

# Rodrigo Karmy Bolton / Lo impensado como potencia y desactivación de las máquinas del poder

“Lo impensado como potencia y desactivación de las máquinas del poder” Entrevista a Rodrigo Karmy realizada por Marcia Junges. Originalmente publicada en portugués en “Cadernos IHUideias” y un fragmento de la misma se publicó en el Número especial de IHU dedicado a Giorgio Agamben. Revista del Instituto Humanitas UNISINOS, número 505, año XVII, 22/5/2017 presente en el siguiente link:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/505>

1. ¿Cuáles son los puntos cruciales formulados por Agamben en su crítica al presente?

*Giorgio Agamben es un pensador de lo impensado.* Esta sería la fórmula de lectura que propongo. Así, en la tradición filosófica estructurada bajo la noción aristotélica del acto descansa, intacta, una ontología de la potencia; en las múltiples máquinas del poder y sus efectos gloriosos, habita el trono vacío; en la extrema violencia del estado de excepción, la posibilidad de su propia revocación; en toda operosidad una inoperosidad que le excede y que, en cierto modo, ha quedado capturada. Como ves, Agamben es un pensador de la inmanencia pues no hay que buscar en otro lugar lo que la misma tradición ha legado sin necesariamente saberlo. Podríamos decir que la tradición siempre deja entrever una herencia que le excede, su impensado resto que está siempre por venir. No se trata de un “ya sido” que eventualmente haya sido superado (*aufheben*), sino de un “nunca sido” que asume la dimensión radical de una potencia. En este sentido, lo impensado no es una *negatividad*, sino la forma más extrema de positividad en la que se juega una singular noción de potencia que habita en las sombras en los “bajos fondos” de la tradición.

La fórmula que propongo: *Agamben, pensador de lo impensado* puede aclararse si nos remitimos a *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre la negatividad* que, visto a la distancia, funciona como una suerte de libro-laboratorio en el que, discutiendo con Hegel y Heidegger (el pensador del “final” y el del “principio”) Agamben traza las condiciones para pensar la Voz sin la negatividad que le ha atribuido la tradición. En ese sentido, la metafísica es, para Agamben, la tradición de la negatividad, en donde el *lógos* se funda sólo en base a su propia suspensión, a la

apuesta por el “ya sido” de una Voz que permanecerá como indecible. En este contexto, el *Excursus 7* de dicho libro resulta más que decisivo: en él la cuestión de la negatividad de la Voz aparece remitiéndola a una antigua figura: el *homo sacer*.

Esta vida enteramente “desnuda” y puesta a merced del poder ha sido el reducto “negativo” sobre el que se funda el orden político y que, a partir de la *exceptio*, permitirá capturar la inmanencia de una *praxis* que, lejos de toda “metafísica de la voluntad” (vean *El hombre sin contenido*), ella definirá lo que en *L'Uso Dei Corpi* Agamben pondrá en juego como una verdadera relación de *uso*.

La voz sin negatividad será pensado mas adelante como la relación de *uso* o, lo que es igual, lo como lo *impensado* de una tradición que experimenta su fin histórico-metafísico: “*Si la historia señala la expropiación de la naturaleza humana en una serie de épocas y destinos históricos – escribe Agamben en Medios sin fin. Notas sobre la política- el cumplimiento y la apropiación del tólos histórico del que aquí se trata no significa que el proceso histórico de la humanidad esté ya sencillamente ordenado en una disposición definitiva (cuya gestión sea posible confiar a un Estado universal y homogéneo), sino que la misma historicidad anárquica que, permaneciendo presupuesta, ha destinado al hombre como ser viviente a las diversas épocas y culturas históricas, debe ahora venir como tal al pensamiento, es decir, que el hombre ha de apropiarse ahora de su mismo ser histórico, de su misma impropiedad.*” (pp. 94-95). Este pasaje es clave no sólo porque Agamben discute con las dos grandes lecturas acerca de la “negatividad” (Hegel y Heidegger), sino también, porque advierte sobre la “historicidad anárquica” que define a una concepción activa de la potencia. Una potencia gracias a la cual el hombre ha devenido diversas formas, ahora, -dice Agamben- debiera venir ella misma al pensamiento o, lo que es igual, el *pensamiento debiera pensar su impensabilidad, su potencia del pensar*. ¿Qué significa “apropriarse” de la “impropiedad”? Ante todo, “apropriarse” de una “historicidad anárquica” implica poner en juego una relación de *uso*. Pero, ¿qué es una relación de *uso*? En *L'Uso Dei Corpi* Agamben definirá a esa relación como una paradójica “*apropiación de un inapropiable*” o lo que es igual, una puesta en juego de lo *común*. El *uso* como una nueva relación de “apropiación” y lo *común* como lo “inapropiable” por definición.

Ahora bien, la problemática de la Voz negativa tendrá un tratamiento propiamente político en la saga *Homo Sacer* cuyo “punto crucial”, quizás, podríamos resumirlo bajo la siguiente fórmula: *dejar al rey desnudo antes que él nos deje desnudos a nosotros*. Con el término “desnudo” me refiero aquí a una doble acepción: por un lado, “dejar al rey desnudo” significaría ser capaz de exhibir el “trono vacío” que le es constitutivo y sobre el cual se asienta toda su “máquina”; por otro, con la afirmación: “antes que él nos deje desnudos a nosotros” quiero decir que la operación fundamental de toda la “máquina gubernamental” no consistirá en otra cosa que en producir vida desnuda. Esta última es lo que queda incluido en la forma de una exclusión y, por tanto, resulta ser un efecto de la máquina y no un presupuesto “natural” como lo concebiría una filosofía contractualista. Del mismo modo en que en *El lenguaje y la muerte* Agamben muestra el modo en que la Voz queda incluida al *lógos* en la forma de una exclusión, así también ocurre con la vida desnuda anunciada en la figura del *homo sacer*. Por eso, podríamos decir que toda la *arqueología filosófica* agambeniana consiste en *destrabar lo impensado de la máquina*, abrir el campo de lo *posible* que toda máquina intenta contener. He aquí lo que provisoriamente Agamben llama la *potencia destituyente* que puede definirse como un movimiento de constitución-destitución a la vez y que abre a múltiples *usos* posibles.

En este sentido, el gesto agambeniano de la *potencia destituyente* trabaja en la dirección contraria a como lo hace Tesalonicenses 2, 3 donde el apóstol Pablo anuncia la aparición del *katechón*. A contrapelo de dicho texto cuya lectura nutrió el horizonte teórico de Carl Schmitt, Agamben contrasta la problemática katechónica abierta en Pablo con la Carta a los Romanos donde el apóstol insiste en la figura del *mesías* que revoca al poder en la forma del “como no”. Mesías significa el gesto de revocación de toda máquina o, lo que es igual, abertura de su vacío que *deja desnudo al rey* y lo vuelve enteramente inoperante (la fórmula paulina que usa Agamben es la de que el mesías es el *télos* de la Ley). Mesías –al igual que en Jaques Lacan denominaba a la “mujer”– designa lo “no-todo”, frente a la pretensión de totalidad característica de la máquina, el “no-todo” concebida como una singularidad. Pablo de Tarso será, para Agamben, lo *impensado* de la tradición cristiana (y, sobre todo, de su máquina jurídico-política), cuyo gesto permitirá revocar su *katechón*, dejando *desnudo al rey*.

Es aquí donde adquiere sentido la crítica agambeniana a la foucaulteana de “archivo” desarrollada hacia el final de *Lo que queda de Auschwitz* (un texto que es preciso leer más allá de la problematización de la figura del campo de concentración y atender al subtítulo “El archivo y el testigo” en el que se juega una teoría de la subjetividad): el testigo no cabe en el archivo, es literalmente su *resto*. Si el archivo es precisamente el campo que remite a todo lo dicho (y, por tanto, al ámbito del “acto”), el testigo se convierte en “(...) un sistema de relaciones entre el dentro y fuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua (...)” (p. 151) con lo cual, el testigo exhibe al sujeto sobre un “trono vacío” que, a diferencia del archivo, habita en el terreno de la posibilidad e imposibilidad de decir, en la zona de la potencia. El “sujeto” deja de coincidir con la clásica figura heredada de la metafísica soberana (el Yo pienso) y pasa a situarse como un efecto de la fractura *in-fantil* entre el “dentro y fuera de la *langue*”. Con ello, Agamben *deja al desnudo al rey* (en este caso “rey” es el “sujeto psíquico sustancial” característico de la metafísica occidental), abriendo a lo *impensado* inmanente a la máquina.

En este registro, me parece clave atender a un pequeño texto que Agamben escribe en *Categorie Italiane* (que ha sido espléndidamente traducido al portugués por Vinicius Honesko y Eduardo Schmidt Capela) que se titula *Comedia* y que constituye una interrogación radical acerca de porqué Dante Alighieri tituló con dicho término a su *Divina Comedia*. En él, Agamben sostiene que la seriedad del término “comedia” utilizado conscientemente por Dante, reside en que él marca una inflexión en la concepción del hombre para con la concepción cristiana. Si esta última insiste en ver al hombre en base a la unidad personal, Dante introduce una verdadera “grieta” en dicha unidad, insistiendo en la imposibilidad de la persona y el hiato que distancia a la inocencia natural y la responsabilidad personal. A esa “grieta”, según Agamben, Dante le llama “comedia”. No sólo me parece clave esta lectura para pensar acerca de la obra de Dante (cuestión que habría que mirar bajo los ojos del gran arabista Miguel Asín Palacios quien advirtió sobre la dimensión arabo-musulmana de esta noción dantesca del “viaje”), sino también, para atender al carácter “cómico” del pensamiento agambeniano: lo *impensado* no es otra cosa que la “grieta” descubierta por Dante en el seno de aquél “yo” que la tradición cristiana pretendía unitario. Volver desnudo al rey implica exhibir la discontinuidad que pervive entre su “inocencia natural” y su “persona”, entre su vida y el *lógos*. Se entiende, además, porqué Agamben recurre a Averroes: el filósofo cordobés (y, en particular, los llamados “averroístas” que habitaron al Occidente latino durante varios siglos de polémicas en las nacientes universidades) concibió (en el *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles* y en su *Comentario a la República de Platón* entre otros textos) al intelecto

como una potencia separada, única y eterna que hacía imposible la “personificación” del hombre porque exhibía al no-sujeto en el seno del sujeto, el hecho de que tras el enunciado pronunciado por un hombre singular no hay más “nadie”, no había “sujeto” alguno que le fundamentara. Si Agamben recurre a Pablo de Tarso, Averroes y a Dante es porque ambos pertenecen a lo *impensado* de la tradición occidental cuyo legado abre la “comicidad” capaz de desactivar máquinas. Ahora, podemos comprender que ser un *pensador de lo impensado* no significa otra cosa que ser un *pensador cómico*- esta sería mi tesis de lectura. Pues sólo el énfasis en la incoincidencia entre vida y ley, presente tanto en el mesianismo paulino, en la noética averroísta y en la comedia dantesca, sería capaz de revocar a las máquinas y *desnudar al rey antes que él pueda desnudarnos*.

2.- A partir de ese diagnóstico, ¿cuál es la contribución de Agamben para pensar en los límites de la democracia y su proximidad con los fascismos y, por consecuencia, de un “imperio” de la biopolítica?

Diría que una de las contribuciones más decisivas desarrolladas por la reflexión agambeniana presente en la saga *Homo Sacer* es la insistencia sobre el “punto de conexión” entre las técnicas individualizantes y los dispositivos totalizantes, entre aquellos dispositivos totalitarios que están presentes en las democracias gestionales y aquellas formas gestionales que están presente en los regímenes totalitarios. Sin embargo, la contribución agambeniana no es nueva, aunque nuevo haya sido el modo de abordarlo: la siempre vigente crítica de la Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer) con su libro clave *Dialéctica de la Ilustración* ya habían mostrado los límites de la democracia liberal a partir de la problematización en torno a la “ilustración”. Esta última es vista como un mito cuya resonancia pulsa al interior de las democracias liberales conduciéndolas a la constitución de los campos de concentración. Para Adorno y Horkheimer, todo comienza en Ulises y todo termina en Auschwitz, un periplo mítico en el que la “ilustración” asume una dinámica propiamente mortífera.

El trabajo agambeniano en cierta forma revitaliza esta tesis, pero en nuevos marcos de inteligibilidad definidos en dos ciclos problemáticos que atraviesan la saga *Homo Sacer*: un primer ciclo, el de la soberanía, en donde el autor fundamental es Carl Schmitt y donde el dispositivo en cuestión es el estado de excepción, configura todo un primer ciclo de la saga en donde la figura del *homo sacer* aparece como una cifra arqueológica de la modernidad; un segundo ciclo, el del gobierno, en donde el autor fundamental será Michel Foucault (sobre todo el Foucault de sus clases en el Collège de France del año 1978 tituladas, *Seguridad, Territorio, Población*) y donde el dispositivo en cuestión será la gloria, en donde Agamben termina mostrando la dimensión litúrgica que se reproduce en las democracias contemporáneas, entendidas como “democracias gloriosas”. La soberanía y el gobierno, el primer ciclo y el segundo configuran una suerte de ensamble denominado técnicamente bajo el término “máquina”: un dispositivo bipolar en cuyo centro habita un vacío (precisamente lo que todo poder disputa es la posibilidad de capturar el vacío). En este sentido, la diferencia entre la perspectiva frankfurteana a la que me refería más arriba que analizaba la “democracia” (la biopolítica) de las sociedades “capitalistas industriales avanzadas” bajo el prisma del totalitarismo, o de Foucault que parece abrazar una perspectiva inversa al analizar las experiencias totalitarias bajo el prisma de la “democracia” (los pocos comentarios que hace Foucault en torno al nazismo en 1976), Agamben

intenta articular esas dos posiciones mostrando el “punto de intersección” entre ambas tecnologías del poder. No se trata de ver a la democracia bajo el prisma del fascismo (Escuela de Frankfurt) o al fascismo bajo el prisma de la democracia (Foucault), sino de atender el modo del funcionamiento de la “máquina gubernamental” en las que los aparentes opuestos encuentran una convergencia estructural. En esta perspectiva, Agamben no criticará al fascismo simplemente para situarse desde la defensa de la democracia liberal, sino precisamente para ir más allá de ella. Si en el primer ciclo Agamben polemiza con Carl Schmitt y su concepción de la “soberanía”, en el segundo ciclo polemiza con Jürgen Habermas y su noción de la “razón comunicativa”: esta última sería una “razón gloriosa” que, según él, sigue reproduciendo el paradigma teológico de la máquina gubernamental.

3.- ¿En qué medida el neoliberalismo en cuanto dispositivo profundiza la financiarización de la vida y el dominio de la economía de los otros aspectos de la vida? ¿Cuáles son las principales consecuencias políticas de ese “aristocratismo económico”?

El neoliberalismo podría ser pensado a partir del paradigma de la *oikonomía* que nos ofrece Agamben. Porque si bien, el filósofo concerta sus esfuerzos en trazar su genealogía en el campo del cristianismo helenístico, en *Opus Dei* extenderá dicho análisis hacia el cristianismo latino poniendo especial hincapié en el modo en que el “oficio” trastoca la noción de “virtud” que sustentaba toda la ética aristotélica transformándola en “deber”. El núcleo de dicha interrogación será no tanto los conceptos teológicos problematizados en *El Reino y la gloria* como la posición del sacerdote y la liturgia, en la que el primero realiza la “obra de Dios”. Es claro que el interés implícito de Agamben aquí es problematizar a la burocracia moderna, en particular, el hecho de que así como opera el sacerdote en la Iglesia Católica, el funcionario público opera como *un engranaje más* de la máquina. Sólo en este horizonte adquiere inteligibilidad el fenómeno descrito por Hannah Arendt respecto del exterminio operado por Eichmann durante el nacionalsocialismo: la “banalidad de mal”. El funcionario realiza un “servicio” que moviliza a una máquina despersonalizada que lleva consigo el “misterio” de funcionar sola, de operar sin sujeto alguno. Es ahí, en la misma figura del *oficio* donde misterio (la fuerza oculta de Dios) y el ministerio (su expresión administrativa) terminan por converger. Y será en las figuras de Kant y Kelsen donde dicho paradigma encontrará su consumación moderna: “La “*revolución copernicana*” –escribe Agamben- *operada en Kant no consiste tanto en haber puesto al centro el sujeto en lugar del objeto –aunque ambos aportes son inseparables- sino mas bien, en haber sustituido con una ontología del mando a una ontología de la sustancia.*” (Traducción mía, p. 140). Me parecen clave dos cosas: la primera es que Agamben muta su léxico: desde la importancia que en el primer ciclo dedicado a la soberanía le otorgaba a la noción de “biopolítica”, en el segundo ciclo, dicho término inicialmente asociado a la estructura excepcionalista de la soberanía, es desplazado por la noción de “gubernamentalidad” (o, si se quiere, por *oikonomía*) para desembocar en un tercer desplazamiento operado en *Opus Dei* cuando Agamben usa la noción de “efectualidad” y/o “mando” para describir el despliegue latino de la *oikonomía*; la segundo cuestión es que a partir de la latinización de la *oikonomía* que, a través del “oficio” como performance litúrgica asentada en el sacerdote como engranaje de la máquina burocrática, termina convirtiendo a la *ontología del ser* en una *ontología del deber ser* o, lo que es igual, articula una circularidad entre el ser y el deber ser. Con ello, la “máquina” se rearma poniendo al sacerdote

como “instrumento animado” de la liturgia que hace posible su funcionamiento. Al situar a Kant y Kelsen como dos referentes teóricos que vienen a consumir el triunfo de la *ontología del deber*, resulta importante para nosotros (a pesar que Agamben no lo trabaje explícitamente) porque permite inteligir el modo enteramente litúrgico en que funciona la razón neoliberal.

Como he venido trabajando hace algunos años<sup>1</sup> la matriz de los pensadores neoliberales (ordoliberales primero y luego neoliberales) fue el neo-kantismo de principios de siglo XX: Frederick Hayek, cuyo pensamiento es el que yo más conozco, es un pensador neo-kantiano donde la noción de “emprendimiento” se inscribe al interior del despliegue latino de la *oikonomía* con el uso que Hayek hace de los términos de “razón” y “libertad”. Si indagamos en el uso hayekiano de dichos términos nos encontramos con una radicalización de la matriz kantiana en la que la “razón” ya no aparece como el “examen de las condiciones trascendentales de la verdad”, sino como el *examen de las condiciones económicas de la libertad*. Por su parte, el término “libertad” es entendido por Hayek como el campo de lo incontrolable, aquello que emerge a expensas de cualquier aparato coactivo (Estado) y, por tanto, más allá de la “razón” que tendrá como modelo la física de Michael Polanyi y su noción de “orden espontáneo” en la que las cosas del mundo se disponen desde sus fuerzas inmanentes y de modo policéntrico, sin un poder central que las articule: dado el aprendizaje histórico-cultural, dirá Hayek que, en este sentido, no es ningún naturalista, los hombres ya han descubierto que sólo la libertad puede darles el mejor beneficio. Y la “filosofía de la libertad” es la guardián de dicho descubrimiento, la teoría que debe examinar si existen o no las condiciones económicas para el surgimiento de la libertad. Para Hayek se trata de superar la dicotomía que divide a la “razón” marxista de la “irracionalidad” nacionalsocialista: si la primera hace que la noción de “razón” totalice la vida social produciendo el efecto de inhibir todo emprendimiento individual a partir de la planificación estatal, la segunda prescinde enteramente de la “razón” para poner en su lugar una mística irracional. Ya sea por exceso o por falta, el marxismo y el nacionalsocialismo fallan. El neoliberalismo abre una vía media en la que, desde una noción kantiana-husserliana de la razón, Hayek la convierte en una razón que no tiene otra función más que la del examen. Sólo a partir de este examen puede advenir la dimensión incontrolable que define a la “libertad” toda vez que ésta (al igual que la noción de soberanía en Schmitt) se sitúa por sobre la “razón”. “Libertad” es el término técnico por el cual, el léxico neoliberal designa la *efectualidad* económica del emprendimiento individual que tiene por característica su carácter “incontrolable y no racional” y que, al definir al hombre como un *dasein*-emprendedor, ésta no puede ser más que un “orden”. “Libertad” en Hayek designa “orden”. Un “orden” de corte espontáneo, pero un “orden” económico-gestional que opera en la inmanencia, prescinde de un centro articulador y está exento de cualquier posibilidad de “predicción”. Al inmanentizar lo que la economía keynesiana aún situaba en la figura trascendente del Estado, Hayek radicaliza la deriva efectualizante de la *oikonomía* latina y subsume no sólo al “trabajo” sino a la *vida entera* al capital. La economía coincidirá totalmente con la vida o, lo que es igual, la diferencia entre vida y trabajo se difumina enteramente (ahora podemos comenzar a trabajar en nuestras casas, en los cafés, en las oficinas, todo a la vez, porque trabajamos las 24 hrs.). Esta es la gracia del neoliberalismo: que al reivindicar la libertad “democratiza” las relaciones de explotación no sólo al ámbito del “trabajo”, sino a la vida entera. Hayek no es un liberal en sentido clásico: si este último aún concebía una noción de naturaleza

---

<sup>1</sup> Véase: Rodrigo Karmy “Milagro”. En: Mary Luz Estupiñan Serrano (ed) *El ABC del neoliberalismo*. Ed. Communes, Viña del Mar, 2016, pp. 51-74.

humana, para Hayek el hombre carece de toda naturaleza porque la “libertad” es un descubrimiento que había hecho la cultura occidental. Y, por eso, a pesar de todos los descentramientos incorporados por Hayek para hacer del neoliberalismo un discurso capaz de desafiar al historicismo marxista, no puede prescindir de la matriz de la “filosofía de la historia”. Una “filosofía de la historia” que acusa de ser una de las últimas (en el entendido que su teleología es inmanente a sus propios procesos y que, por eso mismo, está mucho más desustancializada que las filosofías de la historia decimonónicas) y que, por esa razón, se presenta como una defensa de “Occidente” toda vez que habría sido esta “cultura” la que habría descubierto la “libertad”. Para Hayek el marxismo y el nacionalsocialismo han conducido a Occidente a su decadencia precisamente porque le han hecho olvidar su esencia libertaria. Y la “filosofía de la libertad” opera como un *cristianismo para el pueblo* que viene a recordarle a Occidente su verdadera “alma”. Como “filosofía de la libertad”, el neoliberalismo se presenta como la última filosofía de la historia orientada a salvar el “alma” (la “libertad”) de la prisión del “cuerpo” (el Estado) a la que, tanto el marxismo como el nacionalsocialismo, han sometido a Occidente. Y el término “éxito” funcionará como el operador que confirmará la salvación o no de dicha “alma”. Si tiene éxito el alma será salvada, sino será condenada (cuya condena dependerá exclusivamente del “éxito” que obtenga el individuo y jamás de la sociedad o del Estado). Por esta razón, las formas de endeudamiento (que Agamben tan sólo anuncia en su arqueología del oficio, pero que ha desarrollado con mayor contundencia la filósofa Elettra Stimilli en *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* y en su otro libro *Debito e colpa*) dependerán y se dirigirán exclusivamente a cada individuo. En cuanto el emprendimiento es un “deber”, el individuo siempre deberá emprender para endeudarse, puesto que la deuda no será una anomalía del sistema, sino el modo en que se consume la liturgia del capital, la manera en que el emprendimiento puede tener lugar.

Como filosofía de la historia (o, como plantea Sergio Villalobos-Ruminott, en cuanto “filosofía de la historia del capital”) la “filosofía de la libertad” pretende liberar el alma de Occidente (la economía) del cuerpo (el Estado). Por eso, el neoliberalismo, en su matriz neokantiana, lleva al “oficio” de la liturgia característica del cristianismo latino a su consumación. Y justamente, en esta última “filosofía de la historia del capital” asistimos a un replanteamiento de la noción de “vanguardia”: como lo he dicho en otros lugares, si el marxismo situaba al proletariado como su vanguardia histórica, el neoliberalismo lo sustituirá por los “emprendedores”: estos últimos deben guiar a la entera sociedad hacia una “creatividad” gubernamentalizada y, por eso, para Hayek es legítimo que los ricos dominen la sociedad puesto que éstos lo son dada su inventiva, su emprendimiento, su “creatividad”. Como bien dices, en mi perspectiva, el neoliberalismo es una suerte de “aristocratismo económico” porque configura a la sociedad en un régimen meritocrático pero que, a diferencia de la “virtud” griega que tenía una dimensión ético-política, Hayek sitúa al mérito como un “deber” de corte exclusivamente económico-gestional. A esta luz, habría que ver la serie brasileña “3%” en donde el “mérito” constituye el pilar de un nuevo aristocratismo que depende exclusivamente en las habilidades e inventivas de los aspirantes que pretenden el “éxito” (esa salvación intramundana) para ir a vivir al “Otro Lado” (el lugar en que viven aquellos superiores en cuanto a sus habilidades de emprendimiento individual). El “mérito” es un antiguo valor aristocrático que, sin embargo, en el discurso neoliberal asume una connotación enteramente económico-gestional: el emprendimiento será la “habilidad” que defina al “mérito” para acceder a tal o cual cosa, a tal o cual posición. Pero, como tal, el “mérito” no preexiste, sino que ha de ser producido por las propias prácticas de emprendimiento. Este es el anti-naturalismo radical de la “filosofía de la libertad” hayekiana, el anti-naturalismo que, por serlo, se traduce en

un verdadero “estatismo” por cuanto será el Estado –como instancia de la “razón”- el que deba velar por las *condiciones económicas de la libertad*. Por paradójico que suene, siempre hay que recordar que, en virtud de su anti-naturalismo, el *neoliberalismo es un estatismo*, ésa sería mi fórmula finalmente. Será una forma de “estatismo” inverso porque, si bien no cree en la preponderancia económica del Estado, si lo subroga a ser el garante de la libertad. Para Hayek no hay naturaleza humana, sino sólo configuración técnica, procesos culturales que, por medio del ensayo y error, han conducido a la humanidad a descubrir su *télos* libertario. Así, no hay para Hayek “naturaleza” sino condiciones técnicas promovidas por el Estado (la razón humana) para la consecución de la libertad de emprendimiento. Es falso, en este sentido, el prejuicio elaborado por una cierta crítica de izquierdas, según el cual, los neoliberales pretenden prescindir enteramente del Estado. Ni Hayek ni Friedman llegan a formular una tesis anarquista de ese nivel (aunque existan otros autores neoliberales como Robert Nozick) que lo planteen). Mas bien, lo que ellos hacen es reubicar la figura del Estado dándole otro rol en relación a la economía: si bien éste deja de ser el agente económico exclusivo, debe promover, estimular, generar las condiciones para el surgimiento de la libertad. No debe simplemente participar como agente “regulador” (tal como ocurría en el paradigma keynesiano), sino participar activamente en el fomento de la “desregulación” (bajos impuestos a las grandes empresas, etc.). En este sentido, el *neoliberalismo es también una forma de estatismo* pues, si bien el rol del Estado está subrogado al de la economía (análogamente al hecho de que la “razón” lo está respecto del de la “libertad”, el “cuerpo” respecto del “alma”), tiene una importancia crucial en la promoción de las condiciones de la economía llamada “libre”: desde el punto de vista neo-kantiano de los neoliberales el Estado (es decir, la “razón”) no *determina* el surgimiento de la libertad, pero la *condiciona*. En cuanto neo-estatismo el neoliberalismo es una *cristianismo para el pueblo*, un dispositivo orientado a salvar el alma (la libertad) de la prisión del cuerpo (el Estado) conduciendo a Occidente a su propia esencia.

4.- ¿Cuál es la importancia de El Reino y la Gloria dentro del proyecto agambeniano de Homo Sacer?

Pienso que su importancia reside en que abre un campo de reflexión en torno al despliegue de la economía moderna y al modo en que ésta lleva consigo una signatura teológica de la que no puede prescindir. *El Reino y la gloria* abre un segundo ciclo en la saga *Homo sacer* dirigido a una crítica al paradigma económico-gestional del poder cuya expresión reside en las formas de “glorificación” como aquél conjunto de aclamaciones, alabanzas y adoración que el poder produce. Es interesante atender al hecho no menor que, para Agamben, la cuestión reside en mostrar que toda máquina –en este caso la “máquina gubernamental” que articula y separa a al soberanía y al gobierno- necesita de la gloria. ¿Por qué? Básicamente no porque tenga “algo” que ocultar, sino precisamente porque no tiene “nada”. La máquina produce signos porque con ellos oculta el “vacío”, la insustancialidad que le constituye. A diferencia de la perspectiva sostenida por un cierto marxismo de corte “clásico” (que aún mantiene la noción de ideología bajo un paradigma representacional), según el cual, el centro de la máquina está habitado por el dominio de clase, para Agamben –en este punto, enteramente heredero de Foucault- el centro de toda máquina está vacío. Las formas de glorificación no están para ocultar el dominio de clase en ese sentido, sino para ocultar que no hay ya más nada que ocultar porque no existe un “sujeto” que



esté detrás de la máquina organizándola. Todo fluye por las superficies. Nada más que relaciones, nada más que flujos. Detrás del funcionamiento no hay nada. Por eso la máquina oculta su vacío, su nada, su abismo con una producción imaginaria de signos de poder: alabanzas, adoraciones, gastos enormes en adornos, formas de adoración y cantos o himnos pueden ser parte de una compleja trama “gloriosa”. ¿Por qué el poder necesita de la gloria? Es la pregunta que formula Agamben al inicio de su indagación. Respuesta: porque, acaso, el poder no sea más que glorificación. No existe “poder” y luego “gloria” como una suerte de superestructura ideológica que yace arriba de la verdadera sustancia que es el poder. El poder no es una sustancia, sino una relación y, como tal, no puede funcionar sino como formas muy precisas de glorificación. Si la máquina exhibe el trono vacío que la glorificación intenta ocultar, se desactiva. Por eso, las formas de glorificación –y esto es algo que ya sabía Freud quien en su *Psicología de las masas y análisis del yo* subrayó la importancia de la “ilusión” para el funcionamiento de las instituciones- son algo “menos” que una “ideología” y algo más que una simple “imagen”: son performances que, como tales, producen efectos de subjetivación muy precisos, capturan y producen a la vida de manera muy particular.

Ahora bien, y de manera muy general, diría que los puntos centrales del *Reino y la gloria* son cuatro: en primer lugar, que la doctrina cristiana de la providencia habría sido constituida como una estrategia que buscaba subsanar la dicotomía entre el ser y la *praxis*, entre la trinidad inmanente y la trinidad económica heredada por el aristotelismo; en segundo lugar, que la articulación de la “máquina providencial” (antesala de la máquina gubernamental de los modernos) haría posible dicha articulación entre el reino y el gobierno; en tercer lugar, que del mismo modo en que había entrevisto Foucault, todo poder se muestra como enteramente vicario e insustancial (sino relacional): la glorificación no será otra cosa que una pragmática del poder y nunca una sustancia, Agamben desustancializa al poder y muestra que su centro es el “trono vacío” (en este sentido, ¿no será la glorificación misma poder, o bien, el poder no será algo diferente de la glorificación?); en cuarto lugar que la deriva de la *oikonomía* en la modernidad culmina en la configuración de las democracias liberales como verdaderas democracias “gloriosas” puesto que emancipan al dispositivo espectacular hacia toda la vida social.

Sin embargo, ¿cuáles son los límites del *El Reino y la gloria*? Me atrevería a decir que, entre sus límites, está el no haber explicado el modo en que el dispositivo de la gloria se anuda o no con el problema de la “deuda” producida en el capitalismo. Es curioso porque Agamben conoce perfectamente *El capitalismo como religión* de Walter Benjamin pero parece enfatizar su dimensión *estetizante* antes que su *reverso endeudante*. Si bien, su gloria y la deuda configuran dos polos de un mismo funcionamiento, Agamben parece dar alguna pista acerca de esto en *Opus Dei* al problematizar el modo en que la noción de *praxis* terminó siendo entendida desde una *ontología del deber ser*. El “deber ser” será el dispositivo a partir del cual podremos pensar en la cuestión de la culpa y la deuda (en el doble sentido que funciona el término alemán de *schuld* presente tanto en Nietzsche como en Benjamin). Me parece que quien ha indagado con mayor rigor en torno al reverso endeudante de la gloria ha sido la reflexión abierta por Elettra Stimilli en *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. En ella, nos encontramos con un profundo “comentario” del *Capitalismo como religión* vía una reactualización de algunas hipótesis centrales de Max Weber. En mi perspectiva tiendo a no ver *El Reino y la gloria* como simplemente opuesto a *Il debito del vivente* sino como complementarios: la cuestión del capitalismo no habría sido otra cosa que la puesta en juego de una glorificación endeudante. Como si la gloria fuera la “ilusión”

(en sentido freudiano) de la deuda y, a la inversa, como si la deuda no fuera más que la captura acometida por el dispositivo de la gloria. Deuda y gloria hacen sistema como lo hacen el trabajo de Stimilli y Agamben, respectivamente.

Y, sin embargo, pienso que hubo un pensador en América Latina que estuvo muy cerca de las intuiciones de los dos pensadores antedichos: el argentino León Rozitchner quien en 1998 escribió un tremendo libro llamado *La Cosa y la Cruz, cristianismo y capitalismo. Acerca de las confesiones de San Agustín* en donde adelanta varias hipótesis que cruzarán los trabajos de Agamben y Stimilli a partir de la noción freudiana de la “represión”: el capitalismo es un modo de producción que obedece a un modelo subjetivo que encontraría en *Las Confesiones* de Agustín de Hipona su paradigma. En él, Agustín cuenta cómo se distanció de la madre hasta convertirla en un sucedáneo espiritual del Padre, produciendo así el efecto que costará caro a toda la modernidad: la *desmaterialización*, proceso por el cual, gracias a la represión, la carnalidad de la “madre” queda surogada a la espiritualidad de un “padre” (por eso la noción de *des-materialización* refiere a la represión de la madre a favor de la erección del Padre) reduciendo su potencia a una simple “cosa”, un vacío nouménico que el sujeto moderno intentará llenar con la acumulación infinita del capital. Pienso que es necesario establecer diálogos –hasta donde se pueda- entre estos autores porque trazan una misma constelación de pensamiento que resulta enteramente intempestiva para los tiempos en que vivimos.

##### 5.- A partir de El Reino y la Gloria, ¿cuáles son los principales nexos entre gloria y uso?

Con esta pregunta volvemos a la primera fórmula que planteé: Agamben es un *pensador de lo impensado* o, lo que es igual, un *pensador cómico*. Y esto, porque no hay “nexo” entre gloria y uso que no pase por la interrupción. Sólo donde la máscara gloriosa cae puede haber algo así como una restitución del uso, sólo donde podemos mostrar la comicidad de la máquina podemos usar lo que dicha máquina mantenía capturado: “Benjamin escribió alguna vez –escribe Agamben en *L'Uso Dei Corpi* - que no existe nada más anárquico que el orden burgués. En el mismo sentido, Pasolini hace decir a uno de los jerarcas de Saló que la verdadera anarquía es la del poder. Si esto es verdad, se comprende entonces por qué el pensamiento que intenta pensar la anarquía –como negación de “origen” y “mando”, **principium** y **princeps**- queda aprisionado en aporías y contradicciones sin fin. Porque el poder se constituye a través de la exclusión inclusiva (la **ex-ceptio**) de la anarquía, la sola posibilidad de pensar una verdadera anarquía coincide con la lúcida exposición de la anarquía interna al poder. La anarquía es lo que deviene pensable solo en el punto en el que aferramos y destituimos la anarquía del poder. Lo mismo vale para cada intento de pensar la anomia: ésta deviene accesible sólo a través de la exposición y deposición de la anomia que el derecho ha capturado dentro de sí en el estado de excepción. Ello es verdad también para el pensamiento que intenta pensar lo irrepresentable –il **demos**- que ha estado capturado en el dispositivo representativo de las democracias modernas: sólo la exposición de la **a-demía** interna a la democracia permite hacer aparecer al pueblo ausente que ella pretende representar. En todos estos casos, la destitución coincide sin residuos con la constitución, la posición no tiene otra consistencia que en la deposición”. (traducción mía, pp. 347-348). Como se ve, no se trata de la “anarquía del poder” sino de lo que podríamos llamar la “potencia de la anarquía”, precisamente, el reducto *impensado* que yace “internamente” al poder. Y así como la anomia es capturada por el derecho a través de la excepción soberana o el *demos* por la democracia representativa, la

“anarquía interna al poder”, el “trono vacío” en que se juega la operatividad de la máquina, lleva consigo las posibilidades del *uso*. A esta luz: si las formas de glorificación ocultan algo es precisamente el “trono vacío”, esa “anarquía interna al poder” que, según Agamben ha de ser *expuesta*. Del mismo modo, en la democracia representativa será preciso exponer la *a-demia* es decir, el vacío de *démos* que le constituye y que, sin embargo, mantiene capturado. Gloria es el término para designar la producción signífica de una máquina, el *uso* es, sin embargo, la *potencia destituyente* que la revoca.

Pero con el término “destituyente” –al menos, en mi lectura– Agamben no designa una “negatividad” que, como tal, no haría más que aceptar la dialéctica de la máquina (puesto que toda negatividad implica una violencia fundadora, como vimos, según la problematización agambeniana de la Voz negativa) sino el advenimiento de una potencia que no es ni pasiva ni activa, sino irreductible a dichas distinciones y, por tanto, radicalmente inmanente. Por eso, Agamben es un pensador de la inmanencia: en cuanto la *potencia destituyente* es una intensidad que habita virtualmente en cada máquina, será trabajo del pensamiento liberarla de la máquina que la mantiene capturada. Lo que llamamos “filosofía” será: “(...) *la tentativa de absolver al hombre de su infundamento y de la indecibilidad del misterio sacrificial*”. (p. 169) –escribe Agamben en el *Excursus 7* de *El lenguaje y la muerte*. La “filosofía” debe fundar la humanidad del hombre liberándolo del “fundamento negativo” sobre el que se erige el “misterio sacrificial”. Pero, según el propio Agamben reconoce, tal tarea ha sido “incumplida” puesto que la filosofía terminó “justificando” la violencia sacrificial que debía conjurar. Así, la filosofía, en cuanto pensamiento radical capaz de liberar a la humanidad del “mitologema sacrificial” mantiene como impensado. Un *pensamiento impensado*, he aquí la paradójica fórmula que define a la filosofía, toda vez que, al mostrar al “trono vacío” que habita en los fondos de la gloria, abre el campo del *uso* común.

Hace años que vengo trabajando en torno al modo en que los *falasifa* se enfrentaron a los teólogos (*mutakallimun*) de su tiempo así como la enorme querrela que enfrentó a los nacientes filósofos latinos (catalogados por la Iglesia Católica como “averroístas”) con la teología cristiana (Tomás de Aquino). En ambos conflictos se dirime exactamente lo que Agamben está intentando mostrar: que una filosofía que asume la radicalidad que implica destituir la violencia sacrificial, es aquella que asume lo impensado del pensamiento, enfrentándose cuerpo a cuerpo contra la “teología” (haya sido, la teología musulmana como la teología latina). Porque, sería la teología la que, cada vez, intenta “justificar” la violencia sacralizando a la autoridad y, por tanto, capturando los textos, interpretaciones, e imágenes para sí. Pienso que la permanente y cruda querrela de los *falasifa* con los *mutakallimun* exhibe el problema en toda su radicalidad: la teología mantiene a toda costa la captura de la vida en la forma de la sacralidad, la filosofía, en cambio, se ha enfrentado contra los poderes establecidos que no han hecho más que capturar la *praxis* humana y privarnos del uso. Quizás, valga la pena recordar a Foucault cuando sostenía que el carácter *parresiasta* de la filosofía consistía en introducir un “decir veraz” en la ciudad. Es curioso que, además del filósofo, Foucault reconozca a la figura del profeta que en el pensamiento judío e islámico siempre resultó fundamental: desde Al Farabi a Averroes, el Profeta, como el Filósofo dicen la *misma verdad*, el primero a través de las imágenes, el segundo a través de los conceptos –según entiende Averroes en el *Tratado decisivo*. Ello es clave, porque muestra que tanto la voz del profeta como la voz del filósofo asumen la radicalidad de lo intempestivo en función de restituir el *uso* que ha sido capturado por alguna máquina. Como bien enseña Alain De Libera respecto a

Averroes, la consonancia entre Profecía y Filosofía indica que, a diferencia de lo que ocurrió en el Occidente latino donde el compañero del filósofo fue el teólogo, en el medio cultural del islam clásico el “compañero ideal del filósofo” no es el teólogo, sino el “pueblo”. En esta perspectiva, los *falasifa* pondrán a la Filosofía y a la Profecía como modos de liberar a lo *común* de su captura teológica. Ambos saberes serán irreductibles entre sí y, si bien, cada uno es traducible al lenguaje del otro, esa traductibilidad nunca es completa, por lo que el saber icónico del pueblo jamás podrá ser dominado por el saber conceptual del filósofo. Permanece un intraducible en cada traducción, la alegoría del pueblo quedará intraducible respecto de la conceptualidad exigida por el filósofo. Por eso, ambos, dirá Averroes, pueden convivir y siendo “hermanos de leche” y favoreciendo a un islam racional, a un islam que exige de sus creyentes el *uso* de la razón. De este modo, la filosofía se nos presenta como lo que libera a lo *común* de su captura, lo que hace saltar por los aires a las máquinas teológicas que pretenden exponer a lo *común* (que no es más que la vida como potencia) a una violencia fundadora, “negativa” o excepcional. Si el *uso* es el modo de vivir en lo *común*, la *propiedad* será el modo de vivir en la *sacralidad*. Una filosofía como la de los *falasifa* que jamás se dejó subsumir a la violencia teológica quedó como lo *impensado* del pensamiento. Y el trabajo agambeniano no hace más que actualizar esa operación mostrando la comicidad de la máquina, el *impensado* capaz de ser pensado en la destitución de la “anarquía del poder”.

6.- ¿Qué es lo que la arqueología de la gloria emprendida por Agamben, demuestra sobre las democracias neoliberales de hoy y de sus formas aclamatorias?

De manera general, como ya he indicado en las respuestas anteriores, uno de los puntos clave de la arqueología de la gloria es que muestra el modo en que las democracias neoliberales contemporáneas son inescindibles de lo que Guy Debord llamó “sociedad del espectáculo”, son “gloriosas” en sus diferentes mecanismos de articulación del poder. Desde la puesta en juego del *government by consent* hasta la configuración de subjetividades espectaculares. La estrella porno, el actor de cine, el político, el animador de televisión, el experto, los jueces, los religiosos, la farándula en general, todos fluyen por las pantallas del espectáculo, todos ponen en juego una cierta técnica del *government by consent* en la que todo lo que digo resulta estar, de suyo, adaptado a lo que Judith Butler ha llamado el “marco de guerra”. Puede ser interesante ese término para entender el modo en que opera ese *government* de las democracias neoliberales: según Butler, el “marco de guerra” es una suerte de dispositivo de edición que, al igual que la noción foucaultiana de régimen de verdad, establece los límites del discurso. Así, el “marco de guerra” no funciona bajo la clásica forma de “censura” (que operaba como simplemente como represión de un contenido) sino bajo una nueva forma esencialmente “productiva”, en el entendido en que ésta pre-dispone a los discursos en base a un “marco” pre-definido por la edición. Así, el “consenso” está ya predispuesto, la forma de la discusión (no solo sus contenidos) también. El “consenso” no es sólo el modo con el que operan las oligarquías políticas, sino también, la técnica con la que funciona el espectáculo mediático en general. De este modo, cuando los medios “cubren” (abordan, pero también ocultan, siguiendo la metáfora de Edward Said) noticias sobre Medio Oriente inmediatamente lo hacen a partir de un “marco de guerra” que predefine los términos de la discusión, funcionando en base a un clivaje imperial específico: democracia-dictadura, Oriente-Occidente, etc. Si estás en plena discusión y no problematizas el “marco de guerra” presentado

por la edición, entonces te subsumes enteramente a la máquina, no la agitas internamente, no la inquietas, no le das trabajo, sino mas bien, profundizas su mecanismo. Y, sin embargo, ¿no podríamos pensar si la *potencia destituyente* no sería también un modo de *acelerar en exceso* el propio funcionamiento de la máquina? ¿no tendríamos que pensar si esa potencia no podría ser concebida como un mecanismo de saturación de la máquina –antes que una sobresaturación de los cuerpos capturados por la máquina? En cualquier caso, el *government by consent* es un dispositivo “aclamatorio” (es la técnica usada por las oligarquías en Chile durante la célebre “transición” política) que intenta gobernar la totalidad micro y macrofísica de la vida social en las sociedades neoliberales, produciendo al “consenso” como un dispositivo de gobierno.

Ahora bien, la genealogía agambeniana no debe leerse como alguna vez se leyó a Foucault: *todo es poder, entonces, no hay nada que hacer, todo está cerrado, no hay posibilidad alguna de revertir el funcionamiento maquinal*. Pienso que, del mismo modo que para Foucault *donde hay poder hay resistencias* –y, por tanto, así como múltiples son las relaciones de poder, múltiples serán también los focos de resistencia; para Agamben *donde hay máquinas, habrá tronos vacíos*. Ello significa que, al igual que Foucault, para Agamben las formas de resistencias son inmanentes de las máquinas que desactivan y, en ese sentido, nos encontramos con un Agamben que abre posibilidades antes que cerrarlas. Los “marcos de guerra” son formas que pueden encontrar su destitución, son técnicas que pueden ser interrumpidas, son dispositivos que pueden ser revocados. La sociedad del espectáculo también trae consigo sus fisuras. Algo sobre lo cual he trabajado hace años son las revueltas árabes: estás últimas consistieron en haber liberado la imaginación política del enclave espectacular. Nada que ver con la presencia o no las famosas y fetichizadas “redes sociales”, sino mas bien, con la apuesta por una suerte de *potencia destituyente* que fue capaz de dar *nuevo uso a las imágenes* que habían sido capturadas por los respectivos “marcos de guerra” del espectáculo mediático.

En este sentido, vería que los dispositivos “aclamatorios” de las democracias neoliberales si han podido encontrar formas radicales de destitución, modos en los que las protestas dicen: uds. en el poder no “saben” nada de nosotros, no tienen fundamento alguno, el “trono” en el que se sientan en realidad está enteramente “vacío” (similar a lo que Jaques Lacan llamó la “cura” analítica). En ese instante la republica vuelve a nacer. Se encuentra donde comenzó: ni en los cuarteles militares, ni en las reuniones de los partidos políticos, ni en la burocracia estatal, sino en el *médium* por excelencia característico a toda experiencia revolucionaria: la *plaza*. La plaza *Tahrir* no fue una simple “plaza” sino la puesta en juego de la nueva república, el lugar de la epifanía en la que a los pueblos restituyeron la imaginación que les había sido capturada. En *Tahrir* la liturgia del régimen experimentó su implosión y el pueblo egipcio volvió a dar *uso a sus imágenes*, lejos de sus formas “aclamatorias”. Se produce aquí lo que un egiptólogo italiano llamado Furio Jesi –rescatado gracias al inmenso trabajo que debemos a Andrea Cavalletti- llamó la *simbología de la revuelta*: una lucha sin cuartel por la revocación de los signos. Quiero decir con esto que, efectivamente, los dispositivos aclamatorios de la gloria pueden encontrar su revocación, son falibles y, pienso, que al indicarnos el modo en que funcionan, Agamben nos muestra el punto en que pueden liberar su *impensado*: así como la revuelta era lo *impensado* para los distintos regímenes árabes (de hecho, ellos han debido recurrir hoy al clivaje amigo-enemigo nuevamente para poder mantenerse en el poder), el “trono vacío” es lo *impensado* de la máquina que, sin embargo, habita en su propio seno. Todo consiste en hacer estallar esa chispa que abra a lo *impensado* y posibilite el ocaso del poder.

7.- ¿Qué “ángel de la modernidad” demuestra el pensamiento contemporáneo? ¿En qué sentido la duplicidad de la figura del ángel apuntada por Agamben en Reino y la Gloria, apunta también para la duplicidad del poder?

Es interesante el modo en que la angelología asoma como un problema decisivo para cierto pensamiento contemporáneo. Un problema que tendrá diversas lecturas, todas muy sugerentes y sin las cuales no puede comprenderse el lugar que Agamben ofrece a la figura del ángel y las formas modernas de glorificación. En particular, a mi me he sentido atraído siempre por la figura del ángel, sobre todo en el campo de la mística musulmana que he venido estudiando hace años.

Ante todo, estoy pensando en Henry Corbin (fenomenólogo orientalista) quien, después de haber traducido la primera versión de *¿Que es metafísica?* de Heidegger al francés, desarrolla un pensamiento clave en torno a la mística musulmana del siglo XII y la restitución filosófica de la angelología. En su perspectiva –muy cercana de la que tendrán los místicos musulmanes que él mismo traducirá al francés en su estada en Teherán- el monoteísmo está prendido de dos polos antitéticos que pueden subsumirlo en la “idolatría metafísica” que el propio monoteísmo se disponía a conjurar: en un polo, el monoteísmo lleva el agnosticismo, en el otro el antropomorfismo, el primero hace de Dios un irrepresentable sin conexión alguna con el mundo, el segundo excede su representación en la forma de lo humano; el primero cae en la idolatría pues la abstracción del Dios le desconecta de la realidad del hombre, el segundo cae en la idolatría porque termina identificando a Dios en la figura de un hombre. En este sentido, -y en esto suscribo plenamente el diagnóstico- para Corbin el cristianismo post-niceno habría conjurado las derivas angelológicas del cristianismo (el docetismo, arrianismo y otras formas) reemplazando a una cristo-angelología por una cristología encarnada.

Con ello, el cristianismo se subsumió a una deriva idolátrica que culminará con la experiencia del Terror de la Revolución Francesa y el horizonte de la modernidad. La “secularización” constituirá, según Corbin, la deriva idolátrica que tiene lugar después del cristianismo niceno que prescinde de la angelología y corta el equilibrio que debe pervivir en la estructura monoteísta. A contrapelo de esta tendencia, los místicos (judíos, cristianos y musulmanes) habrían configurado un sistema en el que la presencia del ángel resultaba esencial para mantener el equilibrio al interior del monoteísmo. El ángel será una suerte de antídoto frente al nihilismo que habita internamente a su estructura, un dispositivo que, en su función de bisagra, permitirá al hombre conocer a Dios y sin embargo, nunca permitirá que Dios se identifique plenamente con el hombre. La angelología conjura al agnosticismo y al antropomorfismo a la vez y posibilita la sobrevivencia de una fe que sólo puede tener un estatuto “espiritual”. Muchos años más tarde, vendrá Massimo Cacciari quien, al titular su texto *El ángel necesario* ya lo dice todo: a contrapelo del título con el que Corbin había llamado a uno de sus libros (*La necesidad de la angelología*) Cacciari discute a Corbin la idea, según la cual, el ángel pueda ser pensado como el antídoto porque su origen es eminentemente zodiacal y, por tanto, lleva consigo una pasión contraria a la trascendencia monoteísta, pues le inclina hacia la inmanencia del mundo, haciendo de él un agente de la secularización. Tesis exactamente inversa a la de Corbin: el primero remite a la angelología como garantía del apofatismo necesario para mantener el equilibrio monoteísta; el segundo problematizando a la angelología como doctrina zodiacal que, por serlo, funciona como residuo de lo mítico en el seno de lo religioso y, por tanto, agencia de una cierta tendencia secularizante

que conduce al monoteísmo a su propia “idolatría metafísica”.

Agamben retoma el problema de la angelología que, salvo el proyecto filosófico de Corbin y la discusión en la que ingresa Cacciari, había estado curiosamente ausente de la reflexión contemporánea (Por cierto, no habría que dar al “ángel de la historia” benjaminiano recuperado desde el cuadro de Klee por descontado). Como ocurre con Corbin, Agamben ve en la angelología una clave para pensar la modernidad, pero de manera exactamente inversa: si para Corbin la modernidad habría tenido lugar a “falta” de angelología, para Agamben la deriva moderna habría tenido lugar gracias a la consumación de una cierta angelología. Al respecto, Agamben nos recuerda algo crucial: que los nombres de los ángeles no son nombres propios, sino funciones específicas. Un ángel no es un sujeto, sino una función, no es una persona, sino un poder. Habría que decir que, conjuntamente a la publicación de *El Reino y la gloria* Agamben publica junto con Emanuele Coccia *Angeli. Hebraísmo, cristianesimo, islam* un enorme texto de antología sobre escritos de angelología con estudios críticos muy importantes (entre ellos, de la filósofa Olga Lizzini quien ha concebido una nueva lectura de Avicena a partir del término árabe *fayd* o “flujo”). La angelología será la clave porque será la doctrina bisagra que, tal como acontece e Dionisio de Aeropagita y Tomás de Aquino, no sólo hace posible el reflejo del orden celeste en el orden terrestre, sino además, la elevación del orden terrestre hacia el orden celeste. A esta luz, la angelología funciona como el paradigma de la burocracia y, en ese sentido, sus funciones orientadas a cantar eternamente la gloria de Dios termina por reflejarse en la burocracia terrestre, articulando al orden político en base a una específica forma de glorificación. Así, tendremos al “ángel exterminador”, al “ángel que cura”, al que es “como Dios” (Miguel) o el que es la “fuerza de Dios” (Gabriel) y tantos otros. Cada uno de ellos, representan funciones específicas, cada uno de ellos, son verdaderos funcionarios públicos que gestionan el poder celeste para mediar con el poder terrestre: “*En todo caso –nos recuerda Agamben- lo decisivo es que mucho antes de que empezara a elaborarse y establecerse la terminología de la administración y el gobierno civil, esta ya estaba firmemente constituida en el ámbito de la angelología.*” (pp. 276-277). La angelología operó como matriz del *management* de los modernos. Ahora bien, ¿cómo es que Agamben llega a esto? Ante todo vía Erik Peterson para quien la política está enteramente identificada al ámbito angélico y trinitario, con lo cual, no sólo no puede haber “teología política” (discusión que Peterson tiene con Schmitt en *El monoteísmo como problema político*) sino que toda teología cristiana es esencialmente “económica” sostenida exclusivamente a la luz de la angelología (justamente el ángel es administrador, no creador, representa una función gubernamental y no soberana). Y, precisamente, un “ángel de la modernidad” lo encontraríamos en las diferentes funciones burocráticas que irían desde el médico, el periodista hasta el policía: justamente el terror policial consiste en que, del mismo modo en que funcionaba el ángel exterminador, carece de cualquier tipo de escrúpulo. El ángel carece de culpa (precisamente porque no es un sujeto, no puede decir de sí que es un “yo”) y por tanto, su asesinato representa una orden directa de la voluntad divina. La doctrina angelológica (por ejemplo, en Agustín de Hipona, Capítulo 14 de *La Ciudad de Dios*) es fundamentalmente una teoría de la obediencia: ¿ocurrió que la angelología jamás fue conjurada por la figura mesiánica de Cristo y que, según me parece, la figura de Cristo habría sido totalmente “angelologizada” sustituyendo la radicalidad de su mesianismo por el anquilosamiento de su burocracia?

Es interesante, al respecto, atender al hecho de que en el islam no hay una angelología tan compleja como la que existe en el cristianismo. Los ángeles ocupan un lugar menor, tanto en el

Qurán, como sobre todo en la teología. Si hay un lugar importante es, sin embargo, la mística: pienso que la angelología en la mística asume un carácter diferente del que está problematizando Agamben aquí: si en el cristianismo oficial la angelología redonda en la producción y fortalecimiento de la burocracia para terminar “angelologizando” al mesías, en la mística musulmana, la angelología opera como un agente de la redención, en la que precisamente se escombra como una fuerza soteriológica capaz de conducir a los hombres por medio de un viaje en el que se abren a su propia inoperosidad. Ibn ‘Arabi plantea por ahí que, al no importarnos el cuerpo, se desactiva la relación con una Ley que solo “coacciona” para pasar a una Ley que acusa recibo del “temor de Dios” y, por tanto, transformando la dimensión exotérica de la Ley en una dimensión esotérica: ésta abandona su ejercicio soberano y pasa a constituirse en espíritu en el que vida y ley, cuerpo y alma se tornan una misma inmanencia. En ese sentido, sostengo que en la mística opera un movimiento inverso al del cristianismo burocrático: si este último *angelologiza al mesías*, la mística –toda mística, no sólo la musulmana, también la judía y cristiana- vendría a *mesianizar al ángel*. Por eso, el propio Agamben pregunta: “¿Cómo imaginar ángeles inoperosos?” (p. 279). Y me parece que esos ángeles inoperosos los podríamos encontrar en la investigación de Corbin: a pesar que ésta encuentra sus límites en la matriz fenomenológica con la que aborda su investigación, pienso que Corbin entiende la posibilidad de una angelología no burocratizada que se afirma en la apuesta por una inoperosidad en la que los hombres puedan desprenderse de toda forma de acumulación. En este horizonte Ibn ‘Arabi, Sohrawardi y Rumi me parecen centrales: hay aquí una verdadera *estética de la existencia* en la que el Ángel Gabriel aparece con una fuerza tan alta, que incluso algunos de ellos, hablan del “país de no-donde”, el lugar que no tiene lugar que será precisamente ese *impensado* en el que se juega la inoperosidad. Sobre todo, si atendemos al hecho que la mística aparece como un discurso crítico del derecho, que impugna el que el derecho pueda identificarse sin más como el lugar de la fe. Fe y derecho no pueden identificarse, el ritual no hace al islam –dirán los místicos. Por eso, la mística vendrá a abrir el abismo que hay entre ambos, mostrando la dimensión inoperosa de la fe frente a la operosidad a la que conmina el derecho. En este sentido, sí me parece que la mística anuncia otra angelología posible capaz de *mesianizar al ángel* y destituir su función “burocrática”. Una angelología inversa a la de las “ortodoxias” cristianas sobre todo, que en vez de conducir a los hombres al trabajo y a producir en ellos algo así como una “obra”, restituyen su inoperosidad, le abren a su potencia, al “país de no-donde”. En este sentido, diría que la crítica de Cacciari a Corbin funciona como advertencia para pensar en torno a las dificultades de la angelología, pero a la vez, quizás indique que la angelología, si pretende revocar y abrir a lo impensado, debe prescindir de toda restitución del sentido que será precisamente lo que Corbin no está dispuesto a pensar dada su matriz fenomenológica. La mística enseña que la angelología en sí misma no basta, que requiere de algo así como una *fuerza mesiánica* para abrir la inoperosidad de toda máquina, en particular, la del derecho que fue la que, en efecto, muchos místicos no dejaron de impugnar, abriendo un abismo entre fe y jurisprudencia, entre espiritualidad y ritualidad.



8.- ¿Cuál es el peso del “operador cristiano” en nuestra política moderna? ¿El Estado laico es una utopía?

Pienso que esta pregunta que haces resulta crucial. Y lo es porque nos enfrenta con uno de los conceptos más decisivos de la historia moderna: el de “secularización”. En su arqueología del concepto titulada *La querrela de la secularización* Jean-Claude Monod nos muestra cómo dicho término surge en el derecho canónico para designar la expropiación de los bienes eclesiásticos y el modo en que dicha figura jurídica adquirió un sentido fuerte en la modernidad, transformándose en una verdadera “filosofía de la historia”. Y entonces habrían dos modelos de secularización: el francés que establece una discontinuidad radical entre mundo religioso y mundo moderno situando a la Revolución como su acontecimiento clave, y el alemán que establece una identidad y diferencia entre el mundo religioso y el mundo moderno, situando a la Reforma protestante como su acontecimiento. Pero lo más relevante del trabajo de Monod es el haber entendido que “secularización” es un término de fuerte impronta jurídico-económica. Siendo esto así, hay que preguntarse por el lugar que ha tenido –y sigue teniendo el término “secularización” en las investigaciones contemporáneas. Muchas veces pienso que “secularización” es un término que funciona exactamente igual al *aufhebung* hegeliano (si acaso, no son lo mismo, o, al menos, la “secularización” en versión alemana no opera sino como *aufhebung*) y que, en cierto modo, se lo usa como un *joker* en los juegos de carta: puede adquirir cualquier valor, pero hace posible que el juego continúe. Funciona como una suerte de “ángel” que permite el traspaso entre un lugar y otro, entre un mundo y otro. Y, como tal, ese ángel da lugar al trasvasije, pero al precio de quedar totalmente en la sombra. Habitualmente reflexionamos sobre lo que se “seculariza” pero no necesariamente sobre el término mismo de “secularización”. Y pienso que es absolutamente clave iniciar una reflexión como la de Monod, pero desde otro lugar: *El capitalismo como religión* de Walter Benjamin. En este escrito, fragmentario y, por tanto, siempre *por venir*, Benjamin no sólo plantea su tesis central de que el “capitalismo es una religión”, sino que ésta implica una discusión a fondo con Max Weber (o, más bien, con una cierta línea weberiana) que proyectó una forma de “secularización” arraigada en el fenómeno del “desencantamiento del mundo”. A diferencia de la tesis weberiana, según la cual, el capitalismo obedecería a un cierto “espíritu protestante”, para Benjamin, el capitalismo no constituye un orden religioso “secularizado” sino que él mismo forma una nueva religión.

Quizás, la seña benjaminiana se mida en la posibilidad de que insistir en trabajar bajo la noción de “secularización” signifique, cada vez, quedar prisioneros de la *oikonomía* y sus máquinas. Si “secularización” es un término *oikonomico* quizás sea mejor ir más allá de él y atender al capitalismo no como religión “secularizada” sino como una nueva religión, diferente a sus precedentes. En este registro, trabajar bajo el paradigma de la secularización significa mantener las prerrogativas de una “filosofía de la historia del capital” que se mantiene intacta. “Secularización”, “filosofía de la historia” y *oikonomía* serían el mismo dispositivo, la misma *Gestell* desplegada planetariamente.

Pensar al capitalismo como religión va más allá de la dos formas que ha asumido el paradigma de la secularización: por un lado, el modelo francés que abría una discontinuidad entre mundo religioso y mundo secular, y, por otro, el modelo alemán, que plantea una continuidad relativa (como identidad y diferencia) entre el mundo religioso y el mundo secular. Pensar al capitalismo

como religión implica plantear la discontinuidad entre dos formas de religión: una religión “monoteísta” de corte clásico, hacia una religión “pagana” si se quiere, de carácter moderno. La primera encuentra su equivalente general en la figura de Dios, la segunda, encuentra su Dios en el equivalente general. La primera vio nacer a la segunda, pero terminó siendo devorada por la segunda. Pensar al capitalismo como religión permite cortar el nexo *oikonomico* que la noción de “secularización” (sea en versión francesa o alemana) lleva consigo y abrir una interrogación radical en torno al capitalismo. Sin embargo, también habría que ser prudentes: el mismo año (1921) que el propio Benjamin escribe *Capitalismo como religión*, publica *Para una crítica de la violencia* donde el término central que interroga el nexo entre violencia y derecho es el de “mito” y ya no el de “religión”. ¿A qué se debió el desplazamiento lexical entre el término “religión” y la opción por el uso de “mito”? ¿Habrá sido el espectro de Carl Schmitt el motor de tal desplazamiento?

En cualquier caso, quizás, la exigencia en nuestro tiempo sea ensayar un pensamiento radical en torno a la cuestión religiosa que prescindiera del paradigma *oikonomico* de la “secularización” en donde una posible entrada sea la apuesta benjaminiana por entender al capitalismo no como una religión secularizada, sino como otra religión diferente a las religiones precedentes. El capitalismo podría ser visto como una religión en cuanto vuelve a sacralizar todo lo que toca en una nueva forma: la mercancía. Pero si toda cosa, planta, animal o humano puede convertirse en mercancía –y de hecho así es hoy- es porque el dispositivo de sacralización de la vida se ha emancipado de las formas clásicas en que lo situaban las religiones precedentes. La sistemática explotación del trabajo y el constitutivo consumo constituirán parte de un enorme ritual de esta nueva religión que, como bien indicó Benjamin, carece de redención, produciendo una deuda tan infinita como infinito es la circulación del capital. Entender que la *oikonomía* se transformó en capitalismo no significa pensar que éste nos liberó del dispositivo sagrado, sino que más bien, funcionó en orden a re-sacralizar el mundo. Así, el conflicto entre las religiones precedentes y la religión capitalista no se dirime en el conflicto entre un mundo religioso y otro mundo secular sino entre dos formas absolutamente religiosas o, si se quiere, entre *religiones inversas* entre aquellas que aún contemplaban la redención y aquella que procede desde la deuda infinita. ¿Podríamos pensar, entonces, con Benjamin, que la religión capitalista ensambló sus piezas a partir de las religiones precedentes, pero que terminó por superarlas abiertamente?

Siguiendo esta vía absolutamente discutible, me atrevería a pensar que el judaísmo, el cristianismo y el islam como tres grandes religiones vieron nacer al capitalismo y, finalmente, éste último terminó por subsumirlas en su égida mercantil. Las religiones clásicas que vieron crecer al capitalismo desde sus propias entrañas, se convirtieron en “parasitarias” de la nueva religión capitalista. “Parasitarias” significa que tales religiones fueron vaciadas de sus formas clásicas y re-sacralizadas bajo la nueva forma mercancía. Su resultado fue una mutación interna de las grandes religiones en diferentes formas como el protestantismo, el jesuitismo y otras formas modernizadoras, así como los diferentes tipos de sionismo en el judaísmo o el wahabismo saudí en el islam. Pensar estas transformaciones como mutaciones modernizadoras y no simplemente como “resabios medievales” implica advertir el modo en que éstas formas religiosas se articularon como vanguardias capitalistas. Es el caso de los diferentes protestantismos que nacieron en medio de los conflictos políticos de la Europa del siglo XIV, los conflictos políticos del emirato saudí bajo la égida del Imperio Turco-Otomano que dieron lugar al wahabismo durante el siglo XVIII o las formas de articulación del proyecto sionista por parte de Theodor Herzl hacia finales del siglo XIX. Por eso siempre digo que el verdadero Dios de ISIS es el dinero, no *Allah*, si ellos fueran

fieles a *Allah* como se era en la época medieval, no les interesaría ni la extracción del petróleo ni su distribución regional (en mi libro de reciente aparición en Chile *Escritos Bárbaros* sostengo la hipótesis de que ISIS es la “vanguardia del capitalismo” y no su retraso “medieval”). ¿Qué es ISIS sino una performance hollywoodense? Lo mismo vale para los *opus dei* que, desde los años 80 extendieron su imperio corporativo-financiero por América Latina gracias a las prerrogativas otorgadas por Wojtyła. Y por eso, siempre digo que los saudíes y su pretensión hegemónica regional, los sionistas y su proyecto de colonización de Palestina, así como los nuevos movimientos cristianos (o los *Opus Dei* o los Legionarios) remiten a la misma égida modernizadora de corte imperial, puesto que son un efecto de la mutación sufrida por las otrora religiones monoteístas en el nuevo horizonte de inteligibilidad abierto por el capitalismo. Pensar el capitalismo como religión permite atender los procesos de subjetivación implicados en esta nueva religión, cuyas acciones aparecen como abiertamente “irracionales”, pero que sólo pueden comprenderse a partir del elemento “religioso” presente en la inmanencia de las prácticas que subjetivan a los cuerpos neoliberales bajo la forma empresa (como dice Guadalupe Santa Cruz jugando con el significante “empresa”: en el neoliberalismo, los hombres se vuelven “en-presas” –apresados por un poder- y “empresas” –organizaciones capitalistas). Pongamos una escena para todos cotidiana: ¿por qué alguien que gana mucho dinero quiere ganar *más*? Justamente, porque ganar dinero es parte de la nueva forma de subjetivación de corte litúrgico, la producción gloriosa de las formas rituales características de la nueva religión.

Antes de responder tu pregunta, una consideración más: la mutación de la *oikonomía* cristiana en religión capitalista fue un proceso interno que tuvo uno de sus puntos de emergencia de lo que denomino “imperialidad” occidental o “razón imperial” que puede definirse por el discurso que establece el “orden de las cosas” y que, como tal, presupone una singular forma antropológica: el hombre es considerado un “sujeto” y agente del pensar cuya consolidación se inicia a partir de la querrela contra-averroísta abierta durante el siglo XIII por la Iglesia Católica contra los filósofos. En esta perspectiva, Dante Alighieri y Tomás de Aquino configuran para mi dos líneas de fuerza que comienzan a pugnar en el naciente Occidente latino: por un lado, la vía “averroísta” representada por Dante que traería consigo la apuesta por una potencia del pensamiento identificada a la “especie” cristalizada en una “monarquía temporal” (que Dante intenta independizar de la Iglesia y retrotraer a esa “edad más feliz” propia de Saturno indicada en *De Monarquía*) capaz de proveer a los hombres la felicidad en la tierra; por otro, la vía “tomista” que traerá consigo una individualización de la potencia del pensar que en Averroes yacía separada, en la forma de la unidad personal cuyo modelo político implicará una “monarquía” estrictamente pastoral que velará por la libertad de un hombre que solo podrá ser feliz en el más allá. Es clave la tensión entre estas dos líneas de fuerza porque una abrirá el campo para una vida de corte ilustrada (en donde el intelecto será una sustancia impersonal) cuyos estertores se dejarán sentir en Spinoza y Marx, y la otra constituirá una vida de corte eclesial capturada aún por el dispositivo sacrificial. Esta última, me parece, terminará triunfando, a pesar que la primera se mantendrá clandestina siempre al acecho de los teólogos y su *oikonomía* pastoral. Así, efectivamente tendríamos un proyecto no-pastoral derivado de la línea “averroísta” (que se deja entrever ya desde los textos políticos de Al Farabi) cuya apuesta pasa por articular una *política de la felicidad* desde la cual se desprende lo que comúnmente conocemos como República. Pero, me parece, este

---

2 Rodrigo Karmy Bolton, *Escritos Bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*. Ed. Lom, Santiago de Chile, 2016.

proyecto fue neutralizado permanentemente por la línea “tomista” que impuso la *oikonomía* pastoral, en diferentes momentos de la “imperialidad”.

Su primer momento –si acaso hubo algo así como un “primer momento”- habría sido la aparición del imperialismo hispano-portugués durante el siglo XV y la consecuente Conquista de América y África. Esta fase de la religión capitalista tuvo como dispositivo de glorificación a la “evangelización”. El segundo momento, es el relevo imperial ocupado por el eje franco-británico tuvo como forma de glorificación a la “civilización” (la *misión civilizatrice*). El tercer y último momento, sería el de un nuevo relevo que estaría ocupado por el nuevo eje norteamericano-atlántico cuya forma de glorificación la constituirá el discurso de la “democratización” que hoy ha comenzado una crisis duradera por haberse consumado como modelo ya desde la caída del muro de Berlín hacia finales de los años 80. La trama evangelización-civilización-democratización configura el periplo de la *oikonomía* y su matriz pastoral que ha terminado por consumir y transformar internamente al “cristianismo” como “capitalismo”. Insisto: no hay que ver aquí el paso de un mundo religioso a otro secular, sino *el paso de una forma de sacralización a otra*, de un modo de sacralización centrado en la idea de Dios a otro modo de sacralización centrado en la idea del Capital. El “tomismo” hegemonizó al “averroísmo”, pero no lo ahogó del todo: este siempre se manifestó a modo de lo que Freud llamaría una *formación de compromiso*, esto es, hizo circular sus viejos conceptos para ensamblar nuevas lógicas pastorales: es lo que ocurre con la democracia hoy que constituye el término imperial por excelencia pues terminó siendo capturado por la nueva égida corporativo-financiera: el pastorado usa un término republicano, vaciándolo enteramente de su fuerza política y transformando la apuesta por lo que Hannah Arendt llamó *felicidad pública* en una verdadera *religión del goce*: si el dispositivo sacrificial operaba a partir de la “renuncia”, el goce aparece como *la otra cara del mismo dispositivo sacrificial* (su mantención como poder promotor, desarrollador, gozador, en el fondo, biopolítico) que ahora se torna en el “mandato” central de la religión capitalista.

En este registro, y para responder directamente tu pregunta: un Estado “laico” no es suficiente si por “laico” entendemos la conservación de las formas pastorales bajo un enclave no confesional. La clave pasa por pensar una vida común emancipada del dispositivo sagrado que, como tal, posibilite pensar en lo que llamaré un cosmopolitismo post-estatal. Me parece que sólo una restitución del “averroísmo” en lo que este contiene de felicidad pública y de vida común no sacralizada, puede abrir un cosmopolitismo post-estatal que impugne al globalismo del capital. Y esto no es una “utopía” si por tal entendemos algo “ideal” jamás alcanzable. Al contrario, tal cosmopolitismo ya vive en nuestras calles, en los miles de movimientos populares que han asolado al presente por diferentes latitudes, tal como Marx indicaba acerca del “comunismo”: que este era un “movimiento real” y, por tanto “utópico” en el sentido de que habita en un no-lugar pues acontece intempestivamente. El cosmopolitismo post-estatal no descarta ni al Estado ni a la democracia, pero los excede apropiándose en una experiencia de *felicidad pública*, tal como alguna vez Al Farabi concibió la experiencia política y legada al Occidente latino a través del “averroísmo”. Cosmopolitismo indica la experiencia en que la vida *deviene otra de sí*, donde no cabe ni “origen”, “autenticidad” o “identitarismo” alguno. Cosmopolitismo designa el lugar de la mezcla, del punto en que un cuerpo se deja tocar por otros cuerpos y donde cada lengua huye de sí misma, dejándose atravesar por otros léxicos, sintagmas, formas. Cosmopolitismo designa una vida común que, como tal, resultará absolutamente impersonal e inapropiable por lengua, poder o identidad alguna. Como plantea Hamid Dabashi, cuyo trabajo me ha resultado esencial,

“cosmopolitismo” es *el devenir ethos de todo etnos*, una experiencia del *habitar*, en sentido estricto<sup>3</sup>. Si queremos, ésta sería mi versión de lo que podríamos llamar *comunismo* (a diferencia de Zizek quien, en su último libro, da a entender al comunismo como una experiencia puramente “europea”: en mi perspectiva o el comunismo se identifica a un cosmopolitismo post-estatal o no es nada). Como tal, el cosmopolitismo desactiva al dispositivo sacrificial del globalismo y trae al presente a la *felicidad pública* como experiencia fundamental de la política. Tal *felicidad* ha sido anunciada por las múltiples revueltas populares que han estallado desde El Cairo a Wall Street, desde Túnez a Brasil. Revueltas que han abierto el flujo de imaginación política en la que podemos volver a inventarnos a nosotros mismos: *la revolución no cambió el régimen, pero cambió al pueblo* decía un célebre graffiti en las paredes de El Cairo.

9.- A partir de esa constatación, ¿cuál es el peso de la signatura de la teología en las democracias donde la religión cada vez gana más espacio a través de sus representantes? )en Brasil tenemos una bancada evangélica)?

Precisamente la captura de la democracia bajo el dispositivo sacrificial de corte imperial. Asistimos a un verdadero secuestro de la democracia y, más aún, a un enorme proyecto de apropiación de lo *común* por parte de la razón neoliberal. Pero, por “democracia” no designo aquí un régimen de representación, sino un no-régimen, una *potencia popular*. Justamente, cuando tal *potencia* es subsumida al régimen de representación al que ella misma deviene y creemos que democracia es lo mismo que un régimen de representación, entonces asistimos al secuestro de la *potencia popular*: en vez de operar como catalizador de los procesos de imaginación política opera como un *katechón* (podríamos decir que la verdadera *auctoritas* no es más que dicha *potencia*, una *auctoritas* que nunca puede formalizarse exclusivamente como soberanía). Los términos que alguna vez asumieron el pulso de la subversión se tornan vacíos y entonces sabemos que las categorías políticas han implosionado. Y, me parece, no queda más remedio que volver a inventarlas. Su invención no puede producirse desde la nada, sino desde un proceso histórico y político que traiga lo *impensado* al presente. Pero tal operación no se gesta desde un simple escritorio o desde alguna sala de clases, sino desde lo que llamo la *potencia popular* que asume múltiples formas, entre ellas, la del escritorio, la sala de clases, pero también la de la lucha callejera.

No habrá una vida común si en ella no están convocado intelectuales y militantes a la vez, pero intelectuales que no asuman el lugar de “vanguardia” ilustrada (es decir pastoral) ni militantes no intelectuales que hagan cosas como si fueran “ovejas” de tal “vanguardia”. Necesitamos inventar otra vez la relación entre intelectualidad y militancia, entre pensamiento y vida común. En mi perspectiva, volver sobre la gnoseología averroísta, nos permitiría concebir un pensamiento que no sea otra cosa que vida común que, tal como pensó Dante o Spinoza, nos abra a la felicidad y no al goce: la felicidad se da con otros, el goce, en el más absoluto solipsismo, la felicidad siempre será una experiencia democrática, el goce una cifra más de la compulsión consumista; la felicidad es una experiencia radicalmente libre pues apuesta por el uso; el goce impide la experiencia y asume la forma clausurante del “mandato” burocrático.

Justamente, el permanente secuestro de la *potencia popular* que experimentamos hoy consiste en desplegar al dispositivo sacrificial de la nueva religión capitalista en que vivimos, bajo la forma

---

<sup>3</sup> Hamid Dabashi, *The arab spring. The end of postcolonialism*. Ed. Zed Books, New York, 2012.

corporativa-financiera. En dicho horizonte, tiene lugar el fenómeno de los “bancos religiosos”: los años 80 ven nacer en el mundo árabe a los bancos “islámicos”. Todo discurso corporativo-financiero empalma con un discurso religioso porque *ambos* son discursos despolitizantes, *ambos* clausuran el mundo y afirman al globo, *ambos* pretenden suturar la relación entre palabras y cosas, entre vida y lenguaje. En el fondo, *ambos* son discursos religiosos. El corporativo-financiero es el discurso religioso hegemónico, el (etno) confesional es el discurso religioso “parasitario”. Convergen porque *ambos* tienen como efecto la despolitización: el tecnócrata neoliberal dice estar más allá de la coyuntura mundana (en una noción “neutral” es decir, antropológica de la técnica), el (etno) confesional también. En el fondo, *ambos* son dos formas de *desmaterialización* del mundo, a decir de Rozitchner, y por eso, dos formas en las que tiene lugar su devastación sustituyéndolo por el globo (en la clausura infinita del capital). Eso no quita que no puedan surgir discursos religiosos –como efectivamente ha ocurrido en la historia- que impugnen al capitalismo y su lógica sacrificial (como las diferentes versiones judías, cristianas y musulmanas de teologías de la liberación) y que resultan ser experiencias bastante interesantes por cuanto liberan lo *común* de un texto clausurado por el sello de su autoridad respectiva. En cualquier caso, una crítica a la ortodoxia religiosa necesariamente ha de constituirse en una vía anti-capitalista toda vez que no hay jerarquía religiosa “parasitaria” sin la jerarquía religiosa propiamente “capitalista” (pienso en Ali Shariati en el Irán de los años 60 o en Leonardo Boff de la América Latina de la actualidad).

10.- Podríamos entender el rechazo de los movimientos sociales a la política institucionalizada y sus levantamientos sin líderes como expresión de una profanación a la democracia? ¿Por qué?

Totalmente de acuerdo. Como señalé en una pregunta anterior, los movimientos sociales (que prefiero denominar *potencia popular*) ejercen una profanación de la democracia como una violencia contra la violencia sacrificial de la religión capitalista. No hay democracia sin violencia, no hay común sin revuelta. Pero “violencia” es aquí un término sin duda problemático como problemático ha sido su historia al interior de las experiencias revolucionarias. Me parece que una transformación histórico-social (como una revuelta o una revolución) puede ser concebida como la experiencia de revocación de toda violencia sacrificial, del mismo modo en que Marx vio en el proletariado a una clase capaz de revocar a todas las clases. Quizás, la lectura benjaminiana en torno a la célebre figura de la “violencia divina” (que el propio Agamben ha vuelto a pensar) pueda ser una clave posible para ver las posibilidades del tipo de violencia contra-sacrificial. “Profanar” en el sentido agambeniano, es un término técnico que funciona como una violencia divina y cuyo efecto es liberar la potencia que ha sido capturada por el dispositivo sacrificial. Para mí, esa profanación debe ser pensada como abertura del comunismo –es decir, del “cosmopolitismo post-estatal” pues no admite identitarismos- en el que todo *ethnos* producido por la sacralización capitalista, pueda transformarse en un *ethos*, una potencia común que restituya el *habitar*.

ii.- ¿Qué se puede esperar sobre los próximos pasos que serán dados por Agamben en su proyecto filosófico?

Más relevante que lo que Agamben haga o no con su proyecto filosófico, es lo que *nosotros podemos o no* hacer con él. Pienso que deberíamos precavernos permanentemente de que su proyecto filosófico pueda ser capturado por el discurso “experto” (otro modo de funcionamiento sacrificial que opera al interior de la academia) que invente algo así como un Agamben “oficial”. En la multiplicidad de sus aristas, en la heterogeneidad de sus temáticas, en la fascinante capacidad para pensar el presente, Agamben no puede convocar a una camarilla de expertos, sino mas bien, invitar a pensar lo impensado, trabajar desde sus límites, problematizar sus categorías. En *L'Uso Dei Corpi* Agamben insiste en que su arqueología es absolutamente provisoria, abierta a lo que pueda ser pensado a partir de sus líneas. Porque la filosofía no puede ser concebida como un dispositivo de acumulación de saber, sino como una *experiencia*. Como tal, la filosofía es mas bien una experiencia *in-fantil* de difracción entre cuerpo e intelecto. En la filosofía –sobre todo en los *falasia*- la relación del hombre con el lenguaje no pasa por el dispositivo sacrificial que da origen a la noción cristiana de “persona”, sino por el flujo imaginal. Pensar e imaginar se vuelven lo mismo, como los *falasia* se enfrentaron cuerpo a cuerpo a los teólogos, como los “averrroístas” se enfrentaron a la Iglesia Católica, quizás, la tarea filosófica por excelencia no sea más que la de la profanación. Una tarea “cómica” –si se quiere- en la que las máscaras no coinciden con las personas, donde los signos abandonan las máquinas y se abre el terreno de lo que Benjamin llamaba lo *nunca sido* y que Agamben define como lo *impensado*. En su carácter intempestivo, la filosofía, quizás, no sea otra cosa que pensar lo *impensado*. Cuando alguien extrae de un texto una nueva lectura (después de que ha sido mil veces leído bajo fórmulas estereotipadas), cuando un poema nos remece con sus versos, cuando un oleaje se recoge sobre la arena o una revolución abre el campo de la imaginación, entonces hay relación de lo humano con lo inhumano, hay *filosofía*. Porque ¿qué es pensar sino *habitar el mundo* (no en el globo)? ¿qué es la filosofía sino hacer la experiencia de que, más allá de las máquinas y sus formas de sacralidad, nadie ni nada está ahí para salvarnos? Y por esa razón ¿qué es la filosofía –así como la política- sino una de las experiencias más pregnantes de la felicidad?