

Tiempo del final y universalidad paulina. Una lectura de Giorgio Agamben

Daniel Barreto González
y
Juan Francisco Comendador Prisuelos

La influencia del pensador italiano Giorgio Agamben en el debate filosófico contemporáneo es notable. Difícil negar que su obra ha logrado introducir en la filosofía actual categorías interpretativas de la política moderna: estado de excepción, campo de concentración y de exterminio, la figura del *Homo sacer*, entre otras¹.

Para Agamben, la política occidental, y de modo intensificado la política moderna, consiste en la decisión sobre quién queda excluido del orden político, es decir, quién es *nuda vida*, mero cuerpo sometido al poder, y quién es incluido como forma de vida en la comunidad política. Siguiendo a Michel Foucault, Agamben concibe la base de la política moderna como el poder sobre esta distinción de vidas, sobre su control, cálculo y gestión, y sobre todo como la confusión progresiva de estas dos formas de vida bajo el poder estatal. Por eso, la política moderna es biopolítica. La centralidad del cuerpo en la modernidad obedece a la política como control de la vida. De ahí que Agamben afirme que la tensión entre estos dos conceptos que habitan en la palabra «pueblo» exprese la «fractura biopolítica» central entre nuda vida y forma de vida, entre inclusión y exclusión.

La exclusión de la vida como mera vida orgánica no significa que ésta quede fuera de la jurisdicción del poder estatal. Al contrario, su exclusión es

¹ Cf. Alfonso GALINDO, *Política y mesianismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

inclusiva, es decir, este sector de la vida queda abandonado fuera de la forma de vida protegida por el derecho, pero sometida a la decisión plena del poder soberano. Como explica Alfonso Galindo:

[...] la normalidad y aceptabilidad de dicha vida pasa por ese carácter-de-referencia-sostenedora del derecho, que tiene en ella su único nutriente. Esto permite comprender la afirmación de Agamben según la cual la vida no está ni dentro ni fuera de la ley, sino que propiamente se reduce a lo que el derecho hace de ella, a la par que define a éste como aquello que tiene por objeto la vida corporal. De esta manera se muestra que el sometimiento de la vida por parte del derecho no consiste meramente en su inclusión en él, sino en una «*exclusión inclusiva*», esto es, en la ubicación de la vida en un umbral que permite al Estado renovar sus decisiones sobre ella².

Esta división biopolítica sería, según Agamben, una clave interpretativa para leer la historia de la política moderna. Los distintos proyectos políticos, económicos y sociales modernos, desde el liberalismo, el socialismo o el capitalismo buscan subsanar la escisión biopolítica que está en la base de la propia concepción política, la distinción entre *Pueblo* y *pueblo*. El objetivo es producir una homogeneidad política sin fisuras. Esta es la clave del proyecto político nazi y del exterminio de los judíos y los gitanos. El pueblo judío aparecería como pueblo no asimilado en la pureza del conjunto que debe ser eliminado para lograr la unidad total, pues la asimilación no había sido nunca efectiva ni completa. Ahora bien, esta lógica basada en la eliminación del excluido, en haber convertido en nuda vida sacrificable al pueblo judío, no tiene final, puesto que su propia lógica de unificación vive de la exclusión. La decisión soberana determina qué vida tiene valor y cuál no, pero la uniformización del todo social sólo se mantiene al precio de generar nuevos enemigos que cohesionen el conjunto. Se reproduce entonces dentro de la sociedad alemana la discriminación entre sujetos políticos y objetos de exclusión: toda la sociedad alemana pasa a ser *nuda vida* durante el nazismo y la Segunda Guerra Mundial³.

Al mismo tiempo, su investigación sobre la genealogía de la política moderna se aproximó muy pronto a un profundo interés y estudio por las teologías judías, cristiana y musulmana. En ese sentido, la herencia y el método de Walter Benjamin tienen una importancia decisiva en Agamben. Su investigación sobre el origen de la noción de gobierno en Occidente, se convierte en el estudio del modo en que las categorías teológicas se han transformado en con-

² Cf. Alfonso Galindo, *Política y mesianismo*, op. cit., p. 48.

³ *Medios sin fin*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 35.

ceptos fundamentales de la política moderna. En ese sentido, Agamben sigue tanto a Benjamin como el *dictum* de Carl Schmitt: «todos los conceptos pre-gnantes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»⁴. La secularización no es la desaparición de la religión, sino su transformación. El sentido y la mentalidad propios de la conciencia religiosa no cambian, sólo su forma de manifestarse. La misma experiencia de la relación entre modernidad laica y origen inmemorial mítico es lo que Agamben ha buscado en la obra de Aby Warburg⁵.

Tenemos entonces a un filósofo que otorga a la religión en sentido amplio y a las tradiciones teológicas monoteístas una importancia central para pensar el presente. Pero eso no significa que Agamben sea un teólogo ni un pensador confesional. Para él, comprender Auschwitz implica comprender la política moderna. Y comprender la modernidad es imposible sin la idea de transformación del legado religioso. El pensamiento de Agamben es un exponente claro de lo que Hans Blumenberg llamaba «teorema de la secularización»⁶.

Y, sin embargo, el recurso a la teología no solo obedece a una motivación explicativa. Su relectura de las tradiciones teológicas tiene varias caras. Así se puede ver en uno de los libros centrales de Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*⁷, dedicado, como indica su título a san Pablo y, más exactamente, a la recuperación del mesianismo paulino. Los temas centrales de su pensamiento se ponen en diálogo con los textos paulinos y se orientan además a una hipótesis de lectura de las «Tesis sobre el concepto de historia»⁸ de Walter Benjamin: el enano teológico que permite vencer al materialismo histórico en la primera *Tesis* sería Pablo de Tarso.

⁴ «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe», en *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlín, 2004, p. 43.

⁵ AGAMBEN, «Aby Warburg y la ciencia sin nombre», en *La potencia del pensamiento*, trad. F. Costa y E. Castro, Anagrama, Barcelona, 2008, 127-152.

⁶ Cf. H. BLUMENBERG, *La legitimidad de la edad moderna*, trad. Pedro Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008.

⁷ Trad. A. Piñero, Trotta, 2006. En 2006 pudimos escuchar al traductor, Antonio Piñero, exponer su interpretación de *El tiempo que resta* dentro del ciclo organizado por el Departamento de Filosofía y Ciencias Humanas del ISTIC *Lecturas actuales de Pablo de Tarso* en el propio ISTIC. Comprobamos cómo el desconocimiento de la clave interpretativa de las «Sobre el concepto de historia» de Walter Benjamin dificultaba la lectura del texto incluso a su propio traductor.

⁸ «Thesen über den Begriff der Geschichte», en *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1996; véase el estudio, la traducción y el comentario de Reyes Mate a las «Tesis», *Medianoche en la historia. Comentario a las Tesis de Walter Benjamin*, Trotta, Madrid, 2006.

Ahora bien, más allá de esta vinculación entre el testamento filosófico de Benjamin y el mesianismo paulino, cabe interpretar una identificación entre Pablo de Tarso y una alternativa a la política moderna como gestión de la nuda vida, como biopolítica y fascismo. Se trata de una lectura laica o filosófica de Pablo, una interpretación aconfesional que busca recuperar la originalidad de su pensamiento para pensar la política de otro modo, una «política que viene». En cambio, la pregunta que nos planteamos en nuestra lectura busca reinscribir una relación dialéctica en la interpretación de Agamben: ¿tiene algo que decir esta interpretación a la teología hoy, a la renovación de su propio lenguaje y a su lectura de la tradición? Agamben podría ser un buen ejemplo de una ilustración laica que ha superado el analfabetismo religioso y que se acerca a la teología como una fuente privilegiada de conocimiento⁹. Y desde el otro lado, desde la opción creyente que atravesó la crítica ilustrada y que la incorporó a su fe, ¿cómo leerá la reivindicación mesiánica de un filósofo?

No pretendemos responder a estas preguntas aquí. La dificultad y las múltiples interpretaciones posibles de *El tiempo que resta* hacen de estas respuestas una tarea bastante ardua. Pero sí presentamos una lectura de conjunto de *El tiempo que resta* en la que subrayamos aquello que interpela hoy la fe del creyente adulto. Para ello, hemos formulado tres grandes preguntas al libro (desplegadas en algunas otras más, pero sin perder la orientación general):

1. ¿Cómo interpreta Agamben la vida mesiánica en Pablo?
2. ¿Cómo entiende Agamben la universalidad paulina?
3. ¿Qué significa que el tiempo mesiánico es el «tiempo que resta»?

1. ¿Cómo interpreta Agamben la vida mesiánica en Pablo?

La llamada («vocación») mesiánica cancela la pretensión definitiva de toda vocación (*Beruf*, «profesión») mundana, social, jurídica. La vida mesiánica es la esperanza de redención para lo inolvidable. Lo inolvidable no es lo presente en la memoria, lo consciente, sino lo que no puede hacer presente de manera total en la memoria. Es inolvidable porque no pertenece al orden de la memoria consciente. Lo inolvidable nombra la vida frustrada en el pasado de la que nadie es enteramente consciente. La fidelidad a lo inolvidable es lealtad a una tradición de interrupciones. Esa lealtad funciona como crítica del presente

⁹ Véase como ejemplos los ensayos «Desnudez», «El cuerpo glorioso», del libro *Desnudez*, Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 75-114 y 115-130, respectivamente.

y de toda apropiación definitiva de identidad. La vida mesiánica vive sabiendo que el mundo no es definitivo ni autosuficiente. El «como no» significa que la realidad no está completa sin la justicia debida a todos los hombres o sin la salvación de la creación. El «como no» es el signo mesiánico de esperanza en la redención. Su fuerza no está en la afirmación de un ideal opuesto a la historia (no es un «como si»), sino en la visibilización del sufrimiento.

Según Agamben, la revolución burguesa implica la desaparición de los «estamentos» (*Stände*) y su sustitución por clases (*Klassen*). Se atribuye al joven Marx la teorización de este cambio. Ese paso significa la desconexión entre individuo y su función/lugar en el orden social. El proletariado es la clase que hace visible la pura contingencia y artificialidad de la división social, es la clase que no es una clase, sino el proyecto de desaparición de las clases sociales. La secularización del mesianismo aquí significa la traducción del «como no» (*hos me*) a la desactivación del orden social injusto como definitivo o natural.

Otra interpretación secularizada del mesianismo es la noción de «revuelta» en Max Stirner. Si la revolución busca derrocar las instituciones presentes y sustituirlas por otras nuevas, la revuelta consiste en apartarse del poder establecido, de volver inoperante la relación dialéctica con el poder. La revuelta es aquí una versión secularizada del «como no» mesiánico, de la separación y no reconocimiento del poder sin la oposición de una nueva institución.

¿Cómo afecta el tiempo mesiánico al tiempo histórico? ¿Supone la comprensión del mesianismo propugnada por Agamben la cancelación de toda filosofía o teología de la historia? La existencia mesiánica, ¿comporta la renuncia a formular una teología de la historia? Los misterios del cristianismo (Creación, Encarnación, Redención) han sido captados mediante una teología de la historia, pero ¿es esta la única manera de percibir o acceder a estos misterios? Agamben propone en el fondo una teología de la historia libre de andamiajes metafísicos, desde lo contingente. El testimonio de lo inolvidable en cuanto inolvidable —momento escatológico— adviene en el tiempo mesiánico, un tiempo cualitativamente diverso del cronológico. La teología de la historia está presente, con toda su potencialidad de sentido, pero no se entiende desde una comprensión newtoniana del tiempo, esto es, una comprensión que reduce el tiempo a espacio.

2. ¿Cómo entiende Agamben la universalidad paulina?

¿Cuál es el interés de esta «división en la división»? ¿Por qué me parece tan importante el *aphorismós* paulino? Ante todo porque obliga a pensar de un

modo nuevo la cuestión del universal y del particular, no sólo en la lógica, sino también en la ontología y en la política¹⁰.

Agamben intenta pensar la universalidad de modo nuevo. El concepto moderno de universalidad significa una identidad que trasciende las diferencias particulares. La concepción paulina, en cambio, no exige la supresión de éstas en aras de un universal subyacente que es común a todas ellas. Pablo neutraliza la división nomística judíos / no-judíos, con una «separación» ulterior carne / espíritu. Esta estrategia no elimina, sino que neutraliza la división al establecer una distancia entre la identidad que la división genera (judíos) y ella misma.

Esta distancia que emerge a la luz del evento mesiánico se configura como un resto, que justamente es llamado «resto mesiánico». Este resto no constituye una porción numérica, ni se identifica con el pueblo de Israel, sino que es «la consistencia o la figura que Israel asume respecto a la elección o al evento mesiánico. Pero éste no es ni el todo ni la parte, sino que significa la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos. En el instante decisivo el pueblo elegido —todo pueblo— se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo»¹¹. Esta imposibilidad de coincidencia consigo mismo acarrea una revisión de las nociones de pueblo y democracia.

Ni el resto ni el tiempo mesiánico son magnitudes cuantitativas, numéricas. Ni pertenecen ni guardan una relación inclusiva con el *eschaton* (el tiempo mesiánico no se confunde con una escatología realizada, no es un «ya, pero todavía no»). Hay una diferencia entre tiempo mesiánico y tiempo escatológico. El resto se constituye en el tiempo mesiánico «y existe sólo en él. En el final, en el *telos*, cuando Dios sea «todo en todos» (1Cor 15, 28), el resto mesiánico no tendrá ningún privilegio particular, y habrá agotado su sentido para perderse en el *pléroma*»¹².

¿Qué supone esta lectura de la noción de universalidad en Pablo para la comprensión de la Iglesia en cuanto *katholiké*? Por un lado, queda excluida la comprensión de la universalidad en términos geográficos. Por otro, la Iglesia, en cuanto comunidad mesiánica, aspira a identificarse con el resto mesiánico, que marca constitutivamente una distancia con toda identidad, que no forja identidad nueva alguna. ¿Puede sostenerse esta paradoja inherente a la expresión «identidad cristiana»? Estos interrogantes son radicales, en el sentido literal de la palabra, lo que nos previene de un irenismo fácil e irreflexivo.

¹⁰ *El tiempo que resta, op. cit.*, p. 57.

¹¹ *Op. cit.*, p. 60.

¹² *El tiempo que resta, op. cit.*, p. 61.

3. ¿Qué significa que el tiempo mesiánico es el «tiempo que resta»? Repensar el sentido temporal de la fe, la esperanza y el amor

Agamben trata de subrayar, en su lectura de san Pablo, la diferencia entre tiempo mesiánico y escatología, entre el tiempo del final y el final del tiempo. El intento de representar linealmente el tiempo del final, el tiempo mesiánico es siempre fallido. Es imposible, por la propia naturaleza de este tiempo, su representación en segmentos.

Para dar cuenta de esa imposibilidad de representación, Agamben echa mano de una categoría lingüística, el «tiempo operativo». Con ello nombra el tiempo que empleamos en la representación lineal del tiempo, es decir, el tiempo irrepresentable que conlleva toda representación. Se trata de señalar con ese tiempo un desfase, una diferencia entre la línea del tiempo cronológico y el individuo que cada uno es. El tiempo mesiánico, como tiempo operativo, no es un suplemento o complemento del tiempo cronológico, sino una distancia temporal respecto del tiempo lineal. Esa distancia somos nosotros mismos. El tiempo mesiánico es la relación de «como no» (*hos me*) con el tiempo cronológico.

Aunque Agamben no es explícito en este punto, creemos que la clave para comprender el desfase del tiempo mesiánico que somos es la posibilidad de actuar (llamar «operativo» a este tiempo no es casualidad). La acción que introduce una novedad en el tiempo es la prueba de un desfase intertemporal respecto del tiempo cronológico. La acción ética genera una novedad en el tiempo. La actualidad procede del acto. La palabra francesa para «ahora» (*maintenant*) significa etimológicamente «mano tendida»¹³.

Si el hombre vive plegado al tiempo cronológico, no puede actuar. Para comprenderlo, aunque Agamben aquí no lo menciona, hay que contraponer el tiempo mesiánico con el tiempo circular del eterno retorno, con el tiempo indefinido del progreso o con la ausencia de tiempo de los gnósticos. En todas esas formas el tiempo desaparece, el tiempo queda anulado en presente eterno. Solo un tiempo con principio y final es un tiempo que permite actuar¹⁴.

¹³ Seguimos en esta etimología a Gérard Bensussan, *Éthique et expérience. Levinas politique*, La Phocide, Estrasburgo, 2008.

¹⁴ Sobre el tiempo con plazo y la memoria del sufrimiento de los otros véase Johann B. Metz, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, Grünewald, Mainz, 1997; y ahora también las extraordinarias lecturas bíblicas mundanas de Tiemo Rainer Peters, *Gott ist ein Zeitwort. Weltliche Schriftlesungen*, Grünewald, Mainz, 2012.

El tiempo mesiánico es el tiempo que hace posible actuar. ¿Por qué? La fe en el Mesías resucitado abre la esperanza en la redención. La esperanza en el final conlleva;

1. La percepción del sufrimiento del mundo como injusticia o, dicho de otra manera, la percepción del sufrimiento como sufrimiento y no como orden natural¹⁵.

2. La exigencia de acabar con ese sufrimiento, es decir, la exigencia de adelantar el final. El amor al prójimo busca traer al presente el final, ser un signo en el presente del final.

Por eso, fe, esperanza y amor (en tanto acción que introduce novedad en el mundo) son las formas de la existencia mesiánica. Las formas existenciales propias del tiempo del final. Fe en el Mesías, esperanza en la parusía y amor como anticipación del reino. Puede decirse que fe, esperanza y amor son formas de vivir el tiempo. Son la temporalización del tiempo, la apertura del tiempo. También cabe afirmar que son el «sentido» del tiempo humano. Sin fe, esperanza y amor ¿no pierde el hombre el *kairós* y se vuelve mero elemento del mito, del progreso o del eterno retorno?

Del «tiempo que resta» a la «altísima pobreza»

¿Es posible aprender algo de las reglas de vida monacales en el siglo XXI? ¿Puede la vida política y social obtener enseñanza alguna de este fenómeno típicamente cristiano?

Con estos interrogantes como telón de fondo, nuestra lectura de *El tiempo que resta* debe desembocar en la reciente obra de Agamben *Altísima pobreza. Regla monástica y forma de vida*¹⁶. Este bagaje nos permitirá precisar mejor

¹⁵ Aquí la referencia central de Agamben creemos que es la interpretación que realiza Jacob Taubes (inspiración, por lo demás, constante en *El tiempo que resta*) del *Fragmento teológico-político* de Walter Benjamin, véase Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Trotta, Madrid, 2007; para Taubes, el «nihilismo como política mundial» que reivindica Benjamin significa descubrir la naturaleza, el mundo, como no-autosuficiente, es decir, como creación: «De esto es de lo que habla Benjamin. La idea de la creación como caducidad, si está sin esperanza», *op. cit.*, p. 88.

¹⁶ *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neru Pozza, 2007 [*Altísima pobreza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013].

la perspectiva desde la que el autor italiano se ha aproximado a las reglas monásticas, y en particular, a la franciscana. Agamben parece encontrar en el monacato un paradigma de superación de la política basada en el derecho, fundamentalmente violenta por su carácter excluyente. Se trata de, al igual que ha hecho el franciscanismo, «pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana absolutamente sustraída a la esfera del derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación. O sea: pensar la vida como aquello que nunca es objeto de propiedad, sino solamente de uso común»¹⁷.

Ahora bien, ¿no son acaso las reglas monásticas códigos legales, o sea, jurisprudencia? ¿No es la misma profesión religiosa, el voto, un acto jurídico? El problema del carácter legal de las reglas monásticas se esclarece en el contexto de la oposición entre Evangelio y Ley, cuestión ampliamente tratada en *El tiempo que resta*. «Si bien la vida del cristiano puede puntualmente encontrar la esfera del derecho, no es menos cierto que la *forma vivendi* cristiana no puede agotarse en la observancia de un precepto, no puede tener naturaleza legal»¹⁸.

Sin embargo, si Agamben busca en las reglas monásticas un modelo de constitución política, es porque en cierto sentido aquellas poseen carácter jurídico. En efecto, se trata de actos jurídicos en la medida que constituyen comunidades «políticas», en las que la doctrina de la *fuga saecoli* funge de principio vertebrador. El exilio se convierte, pues, en principio político constituyente¹⁹ y una figura próxima a la universalidad paulina. De nuevo se percibe en semejantes afirmaciones el eco de la existencia esbozada en *El tiempo que resta*.

¹⁷ *Altissima povertà, op. cit.*, pp. 9-10.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 63.

¹⁹ Por otro lado, las interesantísimas observaciones sobre la división del tiempo y la *meditatio*, piedras angulares de las reglas monásticas, sugieren conexiones con el momento presente que ilustran de un modo concreto el fenómeno de la secularización.