



Límite

ISSN: 0718-1361

revlimite@uta.cl

Universidad de Tarapacá

Chile

Alfonso, Jorge

LA TEOLOGÍA JUDEOCRISTIANA COMO CLAVE HERMENÉUTICA DE LA POLÍTICA
ACTUAL. EL CASO DE GIORGIO AGAMBEN

Límite, vol. 9, núm. 31, 2014, pp. 3-16

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83642584002>

- 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

LA TEOLOGÍA JUDEOCRISTIANA COMO CLAVE HERMENÉUTICA DE LA POLÍTICA ACTUAL. EL CASO DE GIORGIO AGAMBEN

THE JEWISH-CHRISTIAN THEOLOGY AS AN HERMENEUTICAL KEY OF PRESENT-DAY POLITICS. THE CASE OF GIORGIO AGAMBEN

Jorge Alfonso*

Universidad de Tarapacá

Recibido octubre de 2014/Received October, 2014
Aceptado diciembre de 2014/Accepted December, 2014

RESUMEN

El estudio es una primera aproximación a la obra *El Reino y la Gloria* de Giorgio Agamben como una clave hermenéutica de la política actual. Se emplea como método la teología como un laboratorio que emplea Agamben para echar luz sobre el problema más importante para él en la actual política, el reemplazo de la política por la administración de los individuos, idea cercana a la biopolítica de Foucault, pero con la que Agamben mantiene una diferencia de opinión. Para conseguir el objetivo el estudio realiza un análisis sistemático de sus principales aspectos, la Santísima Trinidad, la providencia, el gobierno divino y la crítica de Agamben. Para concluir con una evaluación del aporte de Giorgio Agamben al debate actual sobre el reemplazo de la política por la economía.

Palabras Clave: Teología, gobierno de Dios, economía divina, providencia.

ABSTRACT

*The study is a first approach to the work *The Kingdom and the Glory* by Giorgio Agamben as an hermeneutical key to present-day politics. As a method, Agamben's theological laboratory is employed as a means to shed light on the most important political problem of today, according the author; the replacement of politics by economics, an idea akin to Michel Foucault biopolitics, but with which the author has a different viewpoint. To reach its purpose the study carries out a systematic analysis of the main topics of Agamben's work, The Holy Trinity, providence, divine government and the author's criticism. To finish with an evaluation of Giorgio Agamben's main contribution to the present debate about the replacement of politics by economy.*

Key Words: Theology, divine government, divine economy, providence.

I. El Problema

En esta época de crisis política –entendiendo por *crisis* la pérdida de vigencia de las ideas y creencias tradicionales, tal como enseña Ortega y Gasset, una forma de responder a este problema auténtico–, también en el sentido ortegiano, es entender qué está sucediendo: ¿Fin de las ideologías, fin de la legitimidad de los partidos políticos, falta de participación, nula representación del pueblo

en los gobiernos? Todos estos temas han ya sido tratados y descritos suficientemente en la ciencia política. El problema que aquí queremos abordar es el fenómeno del reemplazo de la política por la economía ¿Es verdad que la economía ha reemplazado a la política, hemos llegado al fin de la política y entrado en una especie de ingeniería económica, un gobierno de los cuerpos, como plantea Foucault? Creemos que Agamben ofrece una nueva clave para entender este fenómeno, clave que está mucho más

* Departamento de Filosofía y Psicología. Universidad de Tarapacá. Av. 18 de Septiembre N° 2222. Casilla 6-D. Arica. Chile.
E-mail: jalfonso@uta.cl

atrás en el tiempo, más atrás de la época moderna en el misterio trinitario del cristianismo temprano.

Giorgio Agamben llevado por su admiración pero también por sus desacuerdos con Michel Foucault, respecto del concepto de *biopolítica*, emprende la tarea de buscar una clave de la política actual en la teología judeo-cristiana, particularmente en el dogma de la Santísima Trinidad y la omnipotencia de Dios en su obra *El Reino y la Gloria* (Agamben, 2008). En este estudio quiero hacer una suerte de primera aproximación al texto agambiano, que por su extensión, profundidad y sus amplias y diversas alusiones culturales desafía cualquier intelecto. Espero ayudar, y ayudarme, a comprender el pensamiento de uno de los pensadores más destacados de la actualidad. Advertimos que nos referiremos primero al tema del poder o del gobierno y luego al de la gloria.

II. La Soberanía Divina: ¿Economía o Gobierno?

Agamben comienza por preguntarse cómo es que en Occidente el gobierno ha ido tomando la forma de una *oikonomía*, un gobierno de los hombres. Está ciertamente en el camino de Foucault, pero el pensador italiano se pregunta por qué las investigaciones del francés no han tenido todo el éxito esperado. Foucault, amigo de las sombras cortas, según Agamben, no logra completar sus investigaciones porque hay que ir a buscar una explicación en sombras más largas, hay que ir “(...) Hasta los primeros siglos de la teología cristiana que ven la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una *oikonomía*” (Agamben, 2008, p. 9). Esto no es buscar en el pasado el origen de un fenómeno social del presente, cosa que Foucault no hace, ni tampoco Agamben, en esto está de acuerdo con el francés, sino que se trata de hacer una suerte de investigación sobre la articulación entre soberanía (generalmente sobre un territorio) y gobierno (generalmente de los hombres). De esta manera sostiene Agamben que:

Situar el gobierno en su *locus* teológico, en la *oikonomía* trinitaria, no significa tratar de explicarlo a través de una jerarquía de las causas, como si a la teología le compitiera necesariamente un rasgo genético más originario; significa, más bien, mostrar cómo el dispositivo de la *oikonomía* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para

observar el funcionamiento y la articulación –tanto interna como externa– de la máquina gubernamental. Ya que allí los elementos –o las polaridades– en las que se articula esta máquina aparecen, por así decir, en su forma paradigmática (Agamben, 2008, pp. 9-10).

La investigación sobre el poder de Agamben llega, así, a un punto tal, que lo que comenzó en *Homo Sacer* se articula en el espacio entre poder y gobierno, entre *auctoritas* y *potestas* (sin mencionar el tema de la *gloria*, la majestuosidad del poder, el por qué el poder necesita de la gloria). El tema teológico del paradigma trinitario, raras veces ha sido tratado fuera del ámbito religioso, pero, para nuestro autor, ha tenido una influencia determinante en el orden mundial. Son dos las tesis que Agamben tratará de demostrar. Una, la tesis de que de la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos antinómicos pero complementarios: La *teología política* que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la *teología económica* que sustituye la soberanía por la *oikonomía*, concebida como un poder inmanente de tipo doméstico y no propiamente político, tanto en la vida divina como la humana. De la primera deriva la *filosofía política* y la teoría moderna de la soberanía; de la segunda, la *biopolítica* moderna, con el triunfo del gobierno y de la economía como un único cuidado *omnes et singulatim*, dejando de lado cualquier otra dimensión de la vida en sociedad.

¿El dictamen de Schmitt en términos de que todos nuestros conceptos de la moderna teoría política son formas secularizadas de la teología, es, entonces, el camino de Agamben? No exactamente. Hay que conducir el tema más atrás hacia el problema de cómo se llegó a una política económica preocupada de los cuerpos y la reproducción, al estilo de lo que plantea Foucault ¿La *biopolítica* es entonces resultado de la secularización? No para el pensador italiano. El hecho que la política sea entendida solamente como gestión y no gobierno es consecuencia de no reparar en la teología económica y de no haberle prestado atención a su relación con el gobierno (Agamben, 2008, p. 15).

Empezaremos, entonces, nuestro análisis por el misterio trinitario. Agamben nos recuerda que desde Aristóteles se entiende que *oikonomía* es administración de la casa (*oikos*), en cambio *política*, gobierno de la ciudad (*polis*). Así se oponen tradicionalmente el *oikónomos* y el *despótēs*. El *oikos* no es una casa como la entendemos

hoy y, además, abarca relaciones de varios tipos: despóticas (amo-esclavo); paternales (padre-hijo); conyugales (marido-esposa) todo esto dentro de una propiedad, incluso agrícola, de gran tamaño. Lo que da unidad a esta economía doméstica es un modelo de *gestión* –no epistémico–: se trata de tomar decisiones sobre problemas que tienen que ver con el orden funcional (*taxis*) de las diversas partes de una casa. La historia semántica del término revela una extensión de sentido, que transforma *oikonomía* en una *signatura* que disloca el término y lo aplica analógicamente a otros planos de la realidad, como sucede hoy con la palabra *empresa* que se aplica a realidades diferentes a la económica, a la universidad por ejemplo, o a cualquier emprendimiento, con fines de lucro o sin fines de lucro (Agamben, 2008, pp. 41-47). Así advierte el pensador italiano que cuando los teólogos usan *oikonomía*, este no sería propiamente un concepto teológico, sino una extensión de sentido desde la economía a la teología¹.

Todo, al parecer, empezó con el cristianismo. Al apóstol Pablo se le confió, señala Agamben, una misión salvífica. Pero para el pensador italiano el léxico eclesial paulino es económico y no político, trata del gobierno de los hombres, de cada uno y de todos, y en esto sigue a Foucault. Sería en el período helenístico e imperial donde se habría producido una contaminación recíproca entre política y economía al punto tal que la oposición entre *oikos* y *polis* llegó a ser irrelevante. En consecuencia, es en el campo de la economía donde se juega una apuesta decisiva que pone en cuestión la concepción de Dios y su creación. Indica Agamben que esto habría sucedido al final del mundo antiguo puesto que:

Entre el unitarismo inarticulado de los monárquicos y el judaísmo y las proliferaciones gnósticas de las hipóstasis divinas, entre la extrañeza con respecto del mundo gnóstico y epicúreo y al idea estoica de un *deus actuosus* [...] que provee al mundo, la *oikonomía* hace posible una conciliación en la cual un Dios trascendente, a la vez uno y trino, puede –permaneciendo trascendente– asumir sobre sí la cura del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad (Agamben, 2008, p. 96).

En verdad de eso se trata, explicar cómo un Dios trascendente se ocupa *omnes et singulatim*.

El problema básico es, o tiene su origen, en los dos sentidos de la palabra *oikonomía*. Uno, es el de la articulación de la única sustancia divina entre tres personas, el Dios Uno y Trino; el otro es el de la administración de la salvación histórica de la humanidad. Sin embargo, los dos sentidos no son contradictorios, sino complementarios, se tornan inteligibles en una relación funcional, son como dos caras de una misma moneda. Así, ontología y pragmática, articulación de la Trinidad con el gobierno del mundo se encomiendan una a la otra la solución de las aporías que generan las dos concepciones, como así también la relación entre Dios y el mundo. De esta forma, se da una economía trinitaria doméstica y mundana a cargo de una monarquía divina, y tal como lo expresa nuestro autor:

En un momento histórico que observa una crisis radical de los conceptos clásicos, tanto ontológicos como políticos, la armonía entre el principio trascendente y eterno y el orden inmanente del cosmos se despedaza, y el problema del *gobierno* del mundo y su legitimación se convierte en el problema político decisivo (Agamben, 2008, pp. 97-121).

¿Dónde comienza todo? Como casi siempre en Aristóteles. Agamben dedica un buen espacio al comienzo de su obra a Aristóteles. Considera que el paradigma de la distinción entre *reino* y *gobierno* está en el libro XII de la *Metafísica* en el cual Dios es el primer motor inmóvil que mueve las esferas celestes. A esto se agrega que el libro X, aún sin conexión aparente con el XII, dedicado al Bien y el Mundo, es interpretado como estableciendo la preeminencia de la trascendencia sobre la inmanencia, siendo el Bien el origen de todo lo bueno. En el mundo cristiano la inmanencia está por debajo de la trascendencia, pero es parte del reino de Dios². Lo que Agamben destaca es que ambos conceptos, trascendencia e inmanencia, al principio expresaban una alternativa dicotómica puesto que la trascendencia implica separación y autonomía; en cambio, la inmanencia es orden (*taxis*). Sin embargo, con el paso del tiempo las cosas se complican³ y la *relación* se vuelve *compromiso*, y así se dice, que el orden dentro de un regimiento existe por el comandante y no el comandante por el orden. En consecuencia, es lógico concluir que en el mundo todas las cosas están perfectamente ordenadas y que la diversidad tiende a la unidad

(Agamben, 2008, pp. 142-143). Lo que le llama la atención a Agamben es que esta conciliación entre trascendencia e inmanencia tenga un carácter económico, sea el *oikos* el modelo y no la *polis*. La razón al parecer está en el hecho de que es en el gobierno doméstico donde el *despotés* se las tiene que ver con diversas situaciones correspondientes a las diversas relaciones al interior de una casa. A su vez, Aristóteles es el que afirma que el gobierno de muchos no es bueno y que por eso el mejor gobierno es la monarquía, introduciendo de esta manera el Estagirita una opinión política en una visión económica de las cosas, de donde pienso, puede venir parte del problema que aquí se trata: ¿Cómo conciliar economía y política, soberanía y gobierno? (Agamben, 2008, pp. 143-145). De aquí que el problema de la relación entre trascendencia e inmanencia del *Bien* se convierte en Aristóteles en una relación entre ontología y praxis, entre el ser de Dios y sus actos, estando ausente el concepto cristiano de providencia en el mundo griego sometido al hado, es difícil establecer en él una suerte de conciliación entre *dominio* (soberanía) y *gobierno* (administración) de Dios.

Incluso en el ámbito cristiano temprano el problema se hace presente. El concepto central del *orden* en la Edad Media es de tipo metafísico y político, ya que la teología, que tomó de Aristóteles la idea del Dios trascendente, creó así el problema de la relación Dios-Mundo. En Santo Tomás *ordo/* es la relación de los cristianos con Dios (*ordo ad unum principium*) y también por otra parte es la relación de las criaturas entre sí (*ordo ad invicem*). Los dos órdenes aunque estrechamente ligados no son, sin embargo, simétricos, el Bien mayor es un bien superior, lo que produce una tensión constante entre ambos órdenes. Es así que no se puede evitar la aporía de cómo es posible que todas las cosas estén perfectamente ordenadas hacia Dios y a su vez lo estén entre sí: fractura ontológica, para Agamben, entre *ser* y *praxis*. Puesto que si se lleva al extremo el paradigma de la substancia separada, se tiene a Dios ajeno al mundo, el deísmo, y si se extrema el paradigma de la inmanencia, el panteísmo.

Ordo es entonces una *signatura* (Agamben, 2009), un concepto que se separó del campo económico para venir analógicamente al teológico (Agamben, 2008, pp. 135-155). Como toda analogía algo se gana con ella y algo se pierde a la vez, Dios es como un *despotés* pero al mismo tiempo no lo es. Que sea un *despotés* nos ayuda a entender su naturaleza

metafísica, pero debemos entender que tampoco es un déspota como lo entendemos cotidianamente. Más aun, el Dios que reina absolutamente es el mismo Dios que gobierna y administra la Creación. Esta última cuestión alcanzó su formulación técnica en el campo jurídico en la discusión de los juristas de los siglos XII y XIII, lo que llevó sin querer a la posibilidad de pensar a Dios como ocioso, el *rex inutilis* que reina pero no gobierna de los deístas de la temprana Época Moderna. Sea como fuese, Agamben advierte que la máquina gubernamental de Occidente se articuló entre estos dos planos, la *dignitas* y la *administratio*, Reino y Gobierno (Agamben, 2008, p. 175).

¿Cómo conciliar separación y *re-unión*, reino trascendente y administración inmanente? Agamben al respecto señala que:

(...) En la *governatio divina* del mundo, trascendencia e inmanencia, *ordo ad deum* y *ordo ad invicem* deben ser incesantemente distinguidos para que la acción providencial pueda a su vez reunirlos de modo igualmente incesante. Así, Reino y Gobierno constituyen una máquina doble, el lugar de una separación y una articulación ininterrumpidas. La *potestas* es plena solo en la medida en que puede ser dividida (Agamben, 2008, p. 175).

Para nuestro autor *providencia* es el nombre para la *oikonomía* en tanto gobierno del mundo, y si hoy en día la economía ha venido a reemplazar a la soberanía como tema político, es quizá no algo totalmente nuevo, sino que está o ha estado siempre ahí, solo que oculto bajo la preeminencia de la soberanía (sobre el territorio) como tema político principal de la modernidad. Su aparente reemplazo por el tema del gobierno (de las personas) se debe al olvido de la economía como parte integrante de la política desde sus inicios. El Misterio Trinitario como un laboratorio para poner a prueba el aserto de Foucault va revelando así un aspecto de la cuestión dejado de lado por “pudor,” según Agamben porque, a lo mejor, no se quiso hacer aparecer el poder de Dios como algo tan terrenal. Quizá porque el tema de la trascendencia divina y su afán de salvar al mundo es difícil de conciliar con la idea de que el reino de Dios no es de este mundo y que también hay que darle al César lo del César. Creemos que la misma Iglesia se ha encontrado siempre ante el dilema que significa estar entre estas dos tendencias, tensión inevitable,

pero buena y conveniente para la sociedad: ¿por qué no habría de haber esta tensión?

Ahora bien, Foucault trata de demostrar el pasaje del pastorado evangélico como el resultado final de una serie de contraconductas en el seno de la cristiandad que preparan la aparición de un nuevo paradigma, el que dentro de un contexto secularizado hace posible la aparición de una nueva forma de gobierno ahora de los cuerpos y no de las almas, aparición al estilo de las revoluciones de Kuhn, que sucede, irrumpiendo cuando el mundo está preparado. Esto no es tanto así, según Agamben, lo económico ha estado siempre ahí oculto en los orígenes del Estado. Al respecto señala el pensador italiano:

(...) El pasaje del pastorado eclesiástico al gobierno político, que Foucault trata de explicar –a decir verdad, de manera no muy convincente– a través del surgimiento de toda una serie de contraconductas que resisten el pastorado, es mucho más comprensible si se lo ve como una secularización de aquella minuciosa fenomenología de causas primeras y segundas, próximas y remotas, ocasionales y eficientes, voluntades generales y voluntades particulares, concursos mediatos e inmediatos, *ordinatio* y *executio*, a través de los cuales los teóricos de la providencia habían tratado de volver inteligible el gobierno divino del mundo (Agamben, 2008, p. 198).

Para Agamben lo que está en juego en estos debates no es tanto la libertad del hombre, cosa discutible, sino más bien la posibilidad del *gobierno* de Dios –su soberanía no está en juego– se trata de ver si su situación no sea la de un Dios que reina pero no gobierna. Porque: o Dios es impotente, y reina pero no gobierna, o reina con poder absoluto, y es un dеспota ante el cual nada se puede hacer (el Dios de Thomas Hobbes). De forma tal que, según Giorgio Agamben:

Si Dios y Gobierno están separados en Dios por una oposición tajante, entonces ningún gobierno del mundo es, en realidad, posible: se tendría, por una parte, una soberanía impotente y por la otra, la serie infinita y caótica de los actos (violentos) de las providencias particulares. El gobierno solo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar: esto es específicamente lo que resulta de la coordinación y de la articulación

de la providencia general y de la providencia especial, o en términos de Foucault, del *omnes* y del *singulatum* (Agamben, 2008, p. 201).

Nos parece que en esta afirmación agambiana hay dos cuestiones discutibles. Una la anticipamos, es el tema de la providencia general y la otra la relación con la libertad, con el *libre albedrío*, tema algo ausente en Foucault y poco presente en Agamben. Santo Tomás advierte que cada uno puede ser su propia providencia bajo la providencia divina y esto pasa justamente por tener libre albedrío, puesto que Dios actúa en cada una de sus criaturas según su propio modo de ser, es decir, en el hombre por su razón y en los animales por su instinto. Existe también el otro gran problema del cómo puede ser libre una persona bajo el gobierno de Dios. Otra cosa que no nos parece muy adecuada en Agamben es el uso del término “máquina” cuando habla de la máquina divina, término cargado de connotaciones más bien negativas precisamente en el ámbito político, donde se habla, por ejemplo de pasar una máquina para aplastar la oposición a un gobierno, y se entiende *a priori* que se trata de forzar a la oposición a hacer lo que el gobierno quiere y no de persuadirlos de las bondades de su plan de gobierno. Por lo tanto hablar de una “maquina divina” introduce una postura emocional negativa, que implica que si la Creación es una máquina, los hombres son engranajes de la misma, olvidando que son *personas* que pueden aceptar libremente sus deberes persuadidos de la bondad de sus actos.

El problema de cómo administra Dios su creación o de cuál es la relación entre soberanía y gobierno, pasa por los *ministros* de Dios. Este tema recibe atención especial en el texto de Agamben. Nos remitiremos a la parte de la discusión relevante para el propósito de este estudio. Para introducir el tema ministerial hay que ir a Santo Tomás, ya que Agamben señala que:

En la Summa contra Gentiles (lib.3, cap. 77), se insiste fuertemente en la distinción entre dos aspectos del gobierno divino del mundo. A la correlación entre *ratio gobernandi...* y *executio ordinatio (...)* y *ordinis executio (...)* La primera se emplea a través de una *virtus cognoscitiva (...)*; la segunda, a través de una *virtus operativa (...)* (Agamben, 2008, p. 238).

Es así que se distingue entre una razón y un orden, a la primera corresponde una virtud

cognoscitiva y a la segunda una ejecutiva. Pero así como en el plano puramente teórico, estratégico, es conveniente que la ordenación atienda hasta los más mínimos detalles; en el plano práctico, táctico, conviene que haya agentes subalternos de la providencia, estos serían los ministros o profetas: ¿Pero esto es una asimilación del gobierno terrenal al gobierno divino, una analogía entre el poder terrenal y el divino? Los antropólogos dirán que primero fueron los gobiernos terrenales y luego a los hombres les pareció ver un orden semejante en los cielos, pero Agamben en su visión semántica de la historia afirma la prioridad lógica de la teología, aunque no vemos el problema en reconocer que lo que fue bueno y se sabe por experiencia, luego se institucionalice, y se reconozca que como bueno y divino, Cicerón lo dijo así una vez. Al respecto nuestro autor señala:

La distinción conceptual entre un poder de orden general (*ratio gubernandi, ordinatio*) y un poder ejecutivo aparece antes en el ámbito teológico que en el político. La doctrina moderna de la división de los poderes tiene su paradigma en esta articulación de la máquina providencial. Pero también la distinción moderna entre legitimidad y legalidad, que aparece en la Francia monárquica del período de la restauración, tiene su arquetipo en la doble estructura de la providencia. Aquello que Schmitt llama *estado legislativo*, es decir, el estado moderno de derecho, en que toda actividad de gobierno se presenta como aplicación y ejecución de una ley impersonal vigente, es desde esta perspectiva el resultado extremo del paradigma providencial, donde coinciden Reino y Gobierno, legitimidad y legalidad (Agamben, 2008, pp. 238-239).

Pero sigamos profundizando en la propuesta agambiana. El autor se refiere más tarde al tema de la libertad y reconoce su función de la mano de Suárez. Suárez, recuerda Agamben, en su visión contraria al error de Lutero, reconoce que la libertad se conjuga con la gracia, libertad y gracia no se oponen al paradigma providencial, sino, por el contrario, se complementan puesto que la providencia no es un poder tiránico, sino democrático. Además, insiste Agamben en resaltar el poder vicario de los que gobiernan el mundo bajo el gobierno de Dios, lo que implica deberes y derechos que se legitiman por el cumplimiento de los deberes para con Dios y con el próximo. Tanto así que señala:

No se comprende el funcionamiento gubernamental si no se entiende que la relación entre sus dos polos, el Reino y el Gobierno es esencialmente vicaria. Tanto el Emperador como el Papa se definen como *vicarius Christi* (...) *vicarius Dei* (...) y es sabiduría que la reivindicación exclusiva de este título dio origen a una larga serie de conflictos entre el poder espiritual y el poder profano (...) aquello que era sobre todo en Oriente, el título exclusivo de emperadores, se vuelve a partir del siglo V, al menos en Occidente, el título por excelencia del obispo de Roma (Agamben, 2008, p. 224).

La vicariedad del pontífice romano con relación a Cristo se justifica por el retraso de la *parusía* recuerda Agamben. Pero eso no es todo, la clave está en el misterio trinitario. Pablo advierte que el poder de Cristo es vicario respecto del Padre, lo que no significa otro poder, otra substancia, todo lo que hace Jesús es lo que quiere el Padre, hay tres personas pero un solo Dios no más, esa es la doctrina. Lo que sostiene Agamben es que: “(...) La relación intratrinitaria entre Padre e Hijo puede ser considerada como el paradigma teológico de toda *potestas vicaria*, en la que todo acto del vicario se considera como una manifestación de la voluntad del representado” (Agamben, 2008, pp. 242-243). Así el filósofo italiano se aproxima a la que creemos es su conclusión final. El poder en sí no es substancial, es una economía, que como toda economía es buena o mala dependiendo del resultado del juego de múltiples variables. Es, en realidad, para Agamben, un campo de fuerzas, resultado, en este caso, de la interacción de los agentes del poder, todos vicarios del único Poder (el divino) como en el caso de la Santísima Trinidad, cuyo poder estriba en la relación Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es precisamente su actuar como uno y trino lo que hace de la trinidad un poder no substancial, sino que puramente relacional: ¿se trata entonces de algo como el poder de una democracia que reside en la relación de los tres poderes, ejecutiva, legislativa y judicial y que es en su articulación donde se cumple la misión política? El poder es vicaría entonces por esencia, el representante del pueblo es *actor*, persona, por eso que habla en nombre de sus representados como señala muy bien Hobbes, el pueblo representado y mandante, es a su vez, el *autor* de las normas, como también destaca Hobbes, y por eso todo poder es vicario como lo subraya también Agamben:

El poder tiene así la estructura de un *genere vices*, él es, en su misma esencia, *vices*, vicariedad. El término *vices* nombra la vicariedad originaria del poder soberano, o si se quiere, su carácter absolutamente insubstancial y *económico*. La doble (o triple) estructura de la máquina gobernante (Reino y Gobierno, *auctoritas* y *potestas*, *ordinatio* y *executio*), pero también la distinción de los poderes en la democracia moderna adquiere en esta perspectiva su sentido propio. En efecto, el gobierno actúa vicariamente con respecto al Reino; pero esto tiene sentido solo dentro de una economía de las funciones en la que ningún poder puede prescindir del otro (Agamben, 2008, pp. 244-245).

Así de esta forma concluye el autor la vicariedad del poder implica el abandono de una visión ontológica del poder por una visión económica del mismo. En esta ninguna forma es el *arché*, sino que lo originario es la relación trinitaria, en la que cada figura hace las veces de la otra. No hay substancia del poder afirma Giorgio Agamben, sino solo gobierno y economía en mutua relación.

Para terminar esta parte del estudio exponemos una consecuencia, una sola, que Agamben saca de su experimento, de su laboratorio político. El modelo económico –providencial– es afín a la democracia, y el teológico-político al absolutismo: ¿Se podrá reencantar entonces la política o habrá que dejarla a su arbitrio reconociendo su relatividad e historicidad como propone Zarka (2008)⁴ o habrá que aceptar como plantea Agamben que en la modernidad aun expulsando a Dios no solo no ha escapado de la teología, sino que en cierta manera no ha hecho más que llevar a cabo el proyecto económico providencial? El tema está abierto y seguirá así por algún tiempo.

II. La Gloria de Dios: ¿Necesidad Divina o Deber Humano?

Giorgio Agamben se pregunta por qué la política necesita de la gloria y recurre también a su laboratorio teológico para echar luz sobre el tema. Comienza advirtiendo que una clave está en el texto menos conocido de Erik Peterson, *El libro de los Ángeles* (1957). En este, la relación entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, expresada con símbolos políticos del Imperio romano, está en la función *ministerial* (burocrática) de los ángeles. La

burocracia angélica como toda burocracia lleva a la práctica la política del soberano. Su manifestación está en el culto, donde la publicidad de esta política divina se manifiesta en el *trisagio*⁵. La forma de participar en esta ciudadanía celestial en la tierra es entonces el canto de alabanza (Agamben, 2008, pp. 253-260).

El filósofo italiano comienza su análisis crítico del tema explicando algunas cosas sobre los ángeles. Primero advierte que hay dos tipos de ángeles. Los que miran y admiran a Dios que son pocos y los que administran la tierra que son muchos. En esto para Agamben, al parecer, habría una jerarquía celestial, destacamos este “al parecer” porque Agamben tiene dudas sobre lo que él considera una tenaz mistificación. Afirma incluso que la obra de un apócrifo creó el concepto de “jerarquía” que a él le parece que se trata más bien de una sacratización de la jerarquía eclesiástica. Como resultado, nuestro autor cree que aquí se ha producido una inversión de los términos, ya que si la jerarquía eclesial se eleva en pos de los ángeles la jerarquía eclesiástica se vuelve angélica y la de los ángeles, a su vez, burocrática, lo que torna finalmente al misterio en un ministerio, y al ministerio en un misterio (Agamben, 2008, pp. 260-269).

En cuanto a la jerarquía en el Pseudo Dionisio, esta es, para el autor, un desarrollo de la *diakónesis* de Proclo. *Diakosmeo* es tanto un *gobernar ordenando* como un *ordenar gobernando*, por lo que es imposible distinguir entre *disposición ordenada* y *gobierno*. De forma tal que:

La estrategia del apócrifo empieza a aclararse...
El pesado aparato mistagógico y el vocabulario iniciático derivado del neoplatonismo encuentra su sentido y su función real en un dispositivo en definitiva gubernamental. Es decir, el principio invisible del poder es inefable, innominable y supra substancial, la *theárquía*, cuya manifestación triádica es el gobierno jerárquico del mundo (Agamben, 2008, p. 270).

Aquí Agamben trae a colación su tesis sobre el poder sagrado como una *oikonomía* providencial y advierte que el poder divino se ha transformado ahora en una jerarquía que penetra el mundo humano y divino, como una suerte de macro y micro-política foucaultiana. A lo que Agamben añade la tesis de Erik Peterson sobre la función de los ángeles en el cielo y la tierra, donde se conjugan el misterio (el *deus absconditus*) y el ministerio (la *oikonomía*).

Los ángeles cantan la gloria de Dios a la espera del final de los tiempos en que todo será glorificar al Creador. Peterson, por su parte, nos recuerda, a su vez, que:

La Iglesia camina por la senda que va de la Jerusalén celestial, de la ciudad de los judíos a la ciudad de los Ángeles y de los Santos. Lo característico de la Iglesia es el estar situada entre la ciudad terrestre y la ciudad celeste (Peterson, 1957, p. 48).

Es en este ascenso en que logra participar en la fiesta en que miradas de ángeles y las almas de los justos celebran al Señor. Pero hay que cuidarse de separar la Iglesia de la corte celestial. Justamente es en la liturgia, en el culto divino, donde los ángeles también participan de esta fiesta terrenal que es la misma celestial, querubines, serafines y tronos, entonan el trisagio como un himno dirigido a la soberanía inefable de Dios, como lo hacen los hombres invitados a esta comunión.

Ahora bien, la jerarquía angélica, que Agamben sospecha que es la sacerdotal divinizada, es compleja y múltiple por las muchas y variadas funciones que cumplen los ángeles y además, porque su ser es ser una con la eclesial, ya que es la angélica la que determina la eclesial, según Peterson. Pero al ser una (jerarquía) en su origen y en su misión, celestial y terrena, lleva a ciertas confusiones que llaman la atención de Agamben, quien señala que:

Una vez establecida la centralidad de la noción de jerarquía, ángeles y burócratas tienden a confundirse, e igual que en el universo kafkiano: no solo los mensajeros celestes se disponen según oficio y ministerios; también los funcionarios terrenales adquieren a su vez semblantes angélicos y, como los ángeles se vuelven capaces de purificar, iluminar y perfeccionar (Agamben, 2008, p. 276).

Lo que lleva al eterno problema de la relación entre religión y política. En este caso, la relación entre angelología y burocracia funciona en un sentido y en el otro. Cita Agamben el caso de Tertuliano en el cual la monarquía terrena sería el modelo para la angélica; cuando, otras veces, es la burocracia angélica la que puede proporcionar el modelo para la terrena. Así la economía del misterio y el misterio de la economía se confunden. A esta altura de la discusión Agamben llama la atención sobre

la jerarquía angélica con sus cantores de la gloria del Señor y sus administradores de la Creación y la cesura que se produce entre gloria y *gubernatio*. Advierte el pensador italiano que es aquí donde los conceptos alcanzan su máxima claridad y su máxima opacidad porque “¿qué puede ser una política no del gobierno sino de la liturgia, no de la acción, sino del himno, no del poder sino de la gloria?” (Agamben, 2008, p. 293). ¿Y por qué la política, guardando las proporciones, necesita la gloria? problema similar al de ¿por qué Dios necesita de la gloria? La respuesta agambiana es un largo camino sobre la manifestación en el culto de los cantos de alabanza y de qué manera son una participación celestial y terrena en una misma fiesta. Lo que puede echar luz sobre por qué el poder necesita de la gloria.

Para empezar esta genealogía teológica, nuestro autor hace referencia al *dictum* de Schmitt “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, p. 37) haciendo ver que la relación bien puede ser vista en forma invertida, como lo expresa Assnann (citado por Agamben) cuando afirma que “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados”. Hay, sin embargo, para Agamben una solidaridad todavía entre ambas afirmaciones. Aunque pensamos que hay aquí un problema difícil de resolver: ¿los hombres vieron en los cielos un orden que aplicaron acá en la tierra o aplicaron el orden que había en la tierra a los cielos... o hay aquí una suerte de círculo hermenéutico? Para nuestro autor hay una relación funcional entre teología y política, entre *oikonomía* providencial y gobierno de Dios, relación que es difícil de percibir porque no se trata de algo substancial, sino justamente dialéctico, se trata de funciones que existen solo relationalmente, creando una suerte de campo de fuerzas o solidaridad entre economía y gobierno. Sin embargo, aun así, hay un punto en que poder espiritual y poder terrenal coinciden, “intercambian vestidos”, según Thomas Mann en *José y sus Hermanos* –citado por el autor– y este es el tema de nuestro estudio: la *gloria*.

¿Por qué sucede este cambio de vestido? Porque, según Agamben, dentro no hay nada, ni corporal ni substancial, es algo producto de un intercambio por encima de las leyes, pero que llega a tener implicancias jurídico-políticas decisivas. En su terminología *oikonomía* y gobierno son *signaturas* que signan política y teológicamente los

cuerpos y los reorientan o desplazan (Agamben, 2009, p. 57)⁶. Pero admitiendo que economía y gobierno y sus mutuas relaciones se desplazan ¿qué podemos aprender sobre la política con esto? Señala al respecto Agamben:

Si el poder es esencialmente fuerza y acción, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanzas, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a una inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable; en una palabra, inmovilizarse hieráticamente en la gloria: él, que es esencialmente operatividad y *oikonomía*? (Agamben, 2008, p. 343).

El autor recuerda la idea de Lutero respecto de que la gloria está destinada a deslumbrar y así también ocultar los *arcana imperii* (Catanzariti, 2010, pp. 1-21) y señala que su obra no es sobre qué es la gloria, sino que algo más modesto, la *glorificación* (no la *doxa* sino el *doxazestai*).

Sin embargo, no puede, nuestro autor, empezar su propuesta sobre la glorificación sin advertir algunas cosas previas. Entre ellas que el sintagma /gloria de Dios/, *kabod YHWH* en el mundo judío significa muchas cosas y el pensador italiano trae a colación la homonimia que Maimonides reproduce como una triple articulación: 1. La *luz* creada que Dios hace descender sobre un lugar para glorificarlo; 2. La *esencia* de Dios y 3. la gloria de Dios. El problema es entonces justificar o, para Agamben, a veces “disimular”. Nos referimos a que también habría un ocultamiento pudoroso en el esconder la secreta conexión entre *oikonomía* y gobierno de Dios.

Es en este contexto en que el problema se empieza a entender como tal. Según el pensador italiano lo que una vez era un elemento externo a Dios ¿por qué habría de necesitar Dios de la Gloria? (Romero, 2014, pp. 311-330). Se transformó en el contexto trinitario en expresión de las relaciones internas de la economía trinitaria. De forma tal que:

Así como la teología cristiana había transformado dinámicamente el monoteísmo bíblico oponiendo de manera dialéctica en su interior la unidad de la sustancia y de la ontología (la *theología*) a la pluralidad de personas y de la praxis (la *oikonomía*), así la *dóxa theou* (gloria de Dios) define ahora la operación recíproca entre el Padre y el Hijo (y, más en general, entre las tres personas). La economía trinitaria es constitutivamente una economía de la gloria (Agamben, 2008, p. 352).

La gloria es, además, necesaria para la salvación, sin ella este propósito divino quedaría oculto. Pero ¿dónde está el problema? Señala, Agamben, que el problema reside en una fractura entre ontología y *praxis* y añade que:

Los teólogos modernos distinguen...ente *trinidad económica* (o trinidad de revelación) y *trinidad inmanente* (o trinidad de salvación). La primera define a Dios en su *praxis salvadora*, a través de la cual se revela a los hombres. La trinidad inmanente se refiere en cambio a Dios tal como es en sí mismo (Agamben, 2008, p. 362).

Lo que nuestro autor hace, entonces, es tratar de definir el funcionamiento de la máquina divina en que trinidad económica (gobierno) presupone la trinidad inmanente (Reino) y viceversa, en una relación difícil de entender y de llevar a la práctica. Si hablamos simbólicamente de “la cruz y la espada” y de la permanente tensión entre el poder espiritual y el terrenal, en buenas cuentas, a esto se reduce toda la historia de la filosofía política cristiano-medieval. Sin embargo, la gloria viene ser así el lugar (teológico) en que se puede encontrar una conciliación entre trinidad inmanente y trinidad económica, del Dios *en sí* y el Dios *para nosotros*, lugar donde debe unirse lo que solo es pensable como dividido. En la gloria como un espejo, advierte el autor, parecen coincidir en su esplendor, soberanía y economía.

Como habíamos advertido, la gloria se da en este mundo en el culto litúrgico y la alabanza, donde economía y gobierno encuentran un punto de apoyo en el *templo*, el lugar donde cielo y tierra se juntan⁷. Pero también la gloria es el fin de toda la Creación y al final de los tiempos, la única actividad:

Después del Juicio Final, cuando la economía de la salvación será completada y *Dios será todo en todos* (I cor., 15:28), la trinidad económica será reabsorbida en la trinidad inmanente y *lo que quedará será solamente el cántico eterno del Dios uno y trino en su gloria* (Moltann). La liturgia paradisiaca se resuelve integralmente en la doxología, no conoce misa, sino solo el himno de alabanza (Agamben, 2008, p. 368).

Aquí comienza a hacerse visible de nuevo nuestra pregunta inicial ¿por qué Dios necesita la gloria? Este problema teológico no se ha resuelto

nunca totalmente y es el origen de tópicos como el de la causa prima y las causas segundas, la potencia absoluta y la potencia ordenada y similares respuestas al problema. Pero no puede dejar de ser una paradoja, ya que la gloria es de Dios, le pertenece eternamente, y es infinita, nada la puede hacer mayor ni menor ¿por qué entonces necesita Dios de la gloria? La glorificación (que no la Gloria de Dios) es deber de las criaturas, los ángeles y los hombres deben glorificar a Dios. Agamben habla de ella como “la necesaria respuesta”, casi “el eco de Dios en su obra”. La respuesta habitual es que si la Creación es una obra de amor, la gratitud y la glorificación es lo natural, lo que se espera de un acto genuino de amor. Por todo esto estamos frente a una serie de paradojas que no se pueden responder racionalmente y que son artículos de fe. Pero advierte muy bien Giorgio Agamben que esta serie de paradojas alcanzó su momento más alto en la teología posttridentina y barroca, justo en el momento que la soberanía profana alcanza una configuración nueva.

Es justamente en el lema de la Compañía de Jesús (*Ad maiorem Dei Gloriam*) donde se nota el afán de glorificar a Dios y no al mundo. Aunque destaca el autor que ya que la glorificación no puede aumentar la gloria divina (una paradoja), esta se vuelve una ilimitada glorificación externa por parte de los hombres y con mayor razón de los integrantes de la Compañía. Lo que trae de suyo que:

Lo que no puede ser aumentado... exige el acrecentamiento infinito de la gloria en el sentido exterior y subjetivo. Esto significa, por una parte, que el nexo entre la gloria y la glorificación se ha quebrado, que la actividad mundana de la glorificación aventaja ahora a la de la gloria de Dios que debe justificarla; por otra, que se abre camino a la idea de que la acción de los hombres puede influir en la gloria divina y aumentarla. Es decir, que mientras la diferencia entre gloria y glorificación comienza a indeterminarse, el acento se desplaza progresivamente de la primera a la segunda (Agamben, 2008, p. 378).

Determinar de qué forma este desplazamiento desde la gloria interna de Dios a la gloria externa es un punto de inflexión en el tratamiento del tema. Agamben se empeña en interpretar el sentido de la gloria al final de los tiempos en el cual todo

será glorificar a Dios: no habrá tristeza, ni pena ni trabajo alguno más que glorificar al Creador: ¿Después del Apocalipsis cuál será la situación de los beatos? Cuando la salvación haya llegado a su culminación se desactivarán todos los ministerios y las acciones, solo quedarán ángeles y beatos en pura contemplación de Dios, los hombres con sus facultades superiores adorarán al Creador. Agamben hace referencia así a distintas doctrinas para distinguir qué es más importante en el proceso de glorificación, si inteligencia, razón, voluntad, aunque destaca que el amor puede ser lo más importante, creemos que *es* lo más importante, aunque algo ausente en Giorgio Agamben.

A esta altura de su investigación nuestro pensador aventura una tesis:

(...) las doxologías y las aclamaciones constituyen, de algún modo, un umbral de indiferencia entre la política y la teología. Y tal como las doxologías litúrgicas producen y refuerzan la gloria de Dios, *las aclamaciones profanas no son un ornamento del poder político, sino que lo fundan y lo justifican* (Agamben, 2008, p. 402).

Estaríamos más allá de la crítica cultural actual que insiste en el carácter meramente visual, cuestión de imagen, de la política actual que no puede prescindir de los *mass media*, de la televisión principalmente, donde es medio lo que importa realmente (“el medio es el mensaje” recordemos). Por ejemplo subraya Agamben que los *improperios*⁸, el Te Deum, las plegarias no son ornamentales, sino parte de una máquina de poder con un especial carácter bipolar, ya que:

(...) así como la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, *theología* y *oikonomia* constituyen en el paradigma providencial una máquina bipolar, de cuya distinción y de cuya correlación resulta el gobierno divino del mundo, así Reino y Gobierno constituyen los dos elementos o las dos caras de una misma máquina de poder (Agamben, 2008, p. 402).

En esta máquina bipolar se pregunta el pensador italiano qué papel tiene la gloria y hace mención a que los antropólogos seguramente recurrirían a la actividad mágica para explicar algo que no entendemos. A lo que Agamben responde con una segunda tesis.

Nosotros no creemos en un poder mágico de las aclamaciones y de la liturgia y estamos convencidos de que tampoco los teólogos y los emperadores hayan realmente creído en él alguna vez. Si la gloria es tan importante (...) es, ante todo, porque permite mantener juntos en la máquina gubernamental, la trinidad inmanente y la trinidad económica, el ser de Dios y su praxis, el Reino y el Gobierno (Agamben, 2008, p. 402).

Sería entonces la gloria la que permite cerrar la escisión entre teología y economía, algo que la doctrina trinitaria nunca habría logrado hacer completamente. Sin embargo, la gloria trae consigo otro problema ¿si al final de los tiempos todo será glorificar al Señor y todo afán, preocupación, en fin, todo hacer, toda labor, terminará: qué lugar ocupa la ociosidad de que se habla aquí? Al respecto nos recuerda Agamben que:

En el judaísmo, la inoperosidad como la dimensión más propia tanto de Dios como del hombre encuentra una imagen grandiosa en el sábado. En efecto la fiesta por excelencia de los judíos tiene su fundamento teológico en el hecho de que en el séptimo día se declara sagrada, no la obra de la creación, sino el cese de toda obra(...). La inoperosidad nombra así lo que es más propio de Dios (solo a Dios le es realmente propio el ser inoperoso (*anapaúesthai*) (Agamben, 2008, p. 418).

La *inoperosidad* como fin del hombre cuesta asumirla porque cotidianamente el trabajo nos ocupa, o si no lo tenemos, nos pre-ocupa. Pero es la gloria teológica y política la que llena ese vacío que es la inoperosidad tras del poder:

(...) El centro del dispositivo gubernamental, el umbral en el cual Reino y Gobierno continuamente se comunican y continuamente se distinguen, está en realidad vacío, solo es sábado y *katapausis*, sin embargo, esta inoperosidad es tan esencial para la máquina, que ella debe ser asumida y mantenida a toda costa en su centro bajo la forma de la gloria (Agamben, 2008, p.423).

Se trata aquí del tema del *trono vacío* (Parada, 2010, pp. 541-558), la vacuidad central de la gloria, que nos recuerda Agamben está como tema en Grecia y Roma (*hetoimasia tou thonou*), (Parada, 2013, pp. 105-122).

¿A dónde nos lleva Agamben con toda esta larga disquisición? A una de sus más audaces afirmaciones. Si el fin escatológico del hombre es vivir un sábado eterno es sorprendente cómo la política a veces pareciera querer lo mismo en el plano profano y creer en una suerte de paraíso en la tierra en el futuro, cuando se llegue a una sociedad perfecta producto de haber establecido el fin de todos los males sociales. Por esto es que Agamben parece haber encontrado en su laboratorio teológico una idea que permite entender la política occidental y sostener que:

Esta inoperosidad es la sustancia política de Occidente, el nutriente glorioso de todo poder. Por esto, la fiesta y la ociosidad vuelven a aflorar continuamente en los sueños y en las utopías políticas de Occidente y también continuamente naufragan en ellas. Estas utopías son los restos enigmáticos que la máquina económico-teológica abandona en los bordes de la civilización y sobre los cuales los hombres vuelven a interrogarse una y otra vez, de forma inútil y nostálgica. Nostálgica, porque parecen que tienen algo que pertenece de manera íntima a la esencia humana; inútil, porque no son en realidad otra cosa las escorias del combustible inmaterial y glorioso que el motor de la máquina ha generado en su giro incesante (Agamben, 2008, p. 429).

Con esta audaz tesis Agamben analiza la preeminencia que la vida contemplativa ha tenido en la tradición occidental desde la exaltación griega de la *bios theoreticos*, la vida que corresponde a la naturaleza del hombre, como ser racional, hasta la visión beatífica, como premio a los santos en el cielo. Nuestro autor asocia la vida contemplativa a una forma de inoperosidad. Lo importante en la concepción agambiana es que la *praxis* humana volviéndose inoperosa abre nuevas posibilidades a los vivientes, los abre a sus posibilidades últimas, posibilidades que van más allá de sus funciones habituales, de su *praxis* cotidiana. Destaca Giorgio Agamben que “contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis que liberando al hombre viviente de su destino biológico o social, lo asignan a aquella dimensión indefinible que estamos acostumbrados a llamar política (Pol., 1324 a)” (Agamben, 2008, pp. 437-438). Ahora, como ya hemos advertido que la gloria apocalíptica es inoperosa, podemos preguntarnos qué quiere decir Agamben con esto,

y uno de los mejores ejemplos de esto está en la poesía:

Un modelo de esta operación que consiste en hacer inoperosa todas las obras humanas y divinas es el poema. La poesía es precisamente aquella operación lingüística que vuelve inoperosa la lengua, que ha desactivado sus funciones comunicativas e informativas, descansa en sí misma, contempla su potencia de decir y se abre, de este modo, a un nuevo posible uso. Justamente la *vita nuova* o los *Cantos* de Dante son la contemplación de la lengua italiana (...) el sujeto poético no es el individuo que ha escrito esta poesía, sino aquel sujeto que se produce en el punto en que la lengua se ha vuelto inoperosa y ha devenido, en sí y para sí, puramente decible (Agamben, 2008, pp. 438-439).

Así de esta forma se puede afirmar que lo que la poesía hace con su potencia de decir es lo que la política y la filosofía, según Agamben, deben cumplir en relación con la potencia de hacer. De esta manera según el autor al volver inoperosa las operaciones económicas y biológicas, se vislumbra el poder de ellas de abrirse a lo nuevo y posible. Volver inoperosa la política es dejar de fijarse en el gobierno y la economía como partes de ella, o en la habitual percepción de que la economía está reemplazando a la política y desplazándola.

¿Pero qué queda de la visión de la política actual como puro espectáculo, es esto finalmente una degradación de la misma o una parte de ella?⁹ Veamos lo que Agamben plantea al respecto. Comienza el autor su examen de la política recordando lo que Schmitt dice sobre la publicidad en política “Pueblo es un concepto que solo se vuelve existente en la esfera de la publicidad” o “Pueblo y publicidad coexisten: ningún pueblo sin publicidad y ninguna publicidad sin pueblo”. La publicidad, lo público, expuesto como representación del pueblo es creado en cierta medida por la misma publicidad. Es lo que el pueblo romano hace en el foro y los cristianos en la *ekklesia*. Ya hemos advertido sobre el lugar de la aclamación en la política romana y en el ceremonial eclesiástico y del uso performativo del lenguaje. Pero donde ya no es posible un pueblo y la aclamación, en el ocaso de la política moderna por ejemplo, la aclamación se torna “opinión pública” al punto que para nuestro autor no hay Estado sin opinión pública.

Así de esta manera el fenómeno democrático originario está atrapado y violentado por estrategias del poder del espectáculo, del *show business*. Capitalismo político y económico se transforma en la práctica en una serie de espectáculos. Así la publicidad, que ahora es propaganda, es una forma desviada de la gloria, y esto porque según el pensador italiano:

Aquí está en cuestión nada menos que una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria (...). Lo que en una época estaba confinado a la esfera de la liturgia y los ceremoniales, se concentra en los medios masivos, a través de los cuales se difunde y penetra a cada instante y en cada ámbito de la sociedad, tanto público como privado (Agamben, 2008, p. 445).

Rousseau planteaba que el pueblo no puede ser representado si está convocado enteramente, solo si está ausente pudo ser *re-presentado*. Pero ¿qué pasa en la actualidad donde no es posible ya una democracia directa ni una aclamación donde todos estén representados para que así nadie los represente? ¿Es esta situación una anomalía? Para Agamben no lo es ya que sostiene que:

(...) El estado político basado en la presencia inmediata del pueblo clamante y el Estado neutralizado resuelto en las formas comunicativas sin sujeto se opone solo en apariencia. Ellas no son más que las dos caras del mismo dispositivo glorioso en sus dos formas: la gloria inmediata y subjetiva del pueblo clamante y la gloria mediática y objetiva de la comunicación social (Agamben, 2008, p. 449).

Al punto tal que el pueblo-nación y el pueblo-comunicación, señala Agamben, son dos caras de la *doxa*, que se mezclan y se apartan continuamente en nuestra sociedad. En ella se pueden ver los teóricos democráticos y laicos de la acción comunitaria cara a cara con los conservadores de la aclamación, pero este es el precio que según Agamben deben pagar por no tomar las precauciones arqueológicas que él advierte. Y para demostrar su posición Agamben saca la siguiente conclusión de su arqueología teológica:

El equívoco que consiste en concebir el gobierno como poder ejecutivo es uno de los

errores más cargados de consecuencias en la historia del pensamiento político occidental. Esto hizo que la reflexión política moderna se extraviara detrás de abstracciones y mitologemas vacíos como la ley, la voluntad general y la soberanía popular, dejando suspendido precisamente el problema político decisivo (Agamben, 2008, p. 480).

Subraya Agamben que el o los problemas centrales de la política no residen en la soberanía, sino en el gobierno; no en Dios, sino en los ángeles;

no en el rey sino sus ministros; no en la ley sino en la policía. Esto es la maquinaria que la política pone en movimiento. Para sostener finalmente que “Las dos soberanías, la dinástica y la democrática-popular remiten a dos genealogías distintas. La soberanía dinástica de derecho divino deriva del paradigma teológico político; la soberanía popular democrática deriva en cambio del paradigma teológico-económico-providencial” (Agamben, 2008, p. 480). Quizá la conclusión más feliz de la genealogía teológico-política de Giorgio Agamben.

Referencias

- Agamben, G. (2008). *Homo Sacer*, Volumen 2(2). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aldazábal, J. (2002). *Vocabulario Básico de Liturgia*. Barcelona: Biblioteca litúrgica 3.
- Catanzariti, M. (2010). *New arcana imperii*. California: UC Berkeley - Center for the Study of Law and Society Jurisprudence and Social Policy Program. Disponible en <https://escholarship.org/uc/item/81g0030z>
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago: Ediciones Naufragio.
- Fernández, J. HISPLANOTECA Lengua y Cultura. Recuperado en noviembre 7, 2014. Disponible en <http://www.hispanoteca.eu/Foro-preguntas/ARCHIVO-Foro/Templo-iglesia-bas%C3%ADlica.htm>
- García-Pelayo, M. (1959). *El Reino de Dios, Arquetipo Político. Estudio sobre las formas políticas de la alta edad media*. Madrid: Revista de Occidente.
- Morrisroe, P. (1910). Improperia. En The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. Recuperado en junio 3, 2015. Disponible en New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/07703a.htm>
- Parada, M. (2010). *Etimasía: el prestigio de un Imperio, la gloria de lo invisible. Reflexiones sobre estética, cultura visual e imagen simbólica en el arte paleocristiano y bizantino*. Actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romano. Madrid-Salamanca: Signifer Libros.
- (2013). El trono preparado: reflexiones sobre estética, cultura visual e imagen simbólica en el arte tardo antiguo y su proyección en Hispania visigoda y al-Andalus. *Anales de Historia del Arte*, 23, Núm. Especial, 105-122.
- Peterson, E. (1957). *El libro de los Ángeles*. Madrid: Rialp.
- Romero, F. J. (2014). The Role of Gloria in Aquinas's Philosophy of Religion. *Acta Philosophica*, 23(2), 311-330.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vargas, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Lima: Santillana.
- Zarka, Y. C. (2008). Para una crítica de toda teología política. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 39, 27-49. doi:10.3989/isegoria.2008.i39.620

Notas

- ¹ El tema es complicado. ¿Cuando Hobbes afirma que el *valor* de un hombre es su *precio*, tanto como sería dado por el uso de su poder: qué término es el original, es el *valor*, concepto ético, el que se confunde con el precio o es el *precio*, concepto económico, el que se disloca del ámbito comercial para venir a decir algo acerca de la ética moderna? Dejamos abierta la cuestión porque a veces este disloque de los términos señala un problema: ¿estamos confundiendo la ética con la política, o es la política la que ha suplantado a la ética?
- ² La teología política cristiana tomó cuerpo en la alta Edad Media donde se articuló la creencia en que (...) el orden político había de ser un intento de realización del reino de Dios en la tierra, a fin de restaurar el orden originario de las cosas quebrantado por el pecado. Esta creencia dio origen a un conjunto de ideas, de normas y de instituciones

constitutivo de una realidad en la que no se hallaban nítidamente diferenciados los aspectos rigurosamente políticos de los estrictamente religiosos (García-Pelayo, 1959, p. 1).

³ Tal indiferenciación no radicaba solamente en el condicionamiento de las concepciones políticas por las religiosas, sino también en el hecho de que en la visión religiosa tenían considerable papel las imágenes y representaciones políticas. Se daban, pues, conjuntamente, la tendencia a la sacralización de la política y la tendencia hacia la politización de la imagen religiosa, o, dicho de otro modo, había reciprocidad en cuanto a las formas simbólicas utilizadas para esclarecer las respectivas realidades. Así, por poner un par de ejemplos, el cielo era imaginado como especie de Estado con su curia celeste, en la que cada ángel, apóstol, etc., pertenecía a un ordo y realizaba una función, y Cristo

- era frecuentemente representado por el arte románico llevando una corona imperial o real; mas, por otro lado, el rey terreno era concebido como imagen de Cristo, y su paz y justicia como aproximación a las que existían en el cielo (García-Pelayo, 1959, p. 1).
- ⁴ “Acometer una crítica de toda teología política, una liquidación filosófico-política, es querer expulsar lo sagrado de lo político, devolver lo político a su propia dimensión, es decir, a su relatividad, su historicidad y su precariedad” (Zarka, 2008, p. 31).
- ⁵ Trisagio, del griego *tris-agion*, tres veces santo, es el nombre que se da a la aclamación de alabanza Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal testimoniado por primera vez en el Concilio de Calcedonia (451). A veces se le dio sentido solo cristológico, pero la más de las veces trinitario, como alabanza a Dios trino... Otra modalidad que también se puede llamar *trisagio* es la aclamación de la Plegaria Eucarística Santo, Santo, Santo (Aldazábal, 2002, pp. 395-396).
- ⁶ (...) La signatura no expresa simplemente una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*; más bien es aquello que, insistiendo en esta relación pero sin coincidir con ella, la desplaza y disloca en otros ámbitos, y la inserta en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas (Agamben, 2009, p. 57)

- ⁷ La palabra *templo* viene del latín *templum* ‘recinto sagrado’, griego *témenos* del verbo *témnein* que significa ‘cortar’, ‘recortar’. Es un recinto reservado para los dioses, recortado, separado, aislado. Este espacio delimitado es sagrado (*sancus*) y, por tanto, inviolable. *Sanctus* viene del verbo *sancire* ‘delimitar’, ‘establecer’, ‘acotar’.
- En su origen, el término *templum* no designaba la “casa de Dios”, sino un distrito sagrado que correspondía a un sector determinado en el cielo y desde el que se observaba el cielo en la búsqueda de signos que sirvieran de base para hacer un augurio. El sector delimitado en el cielo se llamaba también *templum* (Fernández, J. HISPANOTECA Lengua y Cultura. Recuperado en noviembre 7, 2014. Disponible en <http://www.hispanoteca.eu/Foro-preguntas/ARCHIVO-Foro/Templo-iglesia-bas%C3%ADlica.htm>).
- ⁸ “Los Impropios son los reproches que en la liturgia de Oficio de Viernes Santo se hace pronunciar al Salvador en contra de los judíos, quienes, en recompensa por todos los favores divinos y en particular por la liberación de la esclavitud de Egipto y un salvoconducto hacia la Tierra Prometida, le infligieron las ignominias de la Pasión y una muerte cruel (...)” (Morrisroe, 1910/2012/2015).
- ⁹ Véase Debord, G (1967/1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago: Ediciones Naufragio; y Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Lima: Santillana.