

Por una crítica “infantil” de la economía política.

Notas a Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica de

Rodrigo Karmy Boltón

Manuel Ignacio Moyano¹

Resumen: En la presente reseña presentamos unas notas sobre el reciente libro de Rodrigo Karmy Boltón, *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, donde el autor estudia y sistematiza la filosofía política contemporánea desde una interpelación teológico-política. A nuestro entender, ello se realiza con el objetivo de establecer los prolegómenos de una crítica a la economía-política contemporánea, señalada por medio del sintagma “máquina gubernamental encarnativa”. A su vez, esta crítica se posibilita y desarrolla desde una apuesta ético-política por la *in-fancia*, coordinada donde la carne se expone como lo inapresable para cualquier biopolítica de los cuerpos.

Palabras claves: CARNE, SOBERANÍA, GOBIERNO, INFANCIA.

I.

Shylock. Pues quiero ser con vos tan generoso.

Venid conmigo a casa de un notario;

Firmadme allí el recibo; y, como en broma,

Debéis estipular que si en tal día,

Y en tal lugar, no me pagáis la suma,

O sumas, en el trato estipuladas,

Daréis en cambio, por saldar la deuda,

Una libra cabal de vuestra carne,

Cortada y arrancada por mi mano,

De vuestro cuerpo, donde yo quisiere.

Antonio. Me place el trato; he de sellarlo luego;

Diré que hallé un judío generoso.

El diálogo pertenece al final del Acto Primero de *El mercader de Venecia* de William Shakespeare², donde Shylock, el judío usurero (sic), y Antonio, el mercader dadivoso de Venecia, se aprestan a establecer jurídicamente un trato económico a pesar de sus diferencias

¹ Licenciado en Ciencia Política. Doctorando en Filosofía (UNC-Secyt).

² Shakespeare, William. *Obras escogidas*, Vol. II, Barcelona: Océano, 1985.

religiosas, capaces de impedir cualquier *buen* trato. Quizás en la liviandad de semejante simulacro (“como en broma”), pueda leerse no sólo el resto de la pieza dramática de Shakespeare, sino también el libro de Rodrigo Karmy, *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*.³

El trato todavía es peligroso para Basanio, fiel amigo del mercader y solícito del préstamo. Antonio, quien primando la filantropía amistosa a pesar de haberse arriesgado en una empresa donde pudiera perder toda su fortuna en altamar, concede su garantía ante el prestamista judío para que su amigo pueda hacerse de los tres mil ducados necesarios para cortejar a una bella dama y rica heredera, Porcia. Ante las dudas de Basanio, Shylock suena más convincente aún:

Shylock. [...] Decidme, os ruego: si dejase Antonio
De pagarme en el tiempo estipulado,
¿Qué ganaría yo con exigirle
El cumplimiento del contrato? Nada.
Una libra de carne humana vale
Por cierto menos que su equivalente
En carne de carnero, buey o cabra.
Y creed que si tal trato le propongo,
Lo hago por granjear su simpatía [...]

Que el antisemitismo de Shakespeare es claro en esta pieza perteneciente a los últimos años del siglo XV, no queda duda. Pero acá poco importa. Shylock bien podría ser un moderno financista de blanca y graciosa familia, fiel practicante de su cristiandad (Antonio: “Se va a volver cristiano este judío:/Se muestra generoso”). El punto decisivo es otro: que la carne no vale nada. Nada se gana económicamente de ella, y, sin embargo, es *sobre ésta* donde se asienta el drama y también, siguiendo a Karmy, *el cuerpo biopolítico de Occidente*. ¿Cómo es posible que sobre semejante inutilidad se erija la máquina gubernamental que domina Occidente?

Respondamos este interrogante siguiendo el drama shakesperiano. Jérica, hija del judío y celosamente protegida por éste, se encuentra perdidamente enamorada de Lorenzo, amigo de Basanio. Entre ellos junto a otros amigos, urden un plan para que ella pueda fugarse con aquél, junto a una gran porción de ducados y joyas de Shylock. Logran el cometido engañándolo, y así

³ Karmy Boltón, Rodrigo. *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires: Unipe, 2014.

logran despertar su ira. El resentimiento por haber sido víctima de la sustracción de su hija y su riqueza, crece en su carácter. Desesperado, busca en la nave de Basanio, a los fines de encontrar a los amantes. No la encuentra, y Basanio se embarca con la suma prestada por Shylock en busca de su amor. Entretanto, llegan noticias calamitosas sobre el naufragio de diversas naves venecianas en los mares que éstas recorrían. Todo parece indicar que son las pertenecientes a Antonio, quien con ellas había arriesgado su fortuna en negocios que si salían bien y esquivaban los riesgos marítimos que implicaban, serían bastante lucrativos y con los cuales esperaba pagar la deuda contraída con el judío para ayudar a su amigo. De este modo, Shylock se empeña en cobrar su deuda de Antonio y así vengarse de las injurias y estafas sufridas. Las leyes del Estado lo avalan, y ya no es el interés económico, sino la venganza ciega lo que lo mueve.

Al mismo tiempo, la bella y rica heredera Porcia, se ve pretendida por diversos galanes del mundo que no logran desactivar el acertijo que su padre hubiera dejado para elegirle el marido que le correspondiere. Llega a su quinta Basanio y logra dar con el cofre predilecto del acertijo y así hacerse con la mano de ella. En pleno festín, arriba Lorenzo con su amada Jérica, junto a Salanio, amigo de ellos y también de Antonio, el cual les hace saber a los presentes las desgracias de Antonio. Ante ello, Porcia, flamante esposa y ya devota, lo envía con parte de su fortuna para pagarle a Shylock la deuda contraída y así solucionar el conflicto. Sin embargo, éste último se niega a aceptar cualquier pago y exige el cobro de la deuda, una libra de carne. Ya en el cuarto Acto, en un tribunal de justicia presidido por el Dux de Venecia, el judío sigue absorto en su venganza y rechaza cualquier pedido de piedad.

Shylock. [...] Y así os contesto a vos. La sola libra
De carne que demando de él, es mía,
Y cara me costó, y he de tenerla,
Si la negáis ¡mal hayan vuestras leyes!
Son nulos los decretos de Venecia.
Pido Justicia. ¿La tendré?, decidme.

La exigencia del cumplimiento de la ley, sumado a la propiedad que de una libra de carne se hizo Shylock por medio de ella, muestra hasta qué punto están imbricados el dispositivo jurídico y el de la propiedad, más allá de cualquier consideración moral. Entretanto, Porcia que se ha disfrazado de “joven bachiller, letrado docto”, asume el papel de abogado de Antonio. Pide clemencia, Shylock la niega. Pide el pago de la deuda en ducados, Shylock lo niega. La ley está de su lado, y así lo manifiesta la docta Porcia: “Y con legalidad puede el judío/Reclamar

una libra de la carne/Del mercader, cortada por su mano/En torno al corazón. [...] Porque la ley ninguna duda admite/En lo que toca a su demanda justa,/Y a la pena en el trato estipulada.” Ahí, cuando Shylock desafió cualquier elemento extranormativo y quiso hacerse de una libra de carne del cuerpo de Antonio ahora suya, cuchilla en mano, avalado por la ley, ahí mismo la carne se revela como absolutamente impropia e incalculable:

Porcia. Dueño eres de una libra de su carne.

La ley lo manda; el tribunal lo otorga.

Shylock. ¡Oh docto juez! ¿Oíste la sentencia?

Prepárate.

Porcia. Detente un breve rato:

Hay algo más. El trato no te otorga

Ni una gota siquiera de su sangre.

Una libra de carne, dice el pliego;

Son sus palabras: toma tu fianza,

Y la libra de carne, que es lo tuyo;

Mas si al cortarla, de cristiana sangre

Viertes sólo una gota, por las leyes

De Venecia tus bienes y tus tierras

Para el Estado quedan confiscados.

[...] Si tomas más o menos que una libra,

Aunque tan sólo falte o sobre al peso,

La vigésima parte de un adarme,

¿Qué digo?, aunque se incline la balanza

Un solo pelo a un lado más que a otro,

La vida pierdes y tu hacienda toda.

La carne, o más bien, su intensidad es tal que nunca puede haber de ella una medida, *una libra*. Es una extensión que no puede soportar cálculo algo sin derramarse como lo incalculable, no puede ser “una libra” sin ser al mismo tiempo un pérdida de sangre, de tendones, de nervios. Es una inexactitud que impide el equilibrio de cualquier balanza. Sobre ella no puede fundarse derecho alguno como tampoco propiedad. Sólo hay derecho y propiedad sobre los cuerpos, no sobre la carne. Shakespeare, con este drama cárnico, nos lleva precisamente al lugar que quiere llevarnos la lectura del libro de Karmy: la carne es la fuga, la ex-carnación, que jamás puede ser capturada por ningún cuerpo, por ninguna en-carnación.

Así, la ley ya no puede amparar al acreedor porque ni él ni el deudor pueden poseer la chispa de carne sobre la que se teje su cuerpo, es impropia, no pertenece a ningún sujeto. Así, *El mercader de Venecia* nos revela la inconmensurabilidad de la carne y de este modo se muestra como “*une vie...*, [que] en tanto figura de la inmanencia absoluta, es lo que no puede atribuirse en ningún caso a un sujeto, matriz de desubjetivación infinita.”⁴ Pero esto significa, sin embargo, que tanto el derecho como la propiedad se constituyen por medio de una captura de aquello que es inasignable a cualquier sujeto, y por lo tanto, por medio de una *exceptio*, una interiorización de lo exterior.

En el drama shakesperiano, el judío es acusado de atentar contra la vida de un ciudadano, y se ve obligado a pedir clemencia al Dux, quien magnánimo la otorga para mostrarle su alteza moral frente a la bajeza expresada por aquél. La ley ahora se vuelca contra él, quitándole la mitad de su fortuna, donde una parte irá para Antonio y la otra quedará para él bajo condición de que a su muerte pase a manos de su heredera Jérica y su marido, Lorenzo. Nadie muere, y todos terminan felices, de allí la poca importancia de esta comedia devenida drama frente al resto de las obras de Shakespeare. Lo singular de ella es que supo dar cuenta de lo que aquí nos interesa: la carne es lo radicalmente heterogéneo, lo ingobernable. Sin embargo, esto todavía no responde porqué sobre ella se asienta la biopolítica de Occidente.

II. El libro de Rodrigo Karmy realiza al menos tres movimientos: aclara y sistematiza gran parte de las tensiones y exigencias de la filosofía contemporánea que se pretende crítica; interviene de forma erudita sobre las complejas imbricaciones entre la teología y la política; y, finalmente, expone una apuesta política de pensamiento crítico. A pesar de que el libro esté estructurado en esa sucesión cronológica, es precisamente el último movimiento lo que contrae esa temporalidad lineal y abre entre medio de la filosofía contemporánea y de la teología política *su* apuesta, como si la escritura diera cuenta por sí misma del objeto “*ex-carnación*” en una temporalidad ya no cronológica, sino residual, que contrayendo la filosofía contemporánea contra la teología política, logra escabullir un resto inconmensurable donde asentar esa apuesta. Se agradece este gesto profano, por cuanto la sistematización filosófica como la erudición teológica están puestas al servicio de un pensamiento político que salva, y no al revés como a menudo sucede: “la carnalidad de un tiempo que, dividiendo al tiempo, salva a la vida de él.” (p. 144) Si la carne es la división del tiempo y salva a la vida de él, hay allí un mesianismo por cuanto emancipa la infinitud cárnica, la inconmensurabilidad de ella

⁴ Agamben, Giorgio. “La inmanencia absoluta” en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008, p. 509.

decíamos con Shakespeare, de la finitud del cuerpo.⁵ Abre un suplemento temporal donde la vida no se define ya por la sucesión cronológica de los acontecimientos que definen un cuerpo, sino por la contracción de todos ellos en una instancia que sin trascenderlos, los disuelve. La carne es lo otro del cuerpo, y sin embargo, no deja de habitarlo y desbordarlo simultáneamente.

Hay en el libro de Karmy una serie de términos topológicos que refieren a esta particular insistencia de la carne: “apertura”, “lo otro de sí”, “ex-carnación”, “interrupción”, “resto”, “desborde”, “suplencia”, “prótesis”, “incompletitud”, “vacío ontológico”, “impersonal”, “inoperante”, “receptividad absoluta”, “ser medial”, “irrupción”, “punto de fuga”, “punto de alteración y partición”. Lo que ellos hacen es oponerse a las políticas que “transforman la carne en la forma de un cuerpo.” (p. 167). Pero, ¿de qué forma se oponen a esas políticas de la encarnación? Para entender este movimiento peculiar de la carne, es necesario dar cuenta del *modus operandi* de la “máquina encarnativa” que hace de aquella un cuerpo.

III. Lo complejo de oponer simplemente unas políticas de la ex-carnación a unas de la encarnación, es que éstas se basan en un *modus operandi* que se presenta como una oposición no resuelta dialécticamente entre dos polos heterogéneos. Así, en este caso toda otra serie de términos topológicos la definen: “envés”, “pliegue”, “doble faz”, “aporía constitutiva”, “paradoja”, “tensión”, “lógica paradójica”, “híbrido”, “bisagra”, “juntura”. La especificidad de la máquina encarnativa es que es doble ya que pliega y reúne dos polos heterogéneos.

Cuando en el evangelio joánico se afirma sin reservas “Y la Palabra se hizo carne” (Juan 1, 14), *Lógos sarx eghétos*, la dogmática cristiana se ve enfrentada al problema de la encarnación y de la revelación *divina* de la vida, y no de la ley como en el judaísmo (Torá) o en el islam (Sharia) (p. 87). Esa revelación de la vida en la forma de la encarnación presenta tres problemas: en primer lugar, que Jesús en cuanto hijo de Dios es engendrado y no creado por éste, lo cual implicará definir y diferenciar lo creado de lo engendrado; en segundo lugar, la venida de Cristo implica que éste ya pre-existía su propio nacimiento, es decir, ya había sido engendrado como una intención de Dios que ahora sólo lo envía para abrir un nuevo ciclo de salvación; y, finalmente, ese envío de Cristo es muestra del amor de Dios a los hombres y sello de su gobierno en el mundo (p. 87). El Hijo encarnado implica, pues, que éste no fue creado de la nada, sino que engendrado desde Dios mismo pertenece a él desde siempre. Con ello se funda un nuevo modo en el que Dios se presenta al mundo y se manifiesta en él. Jesús no fue creado como el resto de los hombres y especies en el mundo, sino engendrado y de allí su especial

⁵ Cf. Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Madrid: Trotta, 2006.

misión salvífica en el mundo, en otras palabras, su *economía*. Ésta consistirá ahora en una perpetua *glorificación* de Jesús respecto del padre, pero también de éste respecto de aquel: “la divinidad del Padre ha engendrado la humanidad de su Hijo, revelando a través de él su gloria a los hombres. En otros término, el Hijo encarnado no es más que la gloria de Dios.” (p. 88) Esto supone que desde la venida de Cristo, la economía de la salvación, se resuelve en una glorificación incesante entre Dios y su Hijo, en cuyo rasgo humanitario está también implicada la tarea de la humanidad misma, esto es, su perpetua glorificación en pos de la salvación. Pero este Hijo no creado sino engendrado ya preexistía en Dios antes de su llegada, en el tiempo eterno de Dios, bajo la forma de una «intención de Dios». Esto fue necesario, claramente, para mantener a cualquier precio la divinidad de Cristo que parecía debilitarse en su encarnación. El hecho de que preexista a su mismo nacimiento, revela y asegura ante todo su divinidad. Así, la encarnación “por un lado se concibe como la «consumación» de la creación y, por otro, como el inicio de la salvación del hombre.” (p. 90) Ahora bien, ese punto de contacto entre creación y salvación en la *persona* de Cristo implica que la encarnación señala precisamente el punto de pasaje entre Dios y el mundo, y con ello cierto ateísmo de Dios mismo en su bajada bajo la forma de su Hijo como también cierta divinización del mundo en la venida de éste. Es precisamente este doble movimiento lo que señala la aporía central del cristianismo: la persona de Cristo presenta una doble naturaleza, divina y humana. La imposible coincidencia de ambas es precisamente el motor que impulsa una y otra vez a la cristiandad desde su propio seno.

La lectura central que Karmy realiza del dogma de la encarnación está dada en su identificación del término técnico por el cual el cristianismo trata de enmendar su disonancia constitutiva. Frente a las tesis monofisistas que niegan la filiación divina de Cristo, la iglesia emprende una serie de Concilios que le permitan contrarrestar dichas tesis y fijar así su ortodoxia. De este modo, “el dispositivo conciliar montará el nuevo saber capaz de instituir una diferencia propiamente política entre una «ortodoxia» y una «heterodoxia»” (p. 96), y de allí que Karmy identifique tres grandes Concilios donde sucesivamente se retoma el mismo hilo, esto es, la relación filial que existe entre el Padre y el Hijo y el problema de la divinidad y humanidad simultáneas de éste. Así, tanto en el Concilio de Nicea (325 d. C.), como en el de Éfeso (431 d. C.) y también en el de Calcedonia (451 d. C.), Karmy muestra cómo en ellos se delinea sucesivamente el término de *homousías*, «co-sustancialidad», para definir la doble naturaleza de Cristo y con ello evitar la división interna. Así, el Hijo sería co-sustancial a Dios en cuanto a su divinidad pero también co-sustancial a los hombres en cuanto a su humanidad. Con ello, Cristo se presenta por medio de una *doble excepción* tanto respecto del derecho divino como del humano donde su vida “es puesta en el mismo marco de la doble exclusión en

el que, según Agamben, operaba la estructura del *sacer*.” (p. 109) De esta forma, Karmy revela su herencia filosófica más profunda, esto es, aquí se expone cómo la sombra de Giorgio Agamben respira en su genealogía teológica sobre la encarnación. Con esto no queremos indicar que Karmy se limite a repetir las tesis del filósofo italiano, sino que las alumbró desde un nuevo ángulo. Como bien es sabido, los dos grandes aportes de Agamben en torno al derecho y a la teología (aquellas dos grandes áreas descuidadas por Foucault, como supo decir alguna vez⁶) se condensan en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*⁷ y en *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*⁸, desde los cuales se extraen los dos grandes paradigmas que signan la política contemporánea para el italiano: la sacralidad y la gloria. Ahora bien, ambos paradigmas adquieren con la intervención de Karmy una nueva solidaridad que en Agamben aparecía fugazmente. La máquina encarnativa revela no sólo la sacralidad de Cristo, donde su vida no es sino una vida desnuda “a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable”⁹, sino también la glorificación incesante que define su misión en el mundo, “que aísla la vida eterna y su inoperosidad en una esfera separada.”¹⁰ Es la carne de Cristo aquello insacrificable y matable, pero también la inoperosidad eterna aislada en una esfera separada por medio de la gloria. Esto es precisamente la biopolítica: esa carne *vital aislada* que ahora, en Karmy, es la que se trata de recuperar bajo la forma de una ex-carnación.

Retomemos nuevamente a Shakespeare: es justamente esa imposible “libra de carne” que no pertenece a nadie lo que se pone en juego en la *soberanía* de Dios devenida *gobierno* del mundo por medio de Cristo. Sobre ella el derecho no puede pronunciarse, porque no le pertenece, pero a cambio, para seguir funcionando, la *protege aislándola*, la inmuniza diríamos con Espósito¹¹, y así la vuelve *intocable*. “Ni una gota siquiera de su sangre”, decía el letrado doctor en la pieza de Shakespeare para impedir que ella fuera tocada, intervenida. Esto no puede significar sino que el principio de soberanía de toda ley protege y circunscribe el ámbito de lo intocable en su propio seno, y así lo arroja a su violencia interna, a su fuerza-de-ley.¹² Pero en la misma medida, esta carne se vuelve aún más intocable por medio de una economía gubernamental que termina siempre por resolverse en una perpetua glorificación, en una estetización de la política.

⁶ Cf. entrevista en Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

⁷ Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos, 2003.

⁸ Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

⁹ Agamben, Giorgio. *Homo sacer... Op. Cit.*, p. 18.

¹⁰ Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria... Op. Cit.*, p. 434.

¹¹ Cf. Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

¹² Cf. Agamben, Giorgio. *Estado de excepción... Op. Cit.*

IV. Al comienzo de la segunda parte del libro, Karmy anunciaba su metodología a la hora de enfrentar la máquina gubernamental de la encarnación: “será preciso ejercer una *epoché* arqueológica que, suspendiendo la encarnación de su contexto teológico-dogmático habitual, permita erigirla en un «paradigma» en función de volver inteligible la doble racionalidad política de la modernidad.” (p. 85) Esa doble racionalidad, exactamente, refiere a la soberanía divina y al gobierno humano, matriz anfibia que se presenta en la persona de Cristo. De allí su importancia analítica para comprender el *double bind* que define a la máquina gubernamental contemporánea.

Habíamos dicho que toda una serie de términos singularizaban la apuesta política de Karmy (apertura, ex-carnación, interrupción, etc.), los cuales se oponían a toda otra serie que definían el modo en que opera la máquina gubernamental (envés, pliegue, doble faz, etc.). La complejidad estaba dada en que los segundos eran, precisamente, términos que marcaban una oposición, es decir, palabras o sintagmas que designaban modos de inscribir paradójicamente una oposición o mejor una bi-polaridad como motor de funcionamiento interno del poder. Los dos grandes polos que se presentan de esta forma son la soberanía y el gobierno, esto es, una relación aporética entre un “paradigma político-estatal” y un “paradigma económico-gestional”. Toda la primera parte del libro de Karmy versa sobre esa imposible conjunción, lo cual implica pensar, en el camino abierto por Agamben, a Schmitt con Foucault, el envés de esa relación. Ello supuso emparentar y poner en tensión la teología política schmittiana y la genealogía del poder pastoral foucaultea.¹³ De este modo, lejos de asumir la relación entre soberanía y gobierno como una continuidad cronológica, algo típico de los así denominados “anglo-foucaulteanos”, Karmy avizora el modo en que una y otra no dejan de incitarse mutuamente y así redefinir sus propias polaridades. Esto se debe a lo que anteriormente denominábamos una *escritura de temporalidad mesiánica*, ya que lejos de erigir continuidades analíticas, más bien se contraen los objetos para que en su choque produzcan el efecto analítico. En este sentido, tanto la trascendencia del poder soberano como la inmanencia del poder gubernamental son el resultado de su confrontación incesante, lo que implica antes que nada que la *complexio oppositorum* que de ellos resulta, en la misma medida en que los divide y define, también los une. La máquina gubernamental no es una sustancia política, sino una *pragmática* que constituye *simultáneamente* tanto a la soberanía como al gobierno en la circularidad que la oposición permite. En otras palabras, sin gobierno, la

¹³ En un texto reciente, Karmy ha complejizado la relación de Foucault con el paradigma de la soberanía mostrando cómo el “abandono” de dicho paradigma para pensar las relaciones de poder implica más bien su entera reformulación. Cf. Karmy Boltón, Rodrigo. “Michel Foucault, pensador de la soberanía: notas por una genealogía de la vida ética” en *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 25, n. 37, p. 15-33, jan./jun. 2013.

soberanía sería un trascendental impotente y sin ella, el gobierno implicaría una serie de actos infinitos y caóticos (pp. 78 y ss.) Esto es lo que Agamben ha denominado, en un libro publicado una vez que el de Karmy ya estaba en imprenta, *ontología efectual*: “la efectualidad es, a saber, la nueva dimensión ontológica que se afirma primero en el ámbito litúrgico para luego extenderse progresivamente hasta coincidir en la modernidad con el ser en cuanto tal.”¹⁴ Esta “efectualidad” es precisamente la que define la relación entre soberanía y gobierno, entre Dios padre y su Hijo: aquello que Karmy singulariza en las políticas de la encarnación con el término “co-sustancialidad” (*homoousías*) donde Dios se efectúa en cuanto tal por medio de su Hijo, y éste por medio de aquel. En este juego de oposiciones mutuas y solidarias donde la carne es convertida en el cuerpo místico de Cristo, ser y praxis entra en una zona de irreductible indiferenciación lo cual, podríamos decir, termina por invertir el dogma joánico para designar una carne devenida palabra: la palabra de Cristo. Esa efectualidad de la soberanía y el gobierno hace de la carne, como mostrábamos en Shakespeare, *lo intocable*.

Sin embargo, y aquí nuevamente la estrategia de Karmy prima la apuesta política por sobre sus análisis, ella, que en la máquina gubernamental se resguarda como lo intocable, es un puro medio absolutamente táctil. ¿Por qué? Retomando el averroísmo de los estudios de Emanuele Coccia¹⁵, sumado su propia investigación en el área¹⁶, la carne en tanto medio se presenta antes que nada como un receptor absoluto, esto es, *puede recibir* cualquier forma. Pero, en la misma medida, es una potencia ya que puede sufrir cualquier determinación actual o no sufrirla, sin que por ello se transforme. En la fórmula del averroísmo, esto sería una *pasión que no sufre alteración*. La potencia de la carne, entonces, es la patencia de ella, su impotencia. Y precisamente porque *puede* padecer, es que ella no sólo es una pasividad sino también una actividad, o mejor, el punto en que paciente y agente intercambian continuamente sus

¹⁴ Agamben, Giorgio. *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012, p. 55. Este libro posee una importancia capital para los estudios agambenianos, ya que en él se muestra claramente cómo la ontología aristotélica de la potencia y del acto, con el cual Agamben ha definido no sólo la política por venir (Cf. “La obra del hombre” en *La potencia del pensamiento... Op. Cit.*) sino también la soberanía (Cf. *Homo sacer... Op. Cit.* cap. 3), sufre una torsión en el cristianismo por medio de la cual ya no será aquella la que rija la política sino precisamente una ontología efectual propia de la liturgia cristiana, donde lo que prima ya no es el acto ni la potencia, sino la operación, el proceso por el cual se da el paso de la una a la otra. Si retomamos la crítica de Derrida a Agamben (Cf. Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*, Buenos Aires: Bordes Manantial, 2010.), donde aquél acusa a éste de no decidirse sobre la supuesta antigüedad o modernidad de la biopolítica, podríamos decir que aquí Agamben realiza una aclaración liminar al respecto: la soberanía sería tan antigua como Aristóteles mismo, sin embargo la gubernamentalidad es un invento propiamente cristiano, por lo que la biopolítica en tanto máquina gubernamental que une y desune soberanía y gobierno, sería la conjunción *moderna* de la antigua soberanía y la gubernamentalidad cristiana: otra vez aquí, Schmitt con Foucault.

¹⁵ Cf. Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

¹⁶ Cf. Karmy Boltón, Rodrigo. “La potencia de Averroes. Para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad” en *Revista Pléyade*, ISSN 0718-655X, N.º. 12, 2013, págs. 197-225.

papeles. Pero en cuanto patencia y potencia, ella no se altera, permanece siempre igual: esto es la fuerza *igualitaria* de la carne. En este sentido, ella es imposible de individualizar en un cuerpo, sea el del individuo o el del Estado, el caso de *El mercader de Venecia* lo mostraba claramente y por ello tan celosamente lo resguardaba en lo intocable. Así, “lo «común» remitiría al gesto ex-carnativo de la medialidad de una carne” (p. 138). Ella no pertenece a nadie, y como tal, es lo común. La política queda expropiada de su comunidad cada vez que la carne es transformada en un cuerpo individual o estatal. Esa expropiación es lo que el cuerpo sagrado y glorioso de Cristo designa con su “co-sustancialidad”, en otras palabras, la expropiación de la patencia inoperante de la carne es precisamente Cristo. Por lo tanto, una política de la ex-carnación implicará, para Karmy, introducir una esquirla indómita que corte la co-sustancialidad de los dos polos, es decir, que *interrumpa* la filiación divina de Cristo (como el gnosticismo) y al mismo tiempo su humanidad (más allá del gnosticismo): este es el lugar del *in-fante*, es decir, el espacio donde se da una la dislocación imposible de solucionar entre el viviente y el lenguaje. Precisamente, el resto de esa dislocación que no hace otra cosa que obstruir –como los niños– la seriedad de la máquina gubernamental, es la carne. En el cortocircuito entre la “economía” y la “política”, una crítica *in-fantil* abre su apuesta.