

EL ÁNGEL ENCARNADO.¹

Notas para una genealogía
teológica de la biopolítica

Rodrigo Karmy Bolton

Universidad de Chile

Las presentes “notas” se articulan en base a tres tesis fundamentales. En primer lugar, que la emancipación de la gubernamentalidad contemporánea encontraría su genealogía en el paradigma cristiano de la Encarnación. En segundo lugar, que dicho paradigma, instituido históricamente entre el Concilio de Nicea (325) y el Concilio de Calcedonia (451) específicamente, habría implicado una introyección de la función angelológica en la figura del Hijo encarnado estructurando así el dogma trinitario propiamente tal. En tercer lugar, que dicho paradigma implicaría el establecimiento de un proyecto específico del Occidente cristiano cuya característica más propia lo constituiría, a diferencia del judaísmo y el islam, el haber asumido la *oikonomía* en la misma figura de Dios: “Por una parte —dice Damasceno al principio de su Exposición de la fe— están las cosas de la ciencia de Dios (teología), por otra las del gobierno del mundo (economía)”.² Con la introducción del término técnico *oikonomía* Juan Damasceno consumará el proceso de gubernamentalización de Dios que caracterizará a la deriva cristiana. En este sentido, el presente texto concluye

que la Encarnación habría constituido la condición de posibilidad de lo que en la época moderna tendrá la forma de un biopoder.

1.- Método

No debiera constituir un “asombro filosófico” el que las investigaciones dedicadas a dilucidar la deriva biopolítica de nuestro presente se hayan detenido en la historia del cristianismo. Al menos, dos autores han conducido sus investigaciones hacia allá: Michel Foucault y Giorgio Agamben.

a) En su clase del 19 de Febrero de 1975 en adelante, Michel Foucault comienza a trazar una genealogía del anormal recurriendo, básicamente, a las tecnologías de la confesión, la pastoral cristiana y la dirección espiritual (Foucault, 2000). Como es sabido, Foucault no dejará este problema de lado, sino que lo desarrollará mucho más extensamente en sus clases de 1978 donde en un intento por dilucidar cómo es que a partir del siglo XVIII las sociedades occidentales derivaron en una práctica esencialmente biopolítica, comienza a trazar una genealogía de la gubernamental-

dad a través de las figuras de la organización pastoral cristiana, el examen de conciencia, su desterritorialización y sus dispositivos, a la vez, individualizantes y masificantes (Foucault, 2006). La tesis de Foucault es que esa forma específica de ejercer el poder en Occidente había estado reducida a prácticas limitadas hasta que, desde la Reforma, dichos procesos habrían experimentado un proceso de “laicización” que consistirían en la emancipación de los lugares religiosos tradicionales hacia la totalidad de la vida social, lo cual habría implicado una “desmultiplicación” de dicho arte de gobernar en ámbitos muy específicos y variados: cómo gobernar niños, ejércitos, familia, casa, los cuerpos, etc. (Foucault, 2003).

b) En esta vía, han sido las investigaciones de Giorgio Agamben las que han desarrollado de modo más cabal esta línea de fuerza “teológica” ínsita a los trabajos de Foucault. A esta luz, Agamben comienza sus trabajos de la saga *Homo sacer* como un intento de “completar” las indagaciones llevadas a cabo por Foucault, insistiendo en la dimensión biopolítica de la soberanía occidental y su articulación esencialmente

gubernamental (Agamben, 2003). Para ello, en su libro *El Reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Homo sacer, II, 2), Agamben extiende sus análisis hacia el cristianismo para dilucidar la bipolaridad a través de la cual se constituye la máquina gubernamental: la *oikonomía* que expresa a un poder como “gobierno y gestión eficaz” y a un poder como “majestuosidad ceremonial y litúrgica” (Agamben, 2007). Con ello, Agamben advierte la articulación de la máquina gubernamental en una soberanía y un gobierno, cuya genealogía remite a la doble función angelológica del *ministerium* (cumplimiento de la tarea) y del *mysterium* (las alabanzas incondicionadas a Dios). La genealogía teológica aquí anunciada se va a extender, pues, en *Il sacramento del linguagio. Archeologia del giuramento* (Homo sacer, II, 3) donde el centro de su preocupación reside en la historia del dispositivo del juramento y sus efectos en la consecuente sacralización del lenguaje, llevadas a cabo por las religiones monoteístas, pero, en especial, por el cristianismo a través del dispositivo de la fe (Agamben, 2009). Como se ve, al interior de las reflexiones

en torno a la biopolítica iniciadas por Foucault, pervive una “línea de fuerza” que conduce a la interrogación acerca de las diferentes funciones que el cristianismo habría heredado a la modernidad. Así, Foucault se habría interrogado acerca del pastorado cristiano como línea de fuerza de la gubernamentalidad y Agamben lo habría hecho acerca de la teología económica ínsita al desarrollo de la “máquina gubernamental” contemporánea. La pregunta parece ser la siguiente: ¿de qué modo el biopoder contemporáneo encontraría su proveniencia en el cristianismo? A la inversa: ¿qué del cristianismo habría estructurado las condiciones para el despliegue de un biopoder? La tesis de este trabajo es que parte de la respuesta quizás se halle en el giro del cristianismo en favor del dogma de la Encarnación.

A diferencia del judaísmo y el islam que insisten en que la revelación tiene la forma de una Ley sagrada (la *Torah*, en unos, la *Sharia* en otros), el cristianismo habría situado no a una Ley, sino a una Vida (*zoé*) en la “persona” misma del Hijo de Dios. Con este movimiento, el naciente movimiento cristiano habría desactivado la función de la Ley resol-

viéndose en un primer momento en un movimiento mesiánico (Pablo vendría a desactivar el complejo judeo-helénico articulado ya en Filón de Alejandría), y en un segundo momento en el despliegue incondicionado de una *oikonomía* (triumfo del dogma de la Encarnación a partir del Concilio de Nicea).

2.- Ángel

En un pequeño, pero profundo texto titulado *La Necesidad de la Angelología* el filósofo Henry Corbin escribía: “Lo que nos ha sorprendido desde el principio ha sido constatar que es en el corazón de las tres grandes religiones que se designan como monoteístas donde se plantea la cuestión de la angelología, es decir, de su necesidad” (p. 223). Y más adelante complementa: “[...] Sin la angelología el monoteísmo está en peligro de recaer en la peor idolatría metafísica de la que creía haber liberado al mundo” (p. 224). La tesis de Corbin es que la única forma que el monoteísmo no derive ni en el agnosticismo (que ve a un Dios abstracto sin comunicación con los hombres) ni en el antropomorfismo (que otorga innumerables atributos a Dios hasta

volverlo humano) es la “necesidad de la angelología”, esto es, que entre Dios y los hombres pervive una comunicación inmemorial que surte de un doble efecto: por un lado, mantiene la diferencia ontológica entre Dios y hombres y, por otro, no deja de comunicar a Dios de la existencia del hombre y al hombre acerca de la existencia de Dios: “Cada monoteísmo —escribe Emanuele Coccia siguiendo a Corbin— está expuesto a una doble trampa: el riesgo de poner a Dios en una trascendencia incognoscible e inaferrable (agnosticismo) y aquello exactamente recíproco de producir un Dios cognoscible y dotado de propiedades reconocibles, mas siendo vecino a una mera duplicación del hombre (antropomorfismo)” (Coccia, p. 450). En esta doble trampa, que Corbin caracterizará como la “paradoja del monoteísmo”, la figura del ángel se presentará como el dispositivo que afirma la distancia y, a la vez, la conexión de Dios para con el hombre. Un Dios separado del mundo, pero que, sin embargo, lo domina, supone la posibilidad del ateísmo, toda vez que ese mismo Dios monoteísta abre las condiciones para un mundo sin Dios. Frente a ello, el ángel

vendrá a conjurar esa posibilidad, impidiendo que éste se desplace a cualquiera de los dos polos antitéticos, a saber, el agnosticismo o el antropomorfismo.

En la introducción a su célebre texto *La esencia del cristianismo* —así como en *Filosofía del futuro*— el filósofo Ludwig Feuerbach, eximio representante de la otrora “izquierda hegeliana” y maestro de Karl Marx, planteaba: “[...] lo que en este libro será demostrado, por así decir, *a priori*, o sea, el hecho de que *el secreto de la teología es la antropología*, ha sido evidenciado, hace mucho, a posteriori por la historia de la teología” (Feuerbach, p. 10). Que el secreto de la teología se resuelva en la forma de una antropología implica volver sobre el frágil equilibrio angelológico: así como divinidad y humanidad están conectadas en un único destino (la historia de la revelación), así también, la teología y la antropología nunca constituirán disciplinas autónomas, sino siempre dos saberes en una relación de mutua referencia: sin los ángeles, divinidad y humanidad no sabrían nada la una de la otra, lo cual significa que Dios, conservando su absoluta trascendencia, no podría gobernar el mundo y los hombres,

en medio de su inmanencia, no podrían abrirse hacia la posibilidad de su salvación. Así, la paradoja del poder angélico es ésta: destinados a suturar la distancia entre Dios y los hombres nunca podrán anularla definitivamente.

El ángel no es, en este sentido, más que una relación. En este sentido, el ángel carece de nombres puesto que siempre habla en nombre de Dios. Por eso, sus nombres no expresan más que funciones divinas específicas: *Mikael* (que lleva consigo las tres letras consonantes *m-l-k* que tanto en hebreo como en árabe van a definir al ángel en la palabra *mala'ika* en el primer caso y *mal'akim* en su versión árabe que significa “mensajero” y que se emparenta estructuralmente con la palabra *mulk* que designa autoridad o incluso gobierno) designa en hebreo al ángel más importante pues será el transmisor de la ley a Moisés y literalmente significará “el que es como Dios”. Asimismo, en la tradición hebrea, pero sobre todo en la musulmana, aparece Gabriel que significa la “fuerza de Dios” (en árabe Gabriel responde al tríltero *y-b-r* de *yibril* asociado a “omnipotencia, poder, soberanía, etc.) Como se ve, los ángeles no tienen nombres propios,

sino que éstos se identifican a la función que éstos prestan. Así, el ángel no tiene un “ser” específico, sino más bien coincide enteramente con un “deber” a cumplir.

“Necesariamente has de saber —escribía Gregorio Magno— que el vocablo ‘ángel’ designa una tarea y no alguna naturaleza” (Gregorio, p. 1020). Como nos recuerda Gregorio, en este pasaje el “ser” del ángel es su propio “deber ser”, lo cual implica que éste, careciendo de toda consistencia ontológica, se proyecta en las múltiples diferencias de poder. Dionisio de Areopagita (más conocido como el Pseudo Dionisio) denominaba a esa diferencia a partir de un neologismo griego: *hierarquía*: “Pues a mi juicio, la jerarquía es un orden sagrado, un saber y un actuar asemejado lo más posible a lo divino y que tiende a imitar a Dios en proporción a las luces que recibe de él” (Dionisio Areopagita, p. 114). Orden, saber y acción constituyen las tres dimensiones que conforman a la jerarquía, cuyo trabajo se orienta en función de la relación analógica (“imitación”) de la perfección de Dios por parte de los hombres. El “orden sagrado” designa el grado funcional en que

cada criatura angélica se ubica, el “saber” la ciencia de la teología que define las formas en las que ejecutar la tarea y el actuar (el poder) como el conjunto de procedimientos que se deben ejecutar. Así, la angelología no será más que la función gubernamental que, por serlo, se orientará al cumplimiento incondicionado de una obra. El ángel, como Dios, no puede sino ser operoso.³

Con ello, Dios ha creado el mundo institucionalizando la separación ontológica entre el creador y sus criaturas, el ángel ingresa a la escena en un segundo tiempo para administrar la misma creación divina. Así, lo que Dios separa en virtud de la creación, el ángel lo une en virtud de su administración. En este sentido, si Dios es capaz de crear algo, los ángeles sólo serán capaces de administrar, el primero funda, los segundos conservan, el primero ordena, el segundo ejecuta. Por eso, la sociedad angélica —cuyo paradigma podemos encontrar en *La Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona— es una comunidad enteramente definida por la circulación de tareas, deberes, y obligaciones. Si se quiere, la sociedad angélica constituirá el modelo de la actual sociología de Parsons, según

la cual, cada parte estará siempre en función de la totalidad.

Además de jerárquica la figura angélica es también litúrgica. “Liturgia” es el término técnico que en la Roma pre-cristiana indicaba la prestación de trabajo obligatorio realizado por el ciudadano en interés del pueblo. Durante los primeros siglos del cristianismo ésta pasa a designar la estructura misma de la burocracia imperial en la cual los ciudadanos realizan allí una función pública. Con ello, la sociedad angélica es litúrgica toda vez que realiza un verdadero “servicio público” infinito que consiste en la glorificación incondicionada de Dios. Así, como advertirá Agustín, el ángel no sólo no se cansa de servir sino que será feliz ejecutando dicho servicio. Por ello, vivir en la *pólis* angélica significará literalmente “trabajar” felizmente en ella.

Ahora bien, en razón de que el ángel se halla inscrito en una jerarquía y se define a partir de un orden y no de una naturaleza, es que éste siempre estará amenazado de caer. Este rasgo hace que el ángel se distinga de Dios y, por eso, el diablo se presenta como su propio límite, esto es, el punto que muestra que el ángel, no obstante su divinidad, defini-

tivamente no es Dios. Dicho en la nomenclatura agustiniana, si el ángel bueno se esforzará por obedecer el encargo divino, el ángel malo (el demonio) intentará, por todas las vías posibles, destruir a la criatura que más le amenaza, puesto que pugna por el favoritismo de Dios: el hombre. En la perspectiva cristiana aún estaríamos prisioneros de la antigua caída instigada por Satán (el ángel caído). Así, el hecho de tener una historia (y con ello, una teología propiamente histórica en la cual Dios se torna historia) sería fruto de esa desobediencia originaria y, por tanto, la causa de la actual condición humana sería fruto del ángel: la humanidad estará desde el principio tomada por el ángel caído. Sin embargo, esta captura del hombre por el ángel será lo que condicionará el espacio para el advenimiento del mesías. Porque, como recuerda Coccia, el mesianismo no será más que el reverso del ángel toda vez que vendría a liberar a los hombres de su égida gubernamental. Por ello, el mesías marca un antes y un después de la historia de la salvación: el antes está dado por el ángel que es producto de la creación, el después, por la cesación de su trabajo

y la redención de la humanidad. Mas, el cristianismo desarrolla una forma singular de mesianismo que, estructurado desde la angelología, parece proyectarse en función de su perpetuación. Como ha destacado Marcel Gauchet, el mesías cristiano funciona esencialmente como un “mesías al revés” (Gauchet, 2005). Si el mesías es aquél en que divinidad y humanidad se unen en un solo cuerpo, Jesús es el mesías que, lejos de llegar en la forma del mediador imperial, viene como un “hombre común” que ingresa en un burro a Jerusalén: el mesías soberano de la tradición judía será sustituido por lo que podríamos llamar el “mesías gubernamental” que, como tal, tendrá como efecto, acaso catastrófico, la perpetuación de la función angelológica en el cuerpo mismo del *Christos*. Porque ¿qué puede ser un “mesías gubernamental” sino la aporía ínsita al cristianismo entre angelología y mesianismo, entre creación y salvación? Aquí cobra sentido la cristo-angelología sostenida desde los primeros concilios, según la cual, el *Christos* adoptará la forma de un ángel. En este plano, las querellas de los primeros concilios se sostendrán en la disputa entre una cristo-angelología o una

cristología encarnada donde el problema nodal estará centrado en si acaso la divinidad asumirá o no una forma esencialmente *oikonómica*.

Si Cristo es presentado como un ángel —tal como harán las tendencias docetas, monofisistas y adopcionistas—, entonces será necesario distinguir entre el ángel Cristo y el hombre Jesús, con lo cual la función angelológica del gobierno se distinguirá ontológicamente de la soberanía de Dios. Con ello, el peligro reside en la posible deriva gnóstica, según la cual Dios se condena a ser una trascendencia absoluta sin posibilidad alguna de dominar el orden inmanente del mundo a través de sus mensajeros. Así, la diferencia conceptual expuesta en el Concilio de Nicea y sistematizada en el Concilio de Calcedonia en el 451 entre *homoiouson* (semejanza) y *homoousion* (consustancialidad) se inscribirá en el proyecto de llevar la línea de fuerza *oikonómica*, ínsita al monoteísmo, a su propia consumación. En este contexto, Cristo será presentado como una “persona”, esto es, como unidad hipostática de la naturaleza divina y la humana a la vez. A partir de ahí, Dios podrá comenzar a asumir la forma de la *oikonomía*

ingresando a la historia. Mas, para ello, será necesario concluir dicha operación transformando al otrora *ángel Christos* en un verdadero *ángel encarnado*.

3.- Persona

La obra *¿Por qué Cristo es uno?* de Cirilo de Alejandría se inscribe en el centro de las querellas conciliares contra la tesis de Nestorio durante el polémico concilio de Éfeso (431), según la cual, María no puede ser “Madre de Dios” puesto que, si fuera así, el Hijo de Dios se presentaría simplemente como un mortal. Por esta razón Nestorio va a distinguir entre el Hijo de Dios y el hijo de María, con lo cual, las dos naturalezas, la divina y la humana se encontrarán sólo en la forma de una conjunción (*synapheia*), suponiendo con ello la existencia de las dos sustancias previas a la unidad.

Con ello, Nestorio no sólo tensiona el dogma de la consustancialidad entre Padre e Hijo instituido en el Concilio de Nicea, sino que a partir de aquí insistirá en la línea de separación entre las dos naturalezas, precisamente, para resguardar la dimensión soberana y no *oikonomica* de la propia divinidad. Así, frente a la te-

sis nestoriana del “uno más dos” se opone la tesis alejandrina del “dos en uno” propuesta por Cirilo en una singular exposición que tiene la forma filosófica del diálogo⁴: “Él mismo —plantea Cirilo— es al mismo tiempo Dios y hombre. Y uno sólo es quien posee todos los atributos, los que convienen a Dios y los que al hombre convienen”.⁵ Que Cristo sea, a la vez, Dios y hombre, permite a Cirilo inscribir su tesis en el discurso niceno, con la novedad de que la consustancialidad implicará una unidad ontológica y no una mera conjunción.

Por ello, Cirilo vuelve a plantear a su interlocutor:

“¿Por qué rechazas entonces el término unión —la palabra clave es hypóstasis— que es usual entre nosotros y nos ha sido transmitido por los Padres y prefieres el de conjunción? La unión no confunde las cosas que se dicen unidas, sino que indica más bien la concurrencia de las cosas que se dicen unidas como elementos unidos en algo [...] Por eso es indecoroso dividir en dos al único y verdadero Hijo por naturaleza hecho hombre y encarnado, y rechazar el término unión para sustituirlo por el de conjunción que podría ser aplicado a muchos otros en razón de su vinculación con Dios causada por la virtud y la santidad [...]”.⁶

De esta cita se advierte, pues, que Cirilo insiste en el término unión (*hypóstasis*) a diferencia de aquél de la conjunción (*synapheia*) sostenido por Nestorio.

La clave aquí es que el alejandrino sitúa a la unión por sobre la conjunción exactamente como Cristo lo hace respecto de aquellos que se conectan con Dios por “virtud y santidad”. Con este gesto, Cirilo puede proyectar la figura de Cristo más allá de los profetas situándolo como una *persona*:

El verbo, que natural y verdaderamente es el resplandor de Dios Padre, tras haber asumido carne y sangre, sigue siendo [...] lo mismo, es decir, Hijo verdadero del Padre por naturaleza y constituye uno sólo y único y no dos seres uno junto a otro, sino que su *persona* es una sola.⁷

De esta forma, la Encarnación hace de Cristo una persona que, como tal, contiene las naturalezas divina y humana a la vez de un modo absolutamente perfecto. Con ello, Cristo se presenta por sobre los profetas puesto que éstos se relacionan con Dios sólo por conjunción, careciendo de la unidad ontológica que, precisamente, caracterizaría al mesías y que había fundado la doctrina de la En-

carnación. Así, la divinidad de Dios ya no está separada del mundo, sino que asume completamente la forma de una *oikonomía*, en la cual ángel y hombre, espíritu y cuerpo, divinidad y humanidad, que en la cristo-angelología aún esbozaba cierta separación, se unifican irremediamente bajo el término de *persona*.

Así, quizás la Encarnación no sería más que la consumación del proyecto angelológico del cristianismo, en el cual el mesías parece haberse angelologizado en la forma de un “gobierno del mundo” que redundará en la configuración de una teología de la historia. Será, en este sentido, que la Encarnación se presentará como la condición histórica de posibilidad de la biopolítica contemporánea toda vez que convierte a los vivos en persona, es decir, en propietarios de una vida desnuda que aparece como “propia” perteneciente a un sujeto. Porque, si es cierto que, hoy día, en medio del triunfo de la gubernamental neoliberal a nivel planetario, el término persona aparece no sólo en su carácter jurídico-político, sino, además, como la definición de un sujeto moral, ello da pie para interrogar la ampliación tanto

del régimen de la economía como aquel del derecho, en la medida que ambos serían el efecto de la línea de fuerza ínsita al concepto de la persona: la naturaleza carnal (la humanidad) daría lugar a la emancipación incondicionada de la economía, la naturaleza espiritual (la divinidad), a la emancipación incondicionada del derecho.⁸

5.- Derivas

Llegados hasta aquí, no me queda más que plantear algunos problemas posibles de desarrollar sistemáticamente en una investigación de más largo alcance, que aquí simplemente no hemos hecho más que esbozar.

1.- *Oikonomía*. La cristología parece estructurarse desde la función angelológica. Por ello, la aporía entre ángel y mesías que, en nuestra perspectiva, ha tomado la forma de un “mesías gubernamental” no hace más que indicar el modo en que la función angelológica ha sido introyectada en la misma divinidad a partir del dogma de la Encarnación. Así, a diferencia del judaísmo y el islam que resguardan la dimensión soberana de Dios, el cristianismo se habría des-

plegado en la forma de una oikonomía cuyo centro se ubicaba en el aparato eclesiástico: ¿por qué en la tradición cristiana, a pesar de la venida del mesías, los ángeles siguen existiendo? ¿No debería haber cesado la actividad angelica con la irrupción del mesías, precisamente? En ello reside la aporía que hemos trazado, a saber, que el mesías cristiano perpetúa la función angelológica puesto que se estructura a partir de ella proyectándose así como un verdadero ángel encarnado, esto es, como un dispositivo gubernamental que se resuelve directamente en la captura incondicionada de la vida (*zoé*).

2.- *Katechón*. Que el cristianismo se presente a la luz de una aporía interna entre mesianismo y angelología o, si se quiere, entre soberanía y gobierno, respectivamente, significa que éste se estructura a la luz del *katechón* como la fuerza histórica que, enfocada hacia el pasado, difiere una y otra vez, el cumplimiento del *eschatón*. Sólo por ello, se justificará la sobrevivencia de la función angelológica en el mundo, en la misma institución eclesiástica toda vez que ésta se identificará con el Imperio y, a la vez, llevará consigo la función emi-

nentemente pastoral de conducir a las almas para impedir el advenimiento del Anti-Cristo.

En este plano, las derivas del agustinismo en la modernidad serán llevadas a su extremo en la forma que adoptará el cristianismo de Lutero en la cual la escisión entre las dos “ciudades” que revestirá la forma de la separación entre la fe y las obras (Lutero, 2001), tendrá por función desplazar el *katechón* desde la institución eclesiástica hacia aquella del naciente Estado moderno que, como sabemos, encontrará su forma en el planteamiento hobbesiano del Leviatán: en uno de sus escritos “políticos” Lutero plantea: “Dios ha establecido para aquellos otro gobierno distinto fuera del orden cristiano y del reino de Dios y los ha sometido a la espada para que, aunque quisieran, no puedan llevar a cabo maldades [...]”.⁹ Para Lutero la distinción entre dos gobiernos proyecta la escisión entre las obras y la fe: el cristiano debe mantenerse en la fe para su salvación sin importar las obras cuya pertenencia residirá en la esfera del mundo y del gobierno secular. Según Lutero, si el gobierno espiritual carece de leyes pues predomina el amor, el gobierno secular

se basa en la coacción de la ley cuya pasión fundamental es, precisamente, el miedo. Es aquí donde tiene un primer desplazamiento de la tecnología política del *katechón* hacia la nueva configuración del Estado moderno.

El “dios mortal” hobbesiano que habría estructurado a la modernidad política encontraría, sin embargo, su propia desintegración en el momento en que dicho *katechón* sea llevado a su implosión. Quizás esa implosión haya sido testimoniada por el intercambio epistolar llevado a cabo entre el filósofo Alexander Kojève y el jurista Carl Schmitt. En la carta del 16 de Mayo de 1955 Kojève escribe una larga carta a Schmitt en explicando su coincidencia en torno al estatuto contemporáneo del Estado que Kojève describe de la siguiente manera: “En mi curso he hablado del antropoteísmo de Hegel, subrayando, sin embargo, que no se trata sólo de un Dios *mortal* sino de un Dios que *muere* (y quizás ya muerto)”. Así, la muerte del Dios no habría sido una anomalía de la deriva cristiana sino, quizás, su proyecto más propio que culminaría en la ruptura del *katechón* y la proyección de un mundo post-cristiano o, lo que es igual,

post-histórico. En estos términos, ¿no sería la época moderna aquella época que, lejos de oponerse al cristianismo, habría *cumplido con su sueño*, pues habría consumado sus posibilidades internas en el triunfo incondicionado del biopoder como último y acaso único horizonte de nuestro tiempo?

3.- *Encarnación*. La historia del biopoder encontraría en la Encarnación el movimiento que habría permitido la consumación de la sacralización de la vida en la modernidad. Biopoder designaría aquí el intercambio entre el ejercicio ministerial y místico sobre una vida biológica que, como tal, es sacralizada, es decir, “puesta en bando” y, por tanto, capturada en la forma de un cuerpo político, social o biológico. A esta luz, podríamos caracterizar la aporeticidad del biopoder en la forma de unas verdaderas *políticas de la encarnación* que, como tales, capturarían a la vida en la forma de un cuerpo específico.

Sin embargo, las políticas de la encarnación dejan siempre un resto que, al modo de unas *políticas de la ex-carnación*, esperará al “materialista histórico” para su redención. Aquí se fragua lo que

llamaremos la *resurrección de la carne*, esto es, la abertura de la vida a lo otro de sí, que interrumpa la consolidación de las formas y trabaje en función de subjetividades y de políticas radicalmente ex-carnadas. Llegados a este punto la pregunta que dejamos planteada sería ésta: ¿cómo pensar una vida para una otra política y una política para una otra vida?

Agosto, 2010

Notas

- ¹ Ponencia presentada en el coloquio organizado por *Caip* en la Universidad Diego Portales titulado “La pregunta por Occidente” así como también en el IV coloquio Posnacional de Biopolítica. Estado y Gubernamentalidad, en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE) durante el mes de agosto de 2010. Esta ponencia es una proyección de mi tesis doctoral titulada “Políticas de la En (x) carnación. Elementos para una genealogía teológica de la biopolítica” defendida el 28 de abril del presente año en la Universidad de Chile y presentada, a su vez, en la Universidad Complutense de Madrid durante el mes de junio del mismo año.
- ² Juan Damasceno, *La fede Ortodossa*. Roma, Ed. Città Nuova, 2003, p. 14.
- ³ En la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino escribe: “Lo que es verdaderamente eterno no sólo es ser, sino viviente; y el mismo vivir comprende en cierto modo la acción, no así el ser. De esta manera, la amplitud de la duración más bien parece que deba tomarse de la acción más que del ser” (*Suma Teológica*, Cuestión 10, Art. 1; p. 153). En esta cita resulta clave la caracte-

rización de Dios a partir de la acción, es decir, como un viviente totalmente operoso. Frente a la deriva gnóstica que contemplaba a un Dios completamente inoperoso, la teología cristiana siempre opondrá un Dios operoso que despliega su gobierno del mundo a través de sus ángeles.

- ⁴ Como Leo Strauss insistió una y otra vez es menester recordar que el cristianismo, influenciado por el judaísmo de Filón de Alejandría, siempre se pensó a sí mismo como una filosofía y, por tanto, a diferencia del judaísmo y el islam que establecen una clara distinción entre filosofía y teología justificando legalmente a la primera frente a la segunda, el cristianismo consistió en la justificación filosófica de su doctrina sagrada. Por ello, no es casualidad que Cirilo pueda adoptar la fórmula del diálogo platónico toda vez que éste adopta la forma de ingreso a la verdad filosófica de la doctrina sagrada. A través de la interlocución, en Cirilo esa verdad está ya dada de antemano, con lo cual, el diálogo lo único que hace es afirmar lo ya presupuestado. Con este gesto, que había sido iniciado por Filón de Alejandría respecto del judaísmo, Cirilo posiciona a la doctrina cristiana como *la* filosofía y, por tanto, como el saber supremo. Habría que medir aquí la tesis de Maurice Sachot, según la cual Filón

constituye la línea de fuerza a través de la cual se desplegó el cristianismo como *la* filosofía. Véase Maurice Sachot, *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

- ⁵ Cirilo de Alejandría, *¿Por qué Cristo es uno?* Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 1991, p. 55.

⁶ *Idem*. pp. 62-63.

⁷ *Idem*. pp. 76-77.

- ⁸ Véase cómo es que la analítica foucaultea en torno a la gubernamentalidad neoliberal deja de lado la cuestión acerca de la persona y, a su vez, cómo la aproximación que hace Roberto Esposito toma el problema de la persona, pero sin inscribirlo al interior de la problematización de la gubernamentalidad neoliberal. Nos parece que habría que atender a un triple gesto: tomar la noción de persona en relación a la gubernamentalidad neoliberal subrayando su adecuación con la teología económica del cristianismo. Roberto Esposito, *Tercera Persona. Políticas de la vida y vida de lo impersonal*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2009.

- ⁹ Martín Lutero, *Escritos políticos*. Madrid, Ed. Trotta, p. 30.

- ¹⁰ Carlo Altini (curatore) *Carteggio Alexander Kojève-Carl Schmitt*. En: *Rivista di Filosofia Politica 2 di agosto di 2003*. Bologna, Ed. Il Mulino, pp.185-222.