

# MESIANISMO, ONTOLOGÍA Y POLÍTICA EN GIORGIO AGAMBEN

## Messianism, ontology and politics in Giorgio Agamben

*Jorge Roggero*  
*Universidad de Buenos Aires*  
*jorgeroggero@hotmail.com*

RESUMEN: En una de las “informaciones, comentarios y digresiones” agregadas al final de *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento 2*, Alain Badiou sugiere que el planteo ontológico de Giorgio Agamben es producto de un “cristianismo latente” presente en su pensamiento.

Este artículo se propone demostrar que si bien la ontología agambeniana toma como modelo al mesianismo, éste no puede ser entendido en términos religiosos; y que esta ontología es también una propuesta política.

*Palabras clave:* **mesianismo / ontología / política**

ABSTRACT: In one of the “*notes, commentaries and digressions*” added at the end of *Logics of Worlds: Being and Event 2*, Alain Badiou suggests Giorgio Agamben’s ontological approach is a result of a “latent Christianity” present in his thinking.

This article aims to demonstrate that, while Agambenian ontology adopts messianism as a model, it should not be understood in religious terms, and that this ontology is also a political proposal.

*Keywords:* **messianism / ontology / politics**

En una de las “informaciones, comentarios y digresiones” agregadas al final de *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento 2*, Alain Badiou sugiere que la propuesta ontológica de Giorgio Agamben es producto de un “cristianismo latente” presente en su pensamiento<sup>1</sup>.

Está claro que buena parte de la estrategia agambeniana consiste en recurrir al “laboratorio teológico” en busca de claves hermenéuticas para la política. *El reino y la gloria* comienza con una declaración explícita en este sentido:

el dispositivo de la *oikonomía* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación –tanto interna como externa– de la máquina gubernamental.<sup>2</sup>

Pero esto no implica que su proyecto filosófico pueda reducirse a un cristianismo reformulado. El comentario de Badiou apunta principalmente a los “temblores” mesiánicos de la lectura agambeniana de Pablo. Es importante destacar que si bien el mesianismo juega un papel importante en su propuesta política, éste no es entendido en un sentido religioso. En una entrevista realizada por Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville para la revista *Vacarme*, Agamben insiste sobre este punto:

Lo que me interesa en los textos de Pablo, no es tanto el dominio de la religión, cuanto este ámbito puntual que tiene relación con lo religioso, pero que no coincide con él, que es lo mesiánico, dominio muy próximo a lo político. Ahí se encuentra otro autor decisivo para mí, que no es en absoluto religioso: se trata de Walter Benjamin, quien piensa lo mesiánico como paradigma de lo político o, digamos, del tiempo histórico.<sup>3</sup>

Puede afirmarse que el mesianismo refiere más a un modelo ontológico-político que a uno religioso. En *Medios sin fin*, éste se constituye en la tarea política que Occidente debe retomar:

Concluyendo un compromiso duradero con el derecho, la Iglesia ha congelado el acontecimiento mesiánico. [...] La tarea que el

---

1. Cfr. A. Badiou, *Logiques des mondes: l'être et l'événement 2*, Paris, Seuil, 2006, pp. 583-584.

2. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 9.

3. G. Agamben, “Une biopolitique mineure”, *Vacarme*, 10, hiver 2000, Paris, France. Disponible en: <http://www.vacarme.org/article255.html> (Fecha de consulta: 18/7/2010)

mesianismo había asignado a la política moderna –pensar una comunidad humana que no tuviera [sólo] la figura de la ley– espera todavía espíritus que la recojan.<sup>4</sup>

Pero ¿en qué consiste la pertinencia del mesianismo para la política? La respuesta puede rastrearse en una digresión de las jornadas recopiladas en *El tiempo que resta*. Allí Agamben celebra la lectura heideggeriana del mesianismo paulino. En el semestre de invierno de 1920-1921 Heidegger dictó, en la Universidad de Friburgo, un curso sobre las cartas del apóstol<sup>5</sup>. Agamben destaca particularmente el acierto de Heidegger en su interpretación del *hos mé* (como no) como cifra de la estructura última de la *faktisches Leben* (vida fáctica). Esta exégesis le permite una primera elaboración de “la idea de una apropiación de lo impropio como carácter decisivo de la existencia humana”<sup>6</sup>. El mesianismo revela la estructura misma de la vida fáctica. Siguiendo la estrategia heideggeriana, Agamben va a valerse del modelo de la comunidad mesiánica para postular una “nueva y coherente ontología de la potencia”<sup>7</sup> –una ontología que prioriza la potencia por sobre el acto, la posibilidad por sobre la realización– que se constituye, a su vez, en propuesta política<sup>8</sup>.

En *El tiempo que resta*, Agamben presenta, a partir del análisis de diversos aspectos del mesianismo paulino, distintas vías de acceso a esta ontología de la potencia. El examen de dos de estas vías –la relacionada con la temporalidad y la relacionada con la facticidad expresada en el *hos mé*– y su contraste con los lineamientos sobre estas temáticas que están presentes en el mencionado curso de Heidegger nos permitirán comprender los alcances del mesianismo agambeniano como propuesta ontológico-política, así como advertir su carácter no religioso.

---

4. G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 104-105.

5. Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens, 1. Einleitung in der Phänomenologie der Religion*, herausgegeben von Matthias Jung und Thomas Regehly, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. En adelante, me referiré a este texto con las siglas GA 60.

6. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, p. 38.

7. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Giulio Einaudi, 1995, p. 51.

8. Sobre el carácter impolítico y antinómico de este mesianismo, cfr. A. Galindo Hervás, “Mesianismo impolítico”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 39, julio-diciembre 2008, Madrid, España.

## **La política de la espera**

En uno de sus textos tempranos, Agamben sostiene:

La tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente “cambiar el mundo”, sino también y sobre todo “cambiar el tiempo”. El pensamiento político moderno, que concentró su atención en la historia, no ha elaborado una concepción adecuada del tiempo.<sup>9</sup>

Esta tarea política es emprendida desde el modelo del tiempo mesiánico que Agamben encuentra en las cartas de Pablo, en buena medida guiado por la lectura heideggeriana<sup>10</sup>.

En su curso, Heidegger plantea la necesidad de una elucidación fenomenológica del tiempo. “¿Qué es originariamente la temporalidad en la experiencia fáctica? ¿Qué quiere decir pasado, presente y futuro en la experiencia fáctica?”<sup>11</sup>. Éstas son las preguntas que van a guiar su investigación. Su interés no está en indagar en el fenómeno religioso en sí, sino en encontrar un acceso a la experiencia fáctica de la temporalidad. Su atención se detiene en estas primeras comunidades cristianas a las que se dirige Pablo en sus epístolas; comunidades que se caracterizan por vivir en la “espera de la parusía” (*Erwartung der Parusie*). Un análisis de las dos cartas a los Tesalonicenses le permite concluir que la segunda venida del Mesías tiene un carácter inminente<sup>12</sup>, lo que lo lleva a reparar en las características de esta expectativa: la inminencia de la parusía no implica una actitud pasiva, un desinterés por los asuntos terrenales. No se trata de una espera que se abandona a la ociosidad de una “indiferencia escatológica” en la convicción de la pronta venida del Mesías. Tampoco se trata de afanarse

---

9. G. Agamben, “Tempo e storia” en: *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, Torino, Giulio Einaudi, 2001, p. 95.

10. El propio Agamben hace un reconocimiento expreso en este sentido, identificando a Heidegger y a Benjamin como los autores que lo precedieron en esta tarea de “cambiar el tiempo”. Cfr. *ibid.*, pp. 107-110.

11. GA 60, p. 65.

12. En este punto, la lectura de Heidegger se aleja de la doctrina de la Iglesia que expresamente señala el error de considerar que el anuncio paulino se refiere a un cumplimiento inminente de la parusía. Cfr. “Respuestas de la Comisión bíblica del 18 de junio de 1915” en: E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres (Enchiridion Symbolorum)*, trad. D. Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963, pp. 2179-2181. De todas maneras, cabe aclarar que la inminencia no refiere en Heidegger a una efectiva realización escatológica, sino a la condición existencial del cristiano.

en el cálculo cuantitativo del “cuándo” de la venida. Pablo exhorta a los creyentes a la vigilia permanente, pues “el día del Señor llega como un ladrón por la noche”<sup>13</sup>. El día y la hora, el “cuándo” de la venida del Mesías, es impredecible; es más: es irrelevante. De lo que se trata es de entender la espera en el sentido de un “cómo” que expone la tensión existencial de la “vida fáctica”. En palabras de Michel Haar:

la respuesta [a un “cuándo”] no se encuentra en una especulación escatológica objetiva, sino en otra relación con la temporalidad y en una “incertidumbre constante” en la cual se encuentran los creyentes.<sup>14</sup>

El creyente debe aceptar la “absoluta tribulación (*absolute Bedrängnis*) que forma parte de la vida de los cristianos”<sup>15</sup>, la aflicción en que consiste la experiencia de la parusía. En palabras de Heidegger:

No hay seguridad alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad [*ständige Unsicherheit*] es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario.<sup>16</sup>

Heidegger está indicando que la espera refiere a una temporalidad necesaria, propia de la vida fáctica. Es decir que no está simplemente señalando una actitud ética frente a la vida, sino que está descubriendo su estructura más profunda. Como luego dirá Jacques Derrida, la espera mesiánica exhibe “la estructura universal de la experiencia”<sup>17</sup>. En este sentido, la reflexión de Heidegger adquiere la máxima radicalidad: no se trata de esperar, sino de asumir que *somos espera*, pues

---

13. 1 Tes 5, 2. Para todas las citas del Nuevo Testamento utilizo la edición crítica de Nestle-Aland, *Das neue Testament griechisch und deutsch*, griechischer Text in der Nachfolge von Ebehard und Erwin Nestle gemeinsam verantwortet von Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger und Allen Wikgren. Deutsch Texte: Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979. Herausgegeben im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfallen von Kurt Aland und Barbara Aland, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1989 (en todos los casos la traducción es mía. J. R.).

14. M. Haar, “Le moment, l’instant, et le temp-du-monde” en: J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 70.

15. GA 60, p. 97.

16. GA 60, p. 105.

17. J. Derrida, “Marx & Sons” en: M. Sprinker (ed.), *Ghostly demarcations. A Symposium on Jacques Derrida’s Spectres of Marx*, London, Verso, 1999, p. 248.

no estamos en el tiempo, sino que *somos tiempo*. Como bien señala Gérard Bensussan:

Esta estructura de la temporalidad humana, que hace aparecer o que aparece en lo mesiánico, es universal, remite a una experiencia universal de la temporalidad. [...] si se piensa en el carácter “metafísico” de toda experiencia del tiempo, si el tiempo conforma el espesor ontológico de la conciencia, entonces la conciencia es la espera, es esa presencia que se trasciende incesantemente hacia el porvenir, y que incesantemente escapa ante sí.<sup>18</sup>

Ya Agustín intuía que somos tiempo al exponer la paradoja de la temporalidad: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”<sup>19</sup>. Es decir, Agustín advertía que tenemos la experiencia del tiempo pero no de su representación. El tiempo se resiste a la objetivación. Para medirlo hay que falsificarlo a través de construcciones espaciales; y aun así, siempre hay un *resto* que permanece inasible.

En continuidad con estas reflexiones, Agamben analiza el *kairós* mesiánico en su particularidad frente al *chrónos*. El tiempo mesiánico se sustrae a la mensura del tiempo cronológico. Agamben recurre a las reflexiones del lingüista Gustave Guillaume. Con el concepto de “tiempo operativo”, Guillaume designa el tiempo que la mente emplea en realizar una representación espacial del tiempo (imagen-tiempo). El “tiempo operativo” permite advertir que en toda representación del tiempo hay un tiempo ulterior que permanece irrepresentado, un *tiempo que resta*, un tiempo dentro del tiempo que da cuenta de mi desfase respecto de él. Esto lleva a Agamben a plantear la siguiente distinción:

Mientras que nuestra representación del tiempo cronológico, como tiempo *en que estamos*, nos separa de nosotros mismos, transformándonos, por así decirlo, en espectadores impotentes de nosotros mismos, que contemplamos sin tiempo el tiempo que huye, su incesante carencia de sí mismo; el tiempo mesiáni-

---

18. G. Bensussan, “La política y el tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo”, *Actuel Marx édition chilienne*, Intervenciones Nro. 3, La deconstrucción y el retorno de lo político, primer semestre de 2005, Santiago de Chile, Chile. Disponible en: <http://netx.u-paris10.fr/actuelmarx/num3chi.htm> (Fecha de consulta: 18/7/2010)

19. Agustín, *Obras completas. Vol. II: Las Confesiones*, edición bilingüe preparada por Ángel Custodio Vega, Madrid, B.A.C., 2005, XI, 14, 17, p. 478.

co, como tiempo operativo en el cual aprehendemos y completamos nuestra representación del tiempo, es el tiempo *que* somos nosotros mismos [*è il tempo che noi stessi siamo*], y por ello el solo tiempo real, el solo tiempo que tenemos.<sup>20</sup>

Frente a los intentos de objetivación, el mesianismo nos expone al fenómeno de la temporalidad en su estado más puro, como sentido último de nuestra existencia. Por este motivo, el mesianismo, más que una actitud pasiva, es una invitación a la acción desde la conciencia del único tiempo que tenemos o, mejor dicho, que somos.

Pero ¿qué quiere decir concretamente que somos tiempo? ¿Qué quiere decir que somos espera? Sostener que somos tiempo es afirmar, sin más, la indisoluble imbricación entre ontología y temporalidad, entre ser y tiempo. Agamben explica este vínculo desde su interpretación de 2 Co 12, 9: “Pues la potencia se cumple en la debilidad” [*he gar dýnamis en astheneía teleítai*]. ¿Cómo hay que leer esta idea de una potencia que se cumple en la debilidad? La hipótesis agambeniana es que Pablo conoce la oposición griega *dýnamis/enérgeia* (potencial/acto) y está proponiendo una ontología temporalizada que invierte la prioridad del acto por sobre la potencia.

En esta relación [potencia/acto], el tiempo mesiánico opera una inversión [...] la potencia pasa al acto y alcanza su fin (*télos*) no en la forma de fuerza o *érgon*, sino en la de debilidad, en la *asthéneia*.<sup>21</sup>

La inversión mesiánica de la relación potencia-acto demanda una nueva manera de pensar la potencia que evite toda subordinación respecto del acto, de la actualización. Es necesario encontrar la forma de concebir la potencia desde la potencia y no ya desde el acto. Esta tarea de pensar la potencia en tanto potencia requiere que ésta pueda conservar su carácter de tal en su paso al acto, que pueda permanecer en tanto potencia sin agotarse en ninguna actualización.

En “Bartleby o de la contingencia”, Agamben sugiere una lectura de Benjamin en términos de una “ontología de la potencia”. La prioridad de la potencia implica la imposibilidad de reducir la realidad a lo dado, a lo actualizado. La espera mesiánica revela el carácter contingente de la realidad misma. Y en este sentido, es lo que posibilita la acción polí-

20. G. Agamben, *Il tempo che resta...*, ed. cit., p. 68.

21. *Ibid.*, pp. 92-93.

tica en tanto abre a la dimensión de la potencia, de la posibilidad<sup>22</sup>. En términos benjaminianos, la espera es lo que permite la interrupción del curso de la historia. El presente se compone tanto por lo dado como por lo posible. Su presunta efectividad está atravesada por la “astilla mesiánica” de la potencia, por las voces del pasado que permanecen latentes a la espera de la redención. Benjamin advierte el potencial revolucionario del mesianismo para dar cuenta de esta prioridad de la posibilidad. El tiempo mesiánico prioriza la posibilidad en tanto comprende la rememoración (*Eingedenken*) como la restitución

de la posibilidad al pasado, convirtiendo en incompleto lo ocurrido y en completo lo no ocurrido. La rememoración no es ni lo ocurrido ni lo no ocurrido, sino su potenciamiento, su volver a ser posible.<sup>23</sup>

Para desarticular el relato histórico hegemónico es necesario “cambiar el tiempo”, es necesaria una concepción abierta de la temporalidad. Contra el peligro de la mitificación del pasado, de su objetivación, Benjamin propone la fugacidad del instante de la imagen dialéctica. El pasado está en movimiento; el pasado no es un objeto apropiable, sino una exigencia, un reclamo de justicia. Cada instante nos presenta al pasado como posibilidad que nos convoca a la acción. El historiador materialista benjaminiano privilegia lo que pudo ser sobre lo que fue, lo que permanece en potencia sobre lo que está en acto. Si la política quiere ser coherente con el hecho de que no estamos en el tiempo, sino que somos tiempo, no puede reducir toda potencia al acto, porque ser tiempo es ser potencia, es ser espera. En este sentido, el mesianismo, más que en una propuesta teológico-política, es una afirmación ontológica-política que pretende dar cuenta de que “el actuar político es un actuar temporal”<sup>24</sup>. Y, como ya hemos visto, el tiempo consiste en un permanente desfase respecto de sí mismo. Esto es lo que ninguna política debe olvidar: ella no puede agotarse en una realización, pues consiste siempre en un exceso frente a sí misma. La ontología política agambeniana recuerda a toda política su propio límite, la expone a su propia finitud.

---

22. Cabe señalar que el término griego *dýnamis* significa tanto “potencia” como “posibilidad”.

23. G. Agamben, “Bartleby o della contingenza” en: G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet, 1993, p. 76.

24. G. Bensussan, “La política y el tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo”, art. cit.

Frente a la política del Estado y la Iglesia que “congelan el acontecimiento mesiánico”, Agamben postula el compromiso ontológico-político de la espera mesiánica que asume el riesgo de la contingencia temporal. La política de la espera busca permanecer fiel a la ontología de la potencia que nos constituye; es decir, no pretende ocultar esa “continua inseguridad”, ese permanente desfase que nos determina en tanto que no estamos en el tiempo, sino que *somos tiempo*.

### **La vocación política**

La segunda vía de acceso a la ontología de la potencia agambeniana es la que asume el punto de vista del *hos mé* paulino como clave exegetica de la *klesis* mesiánica. Como ya se ha señalado, sobre este punto Agamben se reconoce expresamente deudor de las reflexiones heideggerianas.

En su curso, Heidegger se pregunta cómo debe interpretarse el “haber llegado a ser” (*Gewordensein*) que caracteriza la experiencia de la vida fáctica del cristiano. El “haber llegado a ser” implica un “aceptar la proclamación” (*Annehmen der Verkündigung*). Ese “aceptar la proclamación” afecta el “cómo” del comportarse en la vida fáctica. Sin embargo, Heidegger sostiene que el “haber llegado a ser” sólo refiere a un volverse sobre lo que ya se es. El “aceptar la proclamación” no tiene más contenido que el colocarse en la “absoluta tribulación” de la expectativa de la parusía. La “continua inseguridad” propia de la vida mesiánica no es una elección moral, sino que constituye una característica necesaria, propia de la vida fáctica. Una vez más, Heidegger no está simplemente señalando una actitud ética frente a la vida, sino que está descubriendo su aspecto más decisivo. El saber fáctico que introduce el “haber llegado a ser” se reduce a un saber lo que soy, a un “tenerse a sí mismo” (*Sichselbsthaben*). El contenido del “aceptar la proclamación” está dado en asumir esta inseguridad constitutiva, la indeterminación esencial en que consiste nuestra existencia. La distinción entre “vocados” (*kletoi*) y “revocados” (*apollúmenoi*) “no es una contraposición de dos tipos distintos, sino que tiene su motivo, antes bien, en el cómo de la comunicación”<sup>25</sup>. Heidegger no está proponiendo una moral en términos dicotómicos. “Los complejos de san Pablo *no* cabe entenderlos *éticamente*”<sup>26</sup>. La clave para entender esta tensión entre “vocado” y “revocado” está en 1 Co 7, 29-32:

---

25. GA 60, p. 103.

26. *Ibid.*, p. 120.

Os digo, pues, hermanos, el tiempo es corto; por lo demás, que los que tienen mujer vivan como no teniéndola y los que lloran como no llorando, y los que están alegres como no estándolo; los que compran como no poseyendo, y los que disfrutan del mundo como no abusando de él. Pasa de hecho la apariencia de este mundo. Deseo que no tengáis cuidados.

Este pasaje le permite a Heidegger reparar en lo más propio de la experiencia de la vida fáctica: el *hos mé*. El “haber llegado a ser” implica que “algo permanece sin cambiar, pero es transformado radicalmente”<sup>27</sup>. La transformación refiere al ejercicio; la facticidad mundana permanece como estaba. El *hos mé* constituye la estructura ejecutiva; las significatividades de la vida real son atravesadas por él, se viven *als ob nicht* (como si no). La “apariencia de este mundo” que pasa no refiere al complejo objetual, sino al complejo ejecutivo, al comportarse. El “haber llegado a ser” no implica un desactivar las referencias al mundo circundante<sup>28</sup>. Esta reflexión, como bien destaca Agamben, preanuncia la tensión propiedad-impropiedad (*Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*) del § 38 de *Ser y Tiempo*:

En la caída [*Verfallen*] no va ninguna otra cosa que el “poder ser en el mundo” [*In-der-Welt-sein-können*], bien que en el modo de la impropiedad. El *Dasein* sólo *puede caer porque* le va el “ser en el mundo” encontrándose y comprendiendo. Y la inversa, no es la existencia *propia* nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado empuñar ésta.<sup>29</sup>

En ese mismo párrafo, unas líneas antes, Heidegger caracteriza el movimiento de la caída como un torbellino (*Wirbel*)<sup>30</sup>. La caída entendida como torbellino, como movimiento circular, obliga a considerar la impropiedad desde un punto de vista dinámico. Esto lleva a impugnar las lecturas estáticas que asocian, sin más, la caída a la impropiedad, y más aún aquellas que la leen como un “descenso ontológico” en clave moral. La propiedad no es algo que “flote por encima” de la caída, sino que se trata de un modo de asumirla. Es decir, la propiedad no puede

---

27. *Ibid.*, p. 118.

28. Cfr. *ibid.*, p. 120.

29. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer, 1967, p. 179.

30. Cfr. *ibid.*, p. 178.

tener otro contenido que la caída o, mejor dicho, que la impropiedad. En esto consiste su *Seinkönnen* (poder-ser) más propio. La propiedad se revela como la posibilidad misma que hace del *Dasein* lo que es: un *Seinkönnen*. Sin embargo, ella se encuentra indisolublemente unida a la impropiedad en tanto *In-der-Welt-sein-können*. En este sentido, puede decirse que nunca puede darse una propiedad impoluta, en estado puro, ni tampoco una impropiedad absoluta, sino que ambas se encuentran entrelazadas en una dinámica de mutua implicación. El *Dasein* da cuenta de la diferencia ontológica desde esta tensión irreducible de propiedad e impropiedad, en tanto ésta es diferencia pero también articulación. En el capítulo II de esta segunda sección de *Ser y Tiempo*, la “llamada” (*Ruf*) voca en silencio pues ésta no puede tener otro contenido que el de asumir la propia impropiedad. La propiedad del *Dasein* consiste en reconocer la propia impropiedad que lo constituye, su irremediable incompletitud, que no es carencia, sino condición de posibilidad de su *ser posibilidad*.

Continuando las reflexiones heideggerianas, Agamben se pregunta qué significa el pasaje 1 Co 7, 17-22: “*hékastos en te klései he ekléthe en taúte menéto*” (“Cada uno en la *klêsis* con la cual fue llamado, en esa permanezca”). La clave se encuentra en cómo se entiende esta *klêsis*. Lutero sugiere traducirla por *Beruf* (ocupación, profesión), asumiendo que el pasaje contiene una prescripción de “cumplir con los deberes mundanos”. Weber, por el contrario, entiende que de lo que se trata es de una cierta “indiferencia escatológica” frente a la inminencia de la parusía. Agamben corrige a ambos: *Klêsis* refiere a la peculiar transformación que experimento cuando “la parusía está en mi vida”<sup>31</sup>. Al igual que en el caso de la “vocación” heideggeriana, para Agamben esta *klêsis* no tiene ningún contenido específico: “No es más que la asunción de las mismas condiciones fácticas o jurídicas *en las cuales o como cual* se es llamado”<sup>32</sup>. La vocación mesiánica consiste en la revocación de toda vocación concreta y fáctica. En este sentido, la interpretación heideggeriana del *hos mé* demuestra su pertinencia para dar cuenta del tipo de transformación que opera a través de la *klêsis*. El *hos mé* actúa como un comparativo que “no tensa el campo semántico de un concepto en la dirección del otro, sino que lo tensiona en sí mismo”<sup>33</sup>. El *hos mé* consiste en el gesto de asumir la ausencia de identidad, la

---

31. GA 60, p. 104.

32. G. Agamben, *Il tempo che resta...*, ed. cit., p. 28.

33. *Ibid.*, p. 30.

radical indeterminación y potencialidad de nuestra existencia. En *El reino y la gloria* se sintetiza esta idea de manera elocuente:

La vida mesiánica es la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma predeterminada, la anulación de todo *bíos*, para abrirlo a la *zoé tou Iesoû*. Y la inoperosidad que aquí tiene lugar no es simple inercia o reposo, sino que, por el contrario, es la operación mesiánica por excelencia.<sup>34</sup>

Este pasaje nos permite analizar dos aspectos ontológicos fundamentales que el modelo mesiánico expone. En primer lugar, la explícita respuesta a la escisión biopolítica que la *zoé tou Iesoû* representa. La condición de posibilidad para la producción biopolítica de vida desnuda es la separación de *bíos* y *zoé*. En *Medios sin fin*, Agamben define el concepto de “forma-de-vida”:

Con el término *forma-de-vida* entendemos [...] una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.<sup>35</sup>

La *zoé tou Iesoû* no es otra cosa que una forma-de-vida, es decir, “una vida a la que, en su vivir, le va el vivir mismo, *una vida de la potencia*”<sup>36</sup>.

En segundo lugar y en íntima vinculación con lo anterior, la vida mesiánica exhibe el carácter inoperoso de la vida humana.

La vida humana es inoperosa y sin objetivo [...] porque [el hombre] en su esencia está privado de obra, porque él es por esencia un animal sabático.<sup>37</sup>

La vocación mesiánica no es una llamada a una obra por hacer, sino a la experiencia misma que nos hace ser. Éstas son la política y la ética a las que somos convocados, ésta es nuestra vocación política más propia. Por eso Agamben sostiene que

la única experiencia ética (que como tal no puede ser tarea ni decisión subjetiva) es ser la (propia) potencia, existir la (propia)

---

34. G. Agamben, *Il regno e la gloria...*, ed. cit, p. 272.

35. G. Agamben, “Forma-di-vita” en: *Mezzi senza fine...*, ed. cit., p. 13.

36. *Ibid.*, p. 17.

37. G. Agamben, *Il regno e la gloria...*, ed. cit, pp. 268-269.

posibilidad; exponer en toda forma su propio ser amorfo y en todo acto la propia inactualidad.<sup>38</sup>

### **Los usos del mesianismo**

La propuesta agambeniana no se limita a indicar el carácter posible de la existencia, sino que también señala el modo de actuar de la potencia mesiánica. Ésta opera desde esa “débil” permanencia que no se agota en ninguna realización.

El *katargeín* (hacer inoperante) y el *chrêsthai* (usar) son el acto de una potencia que llega a su cumplimiento en la debilidad.<sup>39</sup>

Analicemos, pues, estos usos del mesianismo. En primer lugar, continuando la tradición inaugurada por Jacob Taubes que lee en el mesianismo paulino un fuerte carácter antinómico<sup>40</sup>, Agamben propone que la potencia mesiánica ejerce su efecto en la esfera de la ley restituyendo sus preceptos y sus obras “al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia”<sup>41</sup>. Pablo utiliza el verbo *katargéo* para referirse a las consecuencias que produce el tiempo mesiánico sobre la ley. Este verbo es erróneamente traducido por “aniquilar” o “destruir”, pues no se repara en el adjetivo *argós* que lo compone. *Argós* significa “inoperante”, “que no está en acción” (*a-ergos*), “inactivo”<sup>42</sup>. Si se advierte el correcto significado de *katargéo* como “volver inoperante”, “volver inactivo”, se pueden explicar las aparentes contradicciones presentes en el texto paulino. Por un lado, están las afirmaciones claramente antinómicas: “Porque nosotros estimamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley”<sup>43</sup>. Por otro lado, las

---

38. G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 40.

39. G. Agamben, *Il tempo che resta...*, ed. cit., p. 127.

40. La tesis de Taubes es que el mesianismo paulino pone en cuestión la legitimidad del *nómos* mismo. Según Pablo, “el *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nómos* en la cruz. Es una enormidad en cuya comparación son nada todos los aprendices de revolucionarios. Esta inversión de los valores pone patas arriba la teología judeo-romano-helenística”. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München, Wilhelm Fink, 1993, p. 38. El propio Agamben reconoce la enorme deuda que su lectura de Pablo tiene con Taubes, dedicándole sus lecciones *in memoriam*. Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta...*, ed. cit., pp. 10-11.

41. *Idem*.

42. *Ibid.*, pp. 91-92.

43. Rm 3, 28.

más confusas, que parecen ir en sentido contrario: “¿Por medio de la fe, ‘anulamos’ [*katargoumen*] la Ley? ¡Ni pensarlo! Por el contrario, la confirmamos”<sup>44</sup>. Agamben propone que se trata de una oposición interna a la ley misma. Existe en la ley un elemento de promesa que tiende a la apertura, a la indeterminación, y que excede el elemento normativo-prescriptivo –que tiende a la determinación–. Frente a una ley de las obras aparece una ley de la fe que no intenta sustituir las *miswoth* por nuevos preceptos, sino exponer el aspecto no normativo que ellas también contienen. Antes que la ley mosaica está la promesa hecha a Abraham, que no puede ser derogada<sup>45</sup>. Sin embargo, entre promesa y ley no hay una relación jerárquica, sino más bien una implicación y confirmación mutuas. No se trata de anular la ley, sino de “conservarla y afirmarla para su cumplimiento” en la forma de la potencia. Agamben propone que es posible traducir la contraposición entre promesa y ley al lenguaje del derecho moderno en términos de poder constituyente y poder constituido<sup>46</sup>. La ontología de la potencia ofrece una nueva perspectiva para el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido.

En segundo lugar, Agamben advierte que la vida mesiánica en la forma del *hos mé* se define como *chrêsis* (uso). El verbo clave de 1 Co 7, 21: “Pero si puedes llegar a ser libre, haz más bien uso [*chrêsai*] de ello, de tu *klêsis* como esclavo”, es este imperativo del aoristo medio de *chráomai* que tiene –en este caso– el significado de “hacer uso de”:

Vivir mesiánicamente significa usar la *klêsis* y, a la inversa, la *klêsis* mesiánica es algo que sólo se puede usar, no poseer.<sup>47</sup>

Pero ¿qué significa esta imposibilidad de posesión de la *klêsis*? ¿En qué consiste este *uso*? En el siglo XIII, los espirituales franciscanos reivindicaban la posibilidad de un uso puro, un uso sin propiedad, sin *ius utendi*: un *usus pauper*, uso de hecho. Este uso como *forma vivendi* se sustraía al orden del derecho, lo desarticulaba.

La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la que se usa, sin ser nunca

---

44. Rm 3, 31.

45. “La Ley promulgada cuatrocientos treinta años después no puede anular un testamento formalmente establecido por Dios, dejando así sin efecto la promesa” (Ga 3, 16).

46. Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta...*, ed. cit., p. 111.

47. *Ibid.*, p. 31.

titular de ella. Ser mesiánico, vivir en el Mesías, significa la expropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica.<sup>48</sup>

El *hos mé* revela una esfera que se “sustraе a la ley como lugar de la pura praxis, del simple uso”<sup>49</sup>.

En “Elogio de la profanación”, Agamben define el movimiento propio de la religión como un dispositivo que “sustraе cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada”<sup>50</sup>. Toda separación contiene este núcleo religioso; por este motivo, es necesario recurrir a la profanación.

Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular.<sup>51</sup>

La potencia mesiánica opera como profanación. El “volver inoperante” y el “hacer uso de” son los usos del mesianismo, constituyen su “fuerza débil” que opera desde la potencia.

Siguiendo las consideraciones de Benjamin en “Capitalismo como religión”<sup>52</sup>, Agamben analiza la imposibilidad de uso a la que nos encontramos relegados en la sociedad capitalista. El modelo de la mercancía “invierte cada cosa, cada lugar, cada actividad humana para dividirla de sí misma”<sup>53</sup>, haciéndola caer en la esfera del consumo, en la esfera separada de la propiedad. El consumo –así como la exhibición espectacular– vuelve imposible el uso, el habitar, el hacer experiencia. Por eso Agamben entiende que son necesarias nuevas formas de profanación que restituyan las cosas, los lugares y las actividades humanas a su uso libre, a su franciscano *usus pauper*, es decir, a una relación inapropiable.

---

48. *Idem*.

49. *Ibid.*, p. 33.

50. G. Agamben, “Elogio della profanazione” en: *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, p. 84.

51. *Ibid.*, p. 85.

52. Cfr. W. Benjamin, “Kapitalismus als Religion” en: *Gesammelte Schriften. Band VI: Fragmente, autobiographische Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 100-103.

53. G. Agamben, “Elogio della profanazione”, ed. cit., p. 93.

¿Esto significa que Agamben considera posible una sociedad sin separaciones? Su respuesta es que la pregunta está mal planteada.

Ya que profanar no significa simplemente abolir y eliminar las separaciones, sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, a jugar con ellas.<sup>54</sup>

De lo que se trata es de reformular el derecho, de encontrarle un uso diferente. En este punto, el pensamiento agambeniano no está lejos de la incalculable justicia derridiana que ordena calcular<sup>55</sup>. En *Estado de excepción*, Agamben es claro al respecto:

Lo que abre un paso hacia la justicia no es la supresión, sino la desactivación y la inactividad del derecho, es decir, un uso diferente de él.<sup>56</sup>

### ***El mesianismo como ontología y la ontología como política***

Son muchos los autores que dentro del debate actual de la filosofía política buscan modelos en el campo de la religión: Michael Hardt y Antonio Negri, Slavoj Žižek, y el mismo Alain Badiou, entre otros. Las palabras finales de *Imperio* de Hardt y Negri están dedicadas a trazar un paralelo entre la comunidad franciscana y la militancia comunista por venir<sup>57</sup>. Así también, Žižek, en su *El frágil absoluto o ¿Por qué*

---

54. *Ibid.*, p. 100. A partir de una indicación de Émile Benveniste, Agamben relaciona la actividad del juego con la profanación: “Éste consiste en liberar un comportamiento de su inscripción genética en una esfera determinada. El comportamiento así liberado reproduce e incluso imita las formas de la actividad que se ha emancipado; pero vaciándolas de su sentido y de la relación obligada a un fin, las abre y dispone a un nuevo juego. [...] La actividad resultante deviene, así, un medio puro, es decir, una praxis que, aun teniendo tenazmente su naturaleza de medio, se ha emancipado de su relación con un fin”. *Ibid.*, pp. 98-99.

55. Cfr. J. Derrida, “Force de loi: le ‘fondament mystique de l’autorité’ / Force of law: the ‘mystical foundation of authority’”, *Cardozo Law Review*, vol. 11, n° 5-6, 1990, p. 970.

56. G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 83.

57. “Existe una antigua historia que puede servirnos para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de San Francisco de Asís. Consideremos su obra. Para denunciar la pobreza de la multitud, adoptó esa condición común y descubrió allí el poder ontológico de una nueva sociedad. El militante comunista hace lo mismo al identificar la enorme riqueza que reside en la condición común de la multitud. Francisco, en oposición al naciente capitalismo, rechazó toda disciplina instrumental, y en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido), propuso una vida gozosa que incluía a todos los seres y a toda la naturaleza, a los

*merece la pena luchar por el legado cristiano?*, propone aceptar que el marxismo y el cristianismo pertenecen al mismo linaje y reivindica la figura de Pablo como fundador de una “comunidad alternativa” basada en el *agápe* que desarticula el círculo de la ley y la transgresión<sup>58</sup>. Badiou mismo dedica un libro a Pablo como modelo de militante. Su estrategia es similar a la agambeniana: el texto paulino es utilizado para dar cuenta de ciertos aspectos de su propio pensamiento. La preocupación central de Pablo es interpretada de tal manera que coincide con la de Badiou<sup>59</sup>. Del mismo modo, Agamben usa el mesianismo como modelo que le permite presentar ciertos aspectos de su ontología de la potencia.

El breve comentario de *Lógicas de los mundos* sobre la ontología agambeniana se compone de dos críticas vinculadas entre sí. La primera apunta a establecer una relación entre una concepción del “ser como debilidad, como pobreza representativa, como potencia preservada de la gloria de su acto”<sup>60</sup> y el pensamiento cristiano. Badiou no justifica esta afirmación. No parece fácil establecer este vínculo si se tiene en cuenta que la historia de la teología cristiana ha seguido un curso radicalmente opuesto al pensamiento agambeniano, sosteniendo en todo momento una ontología que prioriza el acto sobre la potencia. No obstante, podría pensarse que el proyecto del filósofo romano se inscribe dentro de esta tradición en tanto busca reformularla. Pero esta hipótesis implicaría desconocer sus expresas declaraciones respecto de toda forma de religión. Como ya se ha mencionado, en “Elogio de la profanación”, Agamben afirma que

---

animales, al hermano Sol y a la hermana Luna, a las aves del campo, a los seres humanos pobres y explotados, todos juntos en contra de la voluntad del poder y la corrupción. Nuevamente, en la posmodernidad nos encontramos en la situación franciscana, oponiendo a la miseria del poder el gozo del ser. Ésta es una revolución que ningún poder podrá controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos en el amor, la simplicidad y también la inocencia. Ésta es la irrefrenable levedad y dicha de ser comunista”. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 413.

58. “El aspecto fundamental del verdadero cristianismo es precisamente *romper* el círculo vicioso superyoico de la ley y su transgresión por medio del amor”. S. Žižek, *The fragile absolute or Why is the christian legacy worth fighting for?*, London, Verso, 2001, p. 145.

59. “Se trata, para Pablo, de explorar qué ley puede estructurar un sujeto desprovisto de toda identidad y suspendido a un acontecimiento cuya sola ‘prueba’ es, justamente, que un sujeto la declare”. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 6.

60. A. Badiou, *Logiques des mondes...*, ed. cit., p. 583.

es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso.<sup>61</sup>

La propuesta agambeniana, que contra toda separación religiosa reivindica la profanación, no parece apuntar a una reforma del cristianismo. Agamben podría suscribir las palabras de Badiou en el prólogo de su libro sobre el apóstol:

En el fondo, nunca he conectado a Pablo con la religión. No es según este registro, o para testimoniar de una fe cualquiera, ni, incluso, de una antifé, que he tenido un interés por él desde hace tiempo.<sup>62</sup>

La operación por excelencia por medio de la cual la religión ejerce su acción separadora es la misma que la que utiliza el derecho: la imputación de una culpabilidad radical que precede toda culpa efectiva. Acceder a la esfera de la religión (o del derecho) implica aceptar esta acusación extrema, este ser-culpable<sup>63</sup>. Esta es la característica que opone religión a mesianismo. Lo mesiánico y la ontología de la potencia encuentra su ámbito propio en un estadio previo tanto a la imputación jurídica como a la religiosa. Y precisamente en ello radica su fuerza política, pues, de esta manera, ella se constituye en la instancia desde donde se puede formular, a un tiempo, la crítica y la afirmación más radical. Esto es, puntualmente, lo que no advierte Badiou en su segunda crítica. Según el francés, la lectura cristiana que hace Agamben de Pablo le impide reparar en ese carácter “tan militante” del apóstol, es decir, en el potencial político de su discurso mesiánico. Badiou no admite el carácter político de la ontología agambeniana. Toda la apuesta de Agamben está en sostener la mutua implicación entre ontología y política, y la consecuente necesidad de mantener la coherencia respecto de lo que se afirme en uno y otro campo. Sostener una “nueva y coherente ontología de la potencia” exige asumir las implicancias políticas que ésta contiene. ¿Es esto hacer filosofía política?

Toda postulación de una ontología implica la asunción de una posición ética y política. No hay descripciones ontológicas neutrales: toda

---

61. G. Agamben, “Elogio della profanazione”, ed. cit., p. 84.

62. A. Badiou, *Saint Paul...*, ed. cit., p. 1.

63. Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere...*, ed. cit., p. 32.

afirmación pretendidamente descriptiva es también prescriptiva. El proyecto agambeniano puede resumirse como la postulación de la ontología como política desde este último supuesto. La afirmación de una ontología de la potencia tiene como consecuencia política la denuncia no sólo de toda otra ontología que intente fundar una política, sino de toda otra ontología que se considere política. Si no se sostiene la ontología de la potencia, no es posible advertir hasta qué punto la ontología es política. Toda ontología que postule la prioridad del acto por sobre la potencia genera una relación de fundamentación respecto de la política que no permite dar cuenta de la radical imbricación entre ambas. Sólo una ontología de la potencia puede mostrar el exceso de lo político frente a todo acto político. Por eso Alfonso Galindo Hervás insiste en que el valor filosófico-político de las ontologías políticas propuestas por autores como Agamben, Nancy o Negri no está solamente en la actividad crítico-deconstructiva, sino también —y principalmente— en que éstas indican cierta tendencia, propia de nuestra experiencia común, a desear una “justicia más allá del derecho”, una “libertad más allá de la economía”, una “igualdad más allá de la sociedad”, una “redención que trascienda lo que puede dar la historia y cualquier teología que le atribuyamos”<sup>64</sup>. Quizás pueda agregarse que, al menos en el caso de Agamben, no sólo se señala esta experiencia, sino que se sugieren lineamientos posibles para pensar las implicancias más concretas de la ontología de la potencia que postula. Agamben no ignora que la complejidad de la vida política exige un análisis pormenorizado y la formulación de propuestas que atiendan al particular carácter de sus problemas; sin embargo, entiende que su reflexión propone una tarea a realizar que se encuentra aún en ciernes. El gesto agambeniano es político en grado sumo, pues no sólo apunta a la deconstrucción de los conceptos de la filosofía política, sino que propone nuevos presupuestos, un nuevo punto de partida, una nueva ontología.

---

64. A. Galindo Hervás, “Ontología de la sociedad civil”, *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 39, 2006, p. 150.