

AGAMBEN *VERSUS* AGAMBEN

Daniel J. GARCÍA LÓPEZ
Universidad de Almería (España)

AGAMBEN, G., *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Homo sacer II, 2, Pre-textos, Valencia, 2008, 344 páginas.

Un trono vacío de poder, pero, a la vez, dispuesto para el poder. Se trata de “la preparación del trono”, en la basílica de San Pablo extramuros de Roma. Esta ilustración principia el volumen de la segunda parte de *Homo Sacer*. El filósofo italiano presenta su penúltimo volumen¹ de la saga iniciada hace 15 años con *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*². Sin embargo, en este nuevo volumen, Agamben se aparta, al menos metodológicamente, del Agamben de obras anteriores. El estudio del poder está presente y es representado. No obstante, Agamben exagera el análisis genealógico. Algunos capítulos llegan a convertirse en mero ejercicio de exégesis, principalmente aquéllos referentes a teólogos clásicos: existe, por tanto, una excesiva representación que lleva al lector a preguntarse si realmente hay una vinculación entre este trabajo y los libros anteriores dedicados a la figura del *Homo Sacer* y la biopolítica contemporánea. Nos debemos adentrar más de 250 páginas para que Agamben enlace el estudio de las ceremonias y de la gloria con las democracias actuales. Por eso, he decidido titular esta reseña *Agamben versus Agamben*; Agamben contradice a Agamben, pero, a la postre, se dirige hacia sí mismo, hacia su análisis del pensamiento de Schmitt o hacia el tiempo que resta y la teología³.

1. EL AGAMBEN DE LOS ANTERIORES *HOMO SACER*⁴

Me parece de cierta utilidad para nuestra finalidad esbozar, con la brevedad obligada por estas líneas, algunas de las tesis centrales que se pueden encontrar en las obras anteriores de G. Agamben:

1. Agamben señala que queda aún una cuarta parte por concluir de *Homo Sacer* dedicada a la forma-de-vida y al uso.

2. AGAMBEN G., *Homo Sacer I: el poder soberano y la nuda vida* (1995), Pre-textos, Valencia, 1998.

3. Algunas partes de este libro ya fueron estudiadas, al menos indirectamente, en AGAMBEN G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006.

4. Me refiero a *Homo Sacer I: el poder soberano y la nuda vida* (1995), Pre-textos, Valencia, 1998; *Homo Sacer II, 1: Estado de excepción* (2003), Pre-textos, Valencia, 2003; *Homo Sacer III:*

1.—*El poder soberano y la nuda vida*. La política contemporánea reduce la vida humana a mera vida abandonada. De ello Agamben extrae la consecuencia de que “la pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino nuda vida-existencia política, *zōē-bios*, exclusión-inclusión” (*Homo Sacer I*, p. 18). Esta nuda vida, continúa Agamben, es “la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del *homo sacer*” (*Homo Sacer I*, p. 18). Una nuda vida abandonada por la ley (*Homo Sacer I*, p. 44). Aquí se erige de forma fundamental la figura del soberano. Agamben sustituye la ficción del contrato por la del bando del soberano.

2.—*Estado de excepción*. El bando soberano crea el band-ido, el a-bando-nado. El estado de excepción, que, siguiendo a Benjamin, se convierte en regla, sería “el umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo” (*Estado de excepción*, p. 11). El estado de excepción refleja el vacío del Derecho. En el estado de excepción los sujetos son reducidos a una pura dominación de hecho (*Estado de excepción*, p. 13).

3.—*Lo que queda de Auschwitz*. El campo de concentración se constituye en el campo biopolítico absoluto que, de forma análoga, se reproduce, al menos estructuralmente, en las ciudades modernas (*Homo Sacer I*, p. 224). La política moderna, al igual que la política nazi, pretende el dominio total de la nuda vida (*Homo Sacer I*, p. 217): “no se puede querer que Auschwitz retorne eternamente porque, en verdad, nunca ha dejado de suceder, se está repitiendo siempre” (*Lo que queda de Auschwitz*, p. 105).

4.—*La comunidad que viene*. Agamben trata de construir una comunidad que no sea excluyente. Para conseguir este objetivo pretende teorizar una comunidad diametralmente opuesta a la comunidad política. Una comunidad como potencia y no como acto, una comunidad irrepresentable, impolítica, no sustancial: una comunidad *que viene*.

2. EL AGAMBEN DE *EL REINO Y LA GLORIA*

Expuestos sinópticamente algunos de los extremos fundamentales de la obra de Giorgio Agamben, pasemos a *El reino y la gloria*. Como el propio autor señala, el objetivo del libro es “investigar los modos y las razones por las que el poder ha ido adquiriendo en Occidente la forma de una *oikonomia*, es decir, de un gobierno de los hombres” (p. 13). Frente a esta *oikonomia* o gobierno nos encontraríamos con el Reino y la Gloria, es decir, “entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como realeza ceremonial y litúrgica” (p. 14). En definitiva, Agamben tratará de explicar, desde la genealogía teológica, las razones por las que el poder —acción, fuerza y gobierno— necesita de la gloria —inacción, rigidez y pesadez—,

Lo que queda de Auschwitz (1998), Pre-textos, Valencia, 2000; también se debe tener presente *La comunidad que viene* (1990), Pre-textos, Valencia, 2006.

reflejada ésta en los actos ceremoniales y litúrgicos, y cómo la Modernidad no acabó con esta conexión, sino que la actual *sociedad del espectáculo* (por parafrasear a Guy Debord) mantiene vivo el nexo entre *oikonomia* y gloria en la forma de la aclamación del consenso (p. 14).

Para mostrar la relación palmaria entre *oikonomia* y gloria, el pensador italiano reconstruye genealógicamente este paradigma a través, principalmente, del estudio de textos teológicos, ya que de la teología cristiana nacen dos paradigmas políticos y antinómicos: la teología política y la teología económica (p. 17). En este estudio genealógico —excesivamente genealógico—, Agamben parte de la disputa entre el jurista Carl Schmitt y el teólogo Peterson: para Schmitt la teología política funda la política; para Peterson, este fundamento se encuentra en la liturgia, en la gloria (p. 31).

El segundo capítulo está dedicado al estudio genealógico del término *oikonomia*, desde su significado de “encargo” y “gestión” hasta el de “excepción” en los siglos VI y VII. Entroncando con su obra anterior, señala que “el paradigma del gobierno y del estado de excepción coinciden en la idea de una *oikonomia*, de una praxis de gestión que gobierna el curso de las cosas, adaptándose en cada momento, en su empeño salvífico, a la naturaleza de la situación concreta con la que debe medirse” (p. 65).

En el tercer capítulo se expone cómo la *oikonomia* pone en cuestión la unidad natural entre ser y actuar, por lo que el misterio de la economía —invirtiendo los términos de San Pablo— no reside en su carácter ontológico sino en el práctico (p. 69 y 70). Esta praxis, además, se metamorfosea en un poder anárquico (p. 80) que necesita de un gobierno (p. 82). De ello se ocupa en el capítulo cuarto: el reino y el gobierno. El rey mutilado es aquél que ve dividida su soberanía. Es un rey que reina (mantiene la sacralidad y legitimidad), pero no gobierna (ha sido separado de sus poderes y reducido a la impotencia). No obstante, “su gobierno —su poder— no puede separarse por completo de él” (p. 86 y 87). Llegados a este punto, se retoma el estudio genealógico, esta vez por medio de la división reino/gobierno (pp. 91 y ss). Pero, ¿qué queda tras esta división de la soberanía? Agamben responde: “el reino es el resto que se presenta como el todo que se sustrae infinitamente a sí mismo [...] el Reino y el Gobierno constituyen una máquina doble, lugar de una separación y de una articulación ininterrumpidas. La *potestas* es plena sólo en la medida en que puede ser dividida” (p. 113). En esta cisura encontraríamos la posibilidad de la excepción, ya que al separar el poder absoluto y el poder ordenado, el poder y el ejercicio, se entiende, siguiendo a Ockham y Scotto, que el poder absoluto (el reino), al exceder y preceder al poder ordenado (el gobierno), es “lo que permite actuar legítimamente más allá de la ley y contra ella” (p. 123).

El hiato Reino/Gobierno —explica Agamben en el quinto capítulo— haría inviable cualquier tipo de gobierno, de ahí que “sólo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar: éste es, en rigor, el resultado de la coordinación y articulación de la providencia general y de la providencia especial” (p. 130). En las sucesivas páginas se enfatiza, desde la perspectiva genealógica,

sobre la máquina providencial (Alejandro de Afrodísia, Plutarco, Proclo, Boecio, Tomás de Aquino...). Una máquina providencial que funciona estructurada según las dicotomías Reino-Gobierno, *Auctoritas-Potestas*, *Ordinatio-Executio* (p. 154), que es heredada por el Estado moderno en forma de Estado-providencia y Estado-destino: poder legislativo o soberano y poder ejecutivo o gobierno (p. 158). Este Estado de Derecho moderno mantiene una forma vicarial (paradigma económico), en donde “la ley regula la administración y el aparato administrativo aplica y pone en ejecución la ley. [...] La vocación económico-gubernamental de las democracias contemporáneas no es un incidente de recorrido, sino una parte integrante de la herencia teológica de que son depositarias” (p. 159).

Tras un análisis del poder en la angelología (capítulo 6, en donde diferencia entre los ángeles asistentes y administradores, cantores de la gloria y ministros del gobierno), se finaliza la reconstrucción de la articulación Reino-Gobierno a través de la historia del paradigma teológico-económico, insistiendo el estudio de las relaciones entre poder y gloria (capítulo 7): “¿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?” (p. 185). Pensemos en los sistemas de propaganda y domesticación de los regímenes totalitarios para la creación de una masa homogénea que rindiera culto a la figura del Führer o del Caudillo. Como ha apuntado Peter Sloterdijk: “la específica adecuación del papel desempeñado por Hitler dentro del psicodrama alemán no estriba en sus extraordinarias aptitudes o en su archisabido y resplandeciente carisma, sino, antes bien, en su incomprensible y evidente vulgaridad, por no hablar de su consecuente disposición a vociferar sin rebozo alguno delante de grandes multitudes. [...] Fue el artista de la acción más exitoso del siglo”⁵.

La esfera pre-jurídica de la aclamación crea una suerte de legitimación. La gloria, como la “zona incierta en que se mueven aclamaciones, ceremonias, liturgias e insignias”, constituye el umbral en el que aparece la figura del *homo sacer* (p. 206). Esta adicción, que tiene el poder (la acción, lo mutable) de la gloria (la inacción, lo inamovible), se relata en el último capítulo dedicado a la “arqueología de la gloria”. La importancia de la gloria en la teología reside en su capacidad de reunir en la máquina gubernamental la trinidad inmanente y la trinidad económica, el ser de Dios y su praxis, el reino y la gloria (p. 250). La imagen del trono vacío, que ilustra el libro, es la representación misma de la gloria: la inacción y el sabatismo que crean el mundo y sobreviven a su fin. Este vacío es la figura soberana de la gloria (p. 265). Un estado de inactividad en donde “la vida que vivimos es sólo la vida por medio de la que vivimos, nuestra potencia de actuar y de vivir, nuestra act-ualidad y nuestra viv-ilidad. En este parto el *bios* coincide sin fisuras con la *zōē* [...]. La praxis propiamente humana es un sabatismo, que, al hacer cesar las funciones específicas del viviente, las abre como posibilidad. Contemplación e inacción son, en este sentido, los operadores metafísicos de la

5. SLOTERDIJK, P., *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-textos, 2002, p. 25.

antropogénesis, que al liberar al ser vivo hombre de su destino biológico y social, le asignan a esa dimensión indefinible que estamos habituados a llamar política” (p. 270). De este modo, la política actúa como el instrumento para desactivar el ser y lo divino y cumplir su economía (p. 272): “*Zōē aiōnios*, vida eterna, es el nombre de este centro inactivo de lo humano, de esta *sustancia* política de Occidente que la máquina de la economía y de la gloria trata incesantemente de apresar en su propio interior” (p. 271).

En la actualidad, la esfera de la gloria se encuentra en el ámbito de la opinión pública: “la democracia contemporánea es una democracia íntegramente fundada sobre la gloria, es decir, sobre la eficacia de la aclamación multiplicada y diseminada por los media más allá de todo lo imaginable” (p. 276). El pueblo y la comunicación, dos tesis enfrentadas tras la disputa entre Grimm y Habermas⁶, “no son más que dos caras del mismo dispositivo glorioso en sus dos formas: la gloria inmediata y subjetiva del pueblo que aclama, y la gloria mediática y objetiva de la comunicación social. Como hoy debería ser evidente, pueblo-nación y pueblo-comunicación, aún en la diversidad de comportamientos y figuras, son las dos caras de la *doxa*, que, como tales, se entrelazan y separan en las sociedades contemporáneas [...]. La democracia consensual, que Debord denominaba *sociedad del espectáculo*, tan cara a los teóricos del actuar comunicativo, es una democracia gloriosa, en que la *oikonomia* se disuelve por completo en la gloria y la función doxológica, emancipándose de la liturgia y de los ceremoniales, se absolutiza en medida inaudita y penetra en todos los ámbitos de la vida social” (p. 278 y 279).

El libro finaliza con un apéndice que lleva por título “la economía de los modernos”. Si tenemos en cuenta que el paradigma del gobierno providencial no es el milagro sino la ley, no es la voluntad particular sino la general (p. 286), apreciamos cómo la tradición republicana hereda un paradigma teológico y una máquina gubernamental (p. 294). Por tanto, el verdadero problema de la política “no es la soberanía sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey sino el ministro, no es la ley sino la policía; en definitiva, la máquina gubernamental que todos ellos forman y mantienen en movimiento” (p. 298).

3. AGAMBEN *VERSUS* AGAMBEN: ALGUNAS CRÍTICAS FORMALES

Una de los puntos de este enfrentamiento entre los dos Agamben podría focalizarse en la vertiente escolástica —casi litúrgica— que ha tomado Agamben al hacer reposar sus reflexiones en un excesivo número de autoridades clásicas o la

6. GRIMM, D., *Braucht Europa eine Verfassung?*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1994. HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gustavo Gili, 1986. *Apud* FERNÁNDEZ-CREHUET LÓPEZ, F., Constitución europea y la tesis del no-demos, en *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 15, 2007.

gran importancia material que otorga a la disputa entre Schmitt y Peterson. Esto ha provocado un alejamiento, al menos metodológico, de sus anteriores reflexiones y un mínimo aporte a la obra del *Homo Sacer*: los *mass-media* como herederos de la gloria. Quizá lo más importante a destacar, para *la comunidad que viene* reivindicada por Agamben, sea el carácter representable (ceremonial) del poder. Frente a esta representación, Agamben ya había reclamado en sus anteriores obras la irrepresentabilidad y la potencia de lo impolítico.

Tampoco se entiende que Agamben haya abandonado uno de los pilares de sus anteriores obras: el totalitarismo. Las aclamaciones y ceremoniales de los totalitarismos son omitidas, aun cuando supusieron, junto con la represión física, el método más utilizado de domesticación, sobre todo de las masas. En definitiva, Agamben ha pretendido criticar la liturgia de las democracias actuales, pero el exceso de citas y representaciones ha hecho que se convierta él mismo en liturgia.