelando un mismo destino teológico de lo moderno: la de Schmitt en la forma de una teología política, la de Habermas como una teología económica, no siendo más que los dos polos a través de los cuales opera la máquina gubernamental contemporánea.

74 “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 [...]” En: G. Agamben, *El Reino y la gloria*, op.cit., pp. 445-446.

Umbral. En un pequeño, pero denso ensayo titulado *El monoteísmo como problema político*⁷⁵ el teólogo Erik Peterson expresaba sus reservas a la teología política propiciada por el jurista Carl Schmitt. En su exposición, el teólogo opondrá al jurista el “dogma trinitario” frente a la suposición de que la teología política sería 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 hebra de 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 la de 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.”⁷⁶ 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 (Filón de Alejandría) que se anuda firmemente en el trono del emperador.

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 Reich⁷⁷. Frente a la lectura teológico-política que habría hecho la interpretación judío-helénica del cristianismo, Peterson opone el “dogma trinitario” de raíz agustiniana. El dogma trinitario –plantea Peterson– constituiría el paradigma propiamente cristiano que lo muestra como una verdadera teología económica, opuesto a la lectura del cristianismo en la forma de una teología política.

75 E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Ed Trotta, 1999.

76 E. De Cesarea, *Historia Eclesiástica* Libro I, 6, 7-8.

77 *Ibidem*.

Giorgio Agamben ha observado el modo en 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-estatal⁷⁸. 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”⁷⁹. Oponiendo, entonces, el “dogma trinitario” al “monoteísmo político” (la teología política de raíz judeo-helénica que sostiene Schmitt), Peterson afirma que el monoteísmo político habría 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.”⁸⁰ Así, pues, los cristianos vendrían a profesar la monarquía del “Dios trino” –y no de aquél unipersonal– lo cual, según el teólogo, habría permitido “liquidar” 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” contemporánea⁸¹.

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 hasta qué punto está explícitamente dirigida contra Peterson. En la perspectiva de Schmitt, el argumento de Peterson se volvería 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 asun-

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

79 E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op.cit.

80 Ibidem, p. 93.

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

tos 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.”⁸² 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?

Ahora bien, 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 excurso 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?”⁸³ 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

⁸² C. Schmitt, *Teología Política II*. op.cit. p. 183.

⁸³ J. B. Metz, *Excurso: Sobre el “principio católico” de Representación*. En: *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Ed. Trotta, 2002, p. 217.

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 evangelio⁸⁴. Así, la opción de Metz sería la 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*.”⁸⁵ 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 está llamado a llenar.

Así, la “nueva teología política” constituiría la inversión de la teología política schmittiana con lo cual cambia sustancialmente el “principio católico

84 En este punto, me parece que Metz es perfectamente consciente de la complicidad que, de modo subreptico 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 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”.

85 J. B. Metz, *Religión y política en los límites de la modernidad*. En: *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, cit., p. 209.

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.”⁸⁶ 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 aquella figura tremendamente difusa que una cierta tradición ha denominado “cristianismo primitivo” y 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 aquí⁸⁷. 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, finalmente, pudiera representar 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?

86 J. B. Metz, *Excurso: Sobre el “principio católico” de Representación*, cit., p. 219.

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

4. DESPLAZAMIENTO

La tesis que quisiera proponer es que en Agamben asistiríamos a un desplazamiento que se advierte en la saga en torno a la sacralidad en Occidente que Agamben nos ha propuesto desde 1995 a 2007, a saber: que *El Reino y la gloria, Homo sacer II, 2* del año 2007 supondría una cierta inflexión de los trabajos de Agamben en lo que respecta a sus trabajos de 1995 *Homo sacer I*. Dicha inflexión se debería al profundo impacto que habría causado en Agamben la publicación de las clases de Foucault tituladas *Seguridad, Territorio, Población* pronunciadas en 1978, que exigirán al filósofo italiano reconducir el talante de sus investigaciones hacia la inmanente esfera del gobierno como condición de posibilidad de la soberanía. De esta forma, la saga *Homo sacer* sufre una inflexión de sus tesis fundamentales: aquella que afirmaba que la “soberanía” era la matriz biopolítica de la modernidad (*Homo sacer I*), se sustituye por aquella en la que el “gobierno” se presenta como el ejercicio privilegiado del poder en Occidente (*Homo sacer II, 2*). Basta comparar dos citas.

La primera es de 1995 *Homo sacer I* y que dice así: “La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar a la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida reanudando así [...] el más inmemorial de los arcanos imperii.”⁸⁸ La soberanía se presenta no sólo como estructuralmente biopolítica, sino también, como el verdadero arcano del poder en Occidente.

La segunda cita es de el año 2007 *Homo sacer II* en la que se lee lo siguiente: “Lo que nuestra investigación ha mostrado –escribe Agamben– 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 y mantienen en movimiento”⁸⁹ La soberanía deja de ser un lugar originario para apuntalarse a través del dispositivo “teológico” del gobierno. El ángel aparece, pues, como el arcano que toda soberanía parecía esconder.

Correlativamente a este desplazamiento se advierte, acaso tal como ocurrió en Foucault, un progresivo desuso de la noción de “biopolítica” (que hasta 1995 dicho concepto se identificaba en Agamben bajo la paradójica forma de la soberanía) por la noción de “gubernamentalidad”: si en *Homo sacer I* el término se utiliza en varias ocasiones identificándolo al dispositivo de “soberanía”; desde *Homo sacer II, 2* éste será sustituido por el uso incon-

88 G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, cit., p. 16.

89 G. Agamben, *El Reino y la gloria*, cit., p. 480.

dicionado del término “gobierno” en función de trazar su genealogía “(a) teológica” de la modernidad.

¿Sugiere dicho desplazamiento, que Agamben (tal como había hecho Foucault) intenta reinscribir el término “biopolítica” en el horizonte general de una historia de la gubernamentalidad? Se podría contestar afirmativamente sólo si no se pasa por alto la singularidad que plantea la genealogía agambeniana, respecto de aquella propuesta por Foucault: su atención está puesta en la dimensión propiamente “teológica” de la gubernamentalidad. Seguir a Foucault significará, a su vez, diferenciarse de él, allí donde irrumpe el pasado en medio del presente, esto es, donde la modernidad no puede dejar de remitir a una cierta matriz teológica a través de la cual ha sido capaz de implementar la actual máquina gubernamental. Y esa hebra que en Foucault sólo se anuncia bajo la figura del pastorado cristiano, será la que tensará Agamben para desarrollar su genealogía⁹⁰.

Umbral. No sería exagerado sostener que el pensamiento agambeniano está fuertemente cruzado por la singular lectura que de la noética aristoté-

90 Esta suerte de desplazamiento se ve confirmada en su reciente obra *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio Homo sacer, II, 5* en la cual Agamben traza la arqueología del complemento “subjetivo” del dispositivo glorioso desarrollado en 2007, en la figura del sacerdote. La tesis de Agamben es que la concepción de la *praxis* en la época moderna responde al paradigma “operativo” heredado de la traducción del griego *leiturgia* al latín *officium* por efecto del cristianismo. Con ello, el “servicio” ejecutado por el sacerdote cristiano como su cifra arqueológica, habría hecho posible la deriva gubernamental de Occidente. Una deriva que tendría a Kant (la fundación de una ética en la forma del “imperativo categórico”), Kelsen (la articulación de un derecho estrictamente normativo) y Heidegger (el planteo del parágrafo número 9 de *Ser y Tiempo* en el que se desustancializa la ontología haciendo de la esencia del *dasein* su propia existencia) como sus epígonos modernos. Se advertirá, entonces, que arqueología agambeniana sigue aquí las dos características que hemos señalado respecto de dicho desplazamiento: en primer lugar, el nulo uso del término “biopolítica” (en *Opus Dei* dicho término no aparece en ningún momento), en segundo lugar, la insistencia en trazar la historia de cómo es que, en Occidente, se formó una concepción de la *praxis* que coincidirá enteramente con la gubernamentalidad. En este sentido, si el modelo griego aún conserva la dimensión de la ontología, el modelo cristiano será el que, por efecto de dicha traducción, tendrá un carácter gubernamental: “Operatividad y efectualidad definen, en este sentido, el paradigma ontológico que, en el curso de un proceso secular, ha sustituido a aquél de la filosofía clásica: en último análisis —ésta es la tesis que la investigación quisiera proponer a la reflexión— tanto del ser como del actuar nosotros no tenemos hoy otra representación que la de la efectualidad. Real es sólo lo que es efectivo y, como tal, gobernable y eficaz (...)” Se advierte, entonces que, continuando la línea de trabajo abierta en *El Reino y la Gloria*, el problema para Agamben ya no será la soberanía cuanto el modo en que el paradigma de la “efectualidad” (la gubernamentalidad foucaultea) derivado de la figura funcionaria del sacerdote cristiano y su *officium*, habría terminado por impregnar a todas las esferas humanas (la filosofía, la ética y la política). Y, sin embargo, según Agamben, hoy el paradigma que el *officium* había ofrecido a Occidente: “(...) está perdiendo su poder de atracción justo en el punto en el cual alcanza su máxima expansión.” Véase: G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p. 9.

lica hizo en su momento Averroes⁹¹. Según Agamben, la singular lectura de Aristóteles llevada a cabo por el filósofo cordobés habría inaugurado un “hilo secreto” en el seno de la tradición occidental que históricamente será calificado como “averroísmo”⁹². En este sentido, el término “averroísmo” se puede comprender en sentido restringido o en sentido amplio. En un sentido restringido el averroísmo se enmarcaría en los comentarios del filósofo cordobés y en la consecuente elaboración del averroísmo latino tanto en Dante como en Siger de Brabante.

En un sentido amplio, el averroísmo se extendería como un verdadero hilo secreto de la tradición filosófica que estaría presente en todos los filósofos que han defendido la tesis de la separación radical entre el viviente y el lógos. Si el sentido restringido identifica al averroísmo en una específica cronología historiográfica (como lo hace Ernst Renan en la historiografía decimonónica), el sentido amplio, lo ubica en el horizonte de una indagación propiamente arqueológica. En este marco, la arqueología de la potencia llevada a cabo por Agamben va a tomar el averroísmo en un sentido amplio, designando con ello, el hilo secreto que, como una verdadera sombra proyectada por la misma tradición filosófica occidental, se extendería desde Dante a Spinoza, desde Artaud hasta Heidegger⁹³.

Lejos de ser un autor o un grupo de autores específicos, el averroísmo se desenvolvería como una línea de fuerza presente en pensadores del todo disímiles entre sí, pero que sostienen la tesis de la separación entre el viviente y el lógos. De esta forma, el averroísmo se presenta como aquella doctrina que, lejos de concebir al hombre como un “animal racional”, lo considerará como un in-fante, un ser de pura potencia: “Cuánto hemos dicho referente a la analogía entre dichas perfecciones humanas –escribe Averroes en “La exposición de la República de Platón”– es una cuestión disputada entre los peripatéticos. Pero, como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial”⁹⁴. Que la “parte teórica” no se posea desde el comienzo en su “perfección definitiva” implica concebir una noción de potencia como una singular forma de existencia. El hombre se concibe, entonces, como un ser de potencia que, por serlo, carecerá de toda obra a cumplir. Su existencia será, enteramente “sin obra”.

91 R. Karmy, *Potentia Passiva. Giorgio Agamben lector de Averroes* En: R. Karmy Bolton (ed.), *Políticas de la Interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, cit. 2011, pp. 155-170.

92 Tomás de Aquino *Sobre la Unidad del Intelecto. Contra los Averroístas*, Pamplona, Ed. EUNSA, Navarra, 2005.

93 G. Agamben, *Estudio Preliminar*; En: E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroé e l'averroísmo*, cit., pp. 7-19.

94 Averroes, *Exposición de la República de Platón* traducción: Miguel Cruz Hernández, Madrid, Ed. Alianza, 2001, p. 91.

Así, a diferencia de la vocación operativa de la máquina gubernamental que conduce a la consecución de una obra en la forma antropológica del hombre como “animal racional”, el averroísmo será la doctrina capaz de desmantelar a dicha máquina reivindicando la inmanencia de una vida cuya existencia tiene lugar de un modo absolutamente potencial. Más allá de la circularidad de la máquina, vive el in-fante.

Que el hombre sea un in-fante significa que en cada acto se pone en juego su propia potencia o, lo que es igual, que en cada obra realiza su inoperosidad radical. Sólo allí, cada actualidad se vuelve capaz de abrir al campo de la posibilidad: “Una inmanencia del uso, –plantea Andrea Cavalletti refiriéndose al “filósofo inoperoso”– tal es la inoperosidad, o bien, ahora podemos decirlo, el verdadero habitus de aquél holgazán incansable que, permaneciendo siempre junto a sí, nunca tendrá tiempo de trabajar.”⁹⁵

Recibido: 16 de febrero de 2012

Aceptado: 20 de diciembre de 2012

95 A. Cavalletti, *El filósofo inoperoso* En: *Deus Mortalis*, cit., p. 71.