

El reino *de la gloria*

Rodrigo Karmy Bolton¹

A propósito de G. AGAMBEN «El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la Economía y del Gobierno, *Homo sacer*, II, 2». Traducción: Flavia Costa, Edgardo Castro y María Mercedes Ruvituso, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.

Desde la aparición de la saga *Homo sacer*, Giorgio Agamben ha deslumbrado al mundo intelectual, con una deconstrucción radical de las categorías políticas modernas cuyo objetivo no es otro que resituar la pregunta que, según él, «resuena» en toda la historia de Occidente: ¿qué significa actuar políticamente? En la perspectiva de Agamben, dicha deconstrucción se despliega, pues, en dos «paradigmas políticos» contrapuestos y, a la vez complementarios entre sí. Por un lado, el paradigma «jurídico-institucional» en cuyo seno se arraiga el problema de la soberanía y, por otro, el paradigma «biopolítico» del poder desde el cual se desprende el problema de la economía y el gobierno. Si el primer paradigma del poder fue desarrollado en su libro *Estado de Excepción* (*Homo sacer*, II, 1), una genealogía del segundo paradigma del poder es propuesta en *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la Economía y del Gobierno* publicado en el año 2007 en italiano y en 2008 en español.

En la primera página de su libro, 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» (p. 1). El «gobierno de los hombres» será, pues, el problema que Giorgio Agamben se apresta a indagar. Dicha indagación lleva consigo la genealogía *teológica* del gobierno, algo que si bien los trabajos de Michel

1 Universidad de Chile. E-mail: rkarmy@gmail.com.

Foucault esbozaron al indagar en las formas del pastorado cristiano (el examen de sí, la confesión y la organización pastoral), habrían dejado inconclusa la pregunta por la relación entre la gubernamentalidad y la soberanía.

En este plano, la perspectiva agambeniana distingue la existencia de un *gobierno* a diferencia de un *reino* constituye el testimonio histórico y político de la escisión entre *ontología* y *praxis*, entre *vida contemplativa* y *vida práctica* que la ética aristotélica habría dejado como legado y que la propia cristiandad habría extremado, hasta el punto de hacer coexistir dos paradigmas contrapuestos del poder en una sola máquina: «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» (cap. 3). De esta forma, la escisión entre ontología y *praxis* que tiene lugar hacia el final del mundo antiguo, tendrá su «lugar eminente» en la naciente teología cristiana. Esta última intentará conciliar a ambos paradigmas, según Agamben, sin nunca lograrlo de modo *pleno*. Pues todas las discusiones cristológicas que llevan a cabo los Padres de la Iglesia tienen su raíz, precisamente, en esta doble racionalidad del poder. Véanse al respecto las primeras discusiones conciliares en Nicea (325) donde se introduce la noción de *homoousias*, Éfeso (431) en que Cirilo de Alejandría, en contra de Nestorio de Antioquía, introduce la noción de *hipóstasis* y Calcedonia (451) en que se instituye por vez primera la declaración del dogma de la Encarnación en contra del monofisismo, el docetismo y el nestorianismo.

En cualquier caso y como en sus libros previos de la misma saga, Agamben vuelve sobre el pensamiento de Carl Schmitt, para mostrar cómo la discusión teológico-política que éste mantiene con el teólogo Erik Peterson, testimonia la escisión entre los dos paradigmas señalados. Así, pues, si para Schmitt el cristianismo contribuye a la teoría de la soberanía, para Peterson no sólo la teología cristiana dejaría de ser tal si se convirtiera en «teología política», sino que además habría que impedir que ésta adopte la forma económica del gobierno que, según él, respondería a un origen judeo-helenizante introducido por Filón de Alejandría y, posteriormente por Eusebio de Cesarea en las primeras páginas de su memorable *Historia eclesiástica*. La ironía de Peterson para con Schmitt reside, pues, en que acusa al jurista nazi de haber adoptado la teología política cuya raíz es propiamente judía.

A esta luz, se configurarían dos polos por los cuales se habría articulado el poder en Occidente: «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» (cap. 4). De esta forma, el poder ha de actuar, a la vez, desde una trascendencia y desde una inmanencia, desde el Reino que obedece al paradigma de la soberanía, y el gobierno que remite al orden inmanente del poder: «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: esto es específicamente lo que resulta de la coordinación y de la articulación de la providencia general y la providencia especial –o, en términos de Foucault, del *omnes* y del *singulatum*» (cap. 5). Pero ¿cómo es que Reino y Gobierno, no obstante su diferencia en su estatuto onto-político, logran articularse constituyendo a la máquina biopolítica occidental? Frente a esta pregunta, Agamben comienza a trabajar el problema de la gloria.

Deshilvanando el profuso ensayo de Peterson, Agamben desemboca en el carácter performativo de la *aclamación* litúrgica. Así, pues, la aclamación es un performativo que, en cuanto tal, anexa la esfera religiosa con la esfera política sin *residuo* alguno. Así, pues, ¿qué sería la gloria? Pues bien, la gloria no será sino el dispositivo que articula la bipolaridad de la máquina del poder: la palabra con la acción, lo humano con lo divino, lo político con lo teológico. En este punto, la consideración agambeniana de la gloria se toca con la figura arqueológica del *homo sacer* reconstruida desde *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Porque si la gloria es un umbral en que las dos esferas se vuelven indistinguibles es, precisamente, porque coincide con ese lugar de excepción que ocupa el *homo sacer* en su doble exclusión humana y divina: «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» (cap. 5). Ese cruce entre *poder profano* y *poder espiritual* o, lo que es igual, entre Reino y Gobierno, que se advierte en la performatividad de la *aclamación* es, precisamente, la circularidad funcional que hace posible el dispositivo de la gloria: «La teología de la gloria constituye, en este sentido, el punto de contacto secreto a través del cual teología y política se comunican incesantemente e intercambian sus papeles» (cap. 5). Así, la gloria se presenta como el punto de cruce en que ontología y *praxis*, Reino y Gobierno se tocan en una relación *promiscua* hasta el punto de hacerse indistinguibles entre sí. Así, Agamben escribe: «Si la gloria es tan importante en la teología, es ante todo porque permite mantener juntos, en la máquina gubernamental, la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, el ser de Dios y su *praxis*, el Reino y el Gobierno. Al mismo tiempo que define el Reino y la esencia,

ella también determina el sentido de la economía y el Gobierno. Permite así soldar la fractura entre teología y economía, algo que la doctrina trinitaria nunca logró realizar completamente, y que sólo en la figura deslumbrante de la gloria parece encontrar una posible conciliación» (cap. 8). El Reino y el Gobierno lograrían anudarse, al menos *parcialmente*, gracias al dispositivo performativo de la gloria posibilitando así la estructuración de la máquina gubernamental occidental. A este respecto quizás sea pertinente indicar que en Agamben el concepto de máquina tiene un sentido técnico. En general, éste designa un dispositivo de carácter bipolar en cuyo centro, se desenvuelve la inoperosidad de la vida y su radical insustancialidad. Así, la «máquina del lenguaje»², la «máquina jurídico-política»³, la «máquina antropológica»⁴ o la «máquina gubernamental» constituirían todos dispositivos bipolares y en ningún caso sustanciales⁵.

En la perspectiva de Agamben, la genealogía de la gloria presente en la liturgia cristiana derivaría, pues, en lo que los teóricos de la comunicación actualmente denominan la *opinión pública*. En sentido estricto, si *Estado de excepción* apuntaba sus dardos contra Schmitt, *El Reino y la gloria* lo hace contra Habermas como aquél filósofo que al desustancializar al sujeto soberano en la forma de la *acción comunicativa* no haría otra cosa que poner en operación la performance de la gloria en su versión secularizada. En este sentido, Agamben puede vincular a Schmitt con Habermas en la medida que, no obstante su contraposición, ambos representan los dos polos sobre los cuales funciona la máquina gubernamental: el primero, el polo de la soberanía y el segundo, el polo del gobierno: «En este entrecruzamiento, los teóricos «democráticos» y laicos de la acción comunicativa corren el riesgo de encontrarse al lado de los pensadores conservadores de la aclamación, como Schmitt y Peterson. Pero éste es, precisamente, el precio que deben pagar las elaboraciones teóricas que creen poder prescindir de las precauciones arqueológicas».⁶ En esta perspectiva, los análisis de Agamben han de proyectarse en la huella dejada por los trabajos de Guy Debord dedicados a la *sociedad del espectáculo*. Según Agamben, la indicación debordiana de que nuestras sociedades democráticas constituyen sociedades del espectáculo no hace sino señalar el punto en que nuestras sociedades habrían emancipado la *aclamación gloriosa* de la teología cristiana, más allá de la esfera estrictamente litúrgica que le

2 G. AGAMBEN *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* Valencia, Ed. Pre-textos, 2001.

3 G. AGAMBEN *Estado de excepción*, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

4 G. AGAMBEN *Lo abierto. El hombre y lo animal*, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006.

5 E. CASTRO, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Ed. Unsam, Buenos Aires, 2008.

6 *Ibíd.*

daba sentido, hasta investir a la entera vida social. En este sentido, se podría decir que el gesto agambeniano comienza problematizando la genealogía que relaciona al Reino y la gloria para terminar diagnosticando a las sociedades actuales como un verdadero *Reino de la gloria*.

Si la gloria es, pues, la grilla que anuda la duplicidad de la máquina política occidental, nuestro tiempo habrá de pensar una estrategia que permita desactivar dicho dispositivo. Una estrategia que sea capaz de desactivar la duplicidad paradigmática que, según Agamben, constituiría la propia consistencia de Occidente: «Como se anunciaba al final de *Homo sacer I*, pensar la política –más allá de la economía y de la gloria– a partir de una desarticulación inoperosa tanto del *bíos* como de la *zoé*, esto es lo que queda como tarea para una investigación futura.»⁷ Así, pues, nunca se habrá de perder de vista que la pregunta que cruza al pensamiento de Agamben es, ante todo, la de trazar las condiciones para una vida emancipada de toda obra, una vida inoperosa. A esta vida, Agamben la ha caracterizado a partir del hilo secreto del averroísmo latino (Dante) donde asume la forma de una *vida feliz*, de la actividad del filósofo que, paradójicamente, encuentra dicha vida en la forma aristotélica del *nous*: la *vida contemplativa* o de la teología mesiánica de Pablo donde esta vida adquiere la denominación de *vida eterna*. Estas tres nomenclaturas de la vida inoperosa recorren al pensamiento agambeniano en sus diferentes momentos⁸. Lo decisivo es, sin embargo, que Agamben intenta pensar una subjetividad que sea capaz de desactivar la circularidad entre el Reino y la gloria que permita responder la pregunta de la acción política en la época de la post-historia.

7 Ibid.

8 Véase E. CASTRO *El concepto de vida en Giorgio Agamben*, en R. KARMY BOLTON (ed.), *Políticas de la Interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, ed. Ilaes, Santiago de Chile, 2010.

