

POLÍTICAS DE LA ENCARNACIÓN:  
FRAGMENTOS PARA UNA GENEALOGÍA TEOLÓGICA  
DE LA PERSONA MODERNA

RODRIGO KARMY BOLTON



## Políticas de la encarnación: fragmentos para una genealogía teológica de la Persona moderna

*Politics of incarnation: fragments for a theological genealogy of modern Person*

Rodrigo Karmy Bolton<sup>1</sup>

**Resumen:** La tesis que quisiera sugerir en el presente texto es que es posible trazar una genealogía teológica del poder biopolítico desde el dogma de la Encarnación considerado como paradigma. Por un lado, el problema del doble vínculo político que se anuda entre la soberanía y el biopoder desarrollado por Michel Foucault, y por otro lado, el reciente trabajo de Giorgio Agamben acerca de las formas de “glorificación” como el doble vínculo que constituye al punto de articulación de ambas racionalidades, nuestro texto explora la posibilidad de que tal doble

- 
- 1 Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile, ha trabajado temas vinculados a teología política y gubernamentalidad en el cristianismo y en el Islam, así como también filosofía árabe e islámica medieval, en particular, angelología en la mística islámica medieval y el problema de la diferencia entre teología y filosofía en Averroes. Tiene publicaciones en Chile, España, Argentina y Brasil. Acaba de publicar *Políticas de la Ex-Carnación: Una Genealogía Teológica de la Biopolítica* (Buenos Aires: UNIPE - Editorial Universitaria de Buenos Aires). Imparte clases en el Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile.

vínculo pueda ser pensado desde el dogma de la Encarnación como un paradigma del poder en Occidente.

**Palabras-clave:** Encarnación. Cuerpo. Persona. Biopolítica.

**Abstract:** The thesis that I would like to suggest here is that it is possible to trace a theological genealogy of modern biopolitical power from the Incarnation dogma as its historical paradigm. From the question of Michel Foucault about the double bind that constitutes the logic of the sovereign rationality and the biopolitical one, and, in the other hand, the recently Giorgio Agamben's work on the "glorification" dispositive as the double bind that constitutes the articulation point of both rationalities, our paper explore the possibility that the double bind could be found on the Incarnation dogma as the occidental paradigm of power.

**Keywords:** Incarnation, Body, Person, Biopolitics.

## 1. Introducción

La tesis que quisiera sugerir en este artículo es que sería posible trazar los primeros pasos para una genealogía teológica del biopoder tomando a la Encarnación como su condición histórica de posibilidad. A la luz de la pregunta que Michel Foucault legó a nuestro presente acerca del "envés" existente entre la lógica del "hacer morir" que definía la racionalidad de la soberanía y la del "hacer vivir" que definía la racionalidad del gobierno,<sup>2</sup> así como los trabajos de Giorgio Agamben en relación al dispositivo de la "gloria" como punto de articulación entre ambas racionalidades del poder,<sup>3</sup>

---

2 FOUCAULT 1984.

3 AGAMBEN, 2007.

la propuesta que nuestro texto pretende esbozar consiste en situar a la Encarnación como la condición histórico-filosófica de posibilidad de dicha articulación y, en consecuencia, plantearla como uno de los paradigmas que habría dado lugar a la estructura del poder en Occidente.

Estructura circular que, por serlo, no puede sino concebir a un Padre bajo un estatuto relacional para con el Hijo cuyo punto de articulación lo habría proveído la noción de *homoousías* (consustancialidad) que se dispuso entre ambos. Con ello, Padre e Hijo dejan de ser concebidas como dos entidades diferentes (como proponían las tendencias “monofisitas”) y pasan a articular la doble naturaleza de Cristo en la forma de una Persona: Cristo se dispondrá como una Persona compuesta por una naturaleza divina y humana a la vez que se relacionan entre sí en base al misterio hipostático de modo “perfecto”, sin “confusión”, sin “mezcla”, según la nomenclatura del Concilio de Calcedonia del año 451. Como si la Encarnación, a través de la figura del Hijo, al establecer una unidad ontológica entre espíritu y carne diera lugar a una verdadera antropología personalista a través de la cual se habría hecho posible el despliegue de una teología económica. A esta luz, la Encarnación se revela, a su vez, como una verdadera espectrología toda vez que la Persona se presenta como la introyección de un mismo doblez especular: divino y humano, teológico y político, soberano y gubernamental.

En esta vía, consideramos que la modernidad podría considerarse como la extensión incondicionada del paradigma de la Encarnación. Extensión cuya espectralidad se desdoblaría tanto en la dimensión de una soberanía (el Padre) como en aquella de un gobierno (el Hijo), en la que esta última funcionará como el infundado soporte de la primera. Quedará para otro trabajo referirnos a la dimensión

del Espíritu Santo, que ha sido curiosamente descuidada en los diferentes textos.

El presente artículo se propone como un fragmento de una genealogía teológica acerca de la Persona. A este respecto, resulta más que evidente que nuestra propuesta pretende abrir una tercera vía entre los trabajos de Giorgio Agamben que subrayan la génesis de la gubernamentalidad en la matriz gloriosa del cristianismo, pero que no toca el problema de la Persona,<sup>4</sup> y los de Roberto Esposito que, considerando dicho problema, sin embargo, restringe sus análisis a una dimensión exclusivamente moderna.<sup>5</sup> La espectralidad de la Persona encarnada habría que inscribirla en una genealogía mas vasta en la que su relación con el dogma de la Encarnación resulta central. A partir de aquí, podemos considerarla como la condición de posibilidad de un doblez especular que se arma entre el cuerpo soberano del Rey y el cuerpo económico del ciudadano, toda vez que ambos constituirán los dos polos de una misma máquina espectral, la espectrología de la Encarnación. En este registro, quizás sea posible sostener que nuestro tiempo sea, a la vez, el tiempo de la crisis del paradigma de la Encarnación y el de la *resurrección de la carne*. Crisis del cuerpo personal e irrupción de la monstruosidad carnal que, en un verdadero movimiento de ex-carnación, le inquieta.

## 2. El cuerpo encarnado del Rey

Seguramente, no existe una genealogía sobre la teología política más decisiva que la realizada por Ernst Kantorowicz en su monumental obra *Los Dos Cuerpos del Rey: Un Estudio de Teología Política Medieval*.<sup>6</sup> Una de las tesis que Kantorowicz

---

4 AGAMBEN, 2007.

5 ESPOSITO, 2009.

6 KANTOROWICZ, 1985, p. 247.

ensaya es que la realeza europea pre-moderna habría retornado a las discusiones cristológicas de la Patrística para fundamentar jurídica y políticamente la figura del Rey en el naciente Estado moderno:

Y en cualquier caso es interesante observar cómo en los comienzos del Estado moderno, los esfuerzos de los juristas de la Inglaterra del siglo XVI encaminados a precisar el concepto de los Dos Cuerpos del rey, tuvieron como resultado la revitalización y actualización de todos los problemas cristológicos sobre las dos naturalezas de Cristo que se habían planteado en los primeros tiempos de la Iglesia.<sup>7</sup>

En esa revitalización de los problemas abordados por la Patrística operaría, sin embargo como una suerte de “trasvase” conceptual que, como había advertido Carl Schmitt en su *Teología política*, habría ido depositando conceptos desde la esfera teológica a la esfera del derecho y de la política. Pero la transformación decisiva que, según Kantorowicz, habrían experimentado estos conceptos, fue la de instituir al Rey no ya con dos “naturalezas” según la nomenclatura calcedoniana que conocemos, sino con dos “cuerpos” articulados en una sola unidad personal. La transformación lexical, que pasa de las “dos naturalezas” a los “dos cuerpos”, habría permitido que el Estado apareciera con la forma del *corpus mysticum Christi* a diferencia del simple *corpus Christi* que, según Kantorowicz hasta ese momento caracterizaba a la Iglesia.

Resulta decisivo el que, según Kantorowicz, el término *corpus Christi*, que tenía su origen en la teología paulina propiamente y que había definido a la Iglesia hasta ese momento, se trueca en el sintagma *corpus mysticum Christi* que, como tal, no pertenecería a la tradición bíblica sino que habría surgido durante la época carolingia.<sup>8</sup> De esta

7 KANTOROWICZ, 1985, p. 29.

8 KANTOROWICZ, 1985, pp. 190-191.

forma, dicho término, originado en el campo de la liturgia, comienza a adquirir un significado propiamente político, mientras que la Iglesia habría conservado para sí el léxico paulino tradicional.

Sin embargo, alrededor del siglo XII (con el papa Bonifacio VIII) la designación puramente litúrgica del sintagma *corpus mysticum* habría comenzado a definir la estructura jerárquica de la Iglesia, en cuya cabeza se ubicaba la figura de Cristo. Con ello, al carácter estrictamente litúrgico de la Iglesia se le agrega progresivamente una dimensión estrictamente política y legal. Así, según Kantorowicz, el nacimiento de la Iglesia como *corpus mysticum Christi* habría coincidido con el hecho de que los poderes seculares de los nacientes Estados europeos se proclamaran, a su vez, como “Santo Imperio” durante la época carolingia.<sup>9</sup>

De esta forma, se sustituyen las “dos naturalezas” de la declaración calcedoniana por aquella de los “dos cuerpos” de Cristo que, en la tierra, estará representado por el Rey. Así, el Rey será concebido con dos cuerpos: un “cuerpo físico” que es contingente, biológico y presto a la destrucción y otro “cuerpo institucional” que llevaría consigo la *dignitas* como figura de la cadena jurídico-política que vincula al Rey con el Cristo encarnado: “El poseedor de una Dignidad es corruptible, pero la Dignidad es para siempre, nunca muere”.<sup>10</sup> Si la vida mortal puede perecer, la institución del Rey se perpetuará más allá de sí mismo. Espectralidad del Rey que, en cuanto encarnado, podrá sobrevivir a sí mismo a la luz de su *dignitas*.

En *Homo sacer I*, Agamben dedica un análisis pormenorizado del énfasis que pone Kantorowicz sobre la *dignitas* de los “dos cuerpos del Rey”, precisamente, a

9 LE GOFF, 2008, p. 76.

10 KANTOROWICZ, 1985, pp. 407.

propósito de la ruptura que habría entre la teología política medieval descrita por Kantorowicz y la teología política moderna revitalizada por Schmitt. Según Agamben, en la medida que Kantorowicz subraya el elemento de la *dignitas*, parece dejar de lado el de su capacidad de decisión (el poder absoluto) que Agamben, siguiendo a Schmitt, definiría al excedente sagrado sobre el que se asienta todo poder soberano.

En esta perspectiva, esto hace que la figura de los dos cuerpos del Rey descrita por Kantorowicz se sitúe bajo la misma estructura topológica que la figura del *homo sacer* que el propio Agamben había propuesto en su arqueología de la modernidad.<sup>11</sup> En tanto el *homo sacer* se sitúa a la luz de una relación de doble exclusión para con el poder soberano (insacrificable y matable a la vez) aparecería, según Agamben, en una “singular simetría” con la figura de los dos cuerpos del Rey descrita por Kantorowicz toda vez que éstos sólo cobran inteligibilidad política allí donde el excedente de soberanía se hace presente.

Por esta razón, los “dos cuerpos del Rey” desarrollados por Kantorowicz no representarían simplemente la continuidad del poder soberano bajo la figura jurídico-institucional de la *dignitas*, sino también, el “excedente de vida sagrada” que éste lleva consigo y que expresaría la capacidad para decidir la excepción.

De esta forma, en la perspectiva agambeniana, el que los dos cuerpos del Rey se presenten como el excedente de vida sagrada, cambia totalmente la “metáfora del cuerpo político”: éste ya deja de ser el símbolo de continuidad y perennidad de la *dignitas regia* para, en su propio reverso, constituirse en el “carácter absoluto” de la soberanía, tal como la definía Schmitt.

---

11 AGAMBEN, 2003, p. 123.

Más aún, en cierta medida, el Rey mismo se presentaría como un *sacer* porque, llevando consigo el excedente de vida sagrada, se ubica al mismo tiempo fuera y dentro del orden jurídico: en sus dos cuerpos él mismo se configura como un doblez jurídico-político entre la *auctoritas* y la *potestas*. Sin embargo, es aquí donde la soberanía no deja de mostrarse como espectralidad: celeste y terrestre, divino y humano a la vez, su “Reino” insiste en no ser “de este mundo” y, sin embargo, en gobernarlo enteramente. El cuerpo del Rey no es mas que un *cuerpo encarnado*, toda vez que simultáneamente se compone de “dos cuerpos”: lo “divino” que expresa el estar fuera del orden jurídico, lo “humano” que da cuenta de su inscripción en él. En este sentido, podríamos decir que, en cuanto cuerpo encarnado, el del Rey es un cuerpo personal.

Quizás sea en este registro que haya que leer la célebre expresión acuñada por Thomas Hobbes, según la cual el Estado moderno puede ser concebido como un “Dios mortal”. Hobbes vuelve a replicar la otrora unidad ontológica entre ángel (el dios) y cuerpo (lo mortal) establecida por la genealogía de la Encarnación:

Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás [...]. Hecho esto, la multitud así única en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*. Esta es la generación de aquél gran Leviatán, o mas bien, (hablando con mas reverencia) de aquél dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa [...].<sup>12</sup>

La nueva “asamblea de hombres” que ha podido reducir la multiplicidad a la unidad, Hobbes le da un estatuto propiamente personal. El Estado será la persona por antonomasia, el lugar a través del cual se ejercerá la decisión sobre la “excepción” que permitirá neutralizar el conflicto de la guerra civil religiosa.

12 HOBBS, 1993, p. 146.

La dimensión personal del Estado entrevista en la figura de Hobbes, nos conduce directamente hacia las consideraciones que había hecho Schmitt sobre la capacidad católica de Representación. Como se sabe, esta capacidad permite a Schmitt plantear que la forma política del catolicismo tendría una “ventaja” respecto de aquella del pensamiento económico porque, según el jurista, la Representación del catolicismo: “Representa la *civitas* humana, representa en cada momento el nexo histórico con la encarnación y crucifixión de Cristo, representa al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho Hombre en la realidad histórica”.<sup>13</sup> No deja de ser inquietante que Schmitt – cuya lectura de Hobbes será a este respecto permanente – señale explícitamente el problema de la Encarnación a la hora de pensar en la Representación allí donde se trata de combatir a la representación liberal y ofrecer una Forma política posible a la debacle representativa moderna. En estos términos, la Encarnación constituirá para Schmitt la Forma política concreta que, en su inmediatez decisional, intentará presentarse tanto más allá del romanticismo y su “alma bella” como de la ilustración y su “racionalismo”.

En efecto, si para Schmitt el principio católico de Representación hace de ésta una representación “auténtica” y “vivificante” es porque ha asumido como su estructura teológica más propia a la Encarnación (la Forma política que remite a la figura de Cristo). Así, que la soberanía constituya la Encarnación de Dios sobre la tierra implica investir a dicho poder como un poder esencialmente glorioso.

De hecho, en la perspectiva schmittiana, la clave de la política “católica” reside en su capacidad para generar una “triple gran Forma”: la forma jurídica, la forma estética y, finalmente, “[...] una Forma de poder histórico-universal

---

13 SCHMITT, 2001, p. 23.

de brillo deslumbrante”,<sup>14</sup> dice Schmitt. Este “brillo deslumbrante” designará la investidura propiamente gloriosa que acompaña al cuerpo del soberano. Investidura cuya espectralidad retrotraerá a dicho cuerpo hasta la Encarnación del mismo cuerpo de Cristo. En este sentido, al plantear la idea de una Representación de “brillo deslumbrante” Schmitt asume positivamente la dimensión espectral que configura a la pragmática de la soberanía. Con ello, la Persona asume el modo de un *espectro* en que lo teológico y lo político se cruzan en un solo resplandor.

### 3. Palpitación carnal, docilización corporal

Es sabido que en *Vigilar y Castigar* Michel Foucault proyecta una genealogía de la normalización disciplinaria. Para ello, recurre a las transformaciones sufridas en el sistema penal, cuyas tecnologías se habrían transformado desde aquellas centradas en el castigo al cuerpo a aquellas orientadas a la cura del alma, de aquellas que funcionaban a partir del sistema medieval de suplicios a las que implementarán al régimen moderno de la disciplina.

Con la disciplina, el sistema penal no solamente castigará a quien ha violado el contrato social, sino también redoblará el delito en una pormenorizada serie de tecnologías de individualización. Escribe Foucault: “Se ve apuntar, a la vez que a la necesidad de una clasificación paralela de los crímenes y de los castigos, a la de una individualización de las penas conforme a los caracteres singulares de cada delincuente”.<sup>15</sup>

Así, quien transgreda la ley no será simplemente castigado, sino ante todo completamente normalizado a

---

14 SCHMITT, 2001, p. 27.

15 FOUCAULT, 2010, p. 114.

través de una compleja red de dispositivos “extrajurídicos” cuya microfísica se articulará en la producción de nuevas formas de subjetivación: “La historia de esta ‘microfísica’ del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del ‘alma’ moderna.”<sup>16</sup> Lejos de ser una mera “ilusión o un efecto ideológico” (como podría haber sostenido Althusser, por ejemplo), Foucault subraya que el alma tendría una realidad, una existencia, que se produciría desde las mismas superficies del cuerpo, a partir de la implementación de tecnologías disciplinarias.

En este sentido, el alma será la producción central del funcionamiento de un conjunto de tecnologías del poder que, al modo de un verdadero “contra-derecho”, comienzan a vigilar, castigar y a corregir al conjunto de los individuos: “El alma, - sentencia Foucault - efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo”.<sup>17</sup> Así, el alma se presentará, a la vez, como “efecto e instrumento” de una “anatomía política” que configura a la nueva era de las disciplinas orientadas precisamente a sumisión de los cuerpos en lo que el filósofo denominará los “cuerpos dóciles”. Más aún, con ello Foucault sitúa como horizonte de sus investigaciones el intento de trazar una genealogía del sujeto moderno, inscribiéndola al interior de la historia de las tecnologías de individualización que, como el propio Foucault explorará más tarde, serán iniciadas por la filosofía estoica y apuntaladas como una relación de obediencia desde el poder pastoral cristiano.

Como hemos dicho, la subjetivación del alma moderna a partir de las técnicas de individualización que impone la disciplina supone la formación de un cierto tipo de cuerpos: los cuerpos dóciles. Cuerpos a los que se les sustrae todo

---

16 FOUCAULT, 2010, pp. 38-39.

17 FOUCAULT, 2010, p. 39.

poder para inscribirlos en la lógica de la utilidad económica:

La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; por una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta.<sup>18</sup>

Los cuerpos dóciles serán aquellos a los que se les aumenta el poder atomizándolo en la forma de una “capacidad” específica y que, en virtud de dicho aumento, reforzarán la relación de sujeción que les captura. El paso descrito por Foucault hacia los cuerpos dóciles podrá ser visto desde la perspectiva que estamos proponiendo, a saber, como una verdadera Encarnación desde cuyo movimiento se formará a un alma capaz de aprisionar a un cuerpo en una sola unidad en la forma persona que, tal como ha visto Roberto Esposito, no hace sino designar al dispositivo a través del cual la vida experimenta una cesura tal que se desdobra en un alma capaz de conducir la docilidad de un cuerpo.<sup>19</sup>

En su clase del 19 de Febrero de 1975, Foucault ensaya la hipótesis que ya venía trabajando en *Vigilar y Castigar* – y que quizás no dejará nunca de inquietarle hasta su muerte – pero que se convertirá en el hilo conductor del primer volumen de *Historia de la Sexualidad*, a saber, que el *modus operandi* de la sexualidad en la modernidad no tendría lugar al modo de una “represión”, sino mas bien en la forma de un conjunto de procedimientos que incitan su “confesión”: “[...] en Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos

---

18 FOUCAULT, 2010, p. 160.

19 ESPOSITO, 2011, p. 21.

obligados a confesar”.<sup>20</sup> La transformación del alma como prisión del cuerpo sólo será posible en razón de esta historia de las prácticas. Prácticas que inscriben al dispositivo de la confesión como parte de su historia, y cuyos efectos disciplinarios se dejarán sentir en la producción de algo así como un sujeto de sexualidad.

A esta luz, en el momento en que Foucault plantea los objetivos de su investigación, sitúa el problema cómo es que la disciplina, proveniente de las prácticas de la pastoral cristiana, se habría orientado a la producción de un cuerpo útil:

Lo que querría mostrarles la vez que viene son dos cosas: cómo esa fisiología moral de la carne, o del cuerpo encarnado, o de la carne incorporada, llegó a coincidir con los problemas de la disciplina del cuerpo útil, a fines del siglo XVIII; cómo se constituyó lo que podríamos llamar una medicina pedagógica de la masturbación y cómo esta medicina pedagógica de la masturbación trasladó el problema del deseo hasta el del instinto, problema éste que es precisamente el elemento central en la organización de la anomalía.<sup>21</sup>

El “cuerpo encarnado” o la “carne incorporada” aludidos por Foucault no definen más que a un cuerpo atravesado “[...] por toda una serie de mecanismos llamados ‘atracciones’, ‘titilaciones’, etcétera; un cuerpo que es la sede de las intensidades múltiples de placer y delectación [...]”<sup>22</sup> que definirán la presencia de la carne, a través de cuyo examen el alma no hará más que “confesar”. Así, esa “fisiología moral de la carne” habría terminado por coincidir enteramente con la puesta en juego de la “disciplina del cuerpo útil”. Y ello porque esa “fisiología moral” no será más que una técnica de individualización capaz de transformar la carne, con toda su titilación, en la inercia del cuerpo: sólo

20 FOUCAULT, 2007, p. 159.

21 FOUCAULT, 2007, p. 186.

22 FOUCAULT, 2007, pp. 187-188.

a través de la producción de una verdad sobre sí mismo el sujeto moderno se mostrará como un “sujeto de sexualidad” allí donde éste no dejará de introducir al dispositivo del examen de sí.

En el segundo volumen de *Historia de la Sexualidad* titulado *El Uso de los Placeres*, Foucault traza una genealogía orientada a atender cómo es que el sujeto moderno habría llegado a hacer una experiencia de sí como “sujeto de una sexualidad”.<sup>23</sup> Para ello, Foucault se retrotrae a la experiencia griega descrita, en parte, en el *Filebo* de Platón, y señala: “La ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, no es una ontología de la carencia y del deseo, no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos, es la de una fuerza que asocia entre sí, actos, placeres y deseos”.<sup>24</sup>

La experiencia ética que Foucault denomina *aphrodisia* permite contrastar al concepto de deseo que, según el filósofo, obedecería a una ontología de la carencia, con aquél del placer, que remitiría a una ontología de la fuerza, capaz de asociar entre sí “actos, placeres y deseos”.

No deja de ser sugerente el comentario de Christian Jambet en torno al modo en que la problematización foucaultiana de la *aphrodisia* pondrá en juego al dispositivo de la Encarnación:

Acerca de la doctrina del placer expuesta en el *Filebo*, Michel Foucault dice que la “ontología a la que se refiere esa ética no es una ontología de la falta y del deseo”. Esto significa poner el acento en la independencia tocante a lo que será la historia cristiana de la carne; también significa afirmar que para Platón no existe aquello de lo que (con Hegel o Freud) hacemos la esencia del goce (la satisfacción de una falta por obra de un objeto).<sup>25</sup>

23 FOUCAULT, 1999, p. 42.

24 FOUCAULT, 1999, p. 42.

25 JAMBET, 1990, p. 231.

La sugerencia de Jambet en torno a la genealogía foucaultiana indica que la dinámica moderna del deseo encontraría su condición de posibilidad en la “historia cristiana de la carne” que, en una línea divergente respecto de aquella propuesta desde Platón y su *aphrodisia*, consistiría en identificar el goce allí donde se sutura la falta del deseo, en la forma de la “satisfacción”.

La sugerencia de Jambet nos ubica frente a la Encarnación en la forma de una línea de fuerza que habría hecho posible los procesos de subjetivación en Occidente: desde la adopción de ciertos mecanismos de la filosofía griega por parte de la institución del pastoreo cristiano hasta la aparición del moderno “animal de confesión” en la era del biopoder, la subjetivación occidental parece funcionar en razón de una estrategia individualizante orientada a la producción incondicionada de la Persona cuyo efecto más prístino lo constituiría una subjetivación en base a una “ontología de la carencia”, que sería propia de los cuerpos dóciles, en contra de una “ontología de la fuerza”, que remitiría a la titilación de la carne. En efecto, una “ontología de la fuerza” como aquella que Foucault nos propone aquí quizás sólo cobre sentido si nos situamos desde el punto de vista de una carne no “encarnada” que, como tal, se articule más allá del dispositivo Persona. Porque al ser Persona la carne queda “incorporada” tal como plantea Foucault, reproduciendo de modo especular a la misma figura de Cristo e inscribiendo con ella una específica forma de obediencia. Por el contrario, una carne “ex-carnada”, tal como ésta parece asomarse cada vez en la filosofía contemporánea, sería aquella que resiste su transformación en cuerpo y que se escombra en la forma de una potencia absoluta en la que la vida se abre enteramente a lo otro de sí.

Se advierte que el problema que aquí está en juego se puede formular en una pregunta: ¿cómo pensar una

subjetivación diferente a aquella del dispositivo Persona y que, por tanto, no pase por la espectrología de la Encarnación? ¿Podríamos pensar que en las otras derivas del monoteísmo, como por ejemplo en el Islam, asistiríamos a una espectrología sin Persona que habría impedido la deriva monoteísta en la forma de una *oikonomía*?

#### 4. Dios *oikonomico*

A diferencia del judaísmo y el Islam, en el cristianismo la divinidad asumió en su propia consistencia a la *oikonomía*.<sup>26</sup> Decisivo resulta tanto la escritura del evangelio de Juan (1,14), en el que la divinidad del *lógos* se hace carne, como la carta a los Filipenses de Pablo (2, 7-8-9), en la que éste subraya el movimiento *kenótico* por el cual la divinidad se auto-vacía, humillándose así en la misma asunción de la carne. A este respecto, que el *lógos* se haya hecho carne es el testimonio de una *kenosis* que, por serlo, se presenta como la condición de posibilidad de lo que desde el Concilio de Nicea en adelante la cristología definirá bajo el término Persona.

La figura de Cristo se articulará así en base a la relación ontológica entre las dos naturalezas heterogéneas que, de modo perfecto, sin confusión ni mezcla, co-existirán en el marco de una sola Persona. Y en ello funcionará al modo de un espectro, exactamente como nos informa Ambrosio de Milán: “Su carne estaba en el sepulcro, pero su poder obrara desde el cielo. Se mostraba a todos por medio de la verdad del cuerpo que la carne no era el Verbo sino que la carne era del Verbo. La carne por tanto ‘gustó la muerte’, pero el poder de Dios permaneció impasible; pues aunque abandonó el cuerpo, ningún daño puede provocarle a Dios un cuerpo”.<sup>27</sup>

26 AGAMBEN, 2007, p. 286.

27 DE MILÁN, 2005, p. 43.

Divino y humano a la vez, inmortal y mortal, celeste y terrestre, Cristo se presenta en cuerpo, según Ambrosio, como la carne que pertenece ontológicamente al Verbo. Como tal, la Encarnación muestra su carácter espectral allí donde carne y Verbo van de consuno. El Padre estará en el cuerpo en la forma espiritualizada del Verbo gracias a la estructura de la Persona que, como ha indicado Roberto Esposito, podrá definirse como un “[...] núcleo de voluntad racional implantado por Dios o por la naturaleza en un cuerpo individual, pero no identificable con éste”.<sup>28</sup> Sin coincidir enteramente con el cuerpo físico, la Persona se inscribe como el punto de articulación y separación a la vez entre dos sustancias heterogéneas: lo divino y lo humano, lo espiritual y lo corporal no coincidirán nunca completamente, cada uno aparecerá como su propio reverso especular asentados en una sola unidad sintética y *a priori*.

Con ello, el dispositivo Persona constituirá aquí el soporte fundamental de la teología económica que hará posible la espiritualización de la vida humana. Tal como había escrito Ambrosio, la Persona abrirá el terreno a una espectrología en la que el hombre se presentará como un vivo espiritualizado (el núcleo racional) que llevará consigo a un muerto (al cuerpo docilizado). De este modo, la Persona aferra el gobierno de la carne en los límites del cuerpo, introyecta esa potencia sensible al modo de una forma espiritual que la domina. La Persona se escombra así como la unidad sintética *a priori* que articulará al sujeto propiamente *oikonomico* a través del cual se desplegará el biopoder en sus diversas formas.

A esta luz, habrá que preguntarse hasta que punto nuestro tiempo podría ser pensado como el de la consumación del paradigma de la Encarnación y, por tanto, el de su crisis, en el que habría comenzado lo que podremos llamar la

---

28 ESPOSITO, 2009, p. 129.

*resurrección de la carne*. Esta última se definiría como la abertura ominosa hacia nuestra propia in-fancia, el lugar en que se escombra la dimensión protésica que define a la vida en cuyo *médium* carnal no dejamos de habitar. Así, lo que el dispositivo Persona intentaba suturar, la carne desgarrar el palpito de una in-fancia,<sup>29</sup> esto es, que la relación entre lo espiritual y lo material que definía a la unidad sintética de la Persona está habitada por un hiato irreductible en el que la vida se ex-carna más allá de la unidad sintética proveída por la forma Persona. Como un fragmento de lo eterno, la *resurrección de la carne* nos vuelca hacia lo intempestivo de nuestra impropia in-fancia, el lugar sin lugar en el que vivimos.

## Referencias

AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la gloria: una genealogía de la economía y del gobierno* (Homo sacer II, 2). Trad. Mercedes Ruvituso, Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio *Infancia e historia: ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Trad. Silvio Mattoni. 2. ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.

ESPOSITO, Roberto *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlo Molinari. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

KANTOROWICZ, Ernst. *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Trad. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy. Madrid: Alianza, 1985.

---

29 AGAMBEN, 2003, p. 73.

LE GOFF, Jacques. *Una larga edad media*. Trad. Antonio Francisco Rodríguez Esteban. Barcelona: Paidós, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Los Anormales: cursos en el college de France (1974-1975)*. Trad. François Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica, 2005.

FOUCAULT Michel. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. México: Siglo XXI, 1999.

JAMBET, Christian. Constitución del sujeto y práctica espiritual: observaciones sobre la historia de la sexualidad. In: DELEUZE, Giles (org.). *Michel Foucault filósofo*. Trad. Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1990.

MILÁN, Ambrosio de. *El misterio de la encarnación del Señor*. Trad. Carlos Granado García y Víctor Soldevilla Manrique. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.

---

Recebido em 12/11/2013.

Aprovado em 12/03/2014.

**Rodrigo Karmy Bolton**

Centro de Estudios Árabes

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad de Chile

Albacete n° 4.420, Depto. n° 58

Santiago de Chile

7580287 CHILE

E-mail: rkarmy@gmail.com

