

Novitas vitae. Vida mesiánica, vida común y vida profanada. Algunas versiones de la “vida” más allá de la “vida desnuda”

*Paula Fleisner**

RESUMEN

El presente artículo ofrece una lectura de la compleja y polémica interpretación agambeniana del mesianismo, con el objetivo de sacar a la luz el concepto de “vida” que en ella se esboza. Se reconstruye, en primer lugar, la argumentación en torno al problema de la ley en el mesianismo judío que Agamben desarrolla en la conferencia sobre Benjamin “Il messia e il sovrano” (1992). Se presenta, luego, una lectura de *Il tempo che resta* (2000) en la que se intenta poner en evidencia las tensiones entre la interpretación taubesiana del mesianismo paulino y la interpretación heideggeriana de la “vida fáctica” de las primeras comunidades del cristianismo. Y se analiza, finalmente, la idea de profanación que, como contracara de la sacralización de la vida, se ofrece como posibilidad de suspender la vocación genética no sólo del viviente “hombre” sino también del viviente en general.

Palabras clave: mesianismo, ley, vida, profanación.

ABSTRACT

This article offers a reading of the complex and controversial of Agamben’s interpretation of messianism, with the aim of bringing to light the concept of “life” that it outlines. In the first place, it presents the argument on the issue of law in Jewish messianism that Agamben develops at the conference on Benjamin “Il messia e il sovrano” (1992). Afterwards, it offers an exegesis of *Il tempo che resta* (2000) in which it’s highlighted the tension between the Taubes’ interpretation of Pauline messianism and Heideggerian interpretation of “factual life” of the first Christian communities. Finally, it is analyzed the idea of Profanation, as counterpart to the sacredness of life, in order to

* Universidad de Buenos Aires
pflaisner@gmail.com

consider it as a possibility to suspend the genetic vocation not only the living “man” but also of living in general.

Key Words: Messianism, Law, Life, Profanation.

“... Dio è il luogo in cui gli uomini pensano i loro problemi decisivi...”

G. Agamben

I. EL “GIRO TEOLÓGICO” DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

En las últimas dos décadas, algunos representantes de la filosofía contemporánea han encontrado en la teología diversas herramientas para pensar la cuestión política. Sin ser ninguno de ellos pensadores religiosos y buscando modos de comprender el presente, hay quienes han trabajado sobre ideas cristianas –es el caso, por ejemplo, de Badiou, Žižek o Negri y Hardt–, y quienes han retomado ideas provenientes de la tradición judía –como antes que ellos, Derrida¹. También Agamben, con un particular sincretismo y acaso con exagerada asiduidad, ha retomado conceptos de las tres grandes religiones monoteístas al construir sus máquinas discursivas con las cuales participa de la

1 Por su parte, hace casi quince años, Badiou describía a Pablo de Tarso como la “figura del militante” responsable de la invención de la “fábula” de la fe cristiana y como “pensador-poeta del acontecimiento” que piensa una ley para un sujeto sin identidad. Cfr. A. Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, trad. de D. Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 6. Este texto será explícitamente criticado por Agamben en *Il tempo che resta* (en adelante *TR*) porque implica el gesto de apropiación de la figura del apóstol exactamente contrario al suyo: si, como veremos, Agamben intenta, no exento de ambigüedades, restituir a Pablo a su contexto judío, Badiou, en su defensa del universalismo, lo ha restituido a su carácter “católico” edulcorado que implica, desde la perspectiva agambeniana, una indiferencia tolerante para con las diferencias. Cfr. *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 54. Siguiendo las coordenadas de Badiou, pero invirtiéndolas, Žižek, por su parte, defiende el legado cristiano paulino de una comunidad del *ágape*. Cfr. S. Žižek, *The fragile absolute or Why is the christian legacy worth fighting for?*, London, Verso, 2001, pp. 145-146. Finalmente, también los autores de *Imperio* comparan al militante comunista del futuro con la comunidad franciscana, cfr. M. Hardt, A. Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, p. 374. Resulta sugerente que, partiendo desde premisas muy diversas, también Agamben ha pensado recientemente el movimiento franciscano como inventor de una forma-de-vida, es decir, “una vida que permanece inseparable de su forma [...] en virtud de su radical extrañeza para con el derecho y la liturgia”, G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Homo sacer; IV, I*, Vicenza, Neri Pozza, 2011, p. 148 (como en todos los textos de Agamben a partir de ahora, la traducción es mía). Con respecto a Derrida, su particular idea de una “mesianicidad sin mesianismo” como la “estructura universal de la de experiencia” ha sido objeto de profusos debates, cfr. por ejemplo, J. Derrida, «Marx e Hijos», en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales- En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, trad. de M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, p. 289.

contienda de la filosofía política actual. Así, ya desde su temprana revisión de las teologías heréticas de Artaud o Klosowski, el ejercicio de tergiversación situacionista de las teologías judías, islámica y católica llevado a cabo en su participación en el debate en torno a la comunidad o su minucioso trabajo de identificación entre el origen de un gobierno económico de los hombres y del mundo y la división entre Reino y Gobierno en la temprana elaboración del paradigma trinitario, hasta sus recientes incursiones en las *Reglas* monásticas,² Agamben ha “usado”, a lo largo de toda su producción teórica, la teología para elaborar algunos de los conceptos centrales de su filosofía.

Quisiera detenerme en esta oportunidad en su singular idea de mesianismo, sin pretender proporcionar más que una mirada sobre lo que podría ser una de las posibles “propuestas” que Agamben perfila frente al diagnóstico acerca del funcionamiento de las sociedades occidentales contemporáneas emprendido en la saga *Homo sacer*.

Acaso inconscientemente siguiendo las pistas del inquietante *Espectros de Marx* derrideano, y declaradamente detrás de la imagen de la primera tesis de filosofía de la historia benjaminiana según la cual la teología es el pequeño y feo enano que podría asegurar la victoria al materialismo histórico³, Agamben ha comenzado por estudiar la tradición de pensamiento mesiánico judío y la ha vinculado luego con el “mesianismo paulino” para encontrar, como ha dicho E. Kaufman, “una manera de reconfigurar cierta tendencia del pensamiento marxista acerca de qué constituye lo político”⁴.

Al tanto de la perplejidad que despierta entre sus colegas y comentaristas su constante apelación a paradigmas teológicos, en más de una oportunidad Agamben ha referido la imagen con que Benjamin explicaba el vínculo de su propio pensamiento con la teología:

2 Me refiero, en primer lugar, a dos de sus primeros artículos publicados en la revista *Tempo presente*: «La 121 giornata di Sodoma e Gomorra», en *Tempo presente*, Vol. 11, N° 3-4, Roma, marzo-abril, 1966, pp. 59-70 y «Favola e Fato», en *Tempo presente*, Vol. 11, N° 6, Roma, giugno 1966, pp. 18-21. En segundo lugar a *La comunità che viene* (1990), Torino, Einaudi, 2001, por ejemplo, pp. 23-24, 35-37, 65-66. Y, finalmente, a dos de los últimos tomos publicados de la serie *Homo sacer: Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, (*Homo sacer II,2*) Vicenza, Neri Pozza, 2007, y *Altissima povertà*, citado en la nota anterior.

3 Cfr. W. Benjamin, «Tesis sobre filosofía de la historia» en *Discursos interrumpidos I*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1982, p. 177 y la entrevista a G. Agamben realizada por S. Grelet y M. Potte-Bonville conocida como “Une biopolitique mineure”, publicada en *Vacarme* en 2000 y reeditada en P. Peticari (ed.), *Biopolitica minore*, Roma, manifestolibri, 2003, p. 197.

4 E. Kaufman, «The Saturday of Messianic Time (Agamben and Badiou on the Apostle Paul)», en *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 107, N° 1, Duke University Press, Winter, 2008, A. Ross (ed.), Special Issue: “The Agamben Effect”, p. 37. Kaufman comienza su artículo trazando un breve estado de la cuestión del “giro teológico” en la filosofía contemporánea.

en una ocasión Benjamin compara su relación con la teología con la relación entre un papel secante y una mancha de tinta: “el papel está totalmente embebido, pero si dependiese de él, ya no habría más mancha” [GS, V, I, 588]⁵.

En una entrevista de 2005, Agamben hace suya esta imagen señalando que sus libros buscan una confrontación con la teología y que su constante regreso a motivos religiosos y teológicos se debe a que “sólo a través de paradigmas metafísicos, religiosos y teológicos podemos aproximarnos realmente a la situación política contemporánea”⁶. Por ello, por un lado, tal vez se nos permitirá caracterizar al pensamiento agambeniano como una filosofía “inteológica”⁷ que busca dismantelar el funcionamiento, hasta hoy intacto, de un discurso teológico que ha producido importantes dispositivos de sujeción y ha colaborado en el aislamiento e invención de lo específicamente humano –más allá de lo animal y más acá de lo divino. Pero, por otro lado, Agamben ha logrado encontrar dentro del ámbito teológico mismo –como antes de él Benjamin y Derrida– algunas líneas de fuga de aquellos mismos dispositivos de sujeción. Fuga que, no obstante, no representa una salida fuera, una “evasión”, sino un movimiento interior dentro de la situación en la que se está⁸.

II. LA VIDA MESIÁNICA

Toda la reflexión agambeniana acerca del mesianismo es una continuación de su preocupación por la ley y el modo en que ésta se ha puesto en relación con lo anómico por excelencia, la vida. La pregunta por la estructura del tiempo mesiánico se revela como la pregunta acerca de los modos en que la vida puede transformar su relación con la ley. Sin presentar más que los principales elementos que Agamben pone en juego al pensar el significado de la vida mesiánica⁹, analizaré, en primer lugar, la influencia del mesianismo judío a partir

5 G. Agamben, «Lingua e storia» en *La potencia del pensiero* (en adelante *PP*), Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 50. En «Disappropriata maniera» vuelve a referir la “*boutade* con la que Benjamin definía propia relación con la teología”, artículo publicado en *Categorie Italiane, Studi di Poetica*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 92.

6 Entrevista con A.B. Rieger, “Der Papst ist ein weltlicher Priester” en *Literaturen*, Berlin, June 2005, p. 22.

7 Si se me permite el neologismo que busca continuar el concepto de lo “impolítico” como “patio trasero de lo improvisado de la política”, propuesto por R. Esposito a partir de la caracterización cacciariana de los pensamientos de T. Mann y de F. Nietzsche. R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, trad. de R. Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 7.

8 Como señala en «Biopolítica minore», cit., p. 199.

9 No me he propuesto aquí realizar un trabajo exhaustivo y definitivo sobre las fuentes de Agamben o sobre la “validez” de sus interpretaciones en lo que respecta al tema del mesianismo, tema que, aunque todos los comentaristas –detractores y apólogos– asumen como central en su

de su versión benjaminiana; y, en segundo lugar, retomaré algunos conceptos fundamentales que Agamben presenta en su lectura del *corpus* paulino en *Il tempo che resta*.

1. Vivir en la excepción. Mesianismo benjaminiano

La cuestión del mesianismo estuvo presente en la reflexión agambeniana desde sus primeras lecturas de Benjamin. En *Infanzia e Storia*, al pasar revista a diversas concepciones del tiempo, Agamben había dejado apuntado de modo sumario su interés en la “intuición mesiánica del judaísmo” implícita en la concepción benjaminiana de la historia. El *Jetztzeit*, opuesto a la idea de tiempo homogéneo y vacío que acompaña toda idea de progreso de la humanidad, se presenta como un tiempo pleno, como la detención mesiánica de todo acaecer en la que tiene lugar la construcción de la historia¹⁰. Así, el paradigma para pensar el presente es el tiempo mesiánico, “en el cual cada segundo es la pequeña puerta por donde puede entrar el mesías”, tiempo que no deberá confundirse con el tiempo apocalíptico –según señalará más tarde Agamben siguiendo una indicación de G. Carchia– pues lo mesiánico no es el fin del tiempo sino el tiempo del fin¹¹. Como Derrida, Agamben desvincula la estructura mesiánica del tiempo –la idiosincrática espera que articula el tiempo-ahora– de todo mesianismo religioso –la espera real de un mesías real que llega al final del tiempo–: sólo desarticulando la confusión teológica entre

pensamiento, no ha sido explorado en profundidad ni se ha dado cuenta aún de la complejidad de los elementos en juego (por ejemplo la extraña relación entre judaísmo y cristianismo que se infiere en el libro sobre Pablo, o por decirlo de otro modo, las dificultades para seguir las implicancias de la relación, no siempre explícita, que Agamben propone entre las lecturas paulinas de Heidegger –en el seminario sobre fenomenología de la religión–, y la lectura de Taubes que implica un acercamiento entre Pablo y Benjamin). Sobre las opiniones acerca de *TR* cfr. por ejemplo, el artículo de D. La Capra «Approaching Limit Events», donde se denuncia que en dicho libro “[t]he only true «politics» is a form of blank, utopian, messianic (post) apocalypticism that combines Heidegger and a certain Benjamin”, en M. Calarco & S. DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben, Sovereignty & Life*, Stanford/California, Stanford University Press, 2007, p. 161. L. de la Durantaye, por su parte, da cuenta de algunas de las dificultades para interpretar el concepto de lo mesiánico en Agamben, en su libro *Giorgio Agamben, A critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 366-367. Recientemente C. Dickinson, ha publicado *Agamben and Theology*, que, a pesar de su título, es confesadamente no más que una introducción al pensamiento de Agamben que subraya sus “líneas teológicas” fundamentales sin arriesgar, por considerar imposible, una “original synthesis of his «theological» thoughts” o un “rigorous critical evaluation”, cfr. C. Dickinson, *Agamben and Theology*, London, T&T Clark International, 2011, p. 4.

10 Cfr. W. Benjamin, op. cit., p. 188, y G. Agamben, *Infanzia e Storia, Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978), Torino, Einaudi, 2001, p. 108.

11 Cfr. H. Leitgeb y C. Vismann, «Das Unheilige Leben: Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben» en *Literaturen*, Vol. 2, I, Berlin, 2001, p. 18. Cfr. también *TR*, p. 63.

mesianismo y apocalíptica, una interpretación filosófico-política como la de Derrida o Agamben, pero también como la de Taubes, es posible ¹².

Por otro lado, la particular lectura mesiánica de algunas ideas del materialismo histórico que Benjamin propone, especialmente en las «Tesis sobre filosofía de la historia», será retomada por Agamben en diferentes contextos argumentativos: por ejemplo cuando en *Mezzi senza fine* piensa la sociedad sin clases como un reino mesiánico¹³, o en la “Postilla” llamada “Tiqqun de la noche” agregada en 2001 a *La comunità che viene* donde se alude a la generalización de la condición mesiánica y a la redención ¹⁴. Al igual que con todas las ideas teológicas de las que Agamben hace uso, su interés por el mesianismo no reside en su aspecto religioso, sino en su carácter de “paradigma de lo

12 No obstante, es importante señalar la distancia que Agamben toma respecto de la idea de “mesianicidad sin mesianismo” de Derrida: dicho brevemente, si el error del fin de la historia kojéviana consistía en eliminar el tiempo mesiánico restante con un tiempo escatológico del fin (cfr. *Homo sacer I, Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005, p.70), Derrida comete, según Agamben, el error inverso –de raigambre scholemiana– de suspender lo mesiánico convirtiéndolo en un evento que no llega (cfr. *Ibidem*, p. 66). Una discusión de esta lectura agambeniana de Derrida puede leerse en C. Mills, *The Philosophy of Giorgio Agamben*, Stockfield, Acumen, 2008, pp. 120-123.

13 Cfr. G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 32. Sobre esta misma idea volverá con más detenimiento en *TR*, 35.

14 En español en el original, G. Agamben, *La comunità che viene*, o.c., p. 92. En este agregado hace Agamben un guiño a la creación de *Tiqqun*, la revista del Comité Imaginario que en su *Teoría del Bloom* ha sabido retomar y radicalizar las ideas de *La comunità che viene*. En «Biopolítica minore», Agamben explica su interés por la revista en tanto crítica y política que combina perfectamente lo mesiánico y lo profano. Pero, a su vez, tal como lo explicita allí mismo, esta expresión refiere la tradición cabalística para la cual el *Tikkun olam* significa reparación, restitución y redención del mundo y es el término con el que se indica en la Cábala de Luria la redención mesiánica, la restauración mesiánica. Cfr. «Biopolítica minore», o.c., p. 198. Según lo indica Scholem, la Cábala luriana, fruto de la catástrofe anímica que significó la expulsión de los judíos de España en 1492, es la responsable de la resignificación de la doctrina del *tikkun* (etimológicamente, el gerundio de *l'takken*, reparar). Contra la neutralización de las tendencias mesiánicas de la Cábala antigua, ocupada tradicionalmente con el problema de la creación, los cabalistas de Safed, especialmente Yitshac Luria, revitalizaron la preocupación por la redención. Scholem atribuye a Luria tres grandes ideas acerca del proceso cosmológico que considera cercanas al gnosticismo antiguo: la de la contracción de Dios (*tsimtsum*), el exilio divino dentro de sí; la de la “ruptura de los vasos”, entendida como la deficiencia interior de todo lo que existe; y la de la enmienda o reparación del todo original (*tikkun*) completada con la llegada del Mesías. A través de la doctrina del *tikkun*, entiende Scholem, cada judío, sintiendo la inminencia del final, es protagonista de la restitución. Cfr. G. Scholem, «Séptima conferencia: Yitshac Luria y su escuela» en *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, Madrid, Siruela, 2000, pp. 269-311. Retomando el interés por la salvación, Agamben ha escrito sobre la relación entre creación y salvación como las dos modalidades de las obras divinas y humanas, explicando la salvación a partir de la idea de *dynamis* que precede al acto: el mesías suspende lo que el ángel produce, la salvación precede a la creación y es la potencia de crear que permanece inactiva, que se vuelve sobre sí. Cfr. G. Agamben, «Creazione e salvezza» en *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009, pp. 7-18.

político” y en tanto que implica un “repliegue de lo religioso en lo profano”, tal como Benjamin supo comprenderlo.

En “Il messia el il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”¹⁵, Agamben afirma que el mesianismo es el concepto límite de la experiencia religiosa, concepto que tiene la misma estructura que otro concepto al que dedicará más adelante toda su atención: el concepto de estado de excepción –concepto límite de la teoría jurídica. En la octava tesis benjaminiana en la que se enuncia que “el «estado de excepción» en el que vivimos es la regla”, Agamben encuentra una cita y una “falsificación” de la formulación de la *Teología política* schmittiana según la cual “la regla vive sólo de la excepción”¹⁶. Esto demuestra que Benjamin ha comprendido el carácter esencial del mesianismo: su particular relación con la ley. El evento mesiánico significa, así, “una crisis y una transformación radical de todo el orden de la ley”, pero no en el sentido de una anulación sino de “cumplimiento y consumación integral de la ley”, como señalará en *Homo sacer I*¹⁷.

El mesías y el soberano no son anteriores a la ley, sino que constituyen dos figuras paradójicas de la situación resultante de la suspensión de la ley. El mesianismo es, jurídica y políticamente considerado, una teoría del estado de excepción. El ungido y el que está arriba son los dos modos –casi indiscernibles y, sin embargo, antinómicos– en que Occidente ha enfrentado el problema de la ley. Una sutil diferencia, no obstante, lo cambia todo: quien proclama la excepción no es aquí la autoridad vigente, sino quien viene a subvertir su poder, es decir, quien, parafraseando a Benjamin, viene a “efectivizar” el virtual estado de excepción en el que vivimos. Este es el motivo por el que las religiones han intentado controlar y reducir las instancias mesiánicas, especialmente la Iglesia católica que, comprometida largamente con el derecho, “ha congelado el acontecimiento mesiánico”¹⁸.

15 Se trata de una conferencia de 1992 en la Hebrew University de Jerusalem, reformulada en parte en el capítulo “Forma de ley” de la primera parte de *Homo sacer*, cit. pp. 59-65, y publicada en su versión original en *PP*, p. 251-270 (las citas pertenecen a esta versión).

16 G. Agamben, *PP*, cit., p. 254. La cita siguiente es de la misma página.

17 G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 65.

18 G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., p. 104. En la conferencia que Agamben pronunciara en la catedral de Notre-Dame con ocasión del ciclo de “Conférences de Carême 2009” dedicadas a “San Pablo, judío y apátrida de las naciones” y publicada en italiano bajo el título *La chiesa e il regno* (2010), Agamben exhorta a devolver a la institución eclesial su labor esencialmente mesiánica –la de la economía de la salvación– y a mantenerse, por ello, en relación inmediata con su fin: “la pregunta que he venido a hacerles, sin tener para hacerla otra autoridad que una obstinada costumbre de leer los signos de los tiempos, es esta: ¿se decidirá la Iglesia finalmente a asumir su ocasión histórica y a reencontrar su vocación mesiánica? Caso contrario, el riesgo es que sea arrastrada en la ruina que amenaza a todos los gobiernos y a todas las instituciones de la tierra”, en *La chiesa e il regno*, Roma, Nottetempo, 2010, pp. 18-19. Acaso intimidado por el entorno, Agamben parece aquí mucho menos crítico de lo que ha llegado a ser con la Iglesia a lo

La relación del mesianismo con la ley no es simple, pues una es la ley positiva que contiene prescripciones y prohibiciones que rige luego de la caída de Adán, y otra deberá ser aquella que, originaria y exiliada, será restaurada con la llegada del mesías. Según la indicación de Scholem, se distinguen en el *Zohar*, dos aspectos de la *Torah*: la *Torah* en el estado de la creación y la *Torah* en el estado de la emanación¹⁹. ¿Cuál es la estructura originaria de la *Torah*, aquella que el Mesías restituirá? Siguiendo los estudios de Scholem, Agamben encuentra una tradición, iniciada en el siglo XVI, que la concibe no ya como un texto establecido, sino como “la totalidad de las posibles combinaciones del alfabeto hebreo”²⁰. La ley se presenta aquí no sólo en su aspecto mutable y plástico, sino en su desconcertante insignificancia: como la tablilla de escribir de Aristóteles en la que no hay aún nada escrito, la *Torah* es una acumulación de letras sin orden ni articulación que no tiene significado alguno: “un mandato que ordena nada”²¹.

El interés de Agamben por estas doctrinas se transparenta: la vida como potencia que excede sus formas tiene su correlato en una ley que, sin ser aniquilada, es suspendida en su potencialidad. Vida y ley pueden, después de todo, ser puestas en relación en su mutua inoperancia. Una nueva relación que se presenta como una restitución. Sin embargo, con su gesto antinómico entre restauración y renovación, el mesianismo trae a la luz la estructura contradictoria de la ley. Por ello, el mesías deberá enfrentarse no sólo a la ley que ordena y prohíbe sino también a la ley que rige sin ordenar ni prohibir.

Agamben refiere a continuación, como ilustración del carácter aporético del mesianismo, aquella corriente cabalística herética que, en palabras de Scholem, ha sido uno de los mayores intentos de “revolucionar el judaísmo desde adentro” y que reviste una “profunda similitud con el cristianismo”, el shabbetaísmo²². Shabbetai Tsebí, el extraño mesías apóstata, es descrito por Scholem como un “asceta y devoto cabalista [que] se siente impulsado, bajo

largo de su obra y, tal vez, sería lícito preguntar por qué deja en el terreno de una afable advertencia acerca de aquello en lo que la Iglesia podría llegar a convertirse, la descripción de lo que en otros contextos ha mostrado como lo específico del poder eclesiástico: el constituir el modelo mismo del poder opresivo e ilegítimo (cfr. por ejemplo *Il Regno e la Gloria*, cit.). No obstante lo dicho, sería difícil aceptar sin más la opinión de Badiou, por ejemplo, de que todo su pensamiento puede ser reducido a una extensión del pensamiento cristiano.

19 Cfr. G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, trad. de J. A. Pardo, México, Siglo XXI, 2005, pp. 72-73 y G. Agamben, *PP*, cit., p. 256.

20 *Ibidem*, p. 257.

21 *Ibidem*, p. 259. Agamben hace notar más adelante la similitud entre la concepción cabalística y mesiánica de la *Torah* como acumulación de letras sin orden ni significado y la idea scholemiana acerca de la Ley en el universo kafkiano como “vigencia sin significado”, similitud que el propio Scholem no ha señalado (Cfr. *PP*, ed. cit., p. 264).

22 Cfr. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, cit., pp. 314 y 333, respectivamente.

la influencia de su entusiasmo maníaco, a perpetrar actos que van contra la ley religiosa²³: actos antinómicos transformados en actos sacramentales, en actos de *tikkun*; redención lograda a través de la transgresión de la ley sagrada. Esta tendencia antinómica del shabbateísmo es un rasgo central del mesianismo que Agamben rastreará, a través de Taubes, también en su lectura de Pablo.

Si la detención en las ideas cabalísticas acerca de la estructura originaria de la Ley tiene alguna urgencia, es precisamente porque Agamben ve en ella la cifra misma de nuestra actual relación con la ley: la vigencia sin significado del estado de excepción en el que vivimos. El mesianismo es la nulificación de la ley, y es, por ello, también, una forma de nihilismo. Sin embargo, no se trata sólo de afirmar la nulidad de la ley, haciéndola inaferrable e insuperable, o, dicho de modo nietzscheano, de afirmar un nihilismo imperfecto en el que la ley se mantiene en una infinitamente diferida vigencia; sino de encontrar la redención “al otro lado de la nada”, de transformar, en un movimiento inverso, la vida en ley, tal como señala Benjamin en una carta a Scholem²⁴. Frente a la idea scholemiana de la “llamada existencia judía” como una vida vivida en el diferimiento y en la dilación, Agamben defenderá la idea (benjaminiana) de un nihilismo perfecto en el que la nada misma se nadifica y, más allá de su contenido, también la forma de la ley deja de valer²⁵. Una ley que pierde su contenido, señala Benjamin, se vuelve indiscernible con respecto a la vida: en el estado de excepción “efectivo”, la vida se transforma íntegramente en ley. Un espejo, simétrico pero invertido, del estado de excepción en el que vivimos: vida y ley se eliminan recíprocamente y sólo así entran en una nueva dimensión: “[a] la impenetrabilidad de una escritura que, convertida en indiscifable, se presenta ahora como vida, corresponde la absoluta inteligibilidad de una vida enteramente resuelta en escritura”²⁶.

Es en esta misma clave que Agamben presenta, para cerrar su conferencia sobre la ley mesiánica en Benjamin, una interpretación del relato kafkiano “Ante la ley” –que repetirá con algunas modificaciones en *Homo sacer I*. Allí se narra la historia de un campesino que transcurre toda su vida frente a la puerta de la Ley sin que el guardián que la custodia le permita el acceso; el campesino descubre justo antes de morir, que esa puerta estaba destinada sólo a él y que será ahora cerrada. Esta parábola es, en la lectura de Agamben, una alegoría del estado de la ley en el tiempo mesiánico, es decir, en el momento nihilista de vigencia sin significado. Sin embargo, contra las interpretaciones

23 Ibidem, p. 317.

24 Agamben se refiere aquí al intercambio epistolar entre Benjamin y Scholem en relación al estatuto de la ley en Kafka, recopilado en Benjamin-Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1988.

25 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., p. 62.

26 Ibidem, p. 64.

que leen aquí un fracaso del campesino frente a la tarea que la Ley le impone, Agamben afirma que: “es posible imaginar que todo el comportamiento del campesino no sea otra cosa que una complicada y paciente estrategia para lograr su cierre e interrumpir así su vigencia sin significado”²⁷. Con el cierre de la puerta, la Ley deja de regir, algo se ha cumplido definitivamente. El campesino es ahora, siguiendo una sugerencia de Weinberg, la figura de un mesías redentor cuya tarea compleja y aporética consiste en constreñir al guardián a cerrar la puerta de la ley, o, como dijimos, hacer “efectivo” el estado de excepción en el que vivimos²⁸.

Sin embargo, la complejidad de la tarea mesiánica debe comprenderse a partir de la existencia de dos figuras del mesías en la tradición judía: el mesías de la casa de José, un mesías que muere y es derrotado por las fuerzas del mal [que en el relato de Kafka estaría encarnado por el campesino]; y el mesías de la casa de David, que triunfa y restaura el reino. La tradición cristiana ha intentado ocultar este desdoblamiento de la figura del mesías en un único Cristo que, no obstante, muere y renace, y tiene dos funciones diferenciadas, redimir y legislar²⁹.

Como la ley, la figura del mesías es dúplice. Y sólo a partir de esta figura bi-unitaria es comprensible el evento mesiánico, el fin (*eschaton*), que pertenece al tiempo histórico y a su ley, pero, a la vez, pone fin a ambos. Dos figuras son necesarias para pensarlo,

una que se consuma con la consumación de la historia y otra que, por así decirlo, viene sólo el día después de su arribo [según una célebre indicación de Kafka]. Sólo de este modo el evento del Mesías podrá coincidir con el tiempo histórico y, sin embargo, no identificarse con él, operando en el *eschaton* aquel “pequeño desplazamiento” en que, según el dicho rabínico referido por Benjamín, consiste el reino mesiánico³⁰.

En un mundo asolado por el predominio del derecho, en el que las categorías jurídicas tienen vigencia sin reflejar ya ningún contenido ético, o, para decirlo de otro modo, en el que “las formas sin vida” han despojado a la vida

27 G. Agamben, *PP*, cit., pp. 269-270. Cfr. también *Homo sacer I*, cit., pp. 64-65.

28 En «K», Agamben completa su interpretación de la parábola, analizando la versión de este relato que aparece en *El proceso*. Allí señala que la estrategia de Kafka en su “cuerpo a cuerpo con la ley” es el de la autocalumnia, que tiende a desactivar y volver inoperosa toda acusación y por ello a revocar la implicación fundamental del hombre en el derecho. En este sentido el derecho mismo tiene su raíz en la autocalumnia de los individuos, aunque se presente como una potencia superior y ajena a ellos. Artículo publicado en *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009, pp. 33-58.

29 Cfr. G. Agamben, *PP*, cit., pp. 268-269.

30 G. Agamben, *PP*, cit., p. 270.

completamente de sus formas³¹, Agamben ha elegido continuar la línea benjaminiana para pensar el tiempo mesiánico como paradigma de una política “que viene”. Un enfrentamiento con la ley que no signifique abolirla sino completarla y, simultáneamente, suspenderla. Podríamos decir que frente a la relación excepcional entre la ley y la vida, donde la ley incluye a la vida en su esfera a fuerza de una exclusión, es posible todavía una relación “ejemplar” entre ambas, donde la vida pertenece a la ley, pero a la vez “la exhibe y la delimita” quedando fuera de ella: si la excepción produce una inclusión a partir de una exclusión (exclusión-inclusiva), el ejemplo, inversamente, produce una exclusión a partir de una inclusión (inclusión-exclusiva)³².

De todos modos, incluso luego de la publicación de *Il tempo che resta*, parecería que Agamben no ha logrado articular coherentemente sus ideas en torno a la política venidera a partir de su elaboración de algunos elementos del pensamiento mesiánico³³. Sin embargo –aunque, claro, junto con muchos interrogantes sin resolver– algunos conceptos han surgido de su lectura de Pablo, conceptos que muestran que Agamben ha tomado como propia “la tarea que el mesianismo había asignado a la política moderna –pensar una comunidad humana que no tuviera (sólo) la figura de la ley–”³⁴.

2. VIVIR EN EL MESÍAS. MESIANISMO PAULINO

Si a través de la obra de Scholem ha podido Agamben recuperar algunas ideas centrales de la tradición judía que le interesa poner en juego para su

31 Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 93.

32 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer I*, cit., pp. 26-27 y *La comunità che viene*, cit., p. 14.

33 En efecto, su lectura del mesianismo judío parecería limitarse, desde el comienzo de modo exclusivo al pensamiento judío medieval, especialmente al gran cambio producido en la consideración de la redención a partir de la segunda mitad del siglo XV, que alcanza su punto álgido con la Cábala luriana y los movimientos sucesivos. En este período, al decir de Scholem, por primera vez, los místicos convirtieron la redención mesiánica en un proceso histórico pensado como resultado del comportamiento religioso de los hombres; pues hasta entonces, el comienzo del proceso de redención dependía exclusivamente de la decisión divina y ningún comportamiento humano podía acelerarlo o atrasarlo. Se trata de un período de máxima semejanza con el cristianismo primitivo: con la Cábala luriana, el fenómeno mesiánico se espiritualiza y con el shabbateísmo aparece la figura personal del mesías que ya está aquí y es el mensajero del poder divino cuya misión es llevar adelante las partes del proceso mesiánico que el hombre no puede hacer por sí mismo. El interés por los elementos comunes entre el mesianismo judío y las primeras comunidades cristianas parece formar parte de la intención general de Agamben, sostenida a lo largo de su pensamiento, de conciliar el pensamiento de Benjamin y el de Heidegger (Cfr. por ejemplo, *Infanzia e Storia*, cit., p. 95). El problema del mesianismo muestra una de las facetas más oscuras –o al menos la más antinómica– de este intento, en la medida en que busca armonizar las ideas judías de redención y de exilio, con las –no exentas de interpretaciones antisemitas– de excepción (Schmitt) y de la apropiación de lo impropio (Heidegger).

34 G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., p. 105.

interpretación del tiempo mesiánico en Benjamin, será a través de Taubes –el discípulo descarriado de aquel– que Agamben podrá establecer una relación entre Benjamin y Pablo y pensar la teología paulina en clave mesiánica, es decir, como un problema en torno a la validez de la ley³⁵. Pero, a su vez, si Taubes le sirve para pensar la relación del mesianismo paulino con la ley y con la teología política, es Heidegger quien, en sus cursos tempranos sobre la “experiencia fáctica de la vida”, le proporciona una idea acerca de lo que significa la estructura de la espera en la vida mesiánica paulina. *Il tempo che resta* se mueve, así, entre la descripción de un proceso de *katargesis* del *nomos* que, podría, al menos en su versión más taubesiana, convertirse en el avistaje de un “contrapoder”, o en una “declaración política de guerra a los césares”³⁶, y una descripción de la temporalidad del “aún no” de la vida en el mesías que, al menos en su versión heideggeriana, se basa en la genuina experiencia religiosa originaria del cristianismo primitivo³⁷.

No obstante, otro personaje se oculta en el entramado, minimalista en sus objetivos y barroco en sus resultados, de este seminario. En la “Soglia o tor-

35 Esta doble fuente de la idea agambeniana de lo mesiánico acaso constituya uno de los problemas exégeticos más importantes para su comprensión, dado que se trata de puntos de vista opuestos en lo que respecta al tiempo histórico y a la ley, dos cuestiones fundamentales para Agamben. E. Taub ha señalado con claridad que la enemistad teórica entre Scholem y Taubes se basa en “una diferencia de fondo en torno al peso del mesianismo en el judaísmo y su relación con el tiempo histórico y la ley. Pero además, a las diferencias entre el judaísmo y el cristianismo en cuanto al lugar de la redención”, E. Taub, « **El precio de la historia. Frente al problema teológico-político del mesianismo judío y la ley**», en *Pensamiento de los confines*, N° 26, Buenos Aires, Junio 2010, p. 43. Scholem distingue el mesianismo judío, que concibe la redención como un proceso histórico externo y esencialmente comunitario, político y nacional; y el mesianismo cristiano, que la espiritualiza y psicologiza, quitándole los elementos políticos y resaltando la ética y la conversión individual. Taubes, por el contrario, encuentra en la figura de Pablo de Tarso –el zelota cuyo lugar central en el judaísmo debe ser restituido– la posibilidad de borrar las distancias entre el judaísmo y el cristianismo y de pensar la interiorización más allá de su aspecto privado y de todo reenvío al sujeto psicossomático, como una tensión irreductible con el mundo que obliga a repensar el problema de la validez de la ley. Desvinculando apocalipsis y mesianismo, fin del tiempo y tiempo del fin, Taubes piensa la redención como una fuerza que corre como una contracorriente en el interior de la historia y a través de las generaciones.

36 J. Taubes, *La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, Madrid, Trotta, pp. 30-31.

37 Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de J. Uscatescu, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 97. La distancia entre la interpretación rupturista-cristianizante de Heidegger y la continuista-judaizante de Taubes en relación a las epístolas de Pablo, no podría ser mayor. Allí donde Heidegger encuentra una “ruptura total con el pasado anterior, con toda concepción no cristiana de la vida” y se propone separar lo “genuinamente” paulino de “las argumentaciones que le vienen de lo rabínico-judaico-teológico” [M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o.c., pp. 95 y 96 respectivamente], Taubes insiste en que “[t]odas las premisas de la teología de Pablo eran «judías», incluso «fariseas»” [J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. it. de E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 21, la traducción del italiano es mía].

nata”, antes de terminar, Agamben propone una imagen para pensar las tesis benjaminianas sobre filosofía de la historia: si la primera tesis se abría con la idea de que el triunfo del materialismo histórico podría garantizarse con la ayuda de la teología escondida –como el enano oculto en el falso autómatas de Maelzel–, todo el texto podría leerse como una partida de ajedrez donde la batalla teórica se libra con la ayuda de un teólogo oculto: Pablo³⁸. Parafraseando esta idea, podríamos decir que *Il tempo che resta* es él mismo una partida de ajedrez donde lo que está en juego es la ambigüedad de la figura paulina y con ello la posibilidad de pensar un paradigma para el tiempo presente; y esta partida también es una batalla entre tradiciones e interpretaciones muy diversas que se lleva a cabo con la ayuda de un filósofo que permanece oculto hasta el final: Benjamin. De este modo, este seminario es otro capítulo en la búsqueda de la perspectiva mesiánica benjaminiana³⁹.

Así, en la detención sobre las diez primeras palabras de la “Carta a los romanos”, se tratará de comprender el significado de *christouí* (mesías) suspendiendo el carácter neutralizador que la Iglesia le ha otorgado convirtiéndolo en un nombre propio (*Christouí-Iesouí*, Jesucristo), y con ello, de restituir el texto paulino a sus preguntas originarias: “¿Qué significa vivir en el mesías? ¿qué es la vida mesiánica? Y ¿cuál es la estructura del tiempo mesiánico⁴⁰?”

2.a. *La ley, en la huella de Taubes*

Siguiendo las premisas del seminario de Taubes dedicado al mismo tema, el propósito de *TR* es devolver el *corpus* paulino a su estatus de “más antiguo y exigente tratado mesiánico de la tradición judía”⁴¹. Pero, dando un paso más, Agamben propone pensar –anando a este propósito sus lecturas anteriores de Benjamin– el tiempo mesiánico como paradigma del tiempo histórico y, por lo tanto, como cifra de nuestro presente. Como Taubes, Agamben seguirá el hilo conductor de la “Carta a los Romanos” y, específicamente, el encabezado de la carta donde cree encontrar una “recapitulación vertiginosa” de todo el mensaje del texto⁴².

38 Cfr. G. Agamben, *TR*, cit., p. 128.

39 No me detendré aquí en la continuidad que Agamben, profundizando la interpretación taubesiana, busca probar entre Pablo y Benjamin encontrando rastros textuales de 2 Cor 12, 9-10 (“la potencia se cumple en la debilidad”) en la segunda tesis sobre el concepto de historia (“A nosotros, como a toda generación que nos ha precedido, se nos ha dado una *débil* fuerza mesiánica”). Sin embargo, esta cuestión merecería un tratamiento paciente y detallado dado que implica la noción misma de “vida feliz” y la relación de ella con la caducidad del mundo que, en la interpretación de Agamben, podrían ser comunes al apóstol cristiano y al filósofo judío.

40 G. Agamben, *TR*, cit., p. 24.

41 *Ibidem*, p. 10.

42 Cfr. G. Agamben, *TR*, cit., p. 13 y J. Taubes, *La teología política de Pablo*, cit., p. 27.

Ha sido Taubes quien llamara la atención sobre la redimensión de la ley y la reevaluación de la fe en la doctrina paulina como aspectos de una incipiente teología política interesada por la comunidad y por la historia. El mesianismo de Pablo está orientado, en su opinión, a la disolución de los poderes constituidos que se niegan a la nueva era de paz iniciada por la llegada del mesías –el verdadero soberano–. Pero su crítica a la ley está orientada en dos direcciones simultáneas: “no sólo contra la *Torah* del eón del Rigor (*Din*), sino también contra la ley imperial”, deslegitimando todo poder de este mundo, sea teocrático o imperial⁴³. El Pablo de Taubes, entonces, es un transvalorador de todos los valores, tal como supo entenderlo Nietzsche⁴⁴, el fundador de un nuevo pueblo cuya forma de vida y ley es el *agape* recíproco⁴⁵. Cerca y lejos de este Pablo estará el de Agamben.

El problema de la ley que, como dijimos, es la cuestión que empuja al Agamben de los años noventa al retomar la cuestión del mesianismo, ocupará gran parte del análisis ofrecido en *TR*. Si el principio de la ley es la separación, y la separación principal de la ley judía es la que distingue judíos de no judíos, Pablo volverá inoperante ese principio mismo, pero no en nombre de un universalismo tolerante con tales divisiones, sino a través de una operación de división de las divisiones sin llegar a un fundamento final (a una nueva identidad esta vez originaria). Un “resto”, en cambio, la imposibilidad de coincidencia consigo mismo de aquello que ha sido separado, es lo que resulta de la partición del *nomos* que se internaliza en el hombre⁴⁶. Lo que resta es un sujeto nuevo pero indefinible porque puede estar en todas las partes⁴⁷ y puede, por ello superar las diferencias. Como la “potencia de no no” que Agamben reconstruyera en la *dynamis* aristotélica⁴⁸, la ley mesiánica es una “no no ley” que produce un resto entre toda identidad y ella misma, poniéndola en tensión consigo misma sin por ello procurarle una identidad superadora ulterior. Contra las divisiones que la ley introduce, el legado político de Pablo consiste en la definición de ese resto resistente (“restar” y “resistir” tienen el mismo origen etimológico) a toda división sin dejarse reducir. El “resto” que Agamben

43 M. Brachitta Ferrari, *Il messia e l'imperio: correnti escatologiche tra giudaismo e protestantismo*, Bologna, Pendragon, 2005, p. 53. Cfr. también, J. Taubes, *La teología política de Pablo*, cit., pp. 38-39).

44 Cfr. J. Taubes, *La teología política de Pablo*, cit., p. 40.

45 *Ibidem*, p. 66.

46 Cfr. G. Agamben, *TR*, o.C., pp. 53-55.

47 Tal como aclara en la entrevista «Biopolítica minore», cit., p. 201.

48 Hacia fines de la década del ochenta, Agamben elabora una interpretación del concepto aristotélico de potencia (*dynamis*) y de la cuestión del intelecto posible, siguiendo principalmente la lectura de Averroes que será determinante para una nueva caracterización de la “vida”, tal como aparece, por ejemplo en «La potencia del pensamiento», donde nos dice: “[...] es toda la comprensión de lo viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones”, en *PP*, cit., p. 286.

había anunciado como teoría del sujeto en *Quel che resta di Auschwitz*⁴⁹ se muestra aquí, en su potencial político, como herencia paulina.

El evangelio anuncia la llegada del mesías como un hecho presente que vuelve inoperante la ley, es decir, la lleva a su cumplimiento; un anuncio que proviene de la fe, el estar persuadido de la unidad entre promesa y realización. El antinomismo paulino, evidente en la oposición entre *pístis* y *eppaggelía* (fe y promesa), por un lado, y *nomos*, por el otro, es explicado como una oposición interna al *nomos* mismo, que conlleva siempre dos elementos: uno normativo y otro promisorio –que parece exceder constitutivamente la ley. Por ello, la ley del mesías, que es la ley de la fe, no es una negación o una destrucción de la ley, sino un desactivarla y volverla inoperante (*katá-argos*), inejecutable. Y es que antes de la ley mosaica, hubo una promesa a Abraham: el aspecto normativo (energético, activo) es sometido a un proceso de *katárgesis* por el aspecto promisorio produciendo una inversión entre potencia y acto:

así como en el *nomos* la potencia de la promesa se transpone en obras y preceptos obligatorios, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no se agota en su obra, sino que permanece potente en ella en la forma de la debilidad⁵⁰.

La ley llega a su fin en la forma de su cumplimiento, siendo conservada y afirmada en su desactivación. Por ello, bajo el efecto de la *katárgesis* mesiánica, la ley tiene, como vimos, el estatuto del estado de excepción y puede, así, fundar un orden jurídico-político. Pablo divide la ley en ley de las obras y ley de la fe, ley del pecado y ley de Dios, haciéndola inobservable; y al hacerlo la cumple y recapitula en la forma del amor: la plenitud mesiánica de la ley es la *katárgesis* del estado de excepción⁵¹.

49 En el segundo de los tomos publicados de la saga *Homo sacer*, Agamben presenta un muy discutido estudio acerca de las posibilidades de testimoniar lo sucedido en los *Lager* nazis que se transforma a lo largo del texto en un análisis de su significado ético y político y en una teoría de l sujeto. Allí dice acerca de la situación mesiánica descrita en los libros proféticos del *Antiguo Testamento*: “Así como el resto de Israel no es todo el pueblo ni una parte de él sino la imposibilidad para el todo y para la parte de coincidir consigo mismos y entre ellos; o así como el tiempo mesiánico no es el tiempo histórico ni la eternidad, sino la separación que los divide; así el resto de Auschwitz –los testigos– no son ni los muertos ni los sobrevivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda entre ellos” G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz, L'archivio e il testimonio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 153.

50 G. Agamben, *TR*, cit., p. 93.

51 Cfr. G. Agamben, *TR*, cit., p. 102.

2.b. Heidegger y la vida fáctica

Aunque Heidegger es apenas mencionado durante el seminario⁵², todo el tratamiento del problema de la *kléisis* (llamada) evidencia una de las deudas más tempranas que Agamben manifiesta con su primer maestro: la idea de la llamada a la revocación de toda vocación y la idea correlativa del modo de ser del hombre como pura posibilidad⁵³. Pero, a su vez, el análisis específico de la *kléisis* y del *hos mé* paulinos son deudores de la *Introducción a la fenomenología de la religión*, el seminario del semestre invernal de 1920-21 dedicado a la elucidación de la estructura de la “vida fáctica” (*faktisches Leben*) a través del análisis de la experiencia de las primeras comunidades cristianas tal como la manifiesta Pablo en sus Cartas⁵⁴.

Allí Heidegger examina “fenomenológicamente” el modo de vida de estas comunidades que viven en la esperanza de la segunda venida de Cristo: la vida en la tribulación y en la espera por una llegada inminente cuya consecución es, no obstante, irrelevante⁵⁵. La vida fáctica, como la experiencia de la espera cristiana, no comporta seguridad alguna, es ella misma necesariamente inseguridad.

La vida no es para san Pablo una mera secuencia de vivencias, ella *es* sólo en la medida en que él *la* tiene. Su vida pende entre Dios y su vocación. Las formas del tener la vida misma que forma parte del ejercicio de la vida acrecientan aún más la tribulación⁵⁶.

Aunque el análisis de Heidegger se centra en las dos cartas a los Tesalonicenses, también ofrece un análisis del pasaje de la primera “Carta a los Corintios” (1, Cor 7, 29-32), al que volverá Agamben en *TR*. Dice Heidegger:

52 Cfr. *TR*, cit., pp. 37-38.

53 En efecto, inmediatamente después de participar del primero de los seminarios de *Le Thor*, Agamben publica su primer poema, que dedica a Heidegger y que remite a la idea de llamada y de destino. Cfr. «Radure», en *Tempo Presente*, Vol. 12, N° 6, Roma, giugno 1997, pp. 53-54. En diversos lugares de su obra, Agamben refiere la idea del pensamiento como llamada a la revocación de toda vocación, remitiéndola a Heidegger. Cfr., por ejemplo, G. Agamben, *Idea della prosa* (1985), Macerata, Quodlibet, 2002, p. 39 o la entrevista donde afirma que la vocación filosófica no es más que la revocación de toda vocación y que fue en los seminarios con Heidegger donde la filosofía se hizo posible para él, en J.B. Maroungui, «Agamben, le chercher d’homme», en *Libération*, Paris, April 1, 1999, pp. i-iii.

54 J. Roggero ha propuesto una lectura de *TR* a partir de su deuda con este texto de Heidegger, especialmente en lo que respecta a la estructura de la temporalidad que el mesianismo comporta y al tipo de vocación que implica. Cfr. J. Roggero, “Mesianismo, ontología y política en Giorgio Agamben”, en *Instantes y Azares, Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, Año X, N° 8, primavera 2010, pp. 93-111.

55 Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., pp. 122 y -131.

56 *Ibidem*, p. 125.

Queda muy poco tiempo, el cristiano vive en un continuo “aún no” que incrementa su tribulación. [...] Los cristianos tienen que ser tales que los que tienen una esposa la tengan de tal forma que no la tienen⁵⁷.

Pero no se trata aquí de un problema ético, sino de la “aceptación de la proclamación” que permite asumir la indeterminación esencial del cristiano y experimentar en el ejercicio la transformación de algo, que, no obstante, permanece sin cambiar.

También Agamben, aunque introduciendo una discrepancia importante con Heidegger (a la que habremos de volver), pensará el *hos mé* como la definición de la vida mesiánica y como sentido último de la *klésis*: la vocación mesiánica es, como la vocación del pensamiento que Heidegger despertó en él, la revocación de toda vocación específica que permite asumir la inoperosidad esencial, mantenerse en la posibilidad misma de la existencia. La *klésis* produce una mutación y una nulificación del estado jurídico y mundano de quienes son puestos en relación con el evento mesiánico: la llamada mesiánica es esencialmente una llamada de la llamada y puede por ello adherirse a cualquier condición fáctica en la que se esté en el momento de la llamada⁵⁸. Este es el sentido técnico que, como volverá a explicitarse en *Il regno e la gloria*⁵⁹, adquiere el *hos mé*, en la interpretación agambeniana de Pablo: se trata de la puesta en tensión de un término consigo mismo, que, en el proceso es revocado y puesto en cuestión sin que su forma sea alterada.

Pero, a diferencia del modo en que parecería entenderlo Heidegger, vivir en el mesías implica para Agamben, no la “apropiación” de una impropiedad⁶⁰, sino de un “hacer uso” (*chrêsis*) de la *klésis*. Agamben sugiere que

57 Ibidem, p. 144.

58 Cfr. G. Agamben, *TR*, cit., pp. 28-29.

59 Allí señala Agamben que la vida eterna (*zoé aiônos*) ha sido la respuesta que el judaísmo y el Nuevo Testamento han dado al problema de la gloria y su relación con el poder y la inoperosidad. Ella designa una especial cualidad de la vida y una transformación de la vida humana. Agamben se detiene nuevamente en Pablo, para quien la vida eterna es la vida en el tiempo mesiánico, el tiempo de ahora que anticipa en su “especial furor de inoperosidad”, el sabbatismo del Reino. El mesías ha llevado a su cumplimiento y vuelto inoperosa la ley (el verbo que usa Pablo es *katargein*, que Agamben repone como un “volver *argos*”). El “como no” (*hos mé*) es el signo bajo el cual: “la vida no puede coincidir consigo misma y se escinde en una vida que vivimos (*vitam quam vivimus*, el conjunto de eventos que definen nuestra biografía) y una vida por la cual y en la cual vivimos (*vitam qua vivimus*, lo que vuelve la vida vivible y le da un sentido y una forma). Vivir en el mesías significa revocar y volver inoperosa en cada instante en todo aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida por la que vivimos”, G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 271.

60 En realidad Heidegger no habla en la *Introducción a la fenomenología de la religión* de una “apropiación de la propiedad”, sino que Agamben establece un vínculo entre esa idea y la del *hos mé* paulino y entiende que “[es] a través de una interpretación del *hōs mé* paulino que Hei-

chrêsis (en I Cor 7, 21) debe ser puesto en relación directa con la definición de propiedad en el derecho romano. La vocación mesiánica no es un derecho y como tal no puede poseerse,

es la potencia genérica de la que se hace uso sin ser jamás titular. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la desapropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica [...]. Pero esta desapropiación no funda una nueva identidad, la “nueva criatura” no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja⁶¹.

Es aquí que Agamben introduce como un prometedor *excursus* la reivindicación franciscana del *usus* contra la propiedad. Es posible a partir de ella pensar una *novitas vitae* sustraída del derecho civil, una *forma vivendi* que se relaciona con los bienes mundanos a través del *usus pauper*. El uso no puede ser simplemente reconducido a un “derecho de uso”, y por ello, es posible crear un espacio alejado de la toma del poder y de sus leyes, no a través de un conflicto con ellos sino de un volverlos inoperantes, de la disolución de la regla en la vida⁶².

Agamben no avanza aquí sobre el franciscanismo, sobre el que volverá recién en el ya mencionado primer tomo de *Homo sacer IV*, dedicado al estudio de la “relación entre regla y vida, que define el dispositivo a través del cual los monjes [franciscanos] intentaron realizar su ideal de una forma de vida común”⁶³. Se trata aquí de una búsqueda dentro de la misma tradición teológica a partir de la cual ha descrito el “paradigma ontológico operativo” que la liturgia imprimió en la ética y la política occidentales. Una búsqueda dentro de la misma tradición –y acaso en ello residan, a la vez, su potencial profanador y su fracaso– de una *novitas vitae*, una forma-de-vida sustraída totalmente del derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancia jamás en una apropiación. Allí, Agamben se lamenta por la inexistencia dentro de la literatura franciscana de una resonancia mayor del *corpus* paulino (especialmente de I *Cor.*, 7, 20-31), que habría servido para definir un modo de uso más allá del derecho (usar el mundo como no usándolo o no abusando de él)⁶⁴. Pero, también –aunque solapadamente– establece una filiación entre las reglas monacales, más parecidas a las reglas de un arte que a un dispositivo

degger parece elaborar por primera vez la idea de una apropiación de lo impropio como carácter decisivo de la existencia humana”, *TR*, p. 38.

61 G. Agamben, *TR*, p. 31.

62 *Ibidem*, pp. 32-33.

63 G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 7.

64 *Ibidem*, p. 171.

legal, y el trabajo foucaultiano sobre la estética de la existencia antigua⁶⁵, lo cual permitiría acaso complejizar toda su lectura de la relación entre la regla y la vida como un modo de vida sustraído al derecho.

No obstante, quisiera detenerme brevemente, para terminar, en otra interpretación, no vinculada a textos de la tradición teológica cristiana, del problema del uso: la idea de profanación.

3. *Elogio de la vida profana*

“Un giorno l’umanità giocherà col diritto, come i bambini giocano con gli oggetti fuori uso, non per restituirli al loro uso canonico, ma per liberarli definitivamente da esso”

G. Agamben

Unos cinco años después del seminario sobre Pablo, Agamben publica “Elogio della profanazione” donde recupera la idea de “uso” a partir de la distinción benjaminiana entre sagrado y profano. Si en el orden sagrado permanecen, inalcanzables y sustraídas al uso común de los hombres, las cosas destinadas a los dioses; y si la restitución de las cosas a ese uso común es pura y profana, la particular relación entre “usar” y “profanar” debe ser aclarada⁶⁶.

Como la ley, la religión es un dispositivo separador de cosas, animales u hombres: un apartamiento del uso común y una transferencia a una esfera separada e indisponible. La religión no es lo que une sino lo que separa lo humano de lo divino; la profanación, en cambio, es aquello que hace un uso particular de la separación, un nuevo uso de lo sagrado, sin, por ello, abolirlo.

Es en este sentido que Benjamin ha entendido el capitalismo como la religión que, tras las huellas del cristianismo, “generaliza y absolutiza en todo ámbito la estructura de la separación”⁶⁷, tal como se evidencia en la esfera del consumo donde todo uso deviene imposible. Sin embargo, dado que la profanación no es la vuelta a un orden originario establecido del que nos hemos

65 Cfr. M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y el gobierno de los otros II*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 195: “Los franciscanos, con su despojamiento, su vagabundeo, su pobreza, su mendicidad, son en verdad, hasta cierto punto, los cínicos de la cristiandad medieval”. Si bien Agamben no se refiere a este curso específicamente ni a la relación entre el cinismo antiguo y el franciscanismo (motivo por el cual resta aún un trabajo que evalúe si es posible vincular la lectura foucaultiana del cinismo con la agambeniana del franciscanismo), sí refiere explícitamente aquí la concepción antigua de la vida como arte y la remite a los últimos escritos de Foucault, la que, advierte, no debe confundirse con una estetización de la existencia, sino que implica “una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante”, G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 47.

66 G. Agamben, «Elogio della profanazione» en *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, pp. 83-84.

67 *Ibidem*, p. 93.

apartado, es decir, “no restaura simplemente un uso natural que preexistía a su separación”, es posible pensar nuevas formas de profanación en esta religión de lo Improfanable que es el capitalismo.

También en la naturaleza se dan profanaciones. El gato que juega con el ovillo como si fuese un ratón [...] usa conscientemente en el vacío los comportamientos propios de la actividad predatoria. [...] Estos no son borrados, sino que, gracias a la sustitución del ratón por el ovillo [...], son desactivados y, de este modo, se los abre a un nuevo, posible uso⁶⁸.

En este pasaje acaso pueda redimensionarse la reflexión agambeniana en torno al problema de la relación de la vida con los dispositivos separadores. El orden de lo profano –que según Benjamin, “tiene que erigirse sobre la idea de felicidad”⁶⁹– no es un orden natural que debe ser restaurado, sino que en él, lo viviente –no sólo el viviente humano– se libera de “su inscripción genética en una esfera determinada”: la profanación es el dispositivo a través del cual lo viviente puede deshacer la relación obligada entre medios y fines; pues, aunque reproduce la forma de la actividad de la que se ha emancipado (la actividad predatoria, en el caso del gato), la abre a un nuevo uso y la libera de toda interpretación teleológica. El gato que juega con el ovillo lleva adelante una actividad profanatoria que es un “puro medio”, el alegre olvido de su finalidad: un nuevo uso que desactiva el anterior y lo vuelve inoperante⁷⁰.

Aunque el pasaje esté orientado a definir las posibilidades para el hombre de un nuevo uso, vemos aquí que la esfera de lo humano no es vista ya, al modo heideggeriano, como una esfera separada del resto de las especies a partir de su ausencia de vocación genética. También la vocación genética animal se muestra aquí susceptible de ser desactivada y, con ello, el prejuicio a favor de lo humano podría, tal vez, volverse inoperante.

Recibido: 1 de marzo de 2012

Aceptado: 20 de diciembre de 2012

68 Ibidem, p. 98. La cita anterior también es de esta página.

69 W. Benjamin, «Fragmento político-teológico», en *Discursos Interrumpidos I*, cit., p. 193.

70 G. Agamben, «Elogio della profanazione», cit., p. 99.