

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 17 | ENERO-JUNIO 2016

Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

EDICIÓN ESPECIAL BIOPOLITICA

Vanessa Lemm

Introducción

ARTÍCULOS

Ottavio Marzocca

Vida desnuda, multitud y carne del mundo: la biopolítica como destino
Bare Life, Multitude, Flesh of the World: The Biopolitics as Destiny

Carlo Salzani

Nudity: Agamben and Life
Desnudez: Agamben y la vida

Paula Fleisner

La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben
"Life" between Aesthetics and Politics. In Search of a Possible Nietzschean Inheritance in Giorgio Agamben's Thought

Fabián Ludueña

La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política
Modern Biopolitics and the Marquis de Sade's Legacy. A Theological-Political Reading

Luciano Carniglia

Gobernar la vida. Hacia una concepción no económica de la verdad
Governing Life. Towards a Non-economical Notion of Truth

Matias Saidel

La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado
The Making of Neoliberal Subjectivity: From the Entrepreneur of the Self to the Indebted Man

Andrea Fagioli

Política y vida. Perspectivas posoperaístas
Politics and Life. Postoperaist Perspectives

Julián Ferreyra

Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo
Deleuze and Biopolitics as the Face of Capitalism

Emmanuel Biset

Deconstrucción de la biopolítica
Deconstruction of Biopolitics

Jorge Vélez Vega

Biopolítica. Las implicaciones del pos y el trashumanismo
Biopolitics: The Post and Transhumanism Implications

RESEÑAS

Ely Orrego

Miguel Vatter. *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society*. Nueva York: Fordham University Press, 2014

Ivana Peric

Rodrigo Karmy. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014

RESEÑA
RODRIGO KARMY. POLÍTICAS DE LA EXCARNACIÓN.
PARA UNA GENEALOGÍA TEOLÓGICA DE LA
BIOPOLÍTICA¹.

Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014.
251 pp. ISBN 978-987-27761-6-9

Ivana Perić M.²

UNIVERSIDAD DE CHILE

Recibido: 18 de mayo de 2015

Aceptado: 13 de junio de 2015

LA CARNE EN DISPUTA

Los comentaristas que tomaron parte en el primer lanzamiento de *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica* en Chile coincidieron en decir que es un texto “*de* filosofía y no *sobre* filosofía”³. Tras su lectura, y a propósito de la teología, se plantea la siguiente pregunta: ¿es este un texto *de* teología o *sobre* teología? Hay en su construcción ciertos tránsitos que fuerzan la formulación de dicha pregunta. Ya en el título, como primera aproximación, prima inequívocamente el uso del término “genealogía”. Que se presente como un estudio del nacimiento y despliegue de la biopolítica parecería implicar una clausura a la posibilidad del *de*. Sin embargo, en su discurrir aparecen ciertos destellos que podrían ser vistos como apertura del registro *sobre* el que se escribe: la primera y última llamada es a la *resurrección* de la carne.

En líneas generales, lo que Rodrigo Karmy pretende es levantar una tercera lectura, alternativa a las de Giorgio Agamben y Roberto Esposito cuya constante

1 Esta reseña se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt Regular “Hacia una genealogía del poder farmacológico”, N° 1140901. Núcleo de investigación en biopolítica e ideología, Universidad de Chile.

2 Egresada de Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho, Universidad de Chile (Santiago, Chile). Correo electrónico: ivanapericm@gmail.com.

3 Kamal Cumsille y Miguel Ruiz Stull en el lanzamiento que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile en junio del 2014.

es dar con la forma, “dispositivo” dirá, en que se articulan las dos racionalidades del poder que identificara Foucault⁴. En otras palabras, pretende llenar “el vacío semántico”⁵ que el término biopolítica habría dejado tras de sí. En la primera parte del texto, lo que en principio se plantea como una relación paradójica entre el paradigma político-estatal, identificado con el soberano, y el paradigma económico-gestional, identificado con el gobierno, que el propio Karmy llama *double bind*, deviene una pregunta por el dispositivo que articula ambas racionalidades. Esposito propondrá una articulación interna bajo el *paradigma inmunitario* y Agamben propondrá una articulación pragmática bajo el *paradigma de la gloria*. La maniobra de situarlas como dos respuestas distintas a la misma pregunta mostrará su distancia; lo que las distingue es su relación metodológica con la teología. Lo que sería el déficit de una lectura como la de Esposito, a diferencia de una como la de Agamben, es que “comporta una limitación, a saber, que su genealogía no se refiere al posible sustrato propiamente teológico que tendría el ‘paradigma inmunitario’”⁶. Y entonces, ¿qué es lo que Esposito perdería con su desvinculación de la teología? La contestación a esta pregunta es el supuesto con el que se construye la propuesta alternativa en cuestión. Es en la figura de Cristo, como espacio de institución de una unidad de naturaleza divina y humana a la vez, en la que se hallaría la clave de la articulación antedicha. Es así como Karmy sitúa en la teología cristiana, y más específicamente en el dogma de la encarnación, la afirmación de una relación operativa entre el poder espiritual del soberano y el poder terrenal de la economía expresada en toda forma biopolítica⁷.

En términos gruesos, tres son los pilares conceptuales sobre los que se erige su lectura de la encarnación a partir de la dogmática cristiana⁸. Primero, que lo encarnado tendría una doble naturaleza, divina y humana a la vez, siendo por lo tanto el hijo consustancial al padre (*homoousias*). Lo que quiere decir que Cristo es mediador entre el mundo celestial del padre y el mundo terrenal del hijo, cobijando al mismo tiempo la singularidad de la divinidad y de la humanidad. Cristo es, por lo tanto, el nombre de una relación de coexistencia entre ambas naturalezas. Segundo, que esa relación no solo es de separación, sino que de articulación en la fórmula “una sola persona con dos naturalezas” (*hypóstasis*). Jesucristo es el nombre con el que se presenta la misteriosa unidad perfecta entre ambas naturalezas. Y tercero, que como hijo de Dios, este es engendrado (*gennétos*) y no creado. Lo que implica que Dios se introduce en la historia de los hombres al tiempo que conserva su eternidad. Pero, además, que el gesto de su venida muestra el carácter salvífico que supone dicha excepcional intervención divina en el nacimiento de un nuevo hombre, se debe solo a que Dios ha engendrado a su hijo que irrumpe la vida, vida ahora sagrada. Lo

4 Rodrigo Karmy, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica* (Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014), 53.

5 *Ibid.*, 62.

6 *Ibid.*, 66.

7 *Ibid.*, 186.

8 *Ibid.*, 105-108.

que marcaría la figura de Cristo que resulta de la reunión de estos tres términos es la irreductibilidad de la inmanencia en la trascendencia, y de la trascendencia en la inmanencia. En consecuencia, es a partir de ahí, sobre dichos pilares conceptuales, que la analogía propuesta por Karmy fluiría sin más:

[L]a naturaleza divina expresaría la *auctoritas* de la soberanía y la naturaleza humana de la *potestas* del gobierno cuya articulación estaría operada sobre la base del término *homoousias*, que haría posible el establecimiento de una comunidad armónica entre el Padre y el Hijo, entre la soberanía y el gobierno. (...) Dicho proceso se consumaría en la inscripción de dicha vida en forma de una “persona”: la “naturaleza divina” corresponderá a la dimensión lingüística de lo viviente y la “naturaleza humana”, a su dimensión estrictamente corporal. En este sentido, y tal como muestran las disputas conciliares, la personificación de la vida coincidiría enteramente con el proceso de encarnación. De este modo en-carnar no significaría más que personificar, es decir, convertir la vida en *sacer*⁹.

Tras exponer su reconstrucción del argumento propiamente teológico de la encarnación, Karmy introducirá la distinción filosófica entre cuerpo y carne. Es ahí donde encontramos el peso específico de su propuesta. Si en el primer apartado de la segunda parte Karmy ha establecido los contornos de la *encarnación teológicamente considerada*¹⁰, operación que permitiría alzarla como paradigma bajo el cual toda forma biopolítica está implicada, en el segundo apartado la encarnación será *filosóficamente considerada*¹¹. Es en la misma estructura del texto donde se explicita el tránsito metodológico. Y entonces la pregunta viene de suyo: ¿qué es lo que Karmy ganaría con dicha desvinculación? ¿Qué hay en filosofía que no hay en teología?

Tomando como punto de partida la línea trazada por Jean-Luc Nancy en virtud de la cual la encarnación es la constitución del cuerpo como *circularidad significativa*, esto es, donde el cuerpo del rey es el signo de la comunidad, y la comunidad es el signo del cuerpo del rey¹², Karmy encontrará en la carne la posibilidad de resistir a la sutura que operaría en cada cuerpo-significante. Si “el cuerpo ordena, la carne subleva; [si] el cuerpo unifica, la carne multiplica”¹³. Porque la estrategia de la teología cristiana que subyace al dogma de la encarnación, de nuevo, sería convertir la vida en *sacer*, o lo que es lo mismo transformar la multiplicidad de la carne en la univocidad del cuerpo. Así, lo que antes era denunciado como limitación, es ahora concebido como posibilidad: si del paradigma de la encarnación levantado por la teología cristiana resulta un cuerpo clausurado, su apertura solo puede encontrarse, dirá el autor, en la *potencia medial de la carne*. Si “el paradigma de la encarnación, en

9 *Ibid.*, 109.

10 Título bajo el cual despliega el primer apartado de la segunda parte.

11 Título bajo el cual despliega el segundo apartado de la segunda parte.

12 *Ibid.*, 128.

13 *Ibid.*, 140.

el doblez entre Padre e Hijo, es el que nos permite dilucidar la dimensión propiamente teológica de las actuales formas de biopolítica”¹⁴, la emancipación no tiene lugar al interior del registro de la teología. Antes bien, es en el movimiento exteriorizante de la carne que el cuerpo pretende suturar, que se puede hacer frente al despliegue de la tensión permanente entre el “hacer morir” y el “hacer vivir” que instituye la *máquina gubernamental* (aquí, “encarnativa”). De ello se sigue que en vez de la irreductibilidad de la inmanencia en la trascendencia representada por el cuerpo, la “ ‘carne’ será el lugar de la inmanencia absoluta situada como un *intermezzo* entre el sujeto y el objeto, entre lo humano y lo animal”¹⁵. Las *políticas de la excarnación*, por lo tanto, serían el aparecer de la crítica en el contexto de homogenización resultante de toda operación teológica en tanto que biopolítica. En esta lectura, son las políticas *de* la carne (excarnación) y no *sobre* la carne (en-carnación) el horizonte de posibilidad de irrupción de lo viviente.

Todo el punto, sin embargo, es que la decisión metodológica que resume el compromiso de Karmy se ve debilitada en el mismo uso categorial de su propuesta. Ubicarse en el campo de lo teológico implica concebirlo como modo de significación¹⁶, es decir, como constituido por figuras cargadas de sentido. Por ello, la sugerencia es que hay que transitar de la pragmática a la semántica de la teología. Solo así es posible asumir una posición, disputar aquello que se presenta como dado. Es el argumento concluyente de Carl Schmitt en su célebre respuesta a la querrela de Erik Peterson; afirmar que la teología debe mantenerse al margen de la política implica pretender resolver “teológicamente” una polémica arrogándose así una competencia política, que es precisamente la de tomar posición en un asunto polémico¹⁷. Apelar a la pragmática de la teología¹⁸ no es en términos estrictos aliarse con Peterson, pero sí lo es en un sentido profundo. Si Peterson corta la relación a favor de “la teología”, Karmy corta la relación a favor de “la política”. Porque cuando, siguiendo a Agamben –específicamente en *El Reino y la Gloria*–, Karmy reconstruye el argumento teológico para identificarlo con una operación estratégica de articulación, reduce la

14 *Ibid.*, 168.

15 *Ibid.*, 217.

16 Entre nosotros, Fernando Atria dirá que la teología y la política comparten el mismo modo de significación; tanto los conceptos teológicos como los conceptos políticos significan imperfectamente. Lo que quiere decir que “no son signos falsos, sino que su pleno significado es inaccesible para nosotros dadas nuestras formas de vida”. En Fernando Atria, “Viviendo bajo ideas muertas” (versión presentada en el IV Congreso Estudiantil de Derecho y Teoría Constitucional, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, Santiago, Chile, 19-21 de noviembre, 2009).

17 Carl Schmitt, “Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”, en *Teología Política* (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 119-120.

18 Es la propuesta metodológica de Agamben que es seguida por Karmy. En palabras de este último: “... no se trata de una discusión propiamente teológica cuya pregunta se centraría en la dilucidación de la esencia de la gloria sino, más bien, en atender cómo funciona su pragmática, preguntándose por las formas y los efectos de la glorificación” Karmy, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, 74.

potencia misma del lenguaje teológico. De esa manera se sitúa en el opuesto simétrico de Peterson, puesto que identificar la figura de Dios encarnado con un dispositivo cuya importancia radica solo en su despliegue (en las *políticas de la encarnación*) es vaciar de teología al mismo discurso teológico y con ello devaluar la analogía, cuya estructura es la de una comparación y, por lo tanto, la de una relación de un par conceptual que, sin embargo, guarda la irreductibilidad de uno en el otro y viceversa.

Si la identidad del cristiano no está ni biológica ni étnicamente constituida, sino que solo delineada por la dogmática¹⁹, lo que se pueda decir en clave teológica debe dar cuenta de nuestro *aquí y ahora*²⁰. Podemos, en las condiciones actuales, avanzar una lectura desde, pero distinta a la determinada en el Concilio de Calcedonia (451 D.C) que es la que concluye el capítulo de Karmy de *la encarnación teológicamente considerada*. Distinta puesto que cierta lectura teológica, una que podríamos llamar *crítica*, es aquella que se pregunta por nuestras prácticas políticas hoy. Es lo que el gesto de Pier Paolo Pasolini en la escritura de su san Pablo célebremente expresa²¹. Más allá del sentido que le atribuye a dicha figura, como aquella que alberga una tensión entre el espíritu de fundación y la crítica al desenvolvimiento de la Iglesia, lo decisivo es que la trae, con su misma forma de decir, al mundo de los años sesenta; el texto está fundamentalmente construido con los dichos textuales de Pablo pero situados en el tiempo del ahora. Que esas páginas hayan quedado a medio trabajar no hace más que reforzar el gesto; no solo los escritos de Pablo tienen sentido hoy, sino que su modo de significación es incompleto, inconcluso, no susceptible de clausura. La teología es, por lo tanto, un registro cuya potencia se halla en dar cuenta de nuestras prácticas actuales.

Para disputar en el ámbito del sentido, a diferencia de la lectura de Karmy, el dogma cristiano de la encarnación puede ser leído como precisamente lo contrario, como pura apertura. Este giro capital aparece ahí donde la encarnación se pone en relación con la crucifixión y la resurrección, cuestión que obvia toda propuesta pragmática. La sugerencia es que solo así se hace inteligible el *dictum* de Karmy; que las condiciones de opresión en las que vivimos no son ontológicamente necesarias, sino solo históricamente posibles²². *Y la palabra se hizo carne* (Juan 1,14).

19 Juan Luis Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático* (España: Editorial Sal Terrae, 1989), 192.

20 Giorgio Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013), 29.

21 En 1966 Pasolini envía unas notas a un productor con el objetivo de encontrar financiamiento para filmarlas. Notas que sitúan al protagonista, san Pablo, en diferentes eventos de la historia reciente en ciudades tales como Nueva York, Londres, París, Barcelona, notas que él mismo resume como constituidas por una *violencia temporal contra la vida de san Pablo*. La controversial operación de recontextualización, que parece ser el “sello Pasolini”, no resultó esta vez atractiva para los inversionistas, por lo que quedó como proyecto inacabado. Las notas han sido recientemente reunidas e inauguradas por un prólogo de Alain Badiou, en Pier Paolo Pasolini, *St. Paul. A screenplay* (Londres: Verso, 2014).

22 Tomarse en serio la llamada a la filosofía a resucitar la carne es lo que según el autor la transformaría en *crítica*, y en consecuencia lo que, en sus palabras, desactivaría el dispositivo

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2013.
- Atria, Fernando. “Viviendo bajo ideas muertas”. Version presentada en el IV Congreso Estudiantil de Derecho y Teoría Constitucional, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. 19-21 Agosto, 2009.
- Karmy, Rodrigo. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014.
- Pasolini, Pier Paolo. *St. Paul. A Screenplay*. Londres: Verso, 2014.
- Schmitt, Carl. “Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”. En *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta. 2009.
- Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. España: Editorial Sal Terrae, 1989.

de la máquina encarnativa. En Karmy, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, 219-220.