

¿Hay un misterio del gobierno?

Genealogía de lo político *versus* teología política*

Para un oído moderno, la economía es una esfera de la vida social, un régimen de actividad relativamente autónoma, distinto de la religión, de la política, del derecho, de la moral. Puede interferir, desde luego, con estas otras esferas, superponerse con ellas, retomarlas con su propio lenguaje e imponerles sus leyes. En sí misma, la economía se apoya en su propias operaciones específicas relacionadas con las necesidades materiales de los hombres y su satisfacción.

El discurso de las ciencias sociales, formación de saber típicamente moderna, se desplazó completamente hacia este campo de atracción. La expansión de las operaciones económicas a las otras esferas, su regulación o su desregulación, su tendencia a invadir todo el orden práctico o su capacidad para constituirse en el eje director aparecen, en este sentido, como variaciones sobre un mismo tema. Y si el pensamiento marxista pudo representar un punto de ruptura dentro del pensamiento moderno, lo hacía cumpliendo todavía con un gesto *interno*, precisamente: la crítica de la economía política es una negación de lo que la economía puede tener de política en la medida en que se basa en categorías ahistóricas y conceptos naturalizados, separados de la historia de las relaciones sociales constituidas en método de producción. Sólo otra mirada sobre la producción y el trabajo hace posible «la humanidad social» o «la sociedad humanizada» que evoca la tesis décima sobre Feuerbach, y la política de Marx procede de esta inversión de la mirada sobre las determinaciones económicas de la existencia humana.

* Traducción del francés de Edgardo Castro.

Por ello, la gran alternativa que ilumina por contraste es, sin duda, aquella que hace emerger Weber reintroduciendo la pregunta religiosa de la salvación como analizador privilegiado de la ética económica. Marx y Weber hablan sin embargo un mismo lenguaje: lo que el segundo objeta al primero es la imposibilidad de proceder a un análisis sociológico de las determinaciones económicas sin el recurso a otras esferas. Pero, aunque la economía no sea la piedra angular de toda reflexión sociopolítica que, por fin, llega a su lucidez moderna (una vez consumada la visión progresista de las Luces y de las teorías del derecho natural y una vez superado el impacto de esta visión hasta en la economía política clásica), una cosa es cierta: se lo quiera o no, la esfera económica, articulada alrededor de los conceptos de trabajo, de producción, de intercambio, de necesidad, constituye el lugar donde se pone a prueba todo pensamiento social y político consecuente. En la esfera económica, el pensamiento se corrige en lo que tiene de objetivo y de incuestionable y toca los fenómenos más sólidos que puede alcanzar. Hay allí, parece, como un principio de realidad, admitido por los campos más diversos y más opuestos. Que se diagnostique el desencanto del mundo, la inminencia de la revolución o incluso, en una óptica durkheimiana por ejemplo, el imperativo de una regulación de la economía mediante normas extrínsecas, el gran presupuesto sigue siendo el mismo.

Este presupuesto es el que viene a poner en cuestión la investigación de Giorgio Agamben en *Il Regno e la Gloria*. La economía es un dominio decisivo, en efecto, pero no por las razones que se creía. Ella lo es, más bien, porque en ella reside el sentido profundo del concepto de *gobierno*. Ella lo es, entonces, porque la política humana tiene en ella una de sus más profundas raíces. Desde luego, ella no es la única, pero es la que uno está menos inclinado a reconocer; lo que duplica la primera interrogación: ¿en qué consiste este enraizamiento? y ¿por qué permanece impensado?

Nos ocuparemos en primer lugar de la primera pregunta. Y se notará que no está formulada aquí dándose directamente la economía por objeto. El desplazamiento operado por Agamben se revela en esto tributario del desplazamiento operado por Foucault. Se trata justamente de apartarse de lo que tiene cautivo al pensamiento social y político en general, cuando se encuadra en los procedimientos de las interrogaciones marxistas, weberianas, durkheimianas, frankfurtianas y, si se admite que la economía pulsional no es una expresión completamente metafórica, también freudianas. Foucault había llegado hasta aquí gracias al instrumento de *Les Mots et les choses*, el triedro antropológico «vida, trabajo, lenguaje», que le permitió tomar en consideración la economía, correlacionándola con la biología y con la ciencia del lenguaje, desde un punto de vista externo, al resituirla en una visión moderna fundada en cierta figura del hombre. A partir

Ilustración nº 1

de aquí, puede comprenderse cómo Foucault encontró la libertad de emprender la búsqueda que se inicia en 1976, en «*Il faut défendre la société*», y que encuentra su verdadero objeto por este camino, un año más tarde, sin desviarse hasta su muerte: una genealogía acompañada por una analítica contemporánea (pues una no puede funcionar sin la otra) del gobierno.¹ Por este camino, la economía, desde luego, reaparecerá en la investigación de Foucault, pero ya no con los mismos elementos que el siglo XIX había elaborado y que el siglo siguiente, en la línea extenuante de la episteme moderna, se obstinaba todavía por reconfigurar. La producción, el trabajo, el intercambio, la necesidad no eran las coordenadas adecuadas para considerar la forma económica de la existencia, desde el momento en que ésta volvió a inscribirse en el problema político de la gubernamentalidad. Un retrato diferente de lo que se entiende por liberalismo y, más cercano a nosotros todavía, por neoliberalismo había comenzado a esbozarse. Y otras estrategias de resistencia a su influencia se hacían factibles.

El desplazamiento de Agamben, aunque haya sido posible sólo gracias a Foucault, es muy diferente. Allí también, se trata de emprender una genealogía del gobierno y de apartarse de la polarización económica dominante. Pero el descubrimiento de Agamben es que la economía reaparece con un rostro completamente diferente al que se le atribuye corrientemente (aunque no carece de relación con él), al punto de venir a situarse en el principio mismo de esta genealogía. Apoyándose en la distinción foucaultiana entre gobierno y soberanía y, así, en un desdoblamiento constitutivo de la genealogía del poder, Agamben encuentra la economía en la primera línea de perforación. Se trata, sin embargo, de una economía articulada alrededor del concepto de *gestión*, no en torno al de producción, de trabajo o de intercambio. Del mismo modo, ésta no es una economía que se da el hombre como ser de necesidad ni que considera la especie humana como productora de sus medios de existencia y completamente volcada a esta tarea, sino que considera al hombre como un ser de *libertad* y a los hombres como un conjunto de individuos dotados de esta cualidad, después de todo, bastante extraña y sobre la que es necesario aprender a asombrarse: el ser capaces de acciones propias, el ser capaces de actuar libremente. Por este camino se aclaraba la muy conocida proposición de Foucault según la cual sólo hay poder en relación con seres libres y, por ello, en un oscuro punto de contacto, poder y libertad están mutuamente implicados. A condición, sin embargo, que se desplace la in-

1. Acerca del nexo entre la genealogía del gobierno y el instrumento conceptual elaborado en *Les Mots et les choses*, cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004, p. 81.

vestigación genealógica hacia donde Foucault no la había conducido: a las fuentes económicas del concepto de gobierno.

Subrayemos, en primer lugar, antes de entrar en la textura de lo que se llamará entonces economía, que la óptica de Agamben consiste en tomar una posición original, y bastante paradójica en el fondo, en el campo problemático de una genealogía del poder tal y como Foucault lo había abierto. Recoge la intención, pero también la redefine profundamente y, al fin y al cabo, se separa de Foucault en un punto que es necesario tener presente para comprender lo que está en juego en este nuevo tipo de genealogía; una genealogía que no vacilará, llegado el caso, en denominarse *teológica*.

Si se acepta la idea de que las teorías de la soberanía, fundadas en la ley y el derecho público, no deben ocultar otra dimensión del poder, la que designa el gobierno, que funciona según la norma y la normalización más que según la ley, apoyándose más bien en técnicas esencialmente no jurídicas; queda por saber qué es lo que articula las dos dimensiones hasta en su independencia relativa. Foucault había tratado esta pregunta a través de lo que puede llamarse la *imbricación diacrónica de los dispositivos*. Soberanía, disciplina, seguridad aparecían encadenadas en el ahondamiento de una investigación que culminaba en la dominación de los dispositivos de seguridad del liberalismo. Puede decirse, por ello, que estas imbricaciones acababan por revelar una *latencia*, o una *virtualidad*, inscrita en el corazón mismo de la política. Es lo que explica el carácter paradójico, inseparablemente regresivo y actual, distendido al extremo entre el pasado más lejano y el presente más insistente, en el abordaje foucaulteano del gobierno. Y aquí se encuentra el sentido muy particular que es necesario dar al método genealógico en Foucault: la exhumación, bajo el vocablo gubernamentalidad, de una dimensión *virtual* en las relaciones entre los hombres.

Aunque el motivo genealógico sea recogido por Agamben, reviste para él un sentido muy singular. A sus ojos, los conceptos se desplazan llevando las *marcas* o las *signaturas* que se les ha conferido en determinado estrato del pensamiento, de modo que con el correr de sus desplazamientos, este *situs* primero nunca deja de ser indicado por ellas, como una reactivación de la orientación primera que les ha sido impuesta, aun cuando los conceptos vengán a denotar otros objetos y a jugar en otros niveles. Esto es lo que sucede precisamente con nuestros conceptos políticos: la genealogía de Agamben es, por ello, teológica; porque una factura teológica, una especie de marca de fábrica y de vector primordial, viene a *signarlas* originariamente, sin dejar nunca de dirigir su utilización a lo largo de sus peregrinaciones.

¿En qué consiste esta signatura? El gobierno y la soberanía no son tanto dispositivos diferentes cuanto una dualidad natural que la teología supo conceptua-

lizar, ordenar y hacer funcionar. Pero, ante todo, lo que importa es precisar qué se entiende aquí por dualidad. En Agamben, esta dualidad es tomada, más precisamente, como una *tensión polar*, una estructuración de la política que está destinada a renacer y a reformarse en los diferentes períodos históricos, sin alterarse fundamentalmente en sus transformaciones. Lo que es conveniente pues mostrar genealógicamente (aunque sin duda es mejor decir arqueológicamente, pues se trata de alcanzar el *tópos* de un primer marcado),² es siempre el anudamiento de una unidad tensa, dividida al mismo tiempo que articulada. Sobre esta unidad, es claro que ninguna mirada sintética es posible. Una polaridad no es una contradicción. La unidad paradójica de la política no es contradictoria, sino sencillamente desdoblada y polarizada. Es precisamente en este campo de tensión donde ella encuentra los recursos de su eficacia práctica o, para decirlo de otra manera, de su efectividad histórica.

En algunas consideraciones, la orientación pretende ser rigurosamente foucaultiana, y lo es verdaderamente. Es en la práctica que el poder funciona, es en la historia que toma forma. Y es el más gran señuelo del pensamiento político el creer que se puede aislar la esencia mediante una especie de salto, utilizando para ello recursos especulativos, en primer lugar los de la dialéctica. Dicho de otra manera, el poder no se encarna en la doble figura del gobierno y de la soberanía, no resulta de la subsunción de su unidad contradictoria; aflora más bien como el efecto de un agenciamiento donde cada uno de los dos polos cumple su función, sin dejar de remitir secretamente al otro. En cuanto a la dificultad profunda de un pensamiento de la política, ella depende justamente del hecho de que no hay ningún plano externo de elucidación del sentido de este agenciamiento.

El pensamiento político tropieza forzosamente con esta dualidad de la política. Por eso, su tarea es más bien describir sus mecanismos, haciendo primar siempre la pregunta acerca de los medios por sobre la pregunta acerca de los principios o las causas. También aquí había llegado Foucault cuando hablaba, en plural, de «modos de gubernamentalidad» o de «racionalidades políticas» o, incluso, cuando negaba haber tenido la intención de formular algo así como una filosofía del poder. De este modo, era la filosofía política en cuanto tal la que era puesta en cuestión, minada en su principio por la «pequeña pregunta empírica». Y, sin embargo, la pequeña pregunta empírica no anula (es el siguiente estadio de la dificultad) todo pensamiento político disolviéndolo dentro de un procedimiento

2. Agamben, por otro lado, lo dice él mismo: «la arqueología es una ciencia de las firmas» (*Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 128). Entonces, la pertinencia de hablar de arqueología está en cuestión. La distancia, no sólo metodológica, sino filosófica respecto de Foucault, respecto de la relación que éste trató de instaurar entre la filosofía y la historia, se profundiza en este punto.

puramente histórico. Salir de la filosofía para ir hacia la historia es exigir de la historia que salga también de sí misma. Es abrir una brecha teórica original que se nutre con las torsiones que se impusieron entre sí la filosofía y la historia. Un pensamiento de los dispositivos, un pensamiento práctico de los agenciamientos, no se reduce a su restitución, por el historiador, de las prácticas políticas. Pues no es sólo un pensamiento de las prácticas, sino un *pensamiento práctico* que trata de desplegarse dentro de la genealogía foucaultea.

Agamben comprendió profundamente la originalidad de esta perspectiva y en qué consistía su desafío. Pero trata de afrontarlo de manera diferente a la de Foucault: ahondando en la separación entre gobierno y soberanía, traduciendo en términos *polares*, recusando de antemano su aplanamiento o el hundimiento de su tensión tanto en el plano filosófico como en el plano histórico. Por ello se lanza en busca de una articulación práctica entre uno y otro. Esta articulación sólo se afirma distribuyéndose en una serie de dobletes, que pueden percibirse a varios niveles: soberanía y gobierno, reino y gloria, orden divino y contingencia de las cosas, ontología y pragmática, ser y praxis. Ellas son las parejas que se suceden en la demostración como las piezas diferentes de una máquina que no dejan de ajustarse, de limarse entre sí, de reconstituirse en diferentes planos. A esta máquina, Agamben no la califica expresamente de política, sino de *gubernamental*. Esta elección tiene una implicación mayor, que realimenta el gesto que acabamos de mostrar o, más bien, precisa un aspecto. La polaridad en cuestión, la tensión política, se manifiesta de hecho en un plano inclinado: supone, en su engendramiento, que una primera inclinación se ha producido, donde el concepto de gobierno goza de cierta primacía, de modo que le corresponde poner en funcionamiento una máquina en la que todo lo que se ordena espontáneamente en el orden de la política (el poder soberano, el Estado, el derecho público, la constitución, etc.) dará lugar a una serie de resultantes o de efectos segundos, cuyas manifestaciones serán siempre función del polo gubernamental.

En este caso, la otra referencia que sirve de apoyo y de contrapunto es incuestionable: Carl Schmitt. La culpa de Foucault habría sido desconocer la estructura bipolar de la máquina gubernamental, disuelta en racionalidades políticas, cuya estructura misteriosa no habría llegado a penetrar. Por el contrario, Schmitt no se ha equivocado acerca del hecho que hay allí un misterio, pero se ha equivocado en cuanto a su punto de emergencia, pues lo ha situado en una línea que remite en primer lugar a la teología política cristiana: los conceptos políticos modernos, como el de soberanía, aparecen como conceptos teológicos secularizados. Si nos quedamos sólo con esto, nuestra visión de la política se revela completamente unilateral. Es más, el único lado que se elige no es el bueno, aun

cuando se llega con Schmitt a devolverle toda su profundidad; pues la teología cristiana, gran laboratorio del pensamiento político occidental, no ha sido esencialmente política en el sentido que nosotros lo entendemos; ha sido, en primer lugar, económica. Y ha sido económica en un sentido que también hemos perdido de vista, precisamente porque, en el mismo movimiento por el que hemos unificado artificialmente la política en torno a cuestiones de soberanía, hemos reconstruido la economía a partir de cuestiones en sí mismas despolitizadas. De hecho, se trata del mismo error de visión que nos hace creer en lo que llamamos política y en lo que llamamos economía. Lo que nos exige nuestra actualidad es otra perspectiva sobre una y sobre la otra.

Insistamos de nuevo en este punto: en Agamben, y en esto se mantiene bien alejado de Foucault, aunque la política no tenga una unidad semántica, a pesar de ello, es posible encontrar un determinado *tópos* de exposición, de elaboración y, en definitiva, de *armazón* de su polaridad originaria. Foucault habría rechazado el hecho de que la buena pregunta política sea la referida a los arcanos del poder y, por ello, al misterio del Estado, figura amenazadora susceptible de ser remitida a un «tipo de gubernamentalidad»,³ desplegada en la superficie de las relaciones de poder. Aquí, el misterio resurge, pero en un lugar desfasado. En esta superficie misma, y sin que una profundidad nueva tenga que ser alcanzada, se recompone. Es el misterio de la economía, figura invertida de la economía del misterio. Es lo que incita a Agamben a llevar su genealogía hacia el terreno teológico. La teología es como el gran laboratorio del pensamiento político, pero allí reside la dificultad y la trampa; no lo es *en lo que tiene de originariamente político*, sino en lo que tiene de económico. Desde esta determinación económica, los conceptos políticos han tomado sus contornos y su consistencia verdadera. Así, la teología cristiana que impregna la teoría del poder en Occidente es doble, es política y económica, y esta dualidad originaria (que es, de hecho, una dualidad inclinada, orientada, que va de la economía a la política) guía el pensamiento de lo político a través de los esquemas que se elaboran, misteriosamente, en la economía. La culpa de los pensadores de la teología política, a la imagen de Carl Schmitt, pero se puede decir también de Kantorowicz, ha sido la de reconstruir todo concepto político a partir de una sola cepa y la de haber elaborado un canon unitario de las transformaciones del poder en las sociedades occidentales. A esto, Agamben objeta que la teología cristiana fue en primer lugar y prioritariamente una teología económica y que la pregunta propiamente política, centrada sobre el concepto de soberanía terminó, de hecho, injertándose en esta primera cepa:

3. M. Foucault, *Sécurité, territoire...*, *op. cit.*, pp. 252-253.

Se entiende entonces en qué sentido se pueda decir —es de esta tesis que partimos *contra* Schmitt— que la teología cristiana es desde el principio económico-gestional y no político-estatal. Que la teología cristiana implica una economía y no sólo una política no significa, en cambio, que sea irrelevante para la historia de las ideas y las prácticas políticas de Occidente; por el contrario, el paradigma teológico-económico obliga a repensar otra vez y desde una nueva perspectiva esta historia, teniendo en cuenta los cruces decisivos entre la tradición política en sentido estricto y la tradición «económico-gubernamental», que se cristalizará, entre otras cosas, como veremos, en los tratados medievales de *gubernatione mundi*. Los dos paradigmas conviven y se entrecruzan hasta formar un sistema bipolar, cuya comprensión condiciona preliminarmente toda interpretación de la historia política de Occidente.⁴

Cierta indecisión es visible en estas líneas: ¿los dos paradigmas que se ha distinguido, hay que considerarlos como correlacionados lógicamente o como históricamente articulados?

Si se considera a la teología cristiana como el laboratorio primordial, la segunda hipótesis es la buena; pues ha sido en primer lugar, históricamente, «económico-gestional» y no «político-estatal». Y el sistema bipolar nació, entonces, de un entrelazamiento, de una correspondencia o de una articulación mutua que ha tenido lugar de modo variable durante nuestra historia. Pero entonces una cuestión prejudicial se plantea: ¿este sistema está afectado por una contingencia nativa? Dicho de otra manera, la correlación, con su efecto de sistema, la tensión instaurada dentro de la bipolaridad, ¿habría podido *no* producirse? El verdadero misterio, como se ve, no es tanto el misterio de la economía que ha inclinado el plano de la polaridad política fundamental, sino el de la primera inclinación. La arqueología del poder está suspendida aquí de una primera oscuridad acerca del armado de su primera articulación. Si se trata verdaderamente de una oscuridad, es porque una arqueología independiente de la soberanía no puede mantenerse por sí sola, tiene necesidad para aclararse de descubrir su articulación con otra línea que, como señalamos, no es *en sí misma* política. Ello implicará, entonces, que una buena interpretación de la política moderna debe reconocer la evidencia de que el fundamento que descubre, curiosamente, se ubica al costado del edificio, que este edificio, por majestuoso que sea, tiene sus cimientos fuera de sí mismo, en un elemento que no le corresponde originariamente. Se trata de una dificultad de peso, pues deja planeando una incertidumbre acerca de lo que puede ser una política *antes de la política*, una política antes de la disposición del campo de tensión donde la política occidental ha venido a constituirse. Simétricamente, otra incertidumbre sobrevuela sobre la economía misma, en cuanto a su tendencia a politizarse, es decir, a disponerse por sí misma a este género de cruce, de entrelazamiento, de intercambio de buenos oficios que van a dar consistencia a nuestra tradición política.

4. G. Agamben, *Il Regno...*, *op. cit.*, p. 82.

Sería injusto decir que Agamben sólo plantea estas preguntas. Las aborda a su manera, precisamente, regresando al punto ciego de la teología política schmittiana. Este punto ciego es afrontado por medio de un análisis agudo de la famosa querrela entre Schmitt y Peterson. Retomemos brevemente los principales elementos del debate. Como sabemos, lo que, declaradamente, estaba en juego en esta querrela era la realidad de una teología política cristiana, y entonces, secundariamente, del tipo de fundamento que el cristianismo habría venido a suministrar a la tradición política occidental, en qué forma ha actuado efectivamente, qué conceptos ha dispuesto y qué efectos pueden producir estos conceptos, en un contexto que se podría llamar, con beneficio de inventario, «secularizado». Peterson negaba que una teología política cristiana tuviera sentido, a partir del momento en que el dogma trinitario se consolida y se impone, sobre todo, contra el arrianismo. Rechazando la traducción monárquica del reino divino, la política cristiana auténtica se sustrae a la política mundana, declarándola insignificante para la salvación. Pero no pierde por ello todo significado político; éste es desplazado sólo a nivel del culto público o, más exactamente, litúrgico, en las prácticas consagradas a la gloria de Dios que cumple la iglesia, excluyendo todo contacto con la ciudad terrenal. Schmitt, por su parte, defendía que la idea de una teología política cristiana estaba bien en la fuente de la política mundana tal y como la heredamos, porque ha venido a hacerse cargo del ínterin entre la primera venida de Cristo y *el éschaton*, desvío expectante donde se despliega la historia humana. En cuanto a si el dogma trinitario hubiera debilitado la unidad soberana que el imperio cristiano había construido, Schmitt no lo creía, e insistía, más bien, en leer una *stásis*, una inscripción de la guerra civil y de la oposición política cardinal del amigo y del enemigo en el corazón mismo no exactamente del poder soberano, sino de la efectividad de una política cristiana.

Toda la relectura de Agamben, que es como el hilo conductor de su libro, se apoya sobre esta observación: ninguno de los dos autores ha tomado verdaderamente en serio el funcionamiento de la Trinidad, lo que, por ello mismo, hace vacilar la representación que se hacen de la misma teología política, del sentido político real del que se encuentra impregnada la primera reflexión teológica. La Trinidad se dice, desde Gregorio de Nacianzo y más claramente todavía en Tertuliano, en el lenguaje de la economía, en el sentido preciso de una disposición del mundo que evita el conflicto entre sus partes constitutivas. Ni Schmitt ni Peterson han podido o *querido* verlo. El primero, porque la politización de la teología lo incitaba a leer allí, por el contrario, una *stásis*, es decir, precisamente lo que la Trinidad, para Gregorio al menos, tiene por vocación conjurar. El segundo, porque su despolitización de la teología lo incitaba a hacer de la Trinidad el escollo para toda tentativa de traslación del poder divino al poder terrenal.

Notemos que Peterson, interpretando así el dogma, era fiel a una tradición teológica muy arraigada, de la que intentaba sobre todo aclarar las conclusiones políticas, o impolíticas. El patrocinio de San Agustín⁵ –Agamben lo recuerda con razón– se refuerza en Peterson por el hecho que la Trinidad es tomada como el desajuste constitutivo, la imposible coincidencia entre las ciudades celeste y terrenal, signo tanto más convincente del carácter trascendente de la salvación. Este desajuste se da expresamente en forma de un «misterio», de lo que no puede tener un análogo en este mundo y viene, así, a desafiar el pensamiento humano. La Trinidad, en suma, es el misterio cristiano. Todo el problema consiste, entonces, en saber si contribuye a despolitizar o bien a politizar el cristianismo. Contra Schmitt, y con Peterson, Agamben afirma que no puede haber en estas condiciones teología política cristiana, si se intenta seguir la línea continua de la soberanía de la que el monoteísmo suministraría el canon. Pero contra Peterson, y esta vez con Schmitt, afirma que el argumento trinitario implica otra forma de politización: una politización *gubernamental*, que tiene el misterio económico como zona oscura de elaboración; oscura o, por lo contrario, con una claridad deslumbrante, una claridad de la que no podemos recoger su luz por los himnos gloriosos cantados a la gloria de un Dios que trasciende el mundo.

He aquí pues la respuesta a la cuestión planteada más arriba. ¿Qué ha inclinado a politizar la economía? Un movimiento dentro de la teología. Pero hay allí una dificultad, pues este movimiento dentro de la teología no ha sido tanto una manera de enfrentar el problema de la vida política de los hombres, sino una manera de contornear este problema, de suspenderlo, de politizar de otra manera la vida humana en otros términos que los de la sumisión a un poder terrenal. Desde este punto de vista, entonces, Peterson habría tenido razón contra Schmitt, ya que su error consistiría en haberse quedado a mitad de camino, incapaz de percibir el otro género de politización del que el esquema económico se revelaba capaz mediante el concepto de gobierno puesto en primer plano. Ceguera asombrosa, si se considera que Peterson ha visto bien, por otro lado, en otros trabajos desarrollados paralelamente y sin conexión consciente con su estudio del monoteísmo, que, en el espacio de la vida en la iglesia, esta otra politización, en forma de la liturgia, estaba en efecto funcionando.⁶

La reinterpretación de la Trinidad en términos económicos no es, sin embargo, evidente. Supone especialmente que sea dejado de lado un aspecto del dogma que era central para Peterson, que se encuentra en un autor posterior como Voegelin:⁷

5. Cf. Erik Peterson, *Le monothéisme: un problème politique*, Bayard, Paris, 2007, pp. 120-125.

6. G. Agamben, *Il Regno...*, *op. cit.*, pp. 187 y ss., 194 y ss.

7. Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, Seuil, Paris, 2000.

la función *negativa* de la Trinidad, el hecho que grava todo pensamiento mundano de una falta constitutiva de consideración no sencillamente de la unidad sustancial de Dios, sino de la naturaleza de la salvación. Aquí, se trataba, sobre todo, si se sigue a Peterson y a Voegelin, de poner a la política fuera del circuito de la historia de la salvación. Agamben lo sabe bien, pero reconstruye este poner fuera del circuito a partir de la construcción de un concepto de gobierno alternativo a la política en la vida de los Estados. Ve una politización secreta, subterránea, completamente original. Pero, de golpe, es la fuerza del incapacitado, de la negación con respecto a un gobierno estrictamente mundano como pudiendo representar un camino de salvación, lo que corre el riesgo de ser mal valorado o infravalorado. La misma objeción puede plantearse más brutalmente: ¿qué sucede con las otras formas de gobierno diferentes de las que tomaron forma dentro de la teología? ¿*Todo el concepto* de gobierno es reabsorbido por la genealogía teológica propuesta o sólo una de sus ramas, una de sus fuentes de alimentación? Y, ¿no hay una paradoja deliberada en hacer de la desvalorización radical de las racionalidades imperiales la fuente exclusiva de una racionalidad nueva, destinada a guiar radicalmente la vida política, si es verdad que esta vida encuentra su piedra de toque en la máquina gubernamental?

Todo depende de cómo se tome el «misterio de la Trinidad». El misterio, en Agamben, no tiene el sentido de una suspensión del juicio y de una proyección del verdadero sentido de la existencia fuera de la vida política mundana. Tiene el sentido positivo de un funcionamiento, de la disposición de esta máquina llamada «máquina gubernamental», revelado a quien sabe descifrar el misterio en términos económicos. Tratemos, sin perder de vista la objeción, de seguirlo por este camino. La economía, en el sentido primero de administración de la casa, ha conocido una serie de transposiciones, de traslados de «denotaciones», de desplazamientos de signaturas dentro de la tradición cristiana. El momento de consolidación del dogma trinitario en los capadocios parece decisivo, pues se ve cómo es impregnado de nuevas funciones el sentido primero, funciones propiamente políticas. Lo que está en cuestión es la manera en que un Dios trino, como trino, ejerce su gobierno sobre el mundo y los seres que contiene. Para ello, son las relaciones internas a la divinidad las que suministran el paradigma de la acción gubernamental. Más exactamente, es la escisión, en Dios mismo, entre la unidad indivisible de su ser y el ordenamiento de su actividad, la que da al gobierno su primer contenido conceptual. La bipolaridad de la máquina gubernamental se comprende como una tensión producida por medio del misterio de la Trinidad. La economía es misteriosa, no sólo, como en Pablo, porque califica la tarea conferida a los servidores de Dios de llevar la buena noticia y, por ello, de exponer un misterio, sino porque el *gobierno divino mismo es misterio*: misterio en cuanto

a la disposición de los seres, misterio también, a partir de Clemente de Alejandría, en cuanto al modo en que la revelación penetra y ordena la historia terrenal. En pocas palabras, misterio del gobierno como buena disposición y como providencia a nivel de lo que Dios ha creado y que no ha podido dejar confiado a sí mismo luego de haberlo creado.⁸ En un artículo seminal de 1955,⁹ Kantorowicz había llamado la atención sobre el hecho que, en los primeros tiempos del cristianismo, las palabras *mysterium* y *ministerium* eran casi intercambiables; la pregunta que plantea Agamben, y que puede plantear debido a que ha dejado de lado la teología política, consiste en saber cómo se ha producido esta superposición terminológica. Al fin y al cabo, parece que esta cuestión sólo se aclara si se tiene en cuenta la inversión de la que es objeto un tercer término, condición del recubrimiento de los otros dos: el término «economía».

La economía, la otra economía que ya no somos capaces de entender (a menos que descifremos las signaturas) es la acción de Dios en el mundo, su implicación en su creación, *junto a* las criaturas. Acción que no puede reducirse en ningún caso al ejercicio de un poder estrictamente exterior, sino que consiste en ocuparse del mundo, en cuidar de él y que, por consiguiente, viene a atravesar el canal por el cual la trascendencia divina puede traducirse en gestión inmanente de la vida de los seres. Este cuidado, esta gestión, no constituye sólo una línea alternativa al modelo de la soberanía; sería en realidad lo que la sostiene y le permite funcionar. Si la teología económica no ha podido ser tomada en cuenta ni por Schmitt ni por Peterson, es porque, a pesar de su divergencia de fondo en cuanto a la teología política, la concebían de la misma manera, orientada según el paradigma de la soberanía. Lo que les faltó es la co-constitución del gobierno y de la soberanía, la bipolaridad de la «máquina gubernamental», con su operador inseparablemente económico y teológico, que implica una doble tesis: 1) sobre la naturaleza de Dios, 2) sobre la modalidad de su acción en el mundo *teniendo en cuenta su naturaleza*.

Sin embargo, para explicar cómo esta economía divina condujo a una política real, es necesario decir algo más. La idea de gobierno que vemos nacer podría concernir sólo a la historia de la Iglesia, independientemente de nuestra historia social y política. Al límite, el análisis sería luminoso en términos de traslado de modelos, de préstamos reiterados, que además son siempre en el mismo sentido (de la teología económica a la política), sin adquirir sin embargo una pertinencia en cuanto a la caracterización del gobierno político mismo. Hagamos la pregunta

8. G. Agamben, *Il Regno...*, *op. cit.*, pp. 62-63.

9. «Mystères de l'État», en Ernst H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, Paris, 1984, pp. 75-103.

de modo diferente: los análisis de Foucault en términos de dispositivos permitían una multiplicidad de consideraciones sobre las prácticas políticas, precisamente porque no se tenía ningún laboratorio conceptual privilegiado. Foucault se esforzaba por circular entre diferentes esferas, para sacar a la luz una racionalidad global. El presupuesto de Agamben es que en un lugar determinado, en la teología, la estructura de la máquina gubernamental está enteramente definida y que la esfera política ha heredado de ella sin darse cuenta lo que, simétrica pero igualmente, testimonian tanto la ceguera de Schmitt como la de Peterson. Este privilegio acordado a la teología debe, sin embargo, justificarse de otra manera; es necesario mostrar cómo la acción divina sobre el mundo, tal y como es concebida a partir del siglo IV, y la acción de los hombres sobre ellos mismos (ya sea que se la conciba en términos políticos de relación de mando, de relaciones sociales o incluso, precisamente, de relaciones económicas en su sentido más trivial) se han articulado efectivamente, y cómo esta articulación ha persistido, hasta constituir un nudo decisivo en el corazón de la situación política contemporánea.

Esta pregunta, que no se planteaba a la analítica foucaultiana debido a su carácter *atópico*, se plantea a Agamben en razón de su carácter *tópico*. Su respuesta sigue varias líneas que no es fácil desenmarañar. Esta respuesta se encuentra, en primer lugar, en algunas tesis metodológicas, en su teoría de los conceptos tomados como firmas, que se desplazan sin alteración semántica, pero cambiando sólo de denotación. Se encuentra luego, y es sobre todo desde este punto de vista que se buscará examinarla, para concluir, en la concepción de los conceptos políticos cardinales (soberanía, pueblo, democracia, libertad, voluntad) como conceptos suministrados por la máquina gubernamental tal y como se ha constituido en el terreno teológico; conceptos de los que Agamben afirma que nunca dejan de depender de esta máquina, extrayendo de ella, ininterrumpidamente, su coherencia, incluso cuando creen haberse liberado. Es en este punto que la idea de *gloria* o, más bien, de *glorificación* se ha presentado como un descubrimiento inesperado: indica de alguna manera el punto de exceso teológico del que una política secularizada no sólo no puede apartarse nunca, sino del que debe ininterrumpidamente nutrirse. No es un revestimiento de cuyo poder, el de los signos que vendrían a aumentarla para garantizar mejor su imposición, deba hacer alarde cualquier ideología del poder. Ella es el signo tangible de su estructura gubernamental. La gloria es lo que asegura el funcionamiento de la máquina gubernamental, lo que permite a la bipolaridad reanudarse constantemente, lo que hace que soberanía y gobierno puedan articularse sin confundirse, puedan distinguirse sin dejar nunca de entrelazarse.

Para comprender que la investigación culmina en este punto, es necesario partir nuevamente de este problema del Dios cristiano que actúa en el mundo de un

modo económico y, por su misma naturaleza económica, es necesario partir de esta disposición que lo caracteriza esencialmente como sustancia única y sin embargo ordenada en tres hipóstasis irreductibles. La Trinidad, insistamos en este punto, es para Agamben lo que podría llamarse el *pensamiento práctico* del cristianismo: une desde el inicio, sin confundirlos, un argumento ontológico sobre la esencia de Dios y un argumento pragmático en cuanto a su acción. Vuelve inseparable ontología y pragmática, impidiendo al mismo tiempo su identificación. Demostrar esta solidaridad paradójica fue el desafío cristiano en cuyo corazón la tesis trinitaria se ha formado. No se trataba entonces sencillamente de distinguirse de un simple monarquismo, judío o cristiano, resistiendo a una recaída politeísta; se trataba sobre todo de luchar contra las derivas gnósticas de la escisión entre un Dios que, fuera del mundo, estaría dedicado al ocio y un demiurgo activo en este mundo. Este combate contra la gnosis, para evitar la gnosis, es el motivo fundamental. Gracias al modelo trinitario es concebible una administración del mundo que, sobre la base de una distinción fundamental entre la esencia de Dios y el modo en que se ejercita su acción, vuelve a traducir esta distinción en una articulación regulada de operaciones específicas e imposibles de confundir. Pueden conciliarse entonces estas dos ideas, que el cristianismo no debe dejar degenerar en ningún caso en contradicción: la trascendencia de Dios respecto del mundo y su acción en el mundo. Entre la vida divina, concebida como trina, y la vida de los hombres, se puede establecer un nexo de tipo administrativo, incluso burocrático. Con una condición, sin embargo: que la vida de los hombres conlleve a su propio nivel la marca de esta participación, que los hombres estén en relación con esta misma estructura que ha vuelto su vida gobernable por Dios o, más bien, que ha hecho de su vida la *materia* de un gobierno.

Nuestra vida política, desde los capadocios, se ordena según una distinción no-contradictoria. La tensión polar fundamental ha hecho de ella un arma antignóstica.¹⁰ Por ello, el gobierno se despliega siempre en dos sentidos: gobierno de los hombres por Dios, a través de sus ministros, y gobierno de los hombres por ellos mismos alzándose hasta Dios, es decir, cantando la gloria de su ministerio. La glorificación de Dios, la liturgia, es la marca de la relación de gobierno en este mundo, la reactivación de su estructura. Y toda política lleva la marca necesaria de esta relación en su anudamiento operatorio. Toda política, no sólo en un régimen monárquico, sino incluso y sobre todo en un régimen democrático. Pues, en suma, la cuestión de la democracia, si ella es un gobierno inmanente de los hombres por sí mismos, si se la remite a la definición schmittiana de

10. G. Agamben, *Il Regno...*, *op. cit.*, pp. 71-74. Aunque no podemos hacerlo aquí, esta concepción de la función histórica de la gnosis merecería, evidentemente, ser confrontada con la de Voegelin.

la identidad gobernante-gobernados,¹¹ se plantea en primer lugar en la máquina gubernamental cristiana.

De este modo, ella no aparece más como una invención moderna: es inherente al pensamiento teológico, es una dimensión constitutiva de éste: la máquina gubernamental supone que los hombres no puedan concebir su acción *libre* (una acción que no sufre el reino de Dios como un yugo exterior) sino dentro de un orden querido por Dios y hecho efectivo por sus ministros. Es en este sentido que Agamben puede osar decir que la máquina gubernamental es democrática en su esencia misma y, a pesar de todo, aun cuando funcione como apoyo de un régimen monárquico.¹² Más exactamente, ella lo es mientras haga lugar a la gloria, mientras haga circular en la liturgia las operaciones de glorificación. El sentido de estas operaciones es, para los hombres, el de inscribirse públicamente en el orden querido por Dios, el de participar de este orden y, así, manifestar que el gobierno de Dios y el gobierno de los hombres son las dos caras de una misma moneda. O, para decirlo de otra manera, que el pueblo debe su unidad y su libertad no a su capacidad de colocarse unánimemente bajo el yugo de Dios, sino en el ordenamiento que brota de su luz, en el espectro de su voluntad donde nuestra propia voluntad viene a configurarse. Los párrafos más sorprendentes y más provocadores del libro son, entonces, aquéllos donde Agamben intenta demostrar que las ideas de voluntad general, de pueblo, de libertad, de opinión pública no toman su sentido en el pensamiento político moderno sino referidos a la glorificación de Dios y de los ángeles, sus ministros. De este modo, se vuelven legibles de acuerdo con la máquina gubernamental, de la que no se sale nunca. Una economía del mundo se elabora a nuestras espaldas, a espaldas de los que estamos acostumbrados a separar economía y política, a ver en la economía un problema de producción y de autoproducción humana, de engendramiento puramente terrenal del valor y de su circulación en el cambio. Más exactamente, se comprende que, con el mismo movimiento que limitamos el sentido de la palabra «economía», desconocemos la estructura del gubernamentalidad democrática. Todo esto, a causa de un olvido teológico.

Pero, ¿de qué se trata este olvido? El problema con el que esta demostración tropieza es que elude la exposición de las razones de lo evidentemente teológico

11. Que aparece en el capítulo dedicado a la democracia en la *Teoría de la constitución* de 1928 o, de manera más polémica, en *Parlamentarismo y democracia*.

[Se trata del título que en una traducción francesa se le ha dado a *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, de 1923. Cf. Carl Schmitt, *Parlamentarisme et démocratie suivie d'une étude de Leo Strauss sur la Notion de politique de Carl Schmitt*. Préface de Pasquale Pasquino. Traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Seuil, Paris, 1988; pp. 21-116. Nota de J. E. D.]

12. G. Agamben, *Il Regno...*, op. cit., pp. 159 y ss.

de las categorías políticas. Es algo cuya espera se acrecienta a medida que se avanza y permanece intacta hasta el final. Tomemos el vector de la economía, puesto que es de ella al final de cuentas, de su genealogía, que se trata. Algunos momentos fuertes son subrayados por Agamben, y debemos en efecto reconocerlo, pero su encadenamiento necesario no es por ello más inteligible. Primer momento: tomada en el esquema trinitario, la economía califica en primer lugar la disposición en Dios y en el mundo, y consiste en poner estas dos disposiciones en relación. Luego, al término de una evolución insensible, deja de calificar la vida divina, para aplicarse sólo a la vida terrenal y conjugarse, entonces, de manera más evidente con la historia de la salvación. Luego, tercer momento que sancionaría precisamente nuestro olvido, la economía deja de depender de la correlación entre revelación e historia humana, es retomada y capturada por los hombres, aplicada a la autoproducción de un orden estrictamente antropológico. El materialismo histórico, el marxismo, sería una teoría de la providencia invertida, completamente inmanentizada.¹³ Supongamos que sea así. Pero, ¿por qué razón? Esta «secularización», suponiendo que la palabra deba ser tomada como una «signatura»,¹⁴ ¿cómo ha tomado impulso, si el único móvil, en el sentido literal de lo que se desplaza, es de factura teológica? ¿Qué ha motivado en los hombres la voluntad de una recuperación y de una captación exclusiva, y esta captación debe forzosamente ser concebida como una ceguera sobre aquello a lo que ha vuelto? Este olvido, ¿no tiene una razón más *interna*, independiente de las fuentes teológicas que actúan en lo que invierte?

Es posible avanzar una hipótesis al respecto: que el escollo gnóstico inicialmente conjurado haya, finalmente, triunfado bajo los atavíos de una economía completamente desteologizada, vaciada de su marca teológica o, más bien, camuflada por una marca teológica ilegible. Hipótesis que podría revelarse muy luminosa, en efecto, pues nos pone en el camino de un análisis de la *fatalidad* con la que se imponen a nosotros las necesidades de un orden, del que se reconoce sin embargo que es completamente humano. El orden económico se ha convertido, ante nuestros ojos, en el nombre mismo de la inmanencia, pero de una inmanencia que nos es también, en cierto punto, radicalmente sustraída. Es tentador leer esta paradoja como una especie de victoria final de la gnosis sobre la teología cristiana, que la remite a un régimen de creencias inoperante y sin incidencia real en nuestras vidas cuando actúa en este mundo el único demiurgo moderno, el demiurgo económico. Pero, en este caso, reconozcamos también que este nuevo

13. Véase el pasaje lapidario en *Il Regno...*, *op. cit.*, p. 106.

14. G. Agamben, *Il Regno...*, *op. cit.*, p. 16.

demiurgo tiene un estado civil fuertemente complejo, profundamente heterogéneo: teológico, por una parte, no-teológico, por otra, e incluso anti-teológico.

Esta perplejidad a propósito de la última inversión de la economía, se la experimenta también en relación con nuestras categorías políticas más comunes: libertad, democracia, voluntad general. También aquí es posible interrogarse sobre esta desaparición, sobre las razones de esta desaparición. Se puede incluso extender la interrogación hasta el sentido mismo de la palabra gobierno. La «máquina gubernamental» tal como la describe Agamben es una máquina abstracta: es en el fondo la descripción de una tensión política que estructura la ley y el orden, el poder y la libertad, el reino y el gobierno. Que la teología cristiana haya pensado profundamente esta tensión, que haya suministrado más y mejor que ninguna otra tradición un diagrama coherente que ha circulado en todo el pensamiento filosófico desde Agustín a Marx, esto no hace de la teología una herramienta de análisis unívoco, ni de esta tradición, ni tampoco de las prácticas políticas que la han acompañado y que se ha esforzado por reflejar a su manera. En esta máquina reconstituida, la dualidad de la soberanía y del gobierno encuentra una especie de apaciguamiento, una fluidez funcional casi milagrosa, pero no se sigue necesariamente que ella represente el punto de elucidación práctico de la genealogía del poder. Lo he dicho al inicio: el hecho de fundarla sobre una dualidad polar es una decisión filosófica particular, que no está exigida por la descripción de los dispositivos sobre la que se apoyaba Foucault. Éste nos incitaba, más bien, a disipar los misterios, es decir, a renunciar a la idea de una profundidad de lo político que habría que sacar a la luz. El pensamiento de los dispositivos traducía esta intención; no era desmitificación, sino renuncia a la idea misma de que hubiera, en política, un misterio que desmitificar. Adoptando el ángulo teológico, es inevitable que el misterio se reconstituya allí mismo donde suponemos tener su clave.

Al menos es lo que ocurre cuando uno se obstina en pedirle a la teología más de lo que ella puede dar, un pensamiento político *de sustitución*, a pesar de haber logrado salir, con un ánimo y una audacia incuestionables, de los caminos ya trazados por la filosofía política consagrada.

École des Hautes Études
en Sciences Sociales Paris