

**Anales del Seminario  
de Historia de la  
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la  
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid  
España

Salinas Araya, Adán

Biopoder y Teología Económica. Revisión Crítica de las Propuestas de Giorgio Agamben  
Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 31, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 507-542  
Universidad Complutense de Madrid  
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361135332010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben<sup>1</sup>

## *BioPower and economic theology. Critical review of the Giorgio Agamben's proposals*

Adán SALINAS ARAYA

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 28/04/2014

Aceptado: 07/09/2014

### Resumen

El artículo realiza una revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben, mostrando las tensiones entre el *Homo sacer I* y *El reino y La gloria*. En esta revisión se toma en especial consideración la forma en que una posible teología económica constituiría una proyección del análisis de Foucault sobre la biopolítica; o más bien una forma de continuidad de la teología política schmittiana. Para esto se reconstruyen los argumentos principales de la propuesta agambeana y algunos de los debates de Schmitt con Benjamin y Peterson. En el primer caso, respecto al mesianismo, y en el segundo respecto a la imposibilidad de toda teología política. La teología económica de Agamben y la teología política de Schmitt compartirían un mismo status, ambas expresarían la convicción de que la teología es capaz de legitimar un discurso y un orden político.

---

<sup>1</sup> El artículo recoge parte de los resultados de la investigación doctoral *Los discursos sobre el biopoder. Itinerario Crítico Conceptual, Discusiones y Propuestas*, financiada por la Comisión Nacional de Investigación Científica y tecnológica (CONICYT) de la República de Chile.

**Palabras clave:** Teología política, soberanía, teología económica, biopolítica, secularización.

## Abstract

The article make a critical review of the Giorgio Agamben's proposals, showing the tensions between *Homo sacer I* and *The Kingdom and the Glory*. In this review is taken in particular consideration how a possible economic theology would constitute a projection of the Foucault's biopolitical analysis; or rather, continuity of schmittians political theology. For this, the main arguments of the Agamben's proposal and some of the Schmitt debates with Benjamin and Peterson are reconstructed. In the first case, regarding messianism, and the second, regarding the impossibility of political theology. The economic theology of Agamben and the political theology of Schmitt would share a same status, both necessarily express the conviction that theology is able to justify a speech and a political order.

**Keywords:** Political theology, sovereignty, economic theology, biopolitics, secularization.

## 1. Introducción

*El Reino y la Gloria* es un libro altamente complejo y al mismo tiempo implica un trabajo arduo, probablemente inaccesible sin un contacto previo con la teología. El texto se propone como una continuación del discurso tanto del *Homo Sacer*, como de una genealogía del gobierno en la estela del trabajo de Foucault<sup>2</sup>. A pesar de ello, la argumentación agambeana cambia de foco, respecto de lo que había propuesto en textos anteriores. De este modo, podemos apreciar una suerte de tránsito desde el problema del biopoder y la soberanía, al del gobierno y la

---

<sup>2</sup> “Este estudio se propone investigar los modos y las razones por los que el poder ha ido adquiriendo en Occidente la forma de una oikonomía, es decir, del gobierno de los hombres. Se sitúa, por tanto, en la estela de los trabajos de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad; pero trata, a la vez, de comprender las razones internas por las que aquellos no alcanzaron su culminación. La sombra que la interrogación teórica del presente proyecta sobre el pasado alcanza aquí de hecho, mucho más allá de los límites cronológicos que Foucault asignó a su genealogía, a los primeros siglos de la teología cristiana, que contemplaron la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una oikonomía”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II*, 2. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, Valencia, 2008, p. 13.

economía. Lo que es coherente con el giro que el propio Foucault ha dado al problema del biopoder en los últimos dos cursos sobre el tema<sup>3</sup>. Pero, al mismo tiempo, estos cursos aparecen sólo parcialmente en el análisis de Agamben. *El nacimiento de la biopolítica* directamente no se encuentra en la bibliografía, y en cuanto a *Seguridad, Territorio, Población* se nota una apropiación parcial. Agamben da algunos pasos que de hecho hacen que la famosa tesis del *Homo sacer I* según la cual *El campo de concentración sería el paradigma biopolítico de la actualidad* resulte insostenible; pues la biopolítica ya no sería extensión de la soberanía sino que sería necesario encontrar su arcano en el dogma trinitario. De hecho, gobierno, biopolítica y teología económica formarían un bloque; mientras que soberanía y teología política formarían otro bloque distinto. La formación del primer bloque, y el abandono del biologicismo –o del zoologismo en este caso–, son antecedentes que muestran cómo *Seguridad, Territorio, Población* ha influenciado el trabajo de *El Reino y la Gloria*. Evidentemente, el hecho de que Agamben emprenda la búsqueda de una genealogía de la economía moderna, es el argumento más robusto en este sentido y es una forma de leer *Seguridad, Territorio, Población*. Aunque el rumbo teológico de la investigación, la falta de desarrollo del problema de la seguridad y especialmente del problema de la población, muestran que se trata de una apropiación parcial. Además si se revisan en detalle las páginas de Agamben, *Seguridad, Territorio, Población* aparece directamente en no más de seis o siete páginas de *El Reino y la Gloria*. Al mismo tiempo, la ausencia de *El nacimiento de la biopolítica* es muy clara, no sólo porque no aparece en la bibliografía; sino también, porque sus perspectivas de análisis y su léxico están ausentes<sup>4</sup>. Son importantes estos antecedentes, pues la deriva teológica de la economía en Agamben, choca abierta-

<sup>3</sup> Es decir *Seguridad Territorio, Población* y *El nacimiento de la Biopolítica*. Esto es precisamente lo que ha planteado Edgardo Castro aunque brevemente. Ver CASTRO, Edgardo. «Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno». En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXIV N° 2, primavera 2008. En todo caso, la noción de ‘gobierno’ aquí implicada, me parece que no se corresponde de manera directa con la de ‘gubernamentalidad’ presentada por Foucault, como se verá a continuación.

<sup>4</sup> Sería conveniente que Agamben hiciera explícita la transformación o los giros del discurso, por ejemplo, que aclarara en algún momento: ‘las ideas sobre el biopoder que he planteado en *Homo sacer* no pueden mantenerse intactas, sino que deben reentenderse, a partir de *Seguridad Territorio Población*, texto al que no tenía acceso durante la redacción de *Homo sacer*’; sin embargo este gesto está todavía pendiente, aunque no sólo en el caso de Agamben. Es muy difícil que Agamben pudiera adelantar lo que sucedería con el análisis del biopoder en *El Nacimiento de la biopolítica*, el giro foucaulteano es demasiado profundo. En cierto sentido esto excusa al *Homo Sacer I*; pero es complejo que *El reino y la Gloria* omita a *El Nacimiento de la biopolítica*, pues el texto ya está disponible tres años antes (2004) de la publicación de *El Reino y la Gloria* (2007), y no es posible decir que sea un texto prescindible si se pretende continuar el trabajo de Foucault. Esta omisión pone en tela de juicio el proyecto completo del *Homo Sacer*, como opción hermenéutica válida de los discursos sobre el biopoder.

mente con lo que se puede extraer como proyecto de continuidad de *El nacimiento de la biopolítica*. Me parece que esta deriva no es un gesto distractor para ontologizar o alegorizar el problema biopolítico y alejarlo de una crítica a la economía política en el contexto del neoliberalismo -que sería una lectura suspicaz aunque posible del problema-; sino que en definitiva las apuestas teóricas centrales de Agamben ya estaban lanzadas y torcer el camino hacia *El nacimiento de la biopolítica* hubiese implicado desandar gran parte del camino. Por esta razón, en *El Reino y la Gloria*, Agamben toma opciones, que podrían parecer extrañas, a quien ha seguido el desarrollo del problema en Foucault; pero que se explican por las opciones previas del trabajo de Agamben. Pretendo a continuación hacer más nítidas algunas de esas opciones y también de las aporías que traen consigo.

## 2. El gobierno teológico

El problema principal, en esta etapa del trabajo agambeano, es el del gobierno como economía. Para mirar esto Agamben propone una genealogía -usando sus propios términos- del problema teológico, este gesto sería un gesto 'experimental', se trataría de un ejercicio de laboratorio. Es decir, se trata de un gesto auxiliar, de una hipótesis presuntiva y de una exploración. Al menos estas son las pretensiones iniciales; para ser honestos, a lo largo de la investigación parece perderse de vista la vocación exploratoria del análisis y encauzarse a afirmaciones fuertes. Pero las pretensiones iniciales están propuestas como una exploración.

Situar el gobierno en su locus teológico en la economía trinitaria no significa tratar de explicarlo por medio de una jerarquía de las causas, como si a la teología le correspondiera necesariamente un rango genético más originario; significa, en cambio, mostrar que el dispositivo de la *oikonomia* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación -interna y externa a la vez de la máquina gubernamental. Porque en él; por decirlo así, aparecen en su forma paradigmática los elementos -o las polaridades- en que se articula la máquina<sup>5</sup>.

Como se ve, las pretensiones deben ser modestas. Particularmente no debe otorgársele a las explicaciones teológicas una jerarquía mayor, aunque sí un lugar privilegiado, que se justifica porque funcionarían como 'paradigma'.

---

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., 13.

Hay que mantener cierta distancia con esta idea de paradigma como matriz explicativa. Me parece que asumiendo esta llamada a reconocer los propios límites resulta más valiosa esta genealogía de la *oikonomia*. Todavía queda por despejar en qué sentido habría una idea de gobierno en la teología trinitaria y si esa noción de gobierno en realidad autoriza, o no, a hacer los vínculos entre la idea moderna de economía –particularmente la de economía política que es la que ha preocupado a Foucault– y la idea específica de gubernamentalidad que serían, el punto de llegada del análisis de Foucault. Quisiera tratar de reconstruir argumentalmente el análisis de Agamben, para así tener a la vista el panorama completo desde el principio. Me parece importante realizar esto porque es fácil perderse en las discusiones patrísticas y luego en los decorados de la tratadística medieval y dejar de mirar el conjunto, la dirección general del argumento y finalmente las opciones que se asumen, que son lo que verdaderamente importa en esto. Me parece que el análisis de Agamben puede dividirse entre tres segmentos.

El primero de estos tramos es el que propone que existen dos paradigmas, el de la teología política y el de la teología económica. Me parece que puede resumirse en los siguientes pasos. A) El problema del gobierno, en el occidente moderno, tiene un antecedente importante en los discursos sobre la *oikonomia* de la patrística cristiana<sup>6</sup>. B) Estos discursos han sido profundamente malentendidos por la teología contemporánea que asigna al término *oikonomia* la significación exclusiva de *un plan y una historia de la salvación*<sup>7</sup>. C) El análisis de las discusiones trinitarias y cristológicas entre el siglo II y hasta el siglo V, muestran que el significado originario del término remite más bien a la administración<sup>8</sup>. D) Este significado continúa la acepción doméstico-adminis-

---

<sup>6</sup> “Por razones que irán apareciendo en el curso del estudio, la historia de la teología económica, que conoció un imponente desarrollo entre los siglos II y V de nuestra era, ha permanecido en la sombra, no sólo entre los historiadores de las ideas sino hasta en los propios teólogos, hasta tal punto que incluso el significado preciso del término ha caído en el olvido”. Ibid. p. 17.

<sup>7</sup> “Tanto Hipólito como Tertuliano se ven confrontados a adversarios (Noeto, Práxeas), llamados por ello monarquianos, que se atienen a un monoteísmo riguroso y ven en la distinción personal entre el Padre y el Verbo el peligro de una recaída en el politeísmo. El concepto de *oikonomia* es el operador estratégico que, antes de la elaboración de un vocabulario filosófico apropiado, que sólo tendrá lugar durante los siglos IV y V, permite una conciliación provisional entre la trinidad y la unidad divina. La primera articulación del problema trinitario se produce, pues, en términos ‘económicos’ y no metafísico-teológicos, y por esta razón, cuando la dogmática nicenoconstantinopolitana alcance su forma definitiva, la *oikonomia* desaparecerá progresivamente del vocabulario trinitario para conservarse sólo en el de la historia de la salvación”. Ibid., p. 51.

<sup>8</sup> “La *oikonomia* se presenta aquí como una organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas que no sean el ordenado funcionamiento de la casa (o de la empresa en cuestión). Es este paradigma “de gestión” el que define la esfera semántica del

trativa que el término tenía en la propuesta de Aristóteles<sup>9</sup>. E) Esto debe llevar a refutar la idea de plan salvífico, mal atribuida a las cartas paulinas, por la tradición teológica más contemporánea<sup>10</sup>. F) Lo anterior elimina la idea de un *misterio de la economía*, manteniendo la de una *economía del misterio*, vale decir, un sentido administrativo o de gobierno, y no un sentido metafísico como historia de la salvación<sup>11</sup>. G) Esto muestra cómo el problema del gobierno mantiene una determinación teológica, aunque esta determinación no sería la de una teología política (la monarquía del dios único); sino la de una economía teológica (la acción, el orden o el gobierno de las relaciones trinitarias)<sup>12</sup>. H) Estas dos posibilidades conformarían en realidad dos paradigmas teológi-

---

*término oikonomia (como la del verbo oikonomein y el sustantivo oikonomos y determina su progresiva ampliación analógica más allá de los límites originales. Ya en el Corpus Hippocraticum (Epid., 6, 2, 24), hē perī noseonta oikonomiē designa así el conjunto de las prácticas y de los dispositivos que el médico debe poner en acto con el enfermo (...). Aquí oikonomia, según una inflexión semántica que ya se convertirá en inseparable del término, designa una praxis y un saber no-epistémicos, que, aunque en sí mismos puedan parecer no conformes al bien, deben juzgarse solamente en el contexto de las finalidades que persiguen. Ésta es la base sobre la que, en la época cristiana, el término oikonomia se trasladó al ámbito teológico". Ibid., pp. 34-36*

<sup>9</sup> "Oikonomia significa "administración de la casa". En el tratado aristotélico (o pseudoaristotélico) sobre la economía, se lee así que la *technē oikonomikē* se distingue de la política, como la casa (*oikia*) se distingue de la ciudad (*polis*). La diferencia se subraya en la Política, donde el político y el rey, que pertenecen a la esfera de la polis, se contraponen cualitativamente al *oikonomos* y el *despotēs*, que se refieren a la esfera de la casa y de la familia. Hasta en Jenofonte (un autor en que la oposición entre casa y ciudad es ciertamente menos pronunciada que en Aristóteles), el *ergon* de la economía es la 'buena administración de la casa'...". Ibid., p. 33.

<sup>10</sup> "Entre los ejemplos significativos se encuentran el uso de *oikos* en 1 Tm 1,3-15, en que la comunidad se define como "casa" [y no "ciudad"] de Dios (*oikos theou*) y el de *oikodomē* y *oikodomeo* (términos, que se refieren a la construcción de la casa) en el sentido "edificante" de construcción de la comunidad (Ef 4,16; Rm 14,19; Ca 12, 19). El que la comunidad mesiánica sea representada desde el principio en los términos de una *oikonomia* y no en los de una política es un hecho cuyas implicaciones para la política occidental están todavía por examinar". Ibid., p. 41.

<sup>11</sup> "Ahora es posible aprehender con más precisión el significado decisivo de la inversión de la expresión paulina "economía del misterio" en "misterio de la economía". Lo misterioso no es, como en Pablo, el plan divino de la redención, que requiere una actividad de actuación y de revelación —una *oikonomia*, precisamente— en sí misma clara. Lo misterioso es ahora la propia economía, la propia praxis a través de la cual Dios dispone a la vez la vida divina, articulándola en una trinidad, y el mundo de las criaturas, confiriendo a cada acontecimiento un significado oculto. Pero este significado oculto no es sólo, según el modelo de la interpretación tipológica, alegoresis y profecía de otros acontecimientos salvíficos, que se disponen así a constituir una historia; sino que coincide con la "economía misteriosa", con la dispensación misma de la vida divina y de su gobierno providencial del mundo". Ibid., p. 66.

<sup>12</sup> "Entre el unitarismo inarticulado de los monarquianos y del judaísmo y la proliferación gnóstica de las hipóstasis divinas, entre el extrañamiento del mundo del Dios gnóstico y epicúreo y la idea estoica de un *deus actuosus* que ejerce su providencia sobre el mundo, la *oikonomia* hace posible una conciliación en la que el Dios trascendente, uno y trino a la vez, puede —sin dejar de ser trascendente— asumir sobre sí el cuidado del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad". Ibid., p. 66.

cos completamente diferentes, uno identificable con la teología política y otro con una teología económica.

El segundo momento busca establecer cómo la discusión anterior transmite su núcleo de sentido a una segunda problemática teológica. Me refiero a las discusiones sobre *la providencia*. Me parece que los pasos serían los siguientes. A) Los principios anteriores se continúan en la diferencia entre Reino (teología política) y Gobierno (teología económica)<sup>13</sup>. B) No obstante, del reino político y del gobierno económico la teoría de la providencia hace surgir el *gobierno providencial*, que reconoce al mismo tiempo el principio de poder absoluto y el gobierno a partir de las causas segundas<sup>14</sup>. D) Este gobierno providencial es trascendente en cuanto apela al principio soberano e inmanente en cuanto está en relación con el orden natural y económico<sup>15</sup>. E) Tal idea de providencia en cuanto expresa un orden del mundo concebido como gobierno del mismo, se pone en contacto con la idea de gobierno contenida en la economía moderna<sup>16</sup>, pues ésta nace con la idea de orden natural sostenida por los fisiócratas y desde aquí con la idea de gobierno presentada por Foucault como administración económica<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> “Por nuestra parte, hemos puesto de manifiesto, por el contrario, que el primer germen de la división entre reino y gobierno está en la *oikonomia* trinitaria, que introduce en la divinidad misma una escisión entre ser y praxis. La noción de *ordo* en el pensamiento medieval-y singularmente en Santo Tomás de Aquino- no consigue suturar tal escisión si no es reproduciéndola en su interior como fractura entre un orden trascendente y un orden inmanente (y entre *ordinatio* y *executio*)”. Ibid., p. 127.

<sup>14</sup> “Dios gobierna el mundo como causa primera (*‘ad modum primi agentis’*: ibid., I, q. 105, a. 5, ad. L) y confiere a las cosas creadas su forma y naturaleza propias y las conserva en el ser; pero esto no impide que su operación implique también la de las causas segundas (*‘nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente’*: ibid., I, q. 105, a. 5, ad. 2). El gobierno del mundo resulta así de la articulación de una jerarquía de causas y órdenes, de Reino y gobiernos particulares”. Ibid., p. 111.

<sup>15</sup> “Si Reino y Gobierno están separados en Dios por una distinción tajante, ningún gobierno del mundo será, en realidad, posible: tendremos, por una parte, una soberanía impotente y, por otra, la serie infinita y caótica de actos (violentos) de providencia particular. El gobierno sólo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar: éste es, en rigor, el resultado de la coordinación y articulación de la providencia general y de la providencia especial; o, en palabras de Foucault, *del omnes y del singulatum*”. Ibid., p. 130.

<sup>16</sup> “A partir de ahora debería quedar claro en qué sentido se puede decir que el dispositivo providencial (que no es el mismo más que una reformulación y un desarrollo de la *oikonomia* teológica) contiene algo similar a un paradigma epistemológico del gobierno moderno. Es conocido que, en la historia del derecho tardó en formarse una doctrina del gobierno y de la administración pública (por no hablar del derecho administrativo que como tal, es una creación específicamente moderna). Pero mucho antes de que los juristas empezaran a desarrollar los primeros elementos de aquella, los filósofos y los teólogos habían elaborado ya su canon en la doctrina de la *gubernatio providencial del mundo*”. Ibid., p. 158.

<sup>17</sup> “El haber pasado por alto esta precaución metodológica es lo que no sólo impidió a Foucault desarrollar hasta el final de una manera convincente su genealogía de la gubernamentalidad, sino también lo que ha comprometido las valiosas investigaciones de Michel

El tercer momento de la argumentación general va a intentar despejar una nueva vía a partir de la propuesta asignada a Peterson<sup>18</sup> de que el modelo teológico para interpretar la política no estaría en la soberanía, sino en la liturgia. Los pasos me parece que son los siguientes. A) La liturgia como asamblea (*eklessia*) terrena y celestial muestra la importancia de los ángeles<sup>19</sup> (asamblea celestial) que en su función ministerial-administrativa<sup>20</sup>, develan la verdadera condición de la gubernamentalidad<sup>21</sup>. B) De este modo, el problema teológico clave en torno al gobierno no se relaciona con dios, sino con los ángeles, no con el rey, sino con los ministros y funcionarios<sup>22</sup>. C) La gloria expresada en la liturgia con sus salmodias, himnos y doxologías, es así un elemento central de la función política<sup>23</sup>. D) Esta función gloriosa es fundamental en los regímenes

---

*Senellart sobre Arts de gouverner. Du «régimen» médiéval au concept du gouvernement. El concepto moderno de gobierno no continúa la historia del régimen medieval, que representa, por decirlo así, una especie de vía muerta en la historia del pensamiento occidental, sino la de la tratadística sobre la providencia, mucho más amplia y articulada por lo demás, que, a su vez, tiene su origen en la oikonomía trinitaria.*” Ibid., p. 128.

<sup>18</sup> “En 1935, en el mismo año en que, en su monografía sobre el Monoteísmo como problema político, había negado resueltamente la posibilidad de una teología política cristiana, Peterson afirmaba el carácter “político” y “público” tanto de la ciudad celestial como —a través de su participación litúrgica en ésta de la Iglesia. Y lo hizo, inesperadamente, en forma de un breve tratado sobre los ángeles (*Das Buch van den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, de 1935), que ha permanecido apartado de la bibliografía del teólogo, pero que debe ser leído junto a su libro más conocido, del que constituye, en algún modo, un complemento esencial”. Ibid., p. 161.

<sup>19</sup> “y si la politicidad y la verdad de la *ekklēsia* se definen por su participación en los ángeles, entonces también los hombres sólo pueden alcanzar su plena ciudadanía celestial imitando a los ángeles y participando con ellos en el canto de alabanza y de glorificación. La vocación política del hombre es una vocación angélica y la vocación angélica es una vocación al canto de gloria”. Ibid., p. 164.

<sup>20</sup> “Una vez establecido el carácter central de las nociones de jerarquía, ángeles y burócratas, exactamente como en el universo *kafkiano*, tienden a confundirse: no sólo los mensajeros celestiales se disponen según oficios y ministerios, sino que incluso los funcionarios terrenales adquieren a su vez características angélicas y, como los ángeles, llegan a alcanzar la capacidad de purificar, iluminar y perfeccionar. Y, según una ambigüedad que caracteriza de modo profundo la historia de la relación entre el poder espiritual y el poder secular, la relación paradigmática entre angelología y burocracia oscila de un lado a otro”. Ibid., p. 174.

<sup>21</sup> “El que la angelología coincida inmediatamente con una teoría del poder; el que el ángel sea la figura por excelencia del gobierno del mundo se manifiesta ya en el simple hecho de que los nombres de los ángeles se identifican con los de los poderes de la tierra: *arkai*, *exousiai*, *kyriotētes* (en la traducción latina *principatus*, *potestates*, *dominationes*). Esto es ya evidente en Pablo, en cuyas cartas no es siempre fácil distinguir entre los nombres de los ángeles y los de las autoridades mundanas”. Ibid., p. 182.

<sup>22</sup> “Lo que nuestra investigación ha puesto de relieve es, en efecto, 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; en definitiva, la máquina gubernamental que todos ellos forman y mantienen en movimiento”. Ibid., p. 298.

<sup>23</sup> “Hemos tratado de mostrar, además, que esto se produce porque la doxología y las aclamaciones constituyen, de alguna manera, un umbral de indiferencia entre la Política y la teología. Y del mismo modo que las doxologías litúrgicas producen y refuerzan la gloria de Dios,

fascistas y la experiencia totalitaria contemporánea<sup>24</sup>. E) Las democracias actuales, también pueden ser interpretadas a partir de esta función gloriosa.<sup>25</sup> Esto es lo que habría notado también Debord<sup>26</sup>, al mostrar la importancia y la función del espectáculo, forma secularizada de la liturgia. F) El análisis de la Gloria, muestra que es necesario reconsiderar no la praxis; pues no es la acción divina, el asunto principal de una Teología de la Gloria; sino su reposo, su inacción (*inoperosité*)<sup>27</sup>, que es precisamente la característica de la vida eterna y ésta es la vida (zoé y no bíos<sup>28</sup>) que debe ser explorada para la rearticulación del gobierno económico del porvenir<sup>29</sup>.

---

*las aclamaciones profanas no son un simple ornamento del poder político, sino que lo fundan y justifican*". Ibid., p. 250.

<sup>24</sup> "Entre los siglos XIII y XVI, el uso de las alabanzas en la liturgia y en las ceremonias de coronación comenzó a decaer en todas partes. Pero conoció una resurrección inesperada en el curso de los años veinte del siglo pasado, de la mano de teólogos y musicólogos, precisamente en el momento en que, 'por una de esas ironías que la historia parece amar' (Kantorowicz 2, p. 184), la escena política europea estaba dominada por la aparición de regímenes totalitarios". Ibid., p. 211.

<sup>25</sup> "Más que la singular anexión (presente ya en el ensayo de 1927) a la tradición genuinamente democrática de un elemento, la aclamación, que parece pertenecer más bien a la tradición del autoritarismo, nos interesa aquí la indicación según la cual la esfera de la gloria –de la que hemos tratado de reconstruir el significado y la arqueología– no desaparece de las democracias modernas, sino que sencillamente se desplaza a otro ámbito, el de la opinión pública. Si esto es cierto, el problema tan debatido hoy de la función política de los media en las sociedades contemporáneas adquiere un nuevo significado y una nueva urgencia". Ibid., p. 275.

<sup>26</sup> "En 1967, con un diagnóstico cuya corrección damos hoy por descontada, Guy Debord constataba la transformación a escala planetaria de la política y de la economía capitalistas en "una inmensa acumulación de espectáculos", en que las mercancías y el propio capital asumen la forma mediática de la imagen. Si conjugamos el análisis de Debord con la tesis de Schmitt sobre la opinión pública como forma moderna de la aclamación, todo el problema del actual dominio espectacular de los media sobre cualquier aspecto de la vida social aparece en una dimensión nueva. Lo que se halla en cuestión es nada menos que una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria como centro del sistema político". Ibid., p. 275.

<sup>27</sup> "En el inicio y en el final del poder más alto está, según la teología cristiana, no una figura de la acción y del gobierno, sino de la inacción. El misterio inenarrable que la gloria, con su luz resplandeciente, debe ocultar a la mirada de los scrutadores maiestatis es el del reposo divino, de aquello que Dios hace antes de crear el mundo y después de que el gobierno providencial del mundo se haya consumado". Ibid., p. 272.

<sup>28</sup> "Vivir en el mesías significa precisamente revocar y privar de eficacia en todo instante y en todos los aspectos la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida para la que vivimos, que Pablo llama la "vida de Jesús" (zōē tou Iesou, ¡zōē, no bíos!)". Ibid., p. 268.

<sup>29</sup> "En la majestad del trono vacío el dispositivo de la gloria alcanza su cifra perfecta. Su objetivo es apresar en el interior de la máquina gubernamental –para hacer el motor secreto de ésta– esa impensable inoperatividad que constituye el misterio último de la divinidad. Y la gloria es tanto gloria objetiva, que exhibe la quietud divina, como glorificación, en la que también el descanso humano celebra su sábado eterno. El dispositivo teológico de la gloria coincide con el dispositivo profano, y según la intención que ha orientado nuestra investigación, podemos servirnos de él como del paradigma epistemológico que nos permitirá penetrar el arcano central del poder". Ibid., p. 265.

He presentado estos argumentos en resumen, para que se vea la dirección de cada uno de estos tramos. En realidad hay muchos momentos del argumento que darían lugar a discusiones interesantes, pero que distraerían del curso general que me he propuesto. Mucho de lo expuesto tiene valor teológico y teórico en general, aunque ahora importan dos cosas. Primero, cómo se cumple la hipótesis propuesta por Agamben, es decir, que lo anterior funciona como genealogía de la gubernamentalidad biopolítica moderna y actual. Lo segundo radica en si acaso es viable que un análisis del biopoder derive legítimamente en una interpretación teológica del poder político, en este caso una ‘teología económica’. La hipótesis general me parece que no puede darse por asentada, por dos razones de peso. La primera es que existe un problema metodológico general que explica la gran cantidad de saltos argumentales. Se trata de un procedimiento que en cierto sentido ya estaba presente en *Homo Sacer I*, pero que en *El Reino y la Gloria* es particularmente abusivo. Puede describirse en tres pasos: vinculación léxica de un concepto actual con uno teológico, alegoresis que permite establecer coincidencias entre los fenómenos descritos y finalmente homologación de estos conceptos dando por demostrado su vínculo. La segunda razón es que toda la propuesta requiere tomar partido entre un uso fuerte o accesorio de la teología. Me parece que a la base de esta situación confusa hay una indefinición importante sobre el problema de la secularización, que es en definitiva el problema principal de Schmitt. Ya se verá que mantengo una posición bastante contrapuesta a la de Agamben, con todo, no quiero dedicarme a intentar una refutación, menos aún, una refutación argumento por argumento; creo que el resumen que he ofrecido es suficiente como para ver el entramado general. Quisiera a continuación hacerme algunas preguntas sobre el rol y el status de esta particular investigación que es *El reino y la Gloria*, en el contexto teórico político más general.

### 3. Teología política y teología económica

La clave del problema que nos ocupa es la diferencia propuesta por Agamben entre ‘teología política’ y ‘teología económica’. De lo primero ya había dado cuenta Schmitt; pero la teología económica después de siglos de olvido sería retomada precisamente en esta investigación de Agamben. Se trata de dos modalidades –dos paradigmas -en lenguaje agambeano- del poder.

Una de las tesis que trataré de demostrar es que de la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos en sentido amplio, antinómicos pero

funcionalmente conexos: la teología política, que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que la sustituye con la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto– tanto en la vida divina como en la humana. Del primero, proceden la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el triunfo actual de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social<sup>30</sup>.

Aquí hay varios elementos interesantes. Primero quisiera llamar la atención con el juego de identificaciones ‘teología política y soberanía’, por una parte; y por otra, ‘biopolítica, gobierno y teología económica’. Agamben plantea que existiría un paradigma político y otro doméstico del poder, ambos expresados en los debates trinitarios. De los que derivan las posturas monárquico-teológicas respecto a la soberanía y burocrático teológicas del gobierno. Aquí hay que detenerse en tres detalles.

A) El uso de la expresión ‘teología política’ en este caso, está restringido a la aplicación del principio soberano, es decir al concepto schmittiano de teología política. La teología económica propuesta por Agamben no aplicaría este principio; sino un principio contrario que podemos llamar de gobierno. Es importante diferenciar estas acepciones restrictas. Agamben realiza una innovación léxica, usa el concepto de ‘teología económica’ como antagonista del concepto de ‘teología política’, y al hacerlo, limita el concepto de ‘teología política’ a la aplicación del principio soberano, es decir, a la legitimación de los regímenes monarquiales como extensión del poder único divino. Este procedimiento es propio de Agamben, no hay que suponerlo en las discusiones de Peterson, Schmitt, Benjamin o Bataille –el olvidado del debate–. Aquí asumo la distinción propuesta por Agamben en términos explicativos, pero la pongo en discusión en términos epistémicos. Vale decir, como estoy tratando a Agamben, estoy dispuesto a asumir las distinciones que realiza, y por lo tanto a establecer una diferenciación conceptual entre teología política y teología económica; pero al mismo tiempo hay que tener siempre a la vista que el status epistémico de ambos argumentos coincide, es decir, que ambos proceden tomando una concepción estrictamente teológica y luego usándola como forma de explicación de las relaciones del poder político. Ya sea que esta explicación tenga como base la idea del monoteísmo, la concepción trinitaria o la existencia y organización de los ángeles. En cualquier caso, se toma una concepción

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 17.

que ha sido desarrollada en la teología y luego se le traslada a las explicaciones sobre el poder político. Es necesario mantener esta advertencia, a riesgo de ponerse a hacer teología. Por tal razón, sumaré una expresión a las distinciones que ha hecho Agamben y hablaré de una ‘interpretación teológica del poder político’. Con ello me refiero tanto a la teología política y a la teología económica, según la distinción de Agamben, como también a cualquier otra forma de proyección del pensamiento teológico en el análisis del poder político.

B) La formulación de esta distinción entre teología política y teología económica es una hipótesis paradigmática –usando el lenguaje agambeano– y no histórica. De hecho la teología económica en términos históricos no aparece con la claridad de la teología política. Me explico. La teología política o aplicación del principio soberano, es evidente desde la antigüedad, Agamben, de hecho, presenta el antecedente más claro de este tipo de posturas en la legitimación del poder imperial hecha por Eusebio; mientras que la existencia de una interpretación teológico-económica a lo largo de la historia no tiene esa claridad. Veamos el contraste, precisamente a partir del caso de Eusebio, que Agamben comenta muy bien.

Eusebio establece una correspondencia entre la venida de Cristo a la tierra como salvador de todas las naciones y la instauración por Augusto de un poder imperial sobre toda la tierra. Antes de Augusto, los hombres vivían en la poliarquía, en una pluralidad de tiranos y de democracias, pero «cuando apareció el Señor y Salvador y contemporáneamente a su llegada, Augusto, llegó a ser el primer romano soberano de las naciones, desapareció la poliarquía pluralista y la paz se extendió por toda la tierra»<sup>31</sup>.

Lo que encontramos es un paralelismo entre el poder divino y una interpretación teológica del poder político, particularmente la de un poder único, en este caso representado por ‘el Cristo salvador de todas las naciones’. Evidentemente la finalidad de tal paralelismo es la legitimación del poder político de Augusto como poder supremo, heredado después por Constantino. Este argumento está presente en gran parte de la historia del occidente cristiano y es utilizado tanto para la legitimación del poder imperial, primero como para las monarquías particulares, después. Pero el principio antagónico, el de la ‘teología económica’, no aparece de manera evidente en la historia de occidente, tampoco Agamben presenta evidencias de ello. Agamben cita el pasaje de Gregorio Nacianceno, antes analizado por Peterson. Pero en este pasaje lo que

---

<sup>31</sup> Ibid., p 25.

plantea Gregorio contra Eusebio, es que no se puede usar como legitimación la idea de un poder divino único, porque Dios es una trinidad. Lo que no hace Gregorio es decir: ‘como Dios es una trinidad hay que pensar en un poder político dividido en tres’. No lo hace Gregorio, ni tampoco hay evidencias que esto suceda alguna vez. Es decir, que históricamente se halla usado el dogma trinitario como legitimación directa de una forma de poder triarquial o poliarquial. No hay que pensar que Agamben pase por alto esto. Lo que sucede es que su hipótesis no es histórica. Agamben desarrolla con mucho detalle la discusión teológica sobre la trinidad que utiliza la palabra *oikonomia*. Con este análisis afirma con razón que el significado originario de los debates trinitarios incluía un concepto distinto de *oikonomia* al que usa actualmente la teología. Es decir ‘acción divina y plan de salvación’; el sentido originario sería el de un ‘orden interno’, un sentido administrativo o de gobierno, siguiendo la idea presente en el griego más clásico, por ejemplo, en el tratado pseudoaristotélico, y desde ahí trasladada al lenguaje organizativo de la iglesia cristiana primitiva y finalmente a la discusión trinitaria. Agamben lo comenta del siguiente modo:

Aquí *oikonomia*, según una inflexión semántica que ya se convertirá en inseparable del término, designa una praxis y un saber no-epistémicos, que, aunque en sí mismos puedan parecer no conformes al bien, deben juzgarse solamente en el contexto de las finalidades que persiguen. Ésta es la base sobre la que, en la época cristiana, el término *oikonomia* se trasladó al ámbito teológico, donde, según la opinión común, adquiriría el significado de “plan divino de la salvación”, (en particular en referencia a la encarnación de Cristo). Puesto que, como hemos visto, está todavía por realizar una investigación léxica rigurosa, la hipótesis de un tal significado teológico del término *oikonomia* debe ser sometida a verificación<sup>32</sup>.

Se puede rastrear un modelo que apela al dios único, como fundamento trascendente del poder político absoluto o monarquial; al mismo tiempo, se puede reconocer, ese otro modelo que reflexiona sobre las relaciones de las personas trinitarias y su acción. Es justo conceder a este segundo modelo el adjetivo de ‘económico’, en la medida que el teólogo busca expresar en la trinidad las relaciones familiares. Lo que parece más dudoso es que esto coincida con las ideas de economía y de gobierno implicadas en los discursos sobre el biopoder. Es dudoso, porque estas modalidades del poder descritas por Foucault se originan en una serie de ‘prácticas’ de subjetivación en formacio-

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 36.

nes históricas precisas. La hipótesis de Agamben es que el principio teológico-económico estaría formulado teóricamente en la doctrina trinitaria y se desplazaría de manera relativamente invisible hacia los discursos de la providencia y a través de ella al discurso económico moderno, de manera que el paradigma de gobierno descrito por Foucault, sería, en el fondo, teológico. Se trata de una hipótesis ‘paradigmática’ y no histórica. De hecho históricamente nunca ha sucedido que el principio de teología económica haya legitimado a una forma de poder político. Lo que Agamben está presentando es que en tal signatura trinitario-patrística, está encerrado el paradigma de gobierno que afloraría en la modernidad. Es necesario entender la hipótesis de Agamben tal como la ha presentado y no hay que confundirla con una hipótesis histórica, ni solicitarle rendimiento histórico. Para Agamben la trinidad es gubernamental en cuanto es un ‘arcano’. Una decisión distinta sería la de aceptar la posibilidad teórica de arcanos, signaturas o paradigmas; decisión discutible. Pero en primer lugar corresponde situar la hipótesis de Agamben en su condición específica.

C) Por otra parte, es importante destacar esta suerte de distinción entre lo político y lo económico. Para no ser injusto, hay que decir que Agamben señala –aunque tímidamente– que la distinción antigua entre doméstico y político pierde su asidero con el tiempo<sup>33</sup>. Pero, no obstante, mantiene una estructura interpretativa donde hay *dos paradigmas* uno político y otro administrativo, mantener esta dualidad tiene complejas implicaciones políticas. Si existe alguna idea política relativamente clara en los discursos que toman en cuenta la subjetividad política en el siglo XX, y no sólo en Foucault, es que la división entre lo doméstico y lo político no es viable. Por ejemplo, el sentido de una ‘historia de la sexualidad’ es mostrar precisamente que la sexualidad es un asunto político y no ‘meramente’ doméstico, que la familia patriarcal, es un modelo de sujeción política y no de mera administración familiar. Y así sucede con las ideas de normalidad, salud mental, género, entre otras. Se trata de problemas políticos. En el interior de las casas hay procesos políticos claves para las formas de sujeción actuales. En definitiva la división *oikos-polis* es una división funcional al orden de cosas tradicional. La economía ya no es –no lo es hace varios siglos– la administración de la casa. Agamben es consciente de

<sup>33</sup> “Ya a partir de la época helenística y después, sin ambages, en la era imperial, vocabulario político y vocabulario económico entran en una relación de contaminación recíproca, que tiende a convertir en obsoleta la oposición aristotélica de *oikos* y *polis*. Así el desconocido autor del segundo libro del tratado pseudoaristotélico sobre la Economía añade a la economía en sentido estricto (definida *idiōtikē*, privada) una *oikonomia basilikē* y hasta una *oikonomia politikē* (un auténtico sinsentido en la perspectiva de Aristóteles). En la *koinē* alejandrina y en la Estoa la contaminación de los paradigmas es evidente”. Ibid., p. 40.

eso, pero mantiene una separación entre política y gobierno. Es cierto que Foucault insiste en los aspectos administrativos cuando describe la gubernamentalidad, pero no considera que la soberanía sea política, y esto otro —el gobierno— en cambio no lo sea. Si lo pensamos un momento, mantener esta división es regresivo en términos emancipatorios y es además uno de los presupuestos tecnocráticos caros al neoliberalismo. Habría que decir, entonces, que la economía hace tiempo que no es ‘la administración de la familia’; pero habría que agregar también que es una dimensión política fundamental y una forma de constituirse las sociedades. Asumir que la biopolítica neoliberal es un paradigma administrativo, a semejanza de su signatura trinitaria, es validar el discurso tecnocrático; quizás lo más importante sea mostrar precisamente lo contrario: que se trata de un modelo con alta intervención política.

Aquí Agamben, según mi parecer, traiciona sus propias intenciones y el análisis que era en principio ‘un laboratorio’, un gesto auxiliar y coadyuvante, tiende a la hipertrofia, de modo que la economía trinitaria queda convertida en la explicación de la biopolítica y la economía actuales, lo que resulta desproporcionado. Creo que el análisis puede aportar, si se elimina la hipertrofia. Evidentemente las categorías teológicas son importantes para ciertos debates específicos actuales, otra cosa muy distinta es que la política actual dependa de la teología, lo que parece de una gran desproporción. Si bien es cierto, el rol inicial que Agamben le asigna a su investigación es modesto, la consideración de la misma va creciendo de modo abrumador; un ejemplo: “*Los dos paradigmas conviven y se entrecruzan hasta formar un sistema bipolar, cuya comprensión condiciona como preliminar cualquier interpretación política de la historia de Occidente*”<sup>34</sup>. Finalmente, la interpretación teológica no sólo será ‘condición de interpretación’, sino que incluso se sustancializa, el discurso político queda reducido a teología y la modernidad es cumplimiento de la providencia. Anótese el modo en que termina el libro:

En esta imagen grandiosa, en que el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios y en que contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se desvanecen una en otra, el centro glorioso de la máquina gubernamental aparece a plena luz. La modernidad, al remover a Dios del mundo, no sólo no ha salido de la teología, sino que, en cierto sentido, no ha hecho más que dar cumplimiento al proyecto de la *oikonomia* providencial<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., p. 82.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 310.

Me parece evidente la desproporción -puede decirse con propiedad en este caso- ‘metafísica’ de la conclusión, y también su correspondencia con la tesis de la historia del ser. Pero incluso asumiendo esto como un mero exceso de entusiasmo ¿Cuál sería entonces el papel de la estructura de propiedad, del constitucionalismo, del sufragio universal, del estado nacional, de la tecnología y la racionalidad científica? Por nombrar sólo algunas de las variables más inmediatas que explican esto que llamamos gubernamentalidad. ¿Cuál el papel de los movimientos sociales, los conflictos y antagonismos, las revoluciones, los proyectos de subjetividad? Para sumar algunas otras que, incluso fuera del marco de la gubernamentalidad, explican esto que llamamos presente. ¿Sólo hay continuidad entre mundo antiguo y modernidad? ¿Las rupturas políticas y científicas son aparentes? En realidad son preguntas muy gruesas. Pero la pregunta que me parece tácticamente más importante puede fácilmente perderse de vista ¿Realmente conviene identificar la política con la soberanía y concebir la economía separada de la política? Me hago esta pregunta en voz alta, pues me parece una de las claves políticas del momento que vivimos, ya no de ‘la modernidad’ como conjunto histórico desbordante, sino del presente. Proponer la posibilidad de un gobierno económico y ‘no político’, ya sea bajo legitimación teológica, o técnica, o de cualquier otra índole, funcionaliza el discurso, y desde luego no es el sentido del análisis del biopoder en Foucault, en el que la gubernamentalidad efectivamente es altamente política. El problema aquí no es comparar a Agamben con Foucault, sino el alcance político del problema. Y el alcance político es precisamente que despolitiza el gobierno. No importa que esta operación se realice a partir de la teología o desde tecnicismos económicos. El análisis histórico-teológico de ciertos conceptos políticos no me parece intrínsecamente perverso o retrogrado, aliento a Agamben en su discusión con Schmitt, pero creo que no se puede compartir los resultados del análisis sin riesgo de prestar legitimación teórica a las nuevas tecnologías de subjetivación que pretenden un gobierno sin política.

#### 4. Condición teológica de la economía moderna

Quiero detenerme en algunos elementos del final del argumento de *El Reino y la Gloria*, pero unos elementos centrales para lo que aquí estamos tratando. Toda la investigación teológica de Agamben se presenta como una ‘genealogía de la gubernamentalidad moderna’; por lo cual es necesario explicitar los vínculos de estas derivas teológicas con la política moderna. Se trata del punto neurálgico de la investigación, a pesar de ello, Agamben sólo le dedica unas

cuantas páginas al final de *El reino y la Gloria*, y en un capítulo que lleva por nombre *Anexo*. Los elementos que aquí menciona, muestran que hay un fondo de sentido en la hipótesis, pero está muy lejos de dejarla despejada. De modo que el ‘origen teológico’ se muestra precisamente como eso: un origen remoto relacionado con ciertas convicciones generales, pero muy poco convincente en cuanto a las propuestas económicas en sí. Los argumentos que Agamben menciona como evidencia de la condición teológica del concepto moderno de economía son cuatro.

A) La idea de Voluntad General en Rousseau, dependería del uso de esa misma noción en Malebranche, uso explícitamente teológico. Esto suposición quedaría autorizada por la influencia de Malebranche en el primero<sup>36</sup>. Sin discutir esta influencia, se trata de un argumento con dificultades, en la medida que la consideración teológica no está directamente en Rousseau, sino que se le transmitiría, a través de dicha influencia. No pongo en duda la documentación de esta influencia. No obstante, es de honestidad intelectual decir que se trata de una evidencia débil para asignarle a Rousseau un contenido teológico, tomando en cuenta, el trabajo general del francés, sus presupuestos históricos y los vínculos políticos directos de su trabajo, que me parece, no requieren prueba de laicidad. Particularmente sobre el tema en Rousseau habría que revisar su propuesta de una religión civil<sup>37</sup>, que precisamente no es prueba de influencia teológica, sino todo lo contrario. Aun así se podría admitir que la noción ‘Voluntad General’, tiene un uso teológico anterior en Malebranche, como lo muestra Agamben; pero esto no concluye en asignarle un contenido teológico a la propuesta de Rousseau, o a las democracias modernas, en la medida que resultan herederas de Rousseau, herencia por lo demás relativa, entre otras herencias.

El equívoco que liquida el problema del gobierno al presentarlo como mera ejecución de una voluntad y de una ley general ha gravitado de forma negativa no sólo sobre la teoría, sino también sobre la historia de

---

<sup>36</sup> “En particular, la monografía de Patrick Riley, *The general will before Rousseau*, ha trazado una amplia genealogía de las nociones de *volonté générale* y de *volonté particuliere*, que conduce de la teología del siglo XVIII al Contrato social. Rousseau no inventó estas nociones, sino que las tomó de los debates teológicos sobre la gracia, donde, como hemos visto, cumplían una función estratégica en la concepción del gobierno providencial del mundo. Riley demuestra que la voluntad general en Rousseau puede ser definida sin ninguna duda como una secularización de la categoría correspondiente en Malebranche y que, más generalmente, el pensamiento teológico francés de Arnauld a Pascal, de Malebranche a Fénelon, ha dejado huellas consistentes en toda la obra de Rousseau”. Ibid., p. 296

<sup>37</sup> Me parece que el capítulo VIII del contrato social, sobre la religión civil, no deja espacio a dudas sobre la perspectiva no teológica de Rousseau, y por el contrario el carácter ‘civil’ de las relaciones religiosas.

la democracia moderna. Porque esta historia no es otra cosa que el progresivo salir a la luz de la sustancial no verdad de la primacía del poder legislativo y de la consiguiente irreductibilidad del gobierno a simple ejecución. Y si hoy asistimos al dominio aplastante del gobierno y de la economía sobre una soberanía popular vaciada de todo sentido, esto significa quizá que las democracias occidentales están registrando las consecuencias políticas de un legado teológico que, a través de Rousseau, habían asumido sin advertirlo<sup>38</sup>.

Como se aprecia, el paso es demasiado rápido, el contenido teológico de la idea de Voluntad General estaría en Rousseau y a partir de él secretamente en las democracias modernas. No se trata de una conclusión demasiado importante que invalide el resto del trabajo de *El Reino y la Gloria*, pero es necesario decir que está en un lugar central de la argumentación. Luego de que Agamben ha destinado gran cantidad de páginas a discusiones teológicas ahora debe mostrar que estas discusiones tienen alguna relación con la realidad política moderna y no son sólo un resabio. Especialmente si se quiere establecer que la historia de la democracia moderna se explica más por el poder de ejecución administrativa que como preeminencia del poder legislativo. Ni siquiera discutido esta idea que me parece aún más delicada, lo que aquí me parece discutible es que se presente como evidencia de esto, el supuesto contenido teológico de la idea de Voluntad General en Rousseau.

B) Ya directamente en los fisiócratas, se encontraría este contenido teológico en Quesnay, también a través de la influencia nuevamente de Malebranche. En este caso Quesnay apelaría directamente a un orden natural instaurado por Dios.

La influencia de Malebranche sobre Quesnay está bien documentada (Kubota en Quesnay, vol. 1, pp. 169-196) y, más en general, la influencia del modelo del orden providencial sobre el pensamiento de los fisiócratas no necesita ser probada. Y sin embargo no se ha reflexionado lo suficiente sobre las implicaciones de la curiosa circunstancia que determina de esta forma que la ciencia moderna de la economía y del gobierno se haya construido a partir de un paradigma que había sido elaborado en el horizonte de la *oikonomia* teológica y cuyos conceptos y signatures es posible reconstruir con precisión<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., p. 298.

<sup>39</sup> Ibid., p. 303.

Me parece que debe dividirse en dos lo que está presentado Agamben, y resulta tan indiscutible lo primero como discutible lo segundo. Nuevamente sobre la influencia de Malebranche, acepto el testimonio de Agamben. Y sobre la relación entre el pensamiento de los fisiócratas y la idea de un orden natural, me parece que se trata de una afirmación que no requiere prueba, como dice Agamben –tal como no la requiere el carácter laico del pensamiento de Rousseau– se trata de ideas tan claras e importantes en la cultura moderna que están en el acervo general. Pero creo que hay que poner atención en lo segundo, pues esta idea de ‘orden providencial’ no parece teológica. Me explico, la convicción de que exista un Dios y de que opere según un fin es evidentemente una convicción teísta, aunque no necesariamente teológica. Las ideas de Quesnay en su conjunto, muestran precisamente aquello. Muy, pero muy lejos de las sutilezas teológicas de los debates trinitarios, o de los armazones argumentativos medievales, Quesnay sostiene un teísmo minimalista y casi ingenuo en el cual el orden natural y divino actúa también en los procesos económicos, a condición de que no se le impida actuar con multiplicidad de regulaciones. Insisto, esto está muy lejos de las sutilezas patristicas primero y escolásticas después, de las que ha hecho gala Agamben. Aunque la argumentación agambeana sea seductora, quienes hemos pasado por las rudas y sinuosas vías de la escolástica no podemos dejarnos seducir fácilmente y vale la pena recordar algunos pasajes de tales asperezas, en particular uno: no hay que pensar que todo discurso sobre un orden natural sea teológico. La idea de un orden natural es muy anterior al cristianismo, es una de las ideas que la historia de la filosofía registra con más antigüedad<sup>40</sup>, y en la modernidad reviste muchas formas: y no todas esas formas remiten al *horizonte de la oikonomía teológica trinitaria*. Quiero llamar la atención sobre la cita que Agamben destaca de Quesnay, su lenguaje no es teológico, sino teísta.

«Los hombres no pueden penetrar los designios del Ser Supremo en la construcción del universo, no pueden elevarse hasta el destino de las reglas inmutables que ha establecido para la formación y conservación de su obra. Pero si examinan con atención esas reglas, se advertirá que las causas físicas del mal físico son ellas mismas las causas del bien físico, que la lluvia, que molesta a los viajeros fertiliza la tierra» [Quesnay, vol. 2, p. 73.](El ejemplo de la lluvia, benéfica y destructiva a la vez es, y no por azar, el que utiliza Malebranche para definir los mecanismos de la providencia.) Esta idea –sus-

<sup>40</sup> Casi me parece una falta de elegancia decirlo, pero éste es precisamente el problema del Logos heraclíteano. Mucho antes que el concepto de logos fuese cristianizado por el autor del evangelio joánico. Y luego la idea de un orden del mundo se repite por doquier entre los autores griegos, en algunos casos incluso de manera específica en forma de ‘teología natural’.

tancialmente teológica- de un orden natural impreso en las cosas se halla tan presente en el pensamiento de los *économistes*, que la ciencia que llamamos ‘economía política’ corrió el riesgo de llamarse ‘ciencia del orden’<sup>41</sup>.

Agamben sólo comenta que la figura de la lluvia está presente, y no por azar, en Malebranche (lo hace entre paréntesis). En este caso, el entusiasmo traiciona al argumento. Agamben se apura en considerar que *toda idea de un orden natural impreso en las cosas*, es *sustancialmente teológica*. Hay que detenerse en la expresión ‘Ser Supremo’. No se trata de una expresión cristiana, los teólogos cristianos no suelen hablar de ‘ser supremo’; por el contrario la expresión es usual en los discursos deístas y teístas contemporáneos a Quesnay. Al igual que la figura de la ‘construcción del universo’. Precisamente la expresión “ser supremo” fue la escogida por Robespierre, para la inauguración de un culto civil<sup>42</sup>. También es una expresión frecuente en la francmasonería de la época, particularmente en Inglaterra, pero también en Francia<sup>43</sup>. Como último testimonio de esto, apelo al uso específico que Kant hace de la expresión ‘ser supremo’ en *Los prolegómenos*<sup>44</sup>, como una concepción en este caso puramente teísta, y que intercambia regularmente con las ideas de ‘razón suprema’ y ‘causa suprema’, atribuyéndole además la racionalidad del mundo.

La expresión conveniente a nuestros débiles conceptos será: que pensamos el mundo como si, por lo que toca a su existencia y a su determinación interna, procediera de una razón suprema, con lo cual en parte conocemos la constitución que a él, al mundo, le corresponde, sin pretender, empero, determinar la constitución de su causa en sí misma, y en parte, por otro lado, colocamos en la relación de la causa suprema con el

<sup>41</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., p. 304

<sup>42</sup> Me refiero a las ‘Fiestas del ser supremo’ decretadas como culto civil, y complementarias al ‘culto de la razón’ y los ‘carnavales de la libertad’. Un tratamiento amplio del asunto puede encontrarse en LABICA, Georges. *Robespierre una política de la filosofía*. pp. 81-100.

<sup>43</sup> Revisar por ejemplo COMBES, André. *La francmasonería jacobina y revolucionaria*. En FERRER, José Antonio. *Masonería, revolución y reacción*. Instituto alicantino Juan Gil-Albert, Instituto de estudios e investigaciones masónicas de París, Alicante-París, 1990.

<sup>44</sup> Son particularmente ilustrativas las refutaciones de Kant a los argumentos contra el deísmo propuesto por Hume. Como antropomorfización de la idea natural (teísta) de un ser supremo. “*el único camino posible para llevar hasta el máximo grado, en completa coherencia consigo mismo, el uso de la razón con respecto a toda experiencia posible en el mundo sensible, es el admitir una razón suprema como causa de todas las conexiones en el mundo; un principio tal debe ser, en todo respecto, ventajoso para la razón, y no puede perjudicarla de ninguna manera en su uso en la naturaleza. Pero en segundo término, con ello no se transfiere la razón, como propiedad, al Ser primordial en sí mismo, sino sólo a la relación del Ser supremo con el mundo sensible*”. KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999, § 58, p. 269.

mundo, el fundamento de esa constitución (de la forma racional en el mundo), sin encontrar el mundo, por sí mismo, suficiente para ello<sup>45</sup>.

Recuerdo estos antecedentes entre muchos otros contemporáneos a Quesnay porque la idea de un ‘orden natural y racional instaurado por un ser supremo’, no autoriza el llenar de contenido trinitario y hacer saltar el concepto de *oikonomia* desde la patrística a los fisiócratas. Se trata de una idea en los límites de la razón y que no depende de la revelación cristiana. Éste es el componente básico, la *conditio sine qua non*, que transforma un planteamiento en teológico: la revelación cristiana. Me parece que no se requieren evidencias de que el *Logos ordenador del mundo*, es un concepto precristiano, el hecho de que la tratadística medieval, asuma el orden del mundo como una evidencia racional de la providencia, lo que hace es convertir la idea de providencia en algo racional, o al menos no reñido con la razón; pues es racional pensar un orden del mundo, incluso fuera de la teología. Pero aquí se pretende lo inverso, es decir, puesto que los teólogos tomaron la idea de ‘orden del mundo’ ahora esta idea es teológica. Esto no se puede conceder, la idea de un universo ordenado es una idea metafísica, teísta, no teológica, aunque los teólogos concuerden con ella. ¿Es cierto que la idea teísta de un orden natural tiene semejanzas evidentes con la idea teológica de providencia? Por supuesto, pero esto no autoriza su homologación<sup>46</sup>.

C) Esta idea, de un orden del mundo también estaría presente en Le Trosne. En efecto, Agamben pone como evidencia una cita de Le Trosne en la que afirma con mucho entusiasmo, no sólo la idea de un orden natural, o de un ser supremo, que instaura dicho orden; sino que directamente habla de *que Dios ha instaurado ese orden esencial e inmutable para gobernar las sociedades humanas*. Aquí la hipótesis de Agamben gana un punto, o quizás medio punto, pues se habla de ‘Dios’ en cristiano, y no sólo de un ‘ser supremo’, como lo hace Quesnay. Pero el principio sigue estando dentro de los límites del teísmo. Ciertamente es que en este caso se trataría de un teísmo cristiano con claridad y no

---

<sup>45</sup> Ibid., § 58, p. 271

<sup>46</sup> Por otra parte, la idea de un orden primordial es tan antigua como la de un caos primordial, incluso en sentido teológico, de modo que pueden oponerse el relato del Génesis y del Evangelio de Juan, sobre el origen. Mientras el Génesis presenta que en el principio había caos y oscuridad, el Evangelio de Juan, plantea que en el principio existía el Logos. Si se pretende en efecto, asumir que en la *oikonomia* trinitaria hay un arcano, es necesario reconocer dos cosas, primero, que la teología trinitaria sería una expresión de tal arcano, pero que ese arcano en realidad es muy anterior. En segundo lugar que se trata de un arcano conflictivo, pues alberga en su interior un conflicto primordial, representado aquí por Logos y Caos. Pensar la unitalidad del orden es apostar por una metafísica de lo Uno en contra de una ontología de la multiplicidad.

tanto de un teísmo laico, gnóstico o masónico, nuevamente hay que aclarar que esto no es por consecuencia teológico. Pero incluso con este medio punto a favor en que le Trosne partiera de un teísmo cristiano no invalida por ejemplo que Turgon<sup>47</sup> o Condorcet, aun afirmando la idea de un orden natural, sostengan una crítica radical a la religión y particularmente a la visión teológica del mundo. El último en particular se opone incluso a las formas de religión civil, las concepciones religiosas o incluso emotivas de la política<sup>48</sup>. Con lo cual un posible componente teológico en los fisiócratas parece más bien descartado, lo que existe es la suposición de un orden natural de carácter teísta, en algunos casos, según el fisiócrata en cuestión, tal teísmo estará más cerca del cristianismo o del gnosticismo, e incluso en los límites del ateísmo; probablemente más cercano a un principio de razón suficiente que a una idea de providencia.

D) El cuarto es el concepto de providencia en relación a la mano invisible de Adam Smith, habría que repetir la dificultad anterior: esto no es necesariamente evidencia de la teología cristiana de la providencia, como de un discurso teísta general. Por lo demás, el esquema económico de Smith es mucho más complejo que el de los fisiócratas y plantea contradicciones importantes de interpretación, precisamente en lo que concierne a la organización natural del mercado<sup>49</sup> y a los presupuestos ontológicos de sus argumentos<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Un elemento que llama la atención, es que Agamben excluye al barón Turgot, el único del que se conoce un discurso explícitamente teológico: La primera de las conferencias sorbónicas. En el que de hecho se menciona, la idea de providencia, e incluso se habla de una 'economía judía' aunque en el sentido opuesto al que destaca Agamben, es decir, como historia de salvación. Esto es importante pues de hecho Turgon, tiene formación teológica, maneja la idea teológica de economía, como plan salvífico, y, no obstante, mantiene una distancia explícita entre la economía y cualquier idea teológica. Bury, especula incluso que el uso del término 'providencia', obedece a una cierta 'hipocresía' políticamente necesaria. Lo que ha sido un argumento no poco frecuente sobre el teísmo ilustrado. Sin necesariamente aceptar lo que plantea Bury, es importante destacar que el uso del término 'economía' en sentido estrictamente salvífico muestra que se trata de una acepción en uso, al menos en los estudios teológicos. "Las ventajas de la Religión católica". Es un discurso completamente cristiano; pero se trata más bien de una exhortación. Aun así, el gobierno económico está ausente del discurso. El discurso data de 1750, antes de los trabajos económicos de Turgon, pero, hay que anotar que no hay vínculo alguno entre teología y economía. Por otra parte Condorcet presenta igual adhesión a la idea de un orden natural, y al mismo tiempo una aversión profunda a la teología.

<sup>48</sup> Ver por ejemplo COUTEL, Charles. *Condorcet instituir al ciudadano*. Del signo, Buenos Aires, 2005, pp. 24-29.

<sup>49</sup> Revisar a este respecto el Libro V de La riqueza de las naciones, sobre los deberes del soberano, en los que Smith repasa una serie de aspectos que en las sociedades avanzadas no llegan a organizarse natural, espontáneamente o por iniciativa privada, sino que requieren de intervención política. Entre ellos, la organización de los tribunales de justicia, las labores de defensa nacional y la instrucción pública. Este es uno de los aspectos que los estudiosos de Smith han visto como elementos de contradicción respecto a la idea de la mano invisible.

<sup>50</sup> Nuevamente un elemento que ha sembrado controversias corresponde a los supuestos antropológicos de Smith en el llamado *Das Adam Smith problem*, que acumula varios miles de pági-

Aunque se admitan los argumentos anteriores, hay que notar que los fisiócratas se encuentran todavía entre el antiguo régimen y la revolución francesa, que en términos generales equivale a decir dentro del modelo de la soberanía, por lo tanto, la presencia de principios soberanos, teístas, teológico-políticos o incluso teológico-económicos en el sentido agambiano; aun no constituye evidencia de la relación entre el concepto actual de economía y el gran trabajo reconstructivo que ha planteado Agamben en relación a una *oikonomia* teológica. De hecho, si examinamos en detalle lo que ha planteado Foucault, que ha sido quien ha asignado a la economía un papel biopolítico, tenemos que este papel está en directa relación con el neoliberalismo y la principal característica, el elemento de distinción respecto al liberalismo económico clásico, según Foucault, sería precisamente la ruptura con la idea de un orden natural de la economía<sup>51</sup>. Lo que lleva a Foucault a pensar las prácticas económicas como fuente de la racionalidad biopolítica es precisamente lo contrario a lo que Agamben está señalando como su principal carácter teológico. Es decir, aunque la idea de orden natural fuese teológica -lo que aquí se pone en duda-, esta idea es precisamente antagónica a la idea de gobierno que Foucault considera en relación con la biopolítica: una idea de gobierno que no considera que exista un orden natural a mantener; sino por el contrario una serie de condiciones de gobierno a crear y administrar. Condiciones artificiales y no, orden natural.

La adhesión de la economía moderna a la idea de orden natural, sería para Agamben el principal elemento que configura su realidad teológica; pero esto es precisamente lo que Foucault niega, es decir, la economía actual, neoliberal y biopolítica, es precisamente no naturalista. Insisto, estos análisis se encuentran en *El nacimiento de la biopolítica*, libro que no está presente en el estudio de Agamben; pero hay que tomar en cuenta este giro si se pretende asumir el modelo de análisis gubernamental como análisis del presente.

---

nas de comentarios y explicitación de esta contradicción de Smith, quien a veces propone el interés personal y en otras la simpatía y la sociabilidad natural como elementos organizadores de las acciones humanas. Lo interesantes de estas discusiones, para lo que estamos tratando aquí, es que muestran la relatividad del 'orden natural' en este caso antropológico. Pues a cada principio natural se le opondría la condición específica en la que se vive socialmente, de modo que este supuesto natural, no puede nunca explicar la totalidad de las acciones humanas.

<sup>51</sup> *El nacimiento de la Biopolítica* es elocuente en este sentido al comentar la ruptura del pensamiento ordoliberal con el liberalismo clásico, precisamente el neoliberalismo nacería según Foucault del alejamiento de la idea orden natural propuesta por los fisiócratas. Con lo cual todo el argumento de Agamben sobre la providencia como eslabón de continuidad debe revisarse. Ver FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 149ss.

## 5. Secularización, mesianismo y soberanía

Siguiendo el recorrido desde *Homo Sacer I*, hasta *El Reino y la Gloria*, la investigación de Agamben comienza a perfilarse mucho mejor como una discusión con Schmitt, sobre el sentido y el alcance de la teología política, que como una continuación de los trabajos sobre el biopoder o la gubernamentalidad que propuso Foucault. En *Homo Sacer I* los trabajos de Foucault a los que echa mano Agamben, son apenas unas páginas de *La Voluntad de Saber*. Es cierto que en ese momento no están publicados los cursos *Seguridad Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*, pero estos cursos están disponibles desde el 2004 y, a pesar de ello, el 2007 en *El reino y la Gloria*, la presencia de *Seguridad, Territorio, Población* es bastante instrumental y muy breve<sup>52</sup>. Desde esta perspectiva, de discusión con Schmitt y no tanto de continuidad del trabajo foucaulteano, se entiende mucho mejor, primero, la distinción que Agamben propone entre Teología política y Teología económica, y también que pretenda a la liturgia como modelo, en el intento de alinearse con Peterson en contra de Schmitt. Ahora bien, Agamben y Schmitt tienen historia, ya en *Homo Sacer I*, el problema de la soberanía schmittiano parecía robarse la trama del argumento y ahora parece un caso similar. Por tal razón conviene recordar estos debates, primero el debate entre Benjamin y Schmitt y luego el de Peterson y Schmitt.

Si recordamos el debate condensado por Agamben entre Benjamin y Schmitt en *Homo sacer* y después en *Estado de Excepción I*, lo que se planteaba era el problema del mesianismo, o la violencia divina, y la soberanía. Pero se optaba finalmente por la soberanía, a través de una operación bastante particular; convertía este debate entre mesianismo y soberanía en una discusión sobre la excepción y reinterpretaba las propuestas de Benjamin sobre el mesianismo y la violencia revolucionaria, en la óptica de la excepción. Me explico, la soberanía es un principio teológico-político que propone un poder absoluto, a imagen del poder absoluto de dios, y así, ha servido de legitimación para las formaciones políticas imperiales, primero, y luego monárquicas, como hemos atestiguado. Si además apelamos al contexto específico de la propuesta de Schmitt en la primera teología política, este principio justifica la existencia de un poder político a imagen del único poder divino. El mesianismo, a su vez sería un principio opuesto, en términos teológico-políticos, vale decir, que legitima la violencia revolucionaria, el quiebre del orden establecido por un suceso único, extraordinario y fundante de un nuevo orden que reemplaza al anterior. El orden que se pretendía

---

<sup>52</sup> Se trata de dos ocasiones y apenas cinco o seis páginas sumando estas dos ocasiones. Ver AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., pp. 125-126; 295-296.

natural por el principio soberano es puesto en jaque por el principio mesiánico. Sin embargo, Agamben, a pesar de ver la oposición entre ambos principios, reconduce el discurso al problema de la excepción, es decir, al interior de la soberanía, al interior de la ley y el orden. Y así el problema queda expresado para Schmitt en que la violencia fundante es interior a la ley y se expresa en la decisión, mientras que para Benjamin es exterior. De este modo, la posición intermedia asumida por Agamben alude a una situación paradójica de interioridad y exterioridad, que es precisamente la excepción. Se trata en realidad de una opción por la soberanía y de un abandono del mesianismo. Es decir, se opta por Schmitt. Es cierto que Agamben muestra que su relación teórica con Schmitt es tensional. En la entrevista con Flavia Costa, Agamben declara esta tensión. La entrevista se publica como Introducción a *Estado de Excepción, Homo Sacer II, I*. Se trata de la respuesta a una pregunta algo punzante, que interroga sobre las posibilidades de un pensamiento emancipatorio sobre las bases, cuestionables para estos efectos –debe presuponerse– de Heidegger y Schmitt.

El encuentro con Carl Schmitt se dio, en cambio, relativamente tarde. Era evidente (creo que es evidente para cualquiera que no sea estúpido ni tenga mala fe, o, como sucede a menudo, las dos cosas juntas) que si quería trabajar con el derecho y la política, era con él con quien debía medirme. Como un enemigo, desde ya –pero la antinomia amigo-enemigo era precisamente una de las tesis schmittianas que quería poner en cuestión<sup>53</sup>.

Es imposible considerar que el análisis del campo de concentración no sea una postura crítica sobre el mismo, y que no esté a su vez en el ámbito de la denuncia a las formas de totalitarismo que expresa; pero por otra parte, se remite permanentemente a la estructura teórica de la soberanía que permitió a Schmitt ser una base de justificación jurídica de esas mismas formas de totalitarismo. De este modo, en *Homo Sacer I*, Agamben presenta la estructura de la soberanía en dependencia de Schmitt, según la concebida fórmula de que el soberano es quien puede proclamar el ‘estado de excepción’<sup>54</sup>. Esta estructura

<sup>53</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción. Homo sacer II, I*. Trad. Flavia Costa. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires. 2004, p. 11. Luego profundiza y amplía “No se trata, entonces, de distinguir lo que es bueno de lo que es malo en Heidegger y Schmitt, dejemos esto a los bien pensantes. El problema, sobre todo, es que si no se comprende lo que se pone en juego en el fascismo, no se llega a advertir siquiera el sentido de la democracia”. Ibid., p. 12.

<sup>54</sup> Ver Respecto a la dependencia de la idea de soberanía. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*. pp. 27, 28, 174. Respecto al problema de la nuda vida, en cuanto vida que carece de valor y no merece ser vivida pp. 174, 180. En cualquier caso, lo expresa de la forma más clara en un artículo, anterior a la publicación castellana de *Homo*

de la soberanía es la que permitirá a Agamben, elaborar uno de los criterios básicos que caracteriza al campo, es decir, el efecto de indiferenciación, o condición paradójica de inclusión-exclusión, que permitirá entender el estado de excepción, la nuda vida, e incluso la noción de paradigma.

Respecto a Benjamin, el asunto pareciera más claro. No sólo Agamben presenta permanentemente a Benjamin, como un referente teórico; sino que la perspectiva general de análisis, vuelve permanentemente a él. En *Homo sacer I*, se le cita constantemente e incluso se hace coincidir el diagnóstico agambeano sobre el *estado de excepción*<sup>55</sup> y la categoría de *nuda vida*<sup>56</sup>, con el trabajo benjaminiano.

La idea de estado de excepción de Agamben tiene, al menos, dos afluentes, o puede descomponerse en dos formulaciones. En primer lugar como ya se ha dicho, *el soberano es quien puede declarar el estado de excepción*, idea que proviene fundamentalmente de Schmitt, y *tal estado de excepción se constituye en una indistinción entre hecho y derecho, dentro y fuera, norma y exclusión*. Esta segunda nota característica, provendría más bien de Benjamin, según el análisis que Agamben hace del intercambio entre ambos pensadores.

Para analizar la polémica, Agamben propone, en primer lugar, invertir los términos de tal intercambio respecto a la soberanía y el estado de excepción. No se trataría de Benjamin refiriendo a Schmitt; sino de Schmitt contestando a Benjamin.

Buscaremos, de hecho, demostrar que como primer documento se debe inscribir en el dossier no la lectura benjaminiana de la *Teología política*, sino la lectura schmittiana del ensayo benjaminiano *Para una crítica de la violencia* (1921) (...) El interés de Benjamin por la doctrina schmittiana de la soberanía ha sido siempre juzgado escandaloso (...); invirtiendo

---

*Sacer I*, y que puede leerse en paralelo con el apartado 2, de la tercera parte de *Homo sacer I*, titulado. *Los derechos del hombre y la biopolítica*. “Si el soberano, en palabras de Carl Schmitt, es quien puede proclamar el estado de excepción y así suspender legalmente la validez de la ley, entonces el espacio propio de la soberanía es un espacio paradójico, que, al mismo tiempo, está dentro y fuera del ordenamiento jurídico”. AGAMBEN, Giorgio. «Políticas del exilio». Trad. Dante Bernardi En *Archipiélago*. Cuadernos de crítica de la cultura». Barcelona, Nº 26-27, 1996, p. 47.

<sup>55</sup> “Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción, como Benjamin había presagiado, se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear desde el principio, en una nueva perspectiva, el problema de los límites y de la estructura originaria de la estatalidad”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*. Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 22.

<sup>56</sup> “Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interroga temáticamente sobre la relación entre la nuda vida y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podrá hacer salir a la política de su ocultación, y a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica”. *Ibid.*, p. 13.

los términos del escándalo, intentaremos leer la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia<sup>57</sup>.

El ‘rescate’ del escándalo es discutible, las razones que Agamben propone para invertir los términos de la discusión apelan a presuposiciones. No obstante, la manera en cómo resuelve tal intercambio, nos entrega una clave para entender, sus propias intenciones, que serían continuar la propuesta de Benjamin. El debate avanza según algunos pasos bastante reconocibles: a) El artículo de Benjamin propone una forma de violencia capaz de romper la relación entre violencia y derecho, dejando atrás la dialéctica entre violencia que instauro el derecho y violencia que lo conserva<sup>58</sup>. Esta violencia, sería la violencia pura, divina o revolucionaria<sup>59</sup>. “*Tal violencia, ni instala ni conserva el derecho, sino que lo depone (...) e inaugura así una nueva época histórica*”<sup>60</sup>. b) Schmitt tomará la senda contraria, es decir, “*reconducir una tal violencia a un contexto jurídico*”<sup>61</sup>. De esta manera, el *estado de excepción*, inscribe la violencia pura o anómica en los umbrales del derecho<sup>62</sup>. El estado de excepción schmittiano, por tanto, no admite esta violencia fuera del derecho. c) Schmitt plantea, en *La Dictadura*, texto de 1921, una distinción entre *poder constituyente* y *poder constituido*, como fundamento de la *dictadura soberana*; tal distinción será abandonada por Schmitt en *La Teología política* de 1922 a favor del concepto de *decisión*. Según Agamben, esto debe entenderse como un *contraataque* para neutralizar la dupla de Benjamin entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva<sup>63</sup>. d) La *violencia soberana* de Schmitt es un contrapeso de la idea de *violencia pura* de Benjamin<sup>64</sup>. Como precisamente no es posible decidir sobre la necesidad de su utilización, para Schmitt, esto funda la *decisión soberana*. La *decisión soberana* de Schmitt,

<sup>57</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, Op. Cit., p. 104.

<sup>58</sup> “...una violencia absolutamente ‘por fuera’ y ‘más allá’ del derecho, que, como tal, podría despedazar la dialéctica entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva”. Ibid., pp. 104-105.

<sup>59</sup> “Benjamin llama a esta otra figura de la ‘violencia pura’ (reine Gewalt) o ‘divina’ y, en la esfera humana, ‘revolucionaria’”. Ibid., p. 105.

<sup>60</sup> Ibid. p. 105.

<sup>61</sup> Ibid., p. 106.

<sup>62</sup> “El estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del nomos”. Ibid., p. 106.

<sup>63</sup> “La distinción entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva –que era el blanco de Benjamin– corresponde de hecho literalmente a la oposición schmittiana; y es para neutralizar la nueva figura de una violencia pura, sustraída de la dialéctica entre poder constituyente y poder constituido, que Schmitt elabora su teoría de la soberanía”. Ibid., pp. 106-107.

<sup>64</sup> “En la Teología política, la violencia soberana responde a la violencia pura del ensayo benjaminiano con la figura de un poder que ni instala ni conserva el derecho, sino que lo suspende”. Ibid., p. 107.

sería la respuesta a la tesis de Benjamin respecto a lo indecible, como característica última de los problemas jurídicos<sup>65</sup>.

Esta propuesta de relectura del intercambio entre Benjamin y Schmitt resulta interesante para recomprender la idea de *estado de excepción* que Agamben está presentando; pues ella queda dibujada justamente como heredera de este ‘escandaloso intercambio’. Pero en esta forma de entender el debate hay un desplazamiento notorio. El problema inicial es la diferencia entre violencia que instaaura el derecho y violencia que lo hace permanecer, o en clave schmittiana, entre poder constituyente y poder constituido. El debate implica elegir entre violencia revolucionaria y violencia soberana. Pero aquí el debate termina girando sobre la decisión, o dicho de otro modo se inclina por la posición de Schmitt. No digo que sea una interpretación errada; sino que es una forma particular de leer el debate que finalmente opta por la óptica de Schmitt. Siempre podría decirse lo contrario, que la decisión soberana no existe, es siempre una demostración de fuerza y que los problemas jurídicos se mantienen indecibles, aunque sean zanjados por la fuerza. Lo cual sería optar por Benjamin, o por una forma de poder no coincidente con el derecho. El *estado de excepción*, del cual *el campo de concentración* sería plasmación, se sitúa respecto del derecho en una situación de indiscernibilidad entre adentro y afuera, norma y exclusión, y es justamente ese *umbral de indiferenciación* el que reconduce el problema del biopoder al de la soberanía.

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. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político. Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> “...es en respuesta a la idea benjaminiana de una indecidibilidad última de todos los problemas jurídicos que Schmitt afirma la soberanía como lugar de la decisión extrema”. Ibid., p. 107.

<sup>66</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, Op. Cit., pp. 18-19.

Al menos según la discusión precedente, el problema de la soberanía y del estado de excepción en Agamben habría que entenderlo como situado entre los intersticios de la discusión entre Benjamin y Schmitt. Si la violencia pura para Benjamin se sitúa por fuera y más allá del derecho, y Schmitt, por su parte, con la idea de estado de excepción, quiere capturar la violencia benjaminiana, e inscribir la anomia en el nomos, Agamben situaría el estado de excepción en una posición de exterioridad-interioridad, inclusión-exclusión, dentro-fuera. Pero con este desplazamiento se ha inscrito todo el debate en el estado de excepción, que es el elemento fundante para la identificación del soberano. Y el mesianismo, la violencia divina o revolucionaria ha quedado fuera del centro. Aquí hay que preguntarse, cómo el problema sigue centrado en la soberanía (en el orden) y no en el mesianismo (la ruptura). El *homo sacer I* podría haberse centrado en el mesianismo, en la violencia divina o revolucionaria; pero se centra en el poder soberano, en su estructura omnipresente, en su capacidad de inscribir la vida al interior de la soberanía y en su potencial de producción de vida desnuda. Independientemente de que Agamben opte por criticar a Schmitt, opta por Schmitt, por su forma de comprender el debate y por lo que quiere dejar asentado. El antagonismo de Agamben, al situarse en el terreno schmittiano de la soberanía, ejerce un efecto de resurrección de Schmitt, vuelve a darle vida a su concepción de la soberanía, pues todo antagonista lo es respecto de un protagonista. Esto, desde una perspectiva que podríamos llamar ‘táctica de los discursos’ es un gesto ambiguo; pues a través de la enorme influencia de Agamben en las últimas dos décadas, Schmitt ha encontrado un protagonismo insospechado antes del *Homo Sacer I*. Me parece que este efecto es aún más claro en la discusión con Peterson.

En *El Reino y la Gloria*, varios años después, nuevamente Agamben presenta dos principios teológicos en pugna, pero, esta vez, entre Peterson y Schmitt. Por una parte, la idea seguida por Peterson, donde ninguna teología política es posible<sup>67</sup>, básicamente porque la teología no es, ni puede ser fundamento de las teorías políticas. Y otra idea seguida por Schmitt, donde los principios teológicos sirven para legitimar el orden político. Hay que insistir en ello: la perspectiva de Peterson, es precisamente que ninguna interpretación teológica del poder político es posible; porque las ideas teológicas del poder refieren al poder divino, nunca homologable al poder político, jamás realizable

---

<sup>67</sup> “El envite de la discusión era la teología política, que Peterson ponía inequívocamente en tela de juicio; pero es posible que al igual que había sucedido en la contienda de la secularización, también esta vez el núcleo declarado del debate ocultase otro, esotérico y más temible, que es el que precisamente se trata de sacar a la luz”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., p. 22.

en las realidades terrenas, sino sólo escatológicamente<sup>68</sup>. Me parece que el debate toma dos rumbos distintos al interior del trabajo de Agamben. Uno es el rumbo trinitario, y el segundo es el rumbo litúrgico, aunque el nudo problemático queda sin plantearse que es a fin de cuentas el de la secularización.

Hablaré primero del problema trinitario. Peterson plantea en *El monoteísmo como problema político* la inconveniencia de la interpretación política de la soberanía, es decir, la legitimación política de los regímenes monarquiales que se hace a partir de la idea de un poder divino único, indivisible y supremo. Peterson recorre la historia de estas legitimaciones en la patrística y muestra especialmente con la perspectiva trinitaria de Gregorio Nacianceno, que una justificación teológica de un poder soberano es inviable. Es inviable, porque la teología cristiana es trinitaria, por lo cual el monoteísmo presunto no es absoluto, ni tampoco la idea de un poder divino supremo. Este argumento que Gregorio – y toda la escuela de Capadocia – había esgrimido contra quienes pretendían legitimar el poder del único emperador como forma vicaria del poder divino en la tierra, es un argumento teológico. Peterson lo recoge pues le interesa oponerse a *La Reichstheologie*<sup>69</sup>, que entre otras cosas plantea esta justificación del poder soberano para aplicarla al tercer *Reich*, como extensión del sacro imperio romano germánico<sup>70</sup>. Por supuesto esto implica oponerse a Schmitt y su interpretación de la soberanía. El asunto central es que para Peterson esta interpretación no es posible, porque no se puede establecer el Reino de los cielos como gobierno en la tierra. No hay cielo en la tierra. El poder de las instituciones políticas humanas no puede ser concebido vicariamente. Enfatizo esto, porque la argumentación de Agamben tiende a olvidar

<sup>68</sup> “Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la Pax Augusta con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política”. PETERSON, Erik. «El Monoteísmo como problema político». En *Tratados teológicos*. Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 62.

<sup>69</sup> Puede verse a este respecto la biografía NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Herder, Freiburg, 1994, pp. 704-707.

<sup>70</sup> Esta idea también está presente en Schmitt como hace notar Agamben. “Para Schmitt este elemento que demora es el Imperio; para Peterson la negativa de los judíos a creer en Cristo. Tanto para el jurista como para el teólogo, la historia presente de la humanidad es, pues, un interin fundado en el retraso del Reino. En un caso, sin embargo, tal retraso coincide con el poder soberano del Imperio cristiano ‘La fe en una fuerza que frena, capaz de detener el fin del mundo, arroja los únicos puentes que desde la parálisis escatológica de todo acontecer humano conducen a una grandiosa potencia histórica como la del Imperio cristiano de los reyes germánicos’; en el otro caso, la suspensión del Reino debida a la frustrada conversión de los judíos funda la existencia histórica de la Iglesia”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., p. 22. Aunque en realidad sea difícil compaginar completamente los presupuestos populistas de la *Reichstheologie* con la imagen estatista de Schmitt.

este aspecto, y desarrolla la idea de gobierno ‘a semejanza de la trinidad’. Es decir exactamente lo que hace la interpretación soberana con la idea de monoteísmo, pero en este caso, con la idea de trinidad y sus discusiones patrísticas. Cuando Peterson se opone a las interpretaciones teológico-políticas no se opone sólo a la interpretación soberana, sino a toda interpretación teológica del poder político. El trabajo de Agamben resucita a Schmitt, de forma inversa por supuesto, pues la idea de la teología económica es el reverso trinitario de aquella forma monoteísta soberana. Pero es también una forma de interpretación teológica del poder político, una forma de entender *vicariamente* el poder político, como extensión del poder divino. Aquí la pregunta que es necesario hacerse y que los comentaristas de Agamben parecen no tener a la vista, apunta precisamente a la finalidad, sentido, o intención de este gesto argumental ¿para qué, por qué, con qué sentido, se vuelve a proponer aquí una interpretación teológica del poder político? ¿Acaso el neoliberalismo necesita una justificación teológica como lo hacía el tercer Reich? ¿Existe hoy una ‘*LaissezfaireTheologie*’ que pretenda justificar el dominio de la economía porque Dios así lo determina? ¿Una contrateología política no sigue siendo igualmente una teología política? La interpretación teológico-económica de Agamben no sigue a Peterson, no hay que equivocarse, Peterson rechazó toda interpretación teológica del poder político. La propuesta de Agamben sigue a Schmitt, lo sigue como interlocutor antagonista, pues propone un modelo interpretativo opuesto, pero sobre el mismo fundamento, es decir que es lícito establecer una interpretación teológica del poder político. La teología económica de Agamben es precisamente el reverso de Schmitt, una interpretación teológica del poder político que ya no tiene como centro el poder monarquial soberano; sino que pretende ser la génesis del poder gubernamental biopolítico. Un eco resuena en esta operación, *los conceptos políticos son todos conceptos teológicos secularizados*. Es el eco de Schmitt. Conviene recordar la respuesta de Peterson. *Los conceptos teológicos son conceptos políticos trascendidos*<sup>71</sup>. El origen de los conceptos políticos no es teológico, el origen de la mayoría de estos conceptos es griego, precristiano y en muchos casos político.

<sup>71</sup> “Carl Schmitt, especialista en derecho público, del que Erik Peterson fue amigo durante algunos años, introduce en 1922 el capítulo tercero de su *Teología política con la famosa frase: «Todos los conceptos pregnantes del derecho público moderno son, conceptos teológicos secularizados»*. En sentido completamente opuesto, Peterson afirma en su interpretación de afirmaciones bíblicas y de acciones litúrgicas de la Iglesia que muchos conceptos teológicos centrales del cristianismo son conceptos del derecho público «trascendidos””. NICHTEWIEß, Barbara. «Analogías y oposiciones. Los Tratados teológicos de Erik Peterson en la perspectiva de la relación Iglesia-Estado». En *COMMUNIO*. III Época, Año 25, Octubre-Diciembre, 2003, p. 473.

Estos conceptos tienen una influencia y un momento teológico importante, como lo tiene en realidad toda la cultura occidental. Pero ese momento e influencia es consecuencia y no causa, proceso y no origen, adaptación y no generación. No hay arcanos teológicos, la teología cristiana no crea, recoge y adapta; desde la cultura griega y judía, también desde Persia, Egipto y después desde Roma y de los germanos. Ésta es la perspectiva de Peterson.

El segundo rumbo propuesto por Agamben a partir de Peterson, ya no es el de la trinidad, sino el de la liturgia. Nuevamente Peterson parece estar a la base de la argumentación, con su tratado litúrgico sobre los ángeles. Agamben plantea que Peterson propone a la liturgia como modelo político de la iglesia y de la vida cristiana. Aunque el propio Agamben había reconocido antes que Peterson coincidía con el rechazo a toda teología política<sup>72</sup>, tampoco se puede asumir esto como un cambio en el pensamiento de Peterson, pues ambos textos, el Monoteísmo y sobre los ángeles son del mismo año, 1935. Téngase a la vista el contexto de Alemania. Hay que introducir un matiz en la propuesta interpretativa de Agamben. Cuando Peterson propone la liturgia como modelo de la acción pública de la iglesia, no está hablando de una interpretación teológica de la política; sino de la función pública de la Iglesia en la sociedad política, que es algo bastante distinto. La liturgia, es el modo en que la Iglesia actúa públicamente en una sociedad, no a través de partidos eclesiales, o de movimientos políticos, como lo pretendía la *ReichsTheologie*. La iglesia, por supuesto tiene un papel en la vida pública de una nación<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> “Los motivos por los que Peterson pretende mantener el paradigma reino/gobierno dentro de los límites de la teología política judía y pagana son pues exactamente los mismos que le habían llevado a silenciar la originaria formulación “económica” de la doctrina trinitaria. Se trataba, en consecuencia, una vez eliminado, en contra de Schmitt, el paradigma teológico-político, de impedir a toda costa —esta vez de acuerdo con Schmitt— que el puesto de éste fuera ocupado por el paradigma teológico-económico. Tanto más urgente se hace entonces una nueva y más profunda investigación genealógica sobre los presupuestos y sobre las implicaciones teológicas de la distinción Reino/Gobierno”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., p. 88.

<sup>73</sup> Es imposible desarrollar aquí las sutilezas del pensamiento de Peterson al respecto. No obstante es importante recalcar que Peterson distingue muy claramente entre la legitimación teológica del poder político a lo que se opone tenazmente y la necesidad de que la Iglesia tenga una presencia y una voz pública al interior del Estado.. La correspondencia de Peterson con Harnack es muy clara a este respecto, el interés de Peterson es que la Iglesia protestante tenga un cuerpo dogmático, o enseñanza unificada y no que se ocupe la liturgia como modelo del poder político Ver. PETERSON, Erik. «Epistolario con Adolfo Harnack». En *Tratados teológicos*. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 145ss. La biografía de Peterson explica muy bien el núcleo de esta preocupación. “Un centro de los esfuerzos de Peterson en torno a los conceptos cristianos básicos hay que verlo en sus investigaciones sobre la concepción neotestamentaria y veterocristiana acerca de la Iglesia. El detonante inmediato de esa problemática fue un problema de derecho público eclesiástico; concretamente, la pérdida de importancia pública que amenazaba a las iglesias regionales evangélicas cuando la República de Weimar abolió su condición de entidades de derecho público. ¿Existía aún una base en virtud de la cual estas

Este papel tiene como modelo la liturgia, reunión pública, pero cultural, que sigue y acompaña los acontecimientos públicos de una nación, celebra sus hitos históricos pero que no se constituye en asamblea política ‘terrenal’. La asamblea política tiene un lugar distinto. La liturgia muestra precisamente que el cristiano participa en cuanto tal de una asamblea cultural-celeste, en este sentido ‘el Reino’ es espiritual cósmico y escatológico, y no histórico, nacional o político, nunca puede trasladarse al mundo, nunca se convierte en gobierno<sup>74</sup>. No quiero decir con esto que Agamben, o quien lo desee, no pueda asumir la liturgia como modelo político con sus respectivas proyecciones. Lo que quiero indicar aquí es que no es lo que propuso Peterson, y hay que tener a la vista la razón de ello: Peterson propone que no es viable ninguna interpretación teológica del poder político, ninguna. Nótese el desplazamiento, nuevamente la posición de Schmitt sale fortalecida. Peterson proponía que ninguna interpretación política del poder es posible, contra Schmitt que proponía una teología política; pero ahora Peterson se transforma en la base para dos interpretaciones teológicas del poder político, realizadas por Agamben, una a partir de la trinidad y otra a partir de la liturgia. Este es un aspecto necesario de profundizar, y que conecta de manera inmediata, con lo que ya he anunciado que me parece el nudo central de todo el problema y es el rol que juega en esto la secularización.

Agamben lo ve con claridad. Para Schmitt, secularización significa que la teología sigue actuando y fundamentando las ideas políticas. Agamben lo explica contraponiendo la postura de Schmitt con las propuestas de Weber.

La estrategia de Schmitt es, en cierto modo, inversa a la de Weber. Mientras que para éste la secularización era un aspecto del proceso del creciente desencantamiento y des-teologización del mundo moderno, en Schmitt tal secularización muestra, por el contrario, que la teología sigue estando presente y actuante de manera eminente en la modernidad. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno, ni una perfecta identidad de significado entre los conceptos religiosos y los conceptos políticos; se trata más bien de una

---

*iglesias pudieran ser por siempre entidades de derecho público y pudieran desarrollar una actividad pública? ¿Se podría conseguir, sin el respaldo nacional, una eclesialidad autónoma y consolidada dogmáticamente?”* NICHTWEIß, Barbara. *Analogías y oposiciones*. Op. Cit., p. 471

<sup>74</sup> Planteo esto en términos de Reino y Gobierno, como lo hace Agamben, aunque Peterson rechaza la noción de Reino incluso escatológico y proponga incluso en este caso no hablar del Reino de los cielos, sino de la Jerusalén celestial, la asamblea celeste o incluso la polis. Ver por ejemplo PETERSON, Erik. «Cristo como Imperator». En *Tratados teológicos*. Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 63-70.

relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndolos a su origen teológico<sup>75</sup>.

Esta cita es de la mayor importancia. Hay toda una línea de pensamiento que concibe la secularización como un proceso de desfundamentación teológica y religiosa, o lo que aquí se dice en términos weberianos de desencantamiento, desteologización y podría añadirse también, progresiva racionalización. En realidad, podría hablarse directamente de descristianización de occidente; en cuanto a que el cristianismo, su aparato de convicciones e incluso de instituciones dejan de articular de manera hegemónica el desarrollo de la cultura occidental. El eje y fundamento de la cultura occidental ya no es el cristianismo, como lo había sido durante un milenio al menos. Esto no quiere decir que el cristianismo haya perdido toda importancia cultural y política o desaparecido para siempre; sino que ha perdido su hegemonía y nuevas formas culturales ocupan su lugar. De eso se trata el giro cultural moderno, la ilustración, la revolución francesa y también el liberalismo político, el pluralismo moral, entre otros aspectos. En términos políticos, esto implica por una parte que la iglesia ya no puede asumirse como un poder político a semejanza de otros poderes, o no es posible una teoría moderna de las dos espadas. A nivel epistémico, esto implica que la teología ya no tiene un papel de supervisión y legitimación de otros saberes, ya no se requiere a la teología para hacer filosofía, ni ciencia y por supuesto ya no se le requiere en el ámbito jurídico: Está fuera de lugar argumentar con la Biblia en la mano en una reunión legislativa. Esto no quiere decir que la teología no pueda ‘aportar’ en estos ámbitos, lo que quiere decir es que ya no es un patrón de verificación, como de hecho lo era en los tiempos de la hegemonía cultural del cristianismo. En efecto, la teología fue un patrón de verificación del saber científico, filosófico y político. Según rezaba el adagio medieval *philosophia ancilla theologiae*. Una justificación teológica de una teoría jurídica, política o incluso científica tenía peso e importancia social y por el contrario una teoría que contradijera a la teología tenía asegurada su deslegitimación social. La teología evidentemente no juega ese papel en la cultura actual, en que el cristianismo ha perdido su hegemonía cultural.

Schmitt resiste esta postura, -con sentido de oportunidad política, hay que decirlo- y así replantea la secularización, no como el cese de la hegemonía del cristianismo; sino como su reposición a un rol latente que anima los discursos y los conceptos políticos incapacitados para desprenderse de su origen. Esta idea de Schmitt tiene cierto sentido, eso es indiscutible; pero se trata de una

---

<sup>75</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, Op. Cit., p. 19.

operación retórica, pues a través de ella, de la evocación del sentido teológico cristiano oculto en los conceptos, termina por eliminarse la idea de secularización. De modo que el cristianismo sigue operando en el corazón mismo de los conceptos políticos de occidente y la teología sigue indemne, como si lo que dijera hoy, fuese igual de importante, que en los tiempos de la religión oficial del Imperio. Como si las estructuras políticas actuales requirieran la unción teológica. Agamben, por supuesto no plantea esto, pero tampoco lo desmiente. Puede decirse que quizás no sea necesario incluso andar desmintiéndolo, es decir, quizás el supuesto básico hoy en filosofía, particularmente en filosofía política, sea que se asume la secularización como un hecho constitutivo e indiscutible del momento actual. Pero por lo mismo, no es lo usual presentar como filosofía política, sendos tratados teológicos. Preferiría, en este sentido que Agamben tomara postura explícita frente al asunto, o asume la teología como metáfora general y auxilio interpretativo; o al contrario, es solidario con Schmitt al asumir que la teología es el corazón de la política actual y lo que justifica este gigantesco trabajo teológico. Y hay que decirlo con claridad, al menos por lo que hemos podido revisar, el trabajo de Agamben, no es sólo una metáfora teológica, lo que equivale a decir que tiene un status epistémico débil o auxiliar, como línea de apoyo a otra línea fundamental de análisis; sino que asume la teología como la línea principal de análisis del pensamiento político, y esto es más cercano a la posición de Schmitt, que a la de cualquier otro autor de los aquí mencionados.

El origen teológico -o habría que decir el pasado teológico- de los conceptos evoca precisamente un momento teológico que hoy resta como residuo, y que en cuanto tal sigue operando; pero que no tiene en absoluto la importancia cultural o política de los siglos que vieron nacer estas operaciones. De hecho, tampoco los tiempos de Schmitt pueden compararse teológicamente con los de Eusebio, aunque la *ReichsTheologie* buscara fortalecer la comparación. En realidad, frente a un trabajo como el de *El reino y la Gloria* conviene hacerse preguntas muy sencillas por ejemplo ¿Por qué un discurso que se pretende emancipador habla hoy de teología? ¿Qué importancia podría tener discusión teológica alguna para hablar sobre los fenómenos políticos, en particular discusiones teológicas tan específicas y hasta extravagantes, para ser sinceros, como los conflictos trinitarios de la patrística? La respuesta está precisamente en la cita anterior. Hay toda una línea de pensamiento que no acepta la existencia del proceso de secularización de occidente, y ve que el sentido teológico sigue explicando de manera directa las realidades políticas actuales. Esta línea por supuesto que incluye a Schmitt, y a Donoso Cortés, entre otros. Por esta misma razón, es fácil suponer que un discurso que se concibe como discurso

‘crítico’, ‘emancipador’, o que se opone y denuncia el orden –como el discurso sobre el biopoder-, debiera situarse en la vereda contraria a la de Schmitt. Pero aquí la inclinación de Agamben por Schmitt, lo empuja a rescatarlo; tal como había hecho con el debate Benjamin-Schmitt sobre el mesianismo y la soberanía, que en el análisis de Agamben queda transformado en un debate sobre la excepción. Sobre esto me parece que Agamben tiene una deuda y debe pronunciarse.

La opción crítico-emancipatoria pareciera apuntar hacia fuera de Schmitt; mil razones políticas claman por abandonar la tesis de la teología política. La más importante, digámoslo con claridad, es que la teología se ha resuelto históricamente como fascismo trascendentalista, afirmación de un sentido único, absoluto y trascendente. Pero contra cualquier pronóstico emancipatorio, Agamben termina por afirmar, en este caso, la actualidad de una interpretación teológica del poder político. La opción es siempre el trascendentalismo, de modo que secularización, significa precisamente lo contrario a ‘sin fundamento teológico operante’; secularización significaría que la teología sigue siendo el fundamento político de occidente, pero de manera invisible, una suerte de inconsciente teológico actuante. Es cierto que Agamben termina apostando en contra del modelo monárquico o absoluto de Schmitt y propone una interpretación teológica que en definitiva apunta a la trinidad y a los ángeles; pero los fundamentos son los mismos por los que Schmitt proclamaba la soberanía. Mientras que para Schmitt el dios único era modelo de la soberanía, aquí el dios trinitario es modelo de la gubernamentalidad y la vida eterna, el arcano desde el que proponer un nuevo modelo económico basado en la *inoperosité*, una economía sabática y escatológica. Para la discusión con Schmitt, en realidad, me parece más razonable la denuncia de Peterson de que toda interpretación teológica del poder político es inviable; mucho más que el titánico esfuerzo por levantar una interpretación contraria. Como también me parece que era más conveniente mantener el conflicto mesianismo-soberanía, que hacer de ambos, dos polos de la decisión.

Adán SALINAS ARAYA

Investigador postdoctoral CONICYT

Departamento de Historia de la Filosofía.

Universidad Complutense de Madrid.

adan.salinas@cenalt.es.cl