

EL ÁNGEL ENCARNADO¹

Elementos para una genealogía teológica de la biopolítica.

Rodrigo Karmy Bolton

La presente ponencia se articula 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 Dios². Con ello, el cristianismo habría constituido, desde el principio, un proceso de gubernamentalización de Dios. En este sentido, se concluye que la emancipación incondicionada del biopoder constituiría la figura última del paradigma cristiano de la Encarnación toda vez que éste habría posibilitado la extensión del mentado “dogma de la sacralidad de la vida” a la totalidad de la vida social (Benjamin, 2009).

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

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 Es necesario especificar que con el término *oikonomía* me estoy refiriendo a la actividad del gobierno, tal como en su momento, aparece en Clemente de Alejandría y, posteriormente en Juan Damasceno para pertenecer al léxico básico con el cual los Padres de la Iglesia se referían al plano de la salvación proyectada a partir de la encarnación del Verbo en la forma del Hijo 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*)” (Damasceno, 2003).

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 gubernamentalidad 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 linguaggio. 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 la opción del cristianismo por el 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 (Henry, 2003). Con este movimiento, el naciente movimiento cristiano habría desactivado la función de la Ley resolviéndose así en el despliegue de una *oikonomía*.

2.- Ángel.

El ángel es una figura relacional. Como tal, carece de cualquier naturaleza (*physis*), mas se sitúa en un orden (*taxis*) específico o, como plantea Tomás de Aquino, el ángel es por gracia, no por naturaleza. Nunca puede hablar en nombre propio, puesto que él, es simplemente encomendado por Dios. Al parecer están hechos de luz, su semblante tiene lugar sólo en relación al interlocutor. Por ello, los ángeles se presentan, pues, en una relación mimética específica y, por eso mismo, constituyen seres sin cualidad alguna que, al situarse entre Dios y el hombre desarrollan una “aguda forma de snobismo” (Coccia, 2009). En la medida que el ángel remite a un orden y no a una naturaleza, éste hace del “deber” su propio “ser” y, precisamente por eso, el ángel está estructuralmente hecho para el cumplimiento de la tarea. En este sentido, la acción

angelológica es obstinada, sin culpa y carece de todo escrúpulo puesto que se juega única, exclusiva e inexorablemente en el cumplimiento de la tarea. Dicho de otro modo, el ángel no puede *no cumplir*.

Pero, en razón de su carácter *snob*, el ángel indica el punto que separa y, a su vez, une a Dios con los hombres: el ángel es un hombre que tiene un poder sobrehumano y un Dios que lleva consigo las fuerzas infradivinas. Esta topología del ángel marca decisivamente la co-pertenencia de Dios y hombres, porque sin éstos, ninguno de los dos sabría de la existencia del otro. Como bien comprendió Henry Corbin, la “necesidad de la angelología” reside precisamente en que sin ésta, la humanidad no sabría nada acerca de Dios ni Dios acerca de la humanidad (Corbin, 2003). Dicho de otra manera, sólo el ángel garantiza que Dios pueda gobernar el mundo sustrayéndose al mismo tiempo de él.

Consecuentemente con ello, el ángel constituye la bisagra que hace que teología (Dios) y antropología (hombre) no puedan sino tener una referencia mutua y recíproca, cuestión que se deja ver en dos autores decisivos durante el siglo XIX: Ludwig Feuerbach en cuyo libro *La esencia del cristianismo* (Feuerbach, 2006) plantea que Dios no es más que una proyección del hombre lo cual sustituye a la teología por la antropología y Vladimir Soloviev que en sus conferencias acerca de la *Teohumanidad* (Soloviev, 2006) ejerce el movimiento exactamente inverso: se trata de volver a la religión en la medida que sólo ésta puede consumir tanto al socialismo como al positivismo. Es interesante que, en el primer caso, el movimiento va desde la teología a la antropología, en el segundo, desde la antropología a la teología.

Ahora bien, precisamente porque la estructura del ángel reside esencialmente en el cumplimiento del deber encomendado, éste está absolutamente privado de crear: sólo Dios crea y el ángel ingresa sólo después del séptimo día para conservar lo ya creado. Aquí se estructura, pues, la circularidad mítica, indicada por Walter Benjamin (Benjamin, 2008), entre la creación y la conservación, entre Dios y los ángeles, entre la función soberana y aquella esencialmente gubernamental. Por eso mismo, no sólo el ángel carece de nombre (es un funcionario anónimo al interior de la burocracia celestial), sino que también define a su poder en la forma del don (*munus*) donde el dar o recibir, el distribuir o comunicar constituyen las funciones fundamentales del ángel al interior de una determinada jerarquía.

Por eso, la sociedad angélica es una comunidad enteramente definida por la circulación de tareas, deberes, en suma, de obligaciones. Como plantea Coccia, la

paradoja del poder angélico es ésta: debe hacer circular el poder encomendado para reducir la distancia propiamente ontológica que separa a Dios de los hombres sin poder nunca anularla definitivamente. Así, lo que Dios separa con la creación, el ángel lo une con la administración.

Por esta razón, en el ángel se encuentran la jerarquía y la liturgia. La primera, según la definición que, por vez primera, da Dionisio de Aeropagita (El Pseudo-Dionisio), se presenta según él como un “orden sacro, una ciencia y un conjunto de operaciones” que, haciendo todo lo posible para suturar la diástasis entre Dios y hombres, deben formar a estos últimos a imitación de Dios. La segunda, 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.

Por ello, la sociedad angélica es una sociedad jerárquica y, a su vez, litúrgica: jerárquica porque, según Dionisio, ésta remite a un “orden” (el grado funcional en que se ubican) una ciencia (el saber que define a la tarea) y un conjunto de operaciones (los procedimientos que se deben ejecutar) y litúrgica porque la acción angelical se resuelve en un “servicio público” infinito que consiste en la glorificación incondicionada de Dios. Con ello, el ángel no sólo no se cansa de servir sino que es feliz con dicho servicio. Así, la sociedad angélica se sostiene en base a una doble función: ministerial (*ministerium*) que ejerce una forma específica de gobierno del mundo y misteriosa (*mysterium*) que glorifica infinitamente a Dios (Agamben, 2007). 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 puede 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, definitivamente no es Dios. Dicho en la nomenclatura agustiniana, si el ángel bueno se esforzará por obedecer el encargo de Dios, 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) sería fruto de esa desobediencia originaria y, por tanto,

la causa de la actual condición humana sería fruto del ángel: la humanidad estará tomada por el ángel caído. Esta será la fórmula que condicionará el espacio para el advenimiento del mesías. Porque, como recuerda Coccia, el mesianismo es el reverso del ángel toda vez que viene a liberar a los hombres de su égida. 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 por parte del mesías.

Sin embargo, el cristianismo desarrolla una forma singular de mesianismo que, estructurado desde la angelología, parece proyectarse en función de ésta. 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”: el mesías soberano de la tradición judía sea 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 mesías. Porque ¿que puede ser un “mesías gubernamental” sino la aporía insita al cristianismo entre angelología y mesianismo, entre creación y salvación o, si se quiere, entre gobierno y soberanía respectivamente en la forma de aquello que Agamben ha denominado la “máquina gubernamental” (Agamben, 2007)?

En efecto, la cristología sostenida en las querellas de los primeros concilios testimonia la dimensión estructuralmente angelológica de la cristología, al punto de ser indistinguible la figura del ángel, de aquélla del mesías. 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, como planteará Nestorio en relación a la discusión de si María es o no madre de Dios, 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 inscribiría 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* que con Agustín de Hipona se estructurará en la forma del dogma trinitario. Mas, para ello, será necesario concluir dicha operación transformando al otrora *ángel Christos* en un verdadero *ángel encarnado*.

3.- Hypóstasis.

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 *oikonómica* de la propia divinidad. Así, frente a la tesis 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 diálogo³: “*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.*”⁴ Que Cristo sea, a la vez, Dios y hombre, permite a Cirilo inscribir su tesis en el discurso niceno, con la

³ 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, pero si en Platón el diálogo conduce a la revelación de la verdad 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 ya había sido adoptado por Clemente a propósito de Filón de Alejandría, Cirilo, posiciona a la doctrina cristiana como *la* filosofía y, por tanto, como el saber supremo.

⁴ Cirilo de Alejandría *¿Por qué Cristo es uno?* Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 1991, p. 55.

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 mas 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 (...)*”⁵ 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.*”⁶ De esta forma, la Encarnación hace de Cristo una persona que, como tal, contiene las naturalezas divina y humana a la vez. 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, había fundado la doctrina de la Encarnación. 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 cuerpo que en la cristo-angelología aún estaban separados, se unifican irremediabilmente.

4.- Caritas.

La aporía entre el ángel y el mesías, entre condena y salvación vuelve a ponerse en juego en Agustín de Hipona. En la perspectiva agustiniana el ángel tendrá tanto

⁵ Idem. pp. 62-63.

⁶ Idem. pp. 76-77.

cualidades divinas como humanas, sin nunca ser identificado plenamente por alguna de ellas. Para Agustín, lo que define la condición angélica será un *stimmung*, una cierta constitución afectiva que guiará su propio hacer. Así, un ángel no se definirá por su naturaleza, sino básicamente, por los afectos que lo animan.

De esta manera, Agustín distinguirá dos tipos de ángeles. En primer lugar, los ángeles felices o ángeles buenos” que se caracterizan porque su servicio los hace absolutamente felices, en segundo lugar, los ángeles malos o demonios cuya tonalidad afectiva se resuelve en la tristeza puesto que tienen envidia, soberbia, amor al propio poder, etc. Así, los ángeles buenos son tales porque no dudan nunca de su felicidad, a diferencia del demonio que habría introducido el principio de la duda en su servicio a Dios. Pero, ello implicará que, en la perspectiva agustiniana la superioridad del ángel bueno por sobre el ángel mal no reside en la naturaleza, sino que remite única y exclusivamente a un asunto ético y relacional. Se advertirá que de aquí se desprende la original concepción agustiniana del mal, según la cual, éste no tiene consistencia ontológica, sino que sólo se presenta como carencia de Bien. Habiendo estado adscrito al movimiento maniqueo en su juventud, Agustín es perfectamente consciente de que no puede partir afirmando la dualidad ontológica de la gnosis. Por ello, su consideración acerca del mal es remitida esencialmente a la figura relacional del ángel toda vez que ésta remite a un orden y no a una naturaleza: hay demonios porque existe una jerarquía, pero no porque el mal exista por naturaleza.

Ahora bien, los ángeles buenos se caracterizan por una pasión en particular, la *caritas* que, como tal, hará posible la inscripción de aquellos seres en la *Ciudad de Dios*. Así, la *caritas* se presentará como la pasión propiamente política de una ciudadanía sin Estado, donde lo único que importa es el desenvolvimiento del deber al servicio divino a partir de Cristo y sus ángeles: “*Los que comunican y participan de este bien le tienen asimismo con aquél señor con quien se unen entre sí en una compañía santa componiendo una Ciudad de Dios, la cual es un vivo sacrificio suyo y un vivo templo suyo.*”⁷ Así, pues, desde Agustín el término política experimentará una transformación decisiva puesto que ya no designará a un Estado en particular, sino a un pueblo eminentemente post-estatal. Que la *caritas* defina a un pueblo más allá del Estado implicará la estructuración de una política remitida a un paradigma

⁷ Idem. p. 325.

esencialmente gubernamental. “Política” ya no será, entonces, el ejercicio de una soberanía, sino el ejercicio de una *oikonomía* que la supera.

Quizás no haya mejor lugar para confirmar ese punto que cuando Agustín se refiere al “error” de la doctrina de Orígenes. En efecto, el punto de inflexión es que si el griego hacía del mundo un lugar defectuoso en que la providencia debía “corregir” las cosas que este Dios había creado, Agustín toma el mundo, en cuanto creado por Dios, como algo absolutamente bueno. Si no fuera así –plantea– admitiríamos el principio gnóstico, según el cual, el mundo es ontológicamente malo y nos sería imposible su administración. Por ello, Agustín vuelve al asunto con cita del Génesis que sitúa Dios en una función netamente gubernamental: *“Y vio Dios todas las cosas que hizo eran por extremo buenas” no quiso que se reconociese otra cosa de la creación del mundo, sino que hizo solamente cosas buenas, Dios bueno. Donde se lee que si ninguno pecara, el mundo estuviera adornado y lleno solamente de naturaleza buena; y no porque acaeció pecar se llenó todo el Universo de pecados, supuesto que mucho mayor número de justos conservaron en los cielos el orden de su naturaleza, por eso se eximió de las leyes del justo Dios, que ordena y dispone rectamente todas las cosas; porque así como una pintura, colocado en su respectivo lugar el color negro, es hermoso, así el mundo, si uno le pudiese ver, aun con los mismos pecadores, es hermoso (...)*⁸ La clave aquí es que, a diferencia de lo que sostenía Orígenes, a saber, que dado que existen pecadores en el mundo, éste es malo, Agustín llega a conclusión exactamente inversa: a pesar de los pecadores, el mundo es “bueno” dado que Dios “ordena y dispone rectamente todas las cosas” y, por tanto, el mal carece de toda consistencia ontológica (como ocurre en la gnosis). Así, la divinidad no sólo crea el mundo, sino que también lo “ordena y dispone” con lo cual la divinidad parece asumir integralmente la figura de la *oikonomía*.

Por ello, en la perspectiva agustiniana, Cristo se presenta como el verdadero mediador: si los ángeles están siempre frente al peligro de la caída, sólo Cristo podrá tocar el mundo y, a la vez, permanecer absolutamente inmaculado: *“Este, siendo Dios incontaminable no puede decirse que tuviese mancha alguna del hombre de cuya carne se vistió, o de los hombres entre quienes conversó y vivió siendo hombre; y no son pequeñas entretanto estas dos saludables máximas que nos demostró con su Encarnación, que ni la verdadera divinidad se puede contaminar co}n la carne, ni por eso debemos imaginar que los demonios son mejores que nosotros porque no están*

⁸ Idem. p. 305.

vestidos de la humana naturaleza.”⁹ Así, si los ángeles llevan consigo algo de humanidad es justamente el mal (es decir, la “falta de bien”), cosa que no sucede con Cristo que se asemeja a los hombres pero sin mal puesto que, a diferencia de los ángeles, lleva consigo la filiación ontológica de su Padre¹⁰.

En este sentido, la posibilidad de una política resuelta en una *oikonomía* implicará incorporar la naturaleza de Dios en la propia estructura de la Trinidad: “(los ángeles) conocen también el Verbo mismo, y el Padre y al Espíritu Santo, y son una Trinidad inseparable, y que sin ella las personas singulares son sustancias sin todavía constituir tres dioses, sino un sólo Dios (...)”¹¹ Así, pues, la institucionalización del dogma trinitario funda al cristianismo como una teología propiamente *oikonomica* erigiendo a Cristo como “verdadero mediador” que, como tal, se erige por sobre los ángeles y se sienta en el Trono divino, a la derecha del Padre. Así, con el dogma trinitario la función angelológica pasa a definir a la propia naturaleza de Dios. Dicho de otra forma: el ángel parece pervivir más allá del mesías, no sólo en las figuras de los propios ángeles, sino también, al interior del propio mesías como un verdadero *ángel encarnado*.

5.- Derivas.

Llegados hasta aquí, no me queda más que plantear algunos problemas posibles de desarrollar más sistemáticamente en una investigación de más largo alcance, que aquí simplemente no hemos hecho mas 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 desplegado en la forma de una *oikonomía*

⁹ Agustín de Hipona *La Ciudad de Dios* Libro 9, 17, p. 243.

¹⁰ Baste recordar que esta tendencia presente en Agustín ya se deja entrever en el Cuarto Evangelio, aquél de Juan: “Lo que os digo no son palabras mías. Es el Padre, el que vive en mí, el que está realizando su obra.” (Jn, 14, 10). Quizás en Juan se inaugura la línea de fuerza gubernamental que, como hemos visto, terminará transformando el estatuto de la propia divinidad.

¹¹ Idem. p. 925

cuyo centro se ubicaba en el aparato eclesiástico que no por nada, en la perspectiva de Gregorio Magno, ésta habría sido construida por ángeles: ¿por qué en la tradición cristiana, a pesar de la venida del mesías, los ángeles siguen existiendo? ¿No debería haber cesado la actividad angélica 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 aporético que se desenvuelve entre una soberanía y un gobierno y cuyo ejercicio se resuelve en la captura incondicionada de la vida.

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 eminentemente 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 aquélla del naciente Estado moderno que, como sabemos, encontrará su forma en el planteamiento hobbesiano del Leviatán¹².

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

¹² Véase lo que plantea Lutero en uno de sus escritos “políticos”: “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 (...)” (Lutero, 2001, p. 30). 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 que pertenecen a la esfera del mundo y del gobierno secular. 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.

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)*”¹³ 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, la época moderna no sería aquella época que se opondría al cristianismo, menos aún, aquella época que habría surgido a pesar de éste, sino quizás, sería la época que 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: ¿como pensar una vida para una otra política y una política para una otra vida?

Agosto, 2010.

¹³ 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.

Excursus: Entre la Gnosis y el Mesianismo.

La reflexión sobre el ángel ha sido escasa durante el siglo XX. Sin embargo, dos reflexiones decisivas y absolutamente disímiles entre sí tocan el problema del ángel en cuestiones esenciales a sus respectivos pensamientos: Henry Corbin con la puesta en juego de la angelología islámica shíí y Walter Benjamin con el singular concepto de Historia expuesto en la séptima de sus conocidas “tesis”.

Si el esfuerzo de Corbin apunta esencialmente a mostrar la “necesidad de la angelología” para criticar la deriva de la encarnación consumada en la filosofía de Hegel, el de Benjamin, inspirado en el *Angelus Novus* del cuadro de Klee, se presenta como una “imagen dialéctica” que contempla el progreso histórico como una sola catástrofe que anuncia el arribo del Mesías. Si para Corbin la redención se resuelve en una gnosis que abre al hombre a la dimensión del ángel y que, sin embargo, no coincide con ningún evento histórico sino más bien con un proceso espiritual, para Benjamin no es el ángel de la historia, sino el Mesías el que ejecuta un “salto dialéctico” a través del cual, se quiebra el *continuum* de la historia.

En ambos casos la pugna se da para con un modo “cristiano” de comprender la historia si con dicho término designamos la estructura de una divinidad encarnada que, como tal, ha podido coincidir sin fisuras con la historia humana y cuya consumación histórico-metafísica se expresaría en la filosofía de Hegel: en Corbin, el problema es el historicismo del pensamiento moderno, en Benjamin el problema es la socialdemocracia y su singular concepto de progreso, precisamente (Lutero sería, en ambos casos, la clave crítica de ambas consideraciones).

Sin embargo, la fórmula utilizada para criticar dicha concepción de la historia disloca la propia aporía que constituye al cristianismo: por un lado Corbin radicaliza el principio gnóstico de la angelología, pero sin Encarnación, por otro, Benjamin se encumbra en la figura del Mesías que, como tal, viene a poner término al régimen gubernamental del ángel. Así, si el cristianismo sintetizaba al ángel y al mesías en la figura de Cristo, Corbin y Benjamin, de maneras absolutamente inversas, no hacen más que intentar desarticularlo.

Pero, si la apuesta de Corbin reside en volcarse en base a una angelología ¿termina así con el régimen gubernamental del ángel o, más bien, tal como demuestra la figura del Imam en la shíí, no hace más que extender su reinado cambiándolo simplemente de lugar? En este sentido, la fórmula de Corbin se presenta como una mera inversión de la Encarnación y, como tal, resulta absolutamente insuficiente puesto que perpetúa la gubernamentalidad ahora en su dimensión estrictamente esotérica. Más allá de ello, ¿no es la apelación a esa violencia redentora presente en el mesianismo de Benjamin la posibilidad de cortar con el nexo gubernamental toda vez que en él creación y redención se vuelven una y el mismo movimiento? Como bien decía Scholem acerca de Benjamin: *“Benjamin dividió la función del Mesías cristalizada por la concreción histórica del judaísmo en la del ángel que debe fracasar en su tarea y la del Mesías que puede consumarla.”* (Scholem, 1998).

Bibliografía.

- Michel Foucault *Los Anormales. Clases en el college de France 1974-1975* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Michel Foucault *Seguridad, Territorio, Población. Clases en el College de France 1977-1978* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* Madrid, Ed. Tecnos, 2004.
- Giorgio Agamben *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.
- Giorgio Agamben *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica de la economia e del governo* Vicenza, Ed. Bollati Boringhieri, 2009.
- Giorgio Agamben *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* Roma, Ed. Laterza, 2009.
- Emanuele Coccia, Giorgio Agamben (curatori) *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam* Vicenza, Ed. Neri Pozza, 2009.
- Ludwig Feuerbach *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires, Ed. Claridad, 2006.
- Vladimir Soloviev *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la Religión*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2006.
- Leo Strauss *La persecución y el arte de escribir* Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2009.
- Henry Corbin *La paradoja del Monoteísmo* Buenos Aires, Ed. Losada, 2003.
- Juan Damasceno *La fede Ortodossa* Roma, Ed. Città Nuova, 2003.
- Walter Benjamin *Sobre el concepto de Historia* En: *Dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Ed. Lom, 2003.
- Hannah Arendt *La condición humana* Barcelona, Ed. Paidós, 1993.
- Guy Debord *La sociedad del espectáculo* Valencia Ed. Pre-textos, 1997.
- Jean-Luc Nancy *Corpus* Madrid, Ed. Arena Libros, 2000.
- Carlo Altini (curatore) *Carteggio* Alexander Kojève-Carl Schmitt. En: *Rivista di Filosofia Política 2 di agosto di 2003* Bologna, Ed. Il Mulino, pp.185-222.
- Gershom Scholem *Walter Benjamin y su ángel* México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Martin Lutero *Escritos Políticos* Madrid, Ed. Tecnos, 2001.
- Michel Henry *Encarnación* Salamanca. Ed. Sígueme, 2003.

