

Soberanía y mesianismo¹ El gesto antikantiano en Giorgio Agamben

Rodrigo Karmy Bolton

“¿En qué consiste una vida activa?
¿Que hacemos cuando actuamos?”

H. Arendt.

Si el nihilismo se ha vuelto el único horizonte de nuestro tiempo y, en ello, la acción política se ha vuelto lisa y llanamente “gubernamentalidad”, la pregunta sobre la “acción política” que formula Hannah Arendt en el epígrafe, cobra toda su pertinencia. El presente ensayo se ocupa del problema de la acción política en el filósofo italiano Giorgio Agamben. Problema que se inicia con el célebre ensayo de W. Benjamin “Para una crítica de la violencia” de 1921 y que trasunta en una diferencia de Agamben para con la interpretación que hace Derrida del concepto de “violencia divina” en particular, y sobre el estatuto del mesianismo y la deconstrucción, en general. Se propone pues, que en dicha diferencia con Derrida, se juega, en Agamben, un gesto antikantiano –una “dialéctica en suspenso”- que remite al mesianismo como una vida inseparable de su forma, un *bíos*, pero que, a su vez, se diferenciaría radicalmente del gesto antikantiano presente en el pensamiento de Hegel. *Entre* Derrida y Hegel, allí yace la anomia

¹ El presente texto tuvo una primera versión a modo de conferencia para el “Seminario internacional de Biopolítica” organizado en Buenos Aires, Universidad de San Martín en Noviembre de 2007. Agradezco al profesor Toni Negri su vivo interés por dicha conferencia que ahora se traduce y despliega en un texto.

propia del mesianismo agambeniano. De ahí que, podríamos decir, para el filósofo italiano se trata de tomar otra vez la pregunta de Arendt, desde el campo de la biopolítica y suspender la pregunta kantiano-leninista del “¿qué hacer?” para reconducirla hacia un lugar más originario: ¿qué significa actuar políticamente?²

En base a dicha pregunta inicial, el presente ensayo propone: en primer lugar, que la consideración agambeniana de la “acción política” a la luz del mesianismo es un gesto anti-kantiano. En segundo lugar, sugiero que dicho gesto retoma, implícitamente, el problema (paulino) del amor, el cual designa a la experiencia de una comunidad impolítica por excelencia que, como tal, sería inmanente al *hos me*³ (como-no). Por ello, hacia el final pregunto si acaso la lectura de Agamben sobre lo mesiánico en Pablo ¿no termina considerando que, en un sentido ontológico, *Pablo es mujer?*

1.- Gewalt

Es posible que la naturaleza aporética del poder en Occidente asome en toda su radicalidad en el carácter polisemántico⁴ de la palabra alemana “*gewalt*” que, en los años posteriores a la Gran Guerra, se anuda al centro de la reflexión jurídico-política. En su célebre ensayo “Para una crítica de la violencia” de 1921 W. Benjamin intenta pensar, pues, la violencia “más acá” de los fines que ésta cumple, la violencia en su pura dimensión medial, sin referencia alguna al “derecho”:

² Giorgio Agamben, *Estado de excepción* traducción F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

³ “*Hos me*” es la designación griega que usa Pablo y cuya traducción al español es “como no”. El pasaje es en la Carta a los Corintios de San Pablo: “Os digo, pues, hermanos: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer vivan como no la tuviesen. Los que lloran, como no lloren. Los que están alegres, como no lo estuviesen. Los que compran, como no poseyesen. Los que disfrutaban el mundo, como no disfrutasen.” En Cor, 7, 29-30- 31. Lo decisivo aquí es que el “como no” es una operación inversa al “como si” que instala la soberanía. En ello, se funda el conflicto entre la anomía de la *gewalt* benjaminiana con la juridicidad de la soberanía schmittiana (sigo la traducción de Agamben).

⁴ La palabra alemana “*Gewalt*” puede significar tanto “violencia legítima”, “fuerza autorizada”, “poder legal” o simplemente “violencia”.

“Pero para decidir respecto a este problema –dice Benjamin, respecto del problema de la “crítica” de la violencia- se necesita un criterio más pertinente, una distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven.”⁵.

Porque, insiste Benjamin, si se evalúa la violencia a partir de los fines que ésta cumple, como proponen, en sus diferencias, tanto el “derecho natural” como el “derecho positivo”; quedaría aún la interrogante, de si ésta misma –sin referencia alguna a los fines- puede o no considerarse legítima. Como si Benjamin intentase pensar la *gewalt* a la luz de su naturaleza esencialmente anómica, más allá de su carácter fundador o conservador de derecho, es decir, más allá del círculo “mítico” que ésta comporta. Porque, en la economía benjaminiana será la figura de la “policía” la que llevará hasta el extremo de su deconstrucción la dialéctica entre violencia fundadora y violencia conservadora de derecho, abriendo en ello, una zona de excepción en que el carácter “espectral”⁶ de la *gewalt* se muestra en toda su radicalidad. En ello, entonces, según Benjamin, residiría el carácter “ignominioso de dicha autoridad”.

Pero si la policía muestra el carácter “espectral” de la “violencia mítica”, es la “huelga general revolucionaria” –como en 1940 Benjamin refiere al “verdadero estado de excepción”- la que dejaría asomar el carácter anómico de la *gewalt* que, como tal, permite interrumpir el círculo de la violencia mítica:

⁵ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia* traducción: H. Murena, Buenos Aires, Ed SUR, pág 109.

⁶ Benjamin señala en el mismo texto: “En una combinación mucho más innatural que en la pena de muerte, en una mezcla casi espectral, estas dos especies de violencia [se refiere a la violencia fundadora y conservadora de derecho] se hallan presentes en otra institución del estado moderno: la policía. (...) La policía es un poder que funda –pues la función específica de éste último no es la de promulgar leyes sino decretos emitidos con fuerza de ley- y es un poder que conserva el derecho dado que se pone a disposición de dichos fines.”. Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* op cit. p. 110. El carácter espectral de la policía –así como en Marx lo es la “mercancía” –constituye, pues, el punto crucial en la diferencia entre Derrida y Agamben en torno al estatuto de lo mesiánico.

“Y esta tarea – la de destruir la violencia mítica- plantea en última instancia una vez más el problema de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica.”⁷.

La “violencia pura inmediata” o “violencia divina” será aquella extraña forma que, sin remitir a ninguna presencia y siendo “inmediata”, permitiría interrumpir el curso de la violencia mítica:

“(…) las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho.”⁸

De esta forma, a la “fantasmagoría” de la violencia mítica, Benjamin introduce la “pureza” de la violencia divina, en tanto si la primera lleva consigo una “nuda vida” y, consecuentemente con ello, la “creación de derecho”; la segunda, en cambio, prescinde de dicha “nuda vida” y se afirmaría así, en su carácter esencialmente anómico.

Pero la mentada “crítica” benjaminiana apunta, decisivamente, a lo que el jurista nazi, C. Schmitt escribía en *La Dictadura* (1921) y, posteriormente, en “Teología Política” (1922) donde, en un gesto del todo inverso al benjaminiano intentaba inscribir dicha “violencia pura” en el orden jurídico, transformándola así en el mentado “*pouvoir constituant*”: una violencia, paradójicamente, exterior al derecho pero con estatuto jurídico:

“Mientras esté reconocido el *pouvoir constituant* –dice Schmitt en “La dictadura”- siempre existe “un mínimo de constitución”⁹

⁷ *Idem*, p. 126.

⁸ *Idem*, p. 126.

⁹ Carl Schmitt: *La dictadura*. Traducción: J. Díaz García, Madrid, Ed. Alianza, 2003, p. 193.

El “*pouvoir constituant*”, en cuanto violencia fuera del derecho pero que, a su vez, encarna un “mínimo de constitución”, estará en estrecha relación con la noción de “estado de excepción”, problema que Schmitt aclara al año siguiente, con la publicación de “Teología Política”. En efecto, en una discusión frontal con la *Gründnorm* propuesta por H. Kelsen, Schmitt escribe la conocida definición de la soberanía:

“Soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción.”¹⁰

Esto significa, pues, que soberanía es, ante todo, un “concepto límite” porque su definición comporta la propia y radical suspensión del orden jurídico en la forma jurídico-política del estado de excepción. Así, pues, en cuanto decide sobre el estado de excepción, la soberanía comporta una nulificación de la ley que la lleva al extremo de perder su significado, volviéndose así, indistinguible de la violencia. La solución de continuidad que logra Schmitt entre la violencia y el derecho es precisamente, el lugar del “*pouvoir constituant*”. Pero si ésta es considerada por Schmitt un “concepto-límite” es porque la “soberanía” es, de suyo, *la categoría “fantasma” de toda teoría jurídico-política*: dentro y fuera, presente y ausente, al mismo tiempo, la soberanía contiene, en sí misma, una estructura paradójica, tal como Benjamin caracterizaba al “espectro” de la policía.

Nótese que, al año siguiente de *Teología Política*, Schmitt escribe su texto *Catolicismo y forma política*. En éste muestra que dicho “*pouvoir constituant*” opera como la política propia del catolicismo en las figuras de los filósofos reaccionarios católicos del siglo XIX, Donoso-Cortés, Bonald o De Maistre, por cuanto:

“En él vive la idea política del Catolicismo y su energía para generar una triple gran Forma: una Forma estética de lo artístico, una Forma jurídica

¹⁰ Carl Schmitt: *Teología Política*, traducción: F. J Conde, Buenos Aires, Ed. Struhart y Cia, 2005, p. 23.

del Derecho y, finalmente, una Forma de poder histórico-universal de brillo deslumbrante.”¹¹

Este, dar “forma”, como política propia del catolicismo, en *Teología política* se anuda, explícitamente al lugar del Estado, porque es el Estado el que, según Schmitt, ha de “imprimir” una Forma específica a la vida del pueblo:

“El Estado es poder originario de mandar. Pero lo es en cuanto es fuerza de un orden, “forma” para la vida de un pueblo, no arbitraria coacción por medio de la violencia.”¹²

El juego de fuerzas entre Benjamin y Schmitt en torno al estatuto de la violencia y la vida muestra, precisamente, que el problema biopolítico por excelencia sería la relación de la vida para con la Forma. Forma que en Schmitt, como testimonian las precisas referencias a Platón en “El concepto de lo político” sobre la enemistad como lugar de lo político, aparece como el *Eidós* platónico que ha de “dar forma a la vida de un pueblo”, en otras palabras, que ha de articular a la vida en el orden jurídico-político separándola, sin embargo, de sus múltiples e inmanente formas. Así, de Platón a Schmitt acontece, pues, la operación biopolítica de la metafísica occidental que, a partir de la decisión soberana, produce al ser vivo “hombre” separando de sí, una nuda vida:

“La ontología o filosofía primera no es una inocua disciplina académica (...) sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la antropogénesis, el devenir humano de lo viviente. La metafísica está atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana.”¹³

¹¹ Carl Schmitt: *Catolicismo y forma política*, traducción C. Ruiz, Madrid, Ed. Tecnos, 2001, p. 27.

¹² Carl Schmitt *Teología Política* Op Cit, p. 45.

¹³ Giorgio Agamben *Lo abierto el hombre y lo animal*, traducción: F.Costa y E. Castro, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2006, p. 145.

En este sentido, el devenir humano del viviente es, ante todo, una operación biopolítica sobre la cual se sostiene nuestra cultura. Es dicha operación la que incluye a la vida en la forma de una exclusión y que se consume en la gubernamentalidad contemporánea, esto es, en la administración global de los hombres considerados como meros seres vivientes. Pero si la política occidental aparece siendo inmediatamente biopolítica ¿cómo pensar otra política? Frente a esta pregunta es que se fragua la tensión entre Schmitt y Benjamin: porque si el gesto benjaminiano consiste en liberar el carácter anómico de la *gewalt* en su inmanencia, el gesto schmittiano, por el contrario, pretendería inscribirla en el mítico círculo del derecho y su trascendencia: ¿*Gewalt* es, pues, una violencia fuera del derecho y esencialmente anómica o bien, una violencia “legítima” determinada por los fines que ella cumple? La diferencia entre Benjamin y Schmitt en torno al estatuto de la violencia revela una diferencia decisiva en la concepción de la *praxis* humana: ¿qué significa –va a preguntar Agamben- actuar políticamente?¹⁴ ¿Fundar y/o conservar un orden jurídico y con ello cumplir el “*metá*” propio de la metafísica o más bien, interrumpir y liberar la zona anómica de la *exceptio*?

2.- Mesías

En el *post scriptum* de la conferencia “El Nombre de Pila de Walter Benjamin” pronunciada en la Cardozo School de New York, Derrida aborda profusamente la “violencia divina” benjaminiana:

“Lo que para terminar, encuentro más temible, incluso insoportable, en este texto [Derrida se refiere al texto “Para una crítica de la violencia” de Benjamin] (...) es finalmente una tentación que dejaría abierta, y especialmente para los supervivientes o para las víctimas de la “solución final”, sus víctimas pasadas, presentes o potenciales. ¿Qué tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la

¹⁴ Cf, Giorgio Agamben, *Estado de excepción* traducción: F. Costa e I. Costa, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2004.

violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta, dice Benjamin, una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí re-cito a Benjamin, de un “proceso no-sangriento que golpea y redime.”¹⁵

Para Derrida es la propia “violencia divina” benjaminiana lo que constituiría lo “más temible” de su herencia, por cuanto ésta violencia, podría caracterizar el operar de la “solución final”: una violencia sin “sangre” convertida, pues, en mero procedimiento burocrático. En la perspectiva de Agamben, la sugerencia de Derrida comportaría, pues, un “singular malentendido” respecto al estatuto de la “violencia divina” benjaminiana:

“La definición de esta tercera figura, que Benjamin llama violencia divina, constituye un problema central para cualquier interpretación del ensayo [Se refiere al ensayo “Para una crítica de la violencia”, otra vez]. Benjamin no sugiere, en rigor, ningún criterio positivo para su identificación y niega, incluso, que sea ni siquiera posible reconocerla en un caso concreto. Lo único cierto es que tal violencia no establece ni conserva el derecho, sino que lo revoca (*entsetz*). Por eso se presta a los equívocos más peligrosos (de lo que constituye una prueba la escrupulosidad con que Derrida, en su interpretación del ensayo, pone en guardia contra ella, comparándola, en un singular malentendido, con la “solución final” nazi.”¹⁶

Nudo entre Agamben y Derrida respecto del *diferencial* benjaminiano de la “violencia divina”: lo “más temible” para Derrida es leído, sin embargo, como lo “salvador” por Agamben: la interpretación difiere, precisamente, en virtud de la complejidad del estatuto de la violencia que aquí se fragua. Inclusive –plantea Agamben–, tanto la violencia soberana como la divina parecen compartir el ser excesivas respecto del derecho. Sin embargo, no obstante sus similitudes,

¹⁵ Jaques Derrida, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 149.

¹⁶ G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2003, pág 85.

Agamben insiste en la contraposición entre ambas violencias: si la violencia soberana abre la zona de excepción (revela la relación de “bando”), la violencia divina, en cambio, revoca cualquier posibilidad de decisión soberana.

Sin embargo, podríamos decir, que esta diferencia en la interpretación de la “violencia divina”, constituye el nudo que configura Agamben con Derrida, como el lugar del Mesías como lo *absolutamente otro*. La diferencia que Agamben intenta acentuar, acaso pueda aparecer con mayor claridad a la luz de su interpretación de la citada octava tesis sobre el concepto de historia. En ésta, Benjamin, en explícita utilización del término schmittiano de “estado de excepción” (“*ausnahmezustand*”), distingue entre el “estado de excepción ficticio” (propio de Schmitt) y el “efectivo o verdadero estado de excepción” (*wirklich*). Así como en 1921 oponía a la violencia mítica schmittiana la violencia pura o divina, en 1940 parece oponer el “estado de excepción ficticio” al “verdadero o efectivo estado de excepción”¹⁷. En ambos casos, lo que se juega es, pues, el carácter del mesianismo. Ahí, pues, que Agamben reitere el asunto, otra vez, respecto de Benjamin y el problema del derecho que se plantea el marxismo en el cumplimiento de la revolución:

“(…) ¿Y qué pasa con el derecho en la sociedad sin clases? (...) No se trata, obviamente, de una fase de transición, que no llega nunca al fin al que debería conducir, ni mucho menos de un proceso de infinita deconstrucción que, manteniendo el derecho en una vida espectral, ya no es capaz de concluirlo. Lo decisivo aquí es que el derecho –ya no practicado sino estudiado- no es la justicia, sino solamente la puerta que conduce hacia ella.”¹⁸

No ser capaz de concluir el derecho supone, no ser capaz de romper el dispositivo biopolítico que le es inmanente. Así, la “infinita deconstrucción” que Agamben critica a Derrida, no sería sino la perpetuación del derecho en la forma

¹⁷ Michael Löwy comparte esta interpretación: “Una lucha cuyo objetivo final es producir el “verdadero estado de excepción” es decir, la abolición de la dominación, la sociedad sin clases.” En: Michael Löwy, *Aviso de Incendio*, México, FCE, 2005, p. 99.

¹⁸ Giorgio Agamben, *Estado de excepción* Op Cit, pág 120.

de una suspensión, en suma, un “estado de excepción hecho regla”. En esa medida se podría comprender que el “singular malentendido” derrideano en torno a la “violencia divina” se inscribe, precisamente, en el marco de la comprensión general del mesianismo. Pero lo “decisivo” para Agamben es, precisamente, que el derecho “estudiado” no es, en sí mismo la “justicia” sino la “puerta que lleva hacia ella”: porque si el derecho remite a la relación medios-fines, la justicia, en cambio, pertenece al campo de los “fines” (exteriores al propio derecho) y, por ello, un derecho sólo “estudiado” supone la desactivación de toda voluntad de verdad y, con ello, la posibilidad de lo “otro” en su singularidad: la *gewalt* benjaminiana no es sino el acontecimiento que frena la violencia mítica (el dispositivo biopolítico) y la lleva, pues, a su disolución (haciendo que el derecho sea sólo “estudiado”). En esta perspectiva, la lectura derrideana, en cambio, parece insistir –según Agamben- en la deconstrucción *ad infinitum* del derecho manteniéndose, por ello, en su horizonte. He ahí que, según el filósofo italiano, en Derrida existiría una “mesianismo bloqueado”:

“El movimiento de la *Aufhebung* que neutraliza los significados, manteniendo y llevando a cumplimiento su significación se transforma aquí [en Derrida] en principio de dilación infinita (...) La deconstrucción es un mesianismo bloqueado, una suspensión del tema mesiánico.”¹⁹

Pero ¿que significa que en Derrida y su deconstrucción estaría operando un “mesianismo bloqueado”? Significa, ante todo que, respecto de la clausura que supone la *aufhebung* hegeliana²⁰, Derrida da curso a la *differánc*e que, situada como una huella entre el significante y el significado, parece nunca clausurarse en la totalidad del signo. Así, frente a la positividad sintética hegeliana, Derrida reivindica la consustancial incompletud de dicha síntesis, la imposibilidad de ésta para clausurarse, para cumplirse. Allí, entonces, siguiendo a Agamben, la otrora

¹⁹ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentarios a las cartas a los romanos*, traducción: A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006, p. 104.

²⁰ Agamben señala cómo la palabra alemana “*aufhebung*” es la traducción luterana de la palabra griega “*katergein*” de las “Cartas a los romanos” de Pablo y que remite, esencialmente, a la *suspensión de la ley*.

aufhebung hegeliana se transformaría aquí “en principio de dilación infinita” por cuanto la Forma (el derecho, la ley) permanecen en una continua deconstrucción: una deconstrucción que como plantea Derrida, es ella misma indeconstruible. Por ello, se advierte que para Agamben la deconstrucción derrideana constituye el momento de negatividad radical de la ontoteología. Precisamente por ello, Derrida no podría reivindicar el lugar inmanente de la *gewalt* benjaminiana, con lo cual, se podría decir, que el gesto de Agamben es el de una *aufhebung* respecto de la propia diferición derrideana.

Desde otro lugar, Agamben, habiendo caracterizado la posición de Scholem sobre el estado de excepción bajo la fórmula de “ley vigente pero sin significado” introduce e insiste, tal como hace con Derrida, en la inmanencia de la perspectiva benjaminiana:

“(…) por una parte, la que ve en él (es la posición de Scholem) una vigencia sin significado, un mantenerse en la pura forma de la ley más allá de su contenido, y, por otra, la postura de Benjamin, en la que el estado de excepción convertido en regla marca la consumación de la ley y su hacerse indiscernible de la vida que tendría que regular.”²¹

De esta forma, la posición de Scholem –como la de Derrida– constituiría un “nihilismo imperfecto” por cuanto, dejaría subsistir la vigencia de la ley en su forma pero vaciada completamente de contenido (forma-de-ley)²². Sin embargo, la ley reducida a su pura forma-de-ley, sería, pues, la situación “en que vivimos”, el “estado de excepción”. Frente a esa caracterización que hace Scholem, Benjamin vendría a *nulificar* la propia *nulificación* de la ley que se halla vigente pero sin significado. He ahí, pues, un “nihilismo perfecto” o, en palabras de Benjamin: un “verdadero [o efectivo] estado de excepción” que sería preciso “producir”.

²¹ Giorgio Agamben *Homo sacer* op cit, p. 73.

²² Reyes Mate, interpretando la mentada tesis benjaminiana señala: “Para que el estado de excepción funcione, es decir, para poder dejar a una parte de la sociedad en un espacio sin ley, es necesaria la presencia de la ley.” Véase: Reyes Mate *Medianoche en la Historia*, Madrid, Ed Trotta, 2005. En suma, una presencia, podríamos decir, “espectral” de la ley, pues, como hemos visto, ésta operaría en la forma de una suspensión.

Por ello, según Agamben, Scholem remite al mismo problema que, podríamos calificar de “kantiano”, en la medida que el “nihilismo perfecto” de Benjamin trataría que la ley deje, simplemente, de operar y no extender su “vida espectral” *ad infinitum* al modo de una “ley vigente pero sin significado”. En otras palabras, no se trataría, pues, de perpetuar la circulación del Capital sino de desactivar esa misma circulación. He ahí, pues, la estrategia agambeniana que opone el “nihilismo mesiánico” de Benjamin al “nihilismo imperfecto” de Scholem, del mismo modo que, a partir de la *gewalt* benjaminiana, Agamben denuncia un “mesianismo bloqueado” en la deconstrucción de Derrida. Esto significa, pues, que para Agamben se trata de volcar la negatividad radical que, como tal sigue en el horizonte de la metafísica, y convertirla en la positividad inmediata de la potencia (una tensión de fuerzas que es pura posibilidad de ser o no ser). La acción política, entonces, será aquella que no funda ni conserva el derecho, sino más bien, lo revoca.

Sin embargo, G. Bensussan ha planteado ciertas reservas al respecto. Sobre todo, en lo que concierne al problema del “bloqueo” que, a diferencia de Agamben, para Bensussan sería, precisamente, la característica fundamental de todo mesianismo y, por cierto, del mesianismo en Derrida:

“Me limito por ahora al planteo de una pregunta: ¿Qué pudiera ser un mesianismo desbloqueado sino una teleología encubierta del cumplimiento? ¿Acaso lo mesiánico no nos dice justamente que el “bloqueo” es aquello que caracteriza de la manera más precisa al tiempo de la historia y de la política?”²³

En la perspectiva de Bensussan, la consideración del mesianismo por parte de Agamben no sería sino una versión “encubierta” –es decir “ideológica”, en tanto no explicitaría su verdad- de una teleología. Pero, preguntamos, sostener un “mesianismo desbloqueado” como el que supuestamente defendería Agamben ¿significaría necesariamente suscribir una “teleología encubierta”?

²³ Gerard Bensussan *La política y el tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo* en: revista Actuel Marx, No 3, Santiago de Chile, 2005, pp. 77-101.

Sostengo que lo decisivo aquí, es que la lectura que hace Agamben de la *gewalt* benjaminiana, lleva consigo un gesto antikantiano²⁴. Antikantiano, en el sentido que la “dilación infinita” que caracterizaría a la deconstrucción derrideana podría caracterizarse, en palabras de Hegel, como una “mala infinitud”²⁵ en tanto ésta, no haría sino perpetuar la misma estructura del “bando” que parece definir a la propia “biopolítica occidental”, es decir, que no hace sino “bloquear” y retardar, la llegada del Mesías. Como si, en último término, Agamben irónicamente, denunciara algo así, como los “espectros de Derrida”.

Pero un gesto antikantiano no significaría necesariamente suscribir la dialéctica de Hegel. Porque si ésta última sitúa a la *aufhebung* en la forma de una *síntesis* de los contrarios en una totalidad superior, para Agamben, en cambio, se trataría de una *desactivación* de los mismos. “Síntesis” refiere al movimiento de interiorización de la negatividad en una totalidad mayor, “desactivación”, en cambio, remite a situar dicho diferencial, pero sin insistir en su estatuto negativo respecto de una totalidad, sino conduciéndolo a su propia inmanencia (el diferencial se vuelve, pues, una forma-de-vida) aboliendo así, a la totalidad misma. En otras palabras, si en Hegel la *aufhebung* constituye un movimiento que incluye a la vida en la forma de una exclusión, instalando sobre ella una Forma determinada; para Agamben, por el contrario, acontece como un corte,

²⁴ Este punto se puede confirmar en el texto “Inmanencia absoluta” cuando, trazando una línea de la trascendencia y la inmanencia, Agamben sitúa a Derrida en la primera, cuya descendencia se hallaría, precisamente, en Kant. Ver: Agamben, G *Inmanencia absoluta* En: Giorgi, G. y Rodríguez, F, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 59-92.

²⁵ Véanse los párrafos 94 y 95 de la “Enciclopedia de las ciencias filosóficas” donde Hegel, refiriéndose a la “infinitud” kantiana, señala: “Esta *infinitud* es la *mala* infinitud o infinitud negativa, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también superado (...) La progresión hacia lo infinito está “(de suyo) parada en que lo finito es tan *algo* como su *otro* (...)” Luego, en el párrafo siguiente Hegel apunta: “En su relación con otro, algo es ya otro frente a él (...) resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo* y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*.” G.W.F. Hegel *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* traducción: Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999, p. 197. Lo que muestra la cita de Hegel es que en Agamben, no obstante su gesto anti-kantiano, no habría hegelianismo porque la interrupción mesiánica nada tiene que ver con interiorizar la negatividad y hacerla coincidir “consigo mismo” en algo así como una “verdadera infinitud”. Porque para Agamben lo decisivo es, pues, la singularidad y no la universalidad hegeliana. Pero se podría decir que si Hegel discutió con Kant en torno al estatuto de lo “infinito” se podría decir que Agamben discute con Derrida en torno al estatuto de la singularidad.

una interrupción del dispositivo biopolítico que impide a éste transformar la forma-de-vida en vida desnuda.

Pero, lo esencial aquí, es comprender el estatuto que Agamben asigna a la noción de “cumplimiento”. Porque si en la lectura de Hegel (y por cierto, en la de Schmitt) el “cumplimiento” remite, pues, a la completación de la “obra”, en Agamben, la obra se realiza, paradójicamente, cuando ésta deja entrever su consustancial inobrabilidad (su potencia):

“El acto de creación –dice Agamben en su Apostilla de “Estancias”- no es en realidad, según la fastidiosa concepción corriente, un proceso que va de la potencia al acto para agotarse en él, sino que contiene en su centro un *acto de descreación* en el cual lo que fue y lo que no fue quedan restituidos a su unidad originaria en la mente de Dios, y lo que podía no ser y ha sido se disipa en lo que podía ser y no ha sido. Este acto de descreación es propiamente la vida de la obra, lo que permite su lectura, su traducción y su crítica, y lo que en estas cosas se trata cada vez de repetir.”²⁶

Si la ontología aristotélica de la potencia y al acto se ha interpretado a la luz del “agotamiento” de la primera en el segundo, instituyendo así a la teoría de la soberanía y su distinción entre poder constituyente y poder constituido²⁷, en la perspectiva de Agamben, todo acto lleva consigo una “descreación” (una potencia-de-no) que es una potencia que no se agota en el acto y que se exhibe en él como potencia.

En efecto, comentando el pasaje 417b 2-7 del *De Anima* de Aristóteles, Agamben escribe:

“La potencia (la sola potencia que interesa a Aristóteles, la que surge de una *hexis*) no pasa al acto sufriendo una destrucción o una alteración; su *paschein*, su pasividad consiste más bien en una conservación y en un

²⁶ Giorgio Agamben *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, traducción: T. Segovia, Valencia, Ed. Pre-textos, 2001, p. 271.

²⁷ Cf, Giorgio Agamben *Homo sacer*, op. cit.

perfeccionamiento de sí (...) Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto.”²⁸

Lo decisivo aquí es que la potencia no se destruye en el acto, sino más bien se potencia a sí misma. Una potencia que se potencia a sí misma en su donarse al acto y, por ende, se “salva”. He ahí el “resto” que, como veremos, Agamben va a trabajar a la luz de la Carta a los Romanos de Pablo y que será esencial en su interpretación del mesianismo. Y, a su vez, será en este registro que habría que leer la inversión que Agamben realiza de la tradicional lectura del campesino kafkiano que se presenta en “Ante la ley”:

“La tarea mesiánica del campesino –plantea- (...) podría ser entonces precisamente la de hacer efectivo el estado de excepción virtual, la de constreñir al guardián a cerrar la puerta de la ley (...) Porque el Mesías sólo podrá entrar después de que la puerta se haya cerrado, es decir una vez que haya cesado la vigencia sin significado de la ley.”²⁹

Sólo cuando haya cesado la “vigencia sin significado de la ley” (Scholem) entonces arribará el Mesías, es decir –siguiendo a Kafka- cuando el Mesías “ya no sea necesario”. En otras palabras, frente a la ley que siempre se aplica en la forma de una des-aplicación (una excepción), se opone el gesto del Mesías que la hace inoperante porque se “salva” en la forma de un “resto”. Así, el cumplimiento³⁰ de la ley no significaría “inmanentizar una trascendencia” (Hegel), tal como parece sugerir Bensussan, sino más bien, desactivar cualquier trascendencia para conducirla al *uso* (el derecho que “sólo se estudia”). Cumplir la ley será, entonces, desprender a la vida de cualquier *nómos*³¹ que la cesure en *zoé* y *bíos*. Ahí que la comentada epístola a los Romanos ocupe la atención para el pensador italiano: el

²⁸ Giorgio Agamben “La potencia del pensamiento” en: *La potencia del pensamiento* traducción: F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2007, pp. 367-368.

²⁹ Giorgio Agamben *Homo sacer* op. cit, p. 78.

³⁰ Cf, Giorgio Agamben *El tiempo que resta* op. cit

³¹ Por ello, si la noción de “cumplimiento” en Hegel remite a la ontología del acto, en Agamben remite a la de la potencia, en tanto en dicho cumplimiento acontece el “resto”, la singularidad.

hos me (como-no) que, según Pablo, caracteriza a la vida mesiánica (*klesis*) sería, precisamente, la estrategia que desactiva el dispositivo biopolítico³². En dicha estrategia, se fragua, pues, el *resto* que, “salvándose”, vuelve imposible la coincidencia de cualquier identidad consigo misma. Ese *resto* es, pues, vida en su inmanencia, esto es, una singularidad que, en cuanto *no-toda*, se sitúa más allá de la dialéctica de lo universal y lo particular que toda lógica estatal implica.

Puede ser instructivo abordar la diferencia que, según Agamben, existiría entre mesianismo y escatología. En efecto, para el filósofo italiano, la modernidad habría igualado estas dos categorías, con lo cual, habría hecho imposible advertir lo esencial del mesianismo paulino, a saber, que éste se define como una suspensión del tiempo en el tiempo. Si la escatología sitúa a lo por venir al “final del tiempo” el mesianismo, por su parte, lo inscribe en el “ahora” porque éste no es el final del tiempo sino, a la inversa, el “tiempo del final”: un resto que, exactamente como la figura ontológica de la potencia, sobrevive entre el principio y el final del tiempo. Así, pues, el tiempo mesiánico se presenta como “el tiempo que el tiempo nos da para acabar”³³. En este sentido, el tiempo mesiánico, a diferencia de la escatología es el “tiempo que resta”.

3.- Amor

El “*De Anima*” de Aristóteles constituye, en la perspectiva agambeniana, el momento clave en la cesura de la vida en *zoé* y *bíos*, animal y humano. Aristóteles diferencia el concepto de vida en los tres aspectos ya conocidos: “vida nutritiva”, “vida sensitiva” y “vida intelectual”, ésta última reservada, claro está, al hombre considerado como el “animal capaz de lenguaje” (*zoon lógon echon*). En esta línea, tanto la ciencia como la medicina modernas habrían heredado dicha división, conservando en ella, “el oscuro fondo” de la “vida nutritiva” señalado por Aristóteles:

³² Estrategia que se opone, pues, al “como si” que instituye la soberanía.

³³ Giorgio Agamben *El tiempo que resta*. op.cit. p. 72.

“Y cuando, -dice Agamben- como ha puesto de manifiesto Foucault, el Estado moderno, a partir del siglo XVIII, empieza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población y transforma así, su política en biopolítica, realiza su verdadera vocación (...)”³⁴

Así, entre la división aristotélica y la biopolítica moderna, Agamben establecería una continuidad histórico-ontológica, en la cesura que se establece entre *zoé* y *bíos*, entre lo animal y lo humano. Al igual que Foucault, Agamben interpreta a la modernidad bajo la clave de la biopolítica. Pero si para el primero, la biopolítica constituía un fenómeno que, como tal, sólo emerge en el siglo XVIII, para el segundo, la biopolítica constituye, pues, la matriz ontoteológica de Occidente.

Para Agamben, el fundamento de la biopolítica moderna es, pues, la relación de excepción considerada como “relación política originaria” de la política occidental en la cual se decide sobre la propia “humanidad del ser vivo hombre”, sólo en la medida que se excluye de él una *zoé* (vida desnuda). Nótese que, para Agamben, la operación de este dispositivo opera, pues, en dos tiempos: en el primero separa desde el *bíos* algo así como una *zoé* (es decir, *produce* una “nuda vida”) y, en el segundo, lo articula con una instancia superestructural que, en caso de Aristóteles, no es otra cosa que el *lógos* (o la *pólis*). ¿Cómo detener, pues, el dispositivo biopolítico de inclusión-excluyente y de exclusión-incluyente que separa la vida de sus formas?

Es a propósito del célebre pasaje aristotélico presente en el libro III del *De Anima* que versa sobre la diferencia entre el “intelecto agente” y el “intelecto posible”, donde Agamben hará una lectura diferente de aquella que rescata sólo la teleología del “acto”. Porque lo decisivo aquí es el estatuto del *lógos* que, según la tradición, define a la “humanidad del ser vivo hombre”. La enigmática imagen que utiliza Aristóteles en dicho pasaje, para caracterizar al *lógos* humano es, como se sabe, la de una “tablilla de cera sin inscripción alguna” (*De Anima*,

³⁴ Giorgio Agamben, *Lo abierto*, op cit, p. 27.

430a) ³⁵: ¿qué significaría, pues, dicha “tablilla” sino el de una potencia del pensamiento?

Esta será, al menos, la lectura que hará Ibn Rushd (Averroes) a la luz de los largos y extensos comentarios que sus antecesores (los denominados *falasifa*) ya habían realizado. Allí, pues, el filósofo cordobés resitúa la noción del “intelecto posible” y, con ella, la del “comentario” (*tafsir*) como práctica textual por completo diferente a la “exégesis”³⁶.

En otras palabras, el comentario es, para el campo del lenguaje, lo que para la vida humana, la experiencia mesiánica³⁷: la imposibilidad de distinguir entre la voz del comentarista, de aquél que es comentado testimonia, pues, que en el comentario el tiempo sufre una contracción, en la cual, pasado y presente se vuelven absolutamente indistinguibles. Así, pues, a diferencia de la exégesis que se caracteriza por la institucionalización del “saber”, el comentario, en la medida que la idea no es exterior a la propia exposición del texto, restituye el lenguaje a su inmanencia (a esa “lengua pura”, según la bella fórmula de Benjamin). Por ello, Coccia –siguiendo en ello a Agamben– señala cómo es que, en la vía averroísta, el “comentario” se vuelve, pues, la “exposición más apropiada del pensamiento”, en tanto su naturaleza tendría el estatuto ontológico de una potencia. En efecto, en la “Exposición de la República de Platón” y refiriéndose, precisamente, al estatuto del *lógos*, el propio Averroes señala:

³⁵ El pasaje de Aristóteles es, pues, el siguiente: “*Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto. (En cuanto a la segunda dificultad) el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo inteligido se identifican (...)*” Aristóteles, *De Anima*, 430 a, traducción T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2003, p. 233. Lo decisivo aquí es que el “intelecto posible” representado por la “tablilla de cera” no es sino el “resto” que siendo pensable es, sin embargo, irrepresentable.

³⁶ Emmanuel Coccia *La trasparenza delle immagini. Averroé e l’averroismo* Milano, Bruno Mondadori, 2005, p. 9. Me he permitido la traducción al español del párrafo citado.

³⁷ Cf, Emanuele Coccia *La trasparenza delle immagini. Averroé e l’averroismo* op. cit.

“Pero, como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial.”³⁸

En la perspectiva de Averroes, habría *lógos* humano porque así como cada esfera celeste emanada desde el “Ser Primero” hasta el “mundo sublunar” tiene una inteligencia, así también, en el “mundo sublunar” existiría una inteligencia en todos los hombres que Averroes llama “intelecto posible”. Como ha visto Agamben, la lectura averroísta del *lógos* es decisiva por el hecho de que ésta indica que la especificidad del hombre reside en su carácter potencial³⁹, es decir, que la actualización del pensamiento nunca agota al propio “intelecto posible” en tanto éste pertenecería al género humano⁴⁰.

Que la potencia del pensamiento sea, pues, lo específico del hombre significa, entonces, que éste no estaría determinado por una “obra” específica a cumplir, al modo de una “misión histórica” específica (ya sea, el “destino”, “Dios”, la “historia” o la “naturaleza”), sino más bien, que el hombre parece estar llamado a resguardar su propia in-obrabilidad, su ser pura *posibilidad*⁴¹.

³⁸ Averroes: *Exposición de la República de Platón* trad: Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1998, p. 91.

³⁹ Cf, Giorgio Agamben: “La obra del hombre” en *La potencia del pensamiento* traducción: F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 465-480.

⁴⁰ Es, precisamente, a esta luz que el propio Dante en “De la monarquía” insistirá en el mentado “intelecto posible” que pertenece al género humano y que llamará “multitud”.

⁴¹ A esta luz resulta interesante advertir el parágrafo 9 de “Ser y el Tiempo” de Heidegger: “La “esencia” del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente “propiedades” que estén ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él y sólo eso.” En: Martin Heidegger: *Ser y Tiempo* traducción: J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2002, pp. 67-68. Lo decisivo aquí es que, como explicará el propio Heidegger en 1949 en su “Carta sobre el Humanismo” ni “esencia” ni “existencia” remiten aquí a sus significados tradicionales (por ello coloca la palabra esencia entre comillas). En esa medida el Dasein en modo alguno remite a alguna “propiedad”, sino que cada aspecto del Dasein no es sino “maneras de ser”, forma-de-vida. En esa medida, habría que calcular cómo el “comentario” –que, como en Averroes, es en Heidegger su pensamiento- a las epístolas de Pablo a los romanos llega hasta la publicación de “Ser y Tiempo”: aquí lo decisivo es que si el dispositivo biopolítico intenta separar y colocar a la Forma sobre la vida, Heidegger, siguiendo a Pablo, intenta volcar dicha existencia a sus “modos de ser”. Pero no sólo Heidegger remite a este problema. H. Arendt en sus decisivos comentarios sobre “El concepto de amor en San Agustín” establece una diferencia ontológica entre lo que el obispo de Hipona llama “*cupiditas*” que remite al amor al mundo y, por ende, un amor “óntico” y la “*caritas*” como el amor a Dios, es decir a lo más impropio, a lo inapropiable por antonomasia. Cf, H. Arendt, *El concepto de amor en san Agustín* traducción: A. Serrano, Madrid, Encuentro, 2001. No es casual que haya relacionado a Heidegger con Arendt, allí donde ambos fueron, precisamente, *amantes*.

Ahora bien, la ontología de la potencia aquí esbozada, constituye el telón de fondo sobre el que Agamben sitúa la figura impolítica de lo mesiánico. Si lo mesiánico es una acción política que transforma lo real en posible, exhibiendo así, el carácter potencial del hombre, me atrevo a sugerir, pues, que dicha acción se sostiene, precisamente, en el amor. El amor es potencia, porque el amor no es sino un lugar de des-posesión y pasividad radicales, allí donde los amantes suspenden cualquier tipo de “propiedad”, mostrando la inobrabilidad propia del hombre. Sin embargo, los amantes, se sitúan, pues, en la misma “relación de bando” que Agamben identifica y deconstruye como la matriz biopolítica de Occidente; pero, a la inversa que dicha matriz, los amantes abandonándose a sí mismos, se sustraen a cualquier dispositivo de apropiación, exactamente como ocurre con la potencia que, abandonándose al acto, se salva a sí misma como potencia. Por lo demás, recordemos que, según las escrituras, es el propio Pablo quien sitúa el amor como “cumplimiento” de la ley:

“Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley.”⁴²

Si cumplir la ley es aquí, “amar al prójimo” pues es el amor, en la impropiedad que exhibe, lo que hace posible llevar al *nómos* al extremo de su desactivación, es porque dicha desactivación restituye a las cosas, animales y hombres a su “uso libre”. El amor es, por ello, la acción de profanación⁴³ de todo aquello que se presenta como sagrado: los hombres, animales o cosas. Porque si, como hemos visto, “cumplir la ley” significa agotarla hasta abolir la misma fuerza-de-ley que constituye al derecho (su violencia mítica), esto supone restituir la forma-de-vida de una “comunidad impolítica”, esto es, de una

⁴² La cita completa dice así: “Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás al prójimo como a ti mismo. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud.” En: Rom 13, 8, 9, 10. Nótese que en la lectura agustiniana se retomará, de un modo relativamente diferente, el problema del amor en la diferencia ontológica que establece Agustín entre *cupiditas* y *caritas*, destacada por Arendt y señalada en la cita anterior.

⁴³ Giorgio Agamben *Profanaciones* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2005.

comunidad que no reivindica para sí ninguna identidad (soberanía). Una comunidad impolítica⁴⁴ acaso sea, entonces, lo que se estaría jugando en el mesianismo de Pablo y no una nueva universalidad, según la lectura católica tradicional. Y acaso a dicha comunidad impolítica Pablo la denomine simplemente en la forma del “amor al prójimo”⁴⁵. Pero lo decisivo aquí, es que la palabra “amor”, volcada en la forma de una comunidad impolítica, se debe comprender a la luz de lo que Agamben ha denominado una “pasión de la facticidad”⁴⁶:

“El amor es la *pasión de la facticidad*, en la que el hombre soporta esta no pertenencia y esta opacidad, y se las apropia (*asduefacit*) custodiándolas como tales. Esto no es, según la dialéctica del deseo, afirmación de sí o negación del objeto amado, sino pasión y exposición de la misma facticidad y de la irreductible impropiedad de lo ente. En el amor, lo

⁴⁴Nótese que esta interpretación difiere en parte, de la de Taubes. Para Taubes que, como él mismo relata en su interpretación de San Pablo, sigue la lectura polemológica de Schmitt, considera a Pablo desde la perspectiva de la fundación, de la fundación de la comunidad cristiana: “Mi tesis es que Pablo se entiende a sí mismo como el que supera a Moisés (...) Parte del contenido de mi tesis es, pues, que el cristianismo no se origina con Jesús sino con Pablo.” Por ello para Taubes –como para Badiou– Pablo es, ante todo, el fundador del cristianismo: un nuevo *nómos* y una nueva comunidad a la luz de Cristo. En: Jacob Taubes *La Teología Política de Pablo*, traducción: Miguel García-Baró, Madrid, Trotta, 2007, p. 54.

⁴⁵ Opto aquí por una lectura impolítica del amor en Pablo. Es evidente que el objetivo agambeniano es restituir las cartas de Pablo su contenido mesiánico y, por ende, su dimensión impolítica. Esto no obsta, sin embargo, a que, desde la lectura cristiano-católica, se siga planteando a Pablo como el fundador del cristianismo. Pero a modo de apoyo a esta tesis, es necesario recalcar el lugar que ocupa la noción de “cuerpo” en la antropología paulina que, como se ha visto, remite al “cuerpo hebreo” (*basar*, en su indistinción con “carne”) y no al griego (*soma*). Cf. John Robinson “El cuerpo. Estudio de teología paulina” trad: José Manuel Udina, Madrid, Ed. Ariel, 1968.

⁴⁶ El texto decisivo que Agamben comenta es un fragmento de “La carta sobre el humanismo” en la cual Heidegger escribe: “El pensar es al mismo tiempo el pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser (...) Que el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia. Adueñarse de una “cosa” o de una “persona” en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia. Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz (*mogen*) que no logra esto o aquello, sino que logra que algo “se presente” mostrando su origen, es decir, hace que algo sea. La capacidad del querer es propiamente “en virtud” de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténticamente “posible”, aquello cuya esencia reside en el querer.” Martin Heidegger, “Carta sobre el Humanismo” traducción: H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, pp. 15-16. Así, el “amor” es para Heidegger lo “posible” y, como tal, la “pasión o exposición” de su propia posibilidad de ser.

amado viene a la luz, con el amante, en su ser velado, en una facticidad eterna más allá del ser.”⁴⁷

El amor como apropiación de aquello que es, de suyo, inapropiable; esto es, de la “irreductible impropiedad de lo ente”. En estricto rigor, los amantes suspenden cualquier tipo de “propiedad” y muestran cómo el amor, más allá de la “dialéctica del deseo”, no es sino “pasión de la facticidad”: “pasión” en cuanto pasividad, constituye la propia “facticidad” de la existencia (la forma-de-vida). El amor como “pasión de la facticidad” es, pues, “pasión y exposición” de la impropiedad misma de la forma-de-vida (la posibilidad de ser o no ser, como tal) y, por ende, el amor desprende a los hombres de cualquier identidad, porque, en el fondo, el amor –como el deseo y la imaginación– no tiene objeto alguno. Por eso es que, en otro lugar, Agamben puede escribir que el amor es, en definitiva, la “experiencia de una singularidad cualsea”⁴⁸. Allí, pues, el amor aparece como desposesión de sí, en el abismo que se abre *entre* una subjetivación y una desubjetivación, similar a la experiencia que acontece, pues, en el *hos me* paulino que, a la luz de la contracción del tiempo (“tiempo que es corto”), interrumpe la lógica del *Imperium*.

En esta perspectiva, el amor paulino designaría la *experiencia* de la comunidad impolítica (la “singularidad cualsea”) por excelencia. Comunidad que, ulteriormente, se le llamará “cristiana” y a la cual le será expropiada su impoliticidad a la luz del *corpus mysticum* de Cristo que se expresará en la teología política medieval⁴⁹. Sostengo, entonces, que la experiencia mesiánica que Agamben rescata de las Cartas paulinas, sugiere que, en un plano ontológico-político, *Pablo es mujer. Mujer* en cuanto “resto” (no-todo) y, por ende, en cuanto nuevo *sujeto* de la política⁵⁰ que interrumpe *allí*, en su propio ser-de-potencia⁵¹.

⁴⁷ Giorgio Agamben “La pasión de la facticidad” en: *La potencia del pensamiento*, traducción: F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, pp.369-407.

⁴⁸ Giorgio Agamben *La comunidad que viene* traducción: J.L Villacañas y C. De La Rocca, Valencia, Ed. Pre-textos, 2006, p. 27.

⁴⁹ Ernst Kantorowicz “Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval” Madrid, Alianza, trad: S. Aikin y R Blázquez, 1985.

⁵⁰ La palabra “sujeto” es una palabra “cargada” metafísicamente. Pero, a propósito del tratamiento que hace respecto a la vergüenza, Agamben señala: “Por esto la subjetividad tiene constitutivamente la forma de una subjetivación y de una desubjetivación, por esto es, en lo

La oscura luz del amor paulino podría constituir, pues, la experiencia misma de una comunidad impolítica que, como tal, restituiría a los hombres, apresados por el *dominium*, al impersonal e impropio campo del *usus*.

Quizá, la bella homofonía que existe entre las palabras alemanas “*lieben*” (amor) y “*leben*” (vida) y, en el inglés “*love*” (amor) y “*life*” (vida), ilustren la estrecha cercanía entre el vivir y el amar. Una cercanía en el tono, allí donde vida y amor se tensan, (des)velándose la una *en* el otro, la una *con* el otro, allí donde el tiempo se detiene y la singularidad de la vida se asoma. Porque si es cierto que, como decía Foucault, la “vida es aquello capaz de error”⁵², es precisamente porque ésta parece revocar a todo *nómos* que intenta cesurarle. Estar siempre en otro lugar significa, pues, que la vida no coincide jamás con una “conciencia” o una “subjetividad”. El amor es, pues, esa interrupción decisiva en la cual se hace la experiencia de una des-posesión radical, de un desprendimiento absoluto de cualquier “propiedad” y una restitución del uso libre. El amor es, en definitiva, el *hos me* porque, en su “pasión y exposición”, los amantes se abandonan, sin nunca capturarse, como vidas inseparables de sus formas.

Noviembre, 2007.

Excursus: In-Fancia⁵³.

En su texto *Experimentum Linguae*, publicado en la edición de “Infancia e Historia” para la pequeña biblioteca Einaudi, el “tiempo que resta” vuelve a tener lugar ahora en la estrecha relación entre lenguaje y violencia: “*En los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente, no he querido pensar más que una*

íntimo, vergüenza.” Giorgio Agamben *Lo que queda de Auschwitz*, traducción: A. Gimeno, Valencia, Ed. Pre-textos, 2000, p. 117. Lo decisivo aquí es que el “sujeto” es, para Agamben un “resto” y, precisamente, la incoincidencia entre subjetivación y desubjetivación. Sólo por ello, el sujeto es, en lo íntimo, “constitutivamente” vergonzoso. La vergüenza es, pues, el exceso que el sujeto lleva consigo y la subjetividad el movimiento entre subjetivación y desubjetivación.

⁵¹ Cf. Giorgio Agamben *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2003.

⁵² Michel Foucault *La vida: la experiencia y la ciencia* En: Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 41-58.

⁵³ Excursus agregado en Noviembre de 2008.

sola cosa: ¿qué significa “hay lenguaje”, qué significa “yo hablo”?” Y más adelante señala: “La violencia sin precedentes del poder humano tiene su última raíz en esta estructura del lenguaje. En tal sentido, aquello con lo que se hace experiencia en el **experimentum linguae** no es simplemente una imposibilidad de decir: se trata, más bien, de una imposibilidad de hablar a partir de una lengua, por lo tanto de una experiencia –a través de la demora infantil en la diferencia entre lengua y discurso- de la misma facultad o potencia de hablar.”⁵⁴ La pregunta ¿qué significa “hay lenguaje”? lleva a Agamben a interrogarse por la diferencia que, al modo de un abismo, habita entre lengua y discurso. Una diferencia que acontece como una demora, una diferición que no es una “imposibilidad de decir”, sino el extremo en que el lenguaje revela su propia “potencia de hablar”, allí donde el hombre se desnuda a sí mismo como un *in-fans* y donde el tiempo cronológico se contrae sobre sí mismo.

La in-fancia del hombre lejos de ser una edad o una etapa precisa en el desarrollo del animal humano, constituye el propio ser potencial ínsito a la propia estructura del lenguaje. Entre la lengua y el discurso, entre el significante y el significado, entre lo animal y lo humano, entre el principio y el final del tiempo, allí se sitúa un umbral sin fondo que, lejos de constituir una negatividad ⁵⁵ se revela como la propia potencia humana en cuanto tal. Por ello, la “violencia sin precedentes” del poder humano –dice Agamben- tendría su “raíz última” en la diferición, situada en el plexo que forman la lengua y el discurso. Esa diferición es, pues, la “potencia de hablar” que, por serlo, no está fuera del lenguaje. Por ello, la “imposibilidad de decir” no es sino el momento en que la “potencia de hablar” se muestra en su propia consistencia. Esto significa que, para Agamben, la pregunta por el “tener-lugar” del lenguaje no habría que buscarla fuera del lenguaje, sino más bien, en su pura autorreferencialidad: el lenguaje es restituido a su inmanencia, en la medida que es el propio discurso el que se encuentra con su propia potencialidad. Por ello es que “hay lenguaje” significa “hacer la experiencia” de la propia potencia de “hablar”.

⁵⁴ Giorgio Agamben *Infancia e Historia* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, p 217-219.

⁵⁵ Giorgio Agamben *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* Valencia, Ed. Pre-textos, 2003.

A esta luz, Agamben ensaya una nueva lectura del símil de la tablilla de cera sin inscripción alguna que Aristóteles representa en *De Anima*: “Lo que la tradición filosófica nos ha acostumbrado a considerar como el vértice del pensamiento y, a la vez, como el canon mismo de la *enérgeia* y del acto puro- el pensamiento del pensamiento- es, en verdad, el don extremo de la potencia a sí misma, la figura completa de la potencia del pensamiento.”⁵⁶ La lectura de la tablilla de cera sin inscripción alguna es al revés, no desde el acto, sino desde la potencia del pensar: el pensamiento del pensamiento no sería la figura de la soberanía, sino la “donación de la propia potencia a sí misma”, allí donde el propio pensamiento piensa su propia potencia de pensar, su propio tener-lugar del pensar, allí, donde el propio lenguaje hace la experiencia de su propia comunicabilidad y los hombres de su inmanente “potencia común”.

⁵⁶ Giorgio Agamben *La potencia del pensamiento* op.cit. p. 368.