



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA POTENCIA MESIÁNICA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE G. AGAMBEN.
HACIA UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA ACCIÓN POLÍTICA Y DEL PODER.**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
BERNARDO CORTÉS MÁRQUEZ

TUTOR:

ENRIQUE DUSSEL A.

(PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA)

MÉXICO, DF., NOVIEMBRE DEL 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Al Dr. Enrique Dussel, por todo lo que me ha inspirado, enseñado e incitado su pensamiento crítico y mesiánica obra.

Al Dr. Mario Magallón, en quien encuentro no sólo un gran maestro, sino un autentico humanista y amigo.

A los profesores Pedro Enrique García Ruiz y Jorge Armando Reyes Escobar, de quienes he extraído fructíferas enseñanzas en sus clases y por su siempre amable disposición de leer esta tesis.

Al profesor Gerardo de La Fuente Lora, en agradecimiento de su atención, apertura y apoyo en la lectura de este trabajo.

A mis padres Maria Antonia Márquez F. y Bernardo Cortés B.

A Diana Avendaño, por once años de amorosa compañía y apoyo.

A Rogelio Silva, por su vicaria amistad y compañía, por ser solidariamente el primer receptor de todos mis trabajos. También a Moises Lopez, gran amigo y conversador.

A los miembros del recién Círculo de Pensamiento Critico.

A todos los pueblos del mundo que, expropiando su potencia a todo poder político, se levantan descubriendo su condición mesiánica, generando el *pueblo* mismo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	1
----------------------	----------

CAPÍTULO I

LA POTENCIA COMO VIDA. HACIA LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO COMO FELICIDAD Y REDENCION.	12
--	-----------

<i>1. La potencia como tarea y forma del hombre.</i>	12
<i>2. Deseo y felicidad: potencia y naturaleza mesiánica del humano.</i>	22

CAPÍTULO II

LA EXCLUSIÓN DEL PODER SOBERANO Y LA CONSISTENCIA MESIÁNICA DE LA VIDA DESNUDA O LA POTENCIA COMO DEBILIDAD.	43
---	-----------

<i>1. El poder soberano como la potencia negativa de la Ley y el abandono de la vida en el “estado de excepción”.</i>	44
<i>2. La vida sagrada como límite o arcano de la potencia y el poder.</i>	52
<i>3. El Muselmann: la reducción de la vida y la potencia de sufrir.</i>	62
<i>4. La constitución de la potencia desde la impotencia de la nuda vida o la débil fuerza mesiánica.</i>	74

CAPÍTULO III

LA POTENCIA MesiÁNICA. FORMA DE VIDA Y ACCIÓN POLÍTICA DE UN PUEBLO POR VENIR. 90

1. La subjetividad cualquiera. Potencia y constitución amorosa de lo común o el pueblo

90

2. Cairología: el tiempo potente e historia mesiánica.

107

3. La potencia mesiánica y la comunidad hiper-potente. La desactivación de la Ley y la nueva praxis política.

125

4. Forma de Vida, inoperosidad y nuevo uso los cuerpos. Para una nueva dimensión mesiánica e hiperpotente de la política.

160

CONCLUSIÓN.

179

BIBLIOGRAFÍA.

185

INTRODUCCIÓN

G. Agamben es un filósofo italiano, nacido en Roma en 1942. Desde su juventud hizo amistad con conocidos poetas como: Elsa Morante, Carlo Emilio Gadda, Giorgio Manganelli e Italo Calvino. Participa como actor en el filme *El evangelio según San Mateo* de Pasolini. Fue alumno de Heidegger en los seminarios en Le Thor entre 1966 y 1968, editor y traductor al italiano de W. Benjamin, quien ha ejercido una gran influencia y determinación para su filosofía. Es profesor del IUAV en la Universidad de Venecia. En su pensamiento confluyen los clásicos, desde, y sobre todo, Aristóteles, los teólogos medievales, B. Spinoza, hasta M. Heidegger, C. Schmitt, M. Foucault, pero también la figura del mesías, Pablo de Tarso, el talmud, la cábala, el evangelio, etc. Se encuentra entre los pensadores más representativos de la filosofía italiana y de occidente. A su vez, ha entrado en diálogo y ha sido tomado en cuenta por los filósofos contemporáneos del pensamiento político, entre los que se encuentran: J. Derrida, M. Hardt, A. Negri, R. Esposito, S. Žižek, A. Badiu, Z. Bauman, y también por pensadores latinoamericanos que han fungido como sus críticos, como E. Laclau y E. Dussel.

Sus primeras obras (*Estancias, El hombre sin contenido e Infancia e historia*) se centran en problemas de la estética, como la obra de arte, la poesía, el fantasma y lo erótico en la cultura occidental, la temporalidad, temas que arrojaran luces sobre sus primeras hipótesis políticas. Posteriormente, viene en su actividad filosófica una veta de primeras configuraciones de una nueva constitución de la ontología y la política, bajo el desarrollo de una oscura ontología de la potencia y de lo común. En sus obras más conocidas (*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Lo que queda de Auschwitz y Estado de excepción*) su pensamiento se coloca en la discusión actual de la filosofía política, donde una los temas esenciales que pone en la mesa son el de la lógica de la Soberanía, cuya operación secreta es la del “estado de excepción” (la anulación del estado de derecho para controlar y dominar completamente la vida de los ciudadanos y garantizar la permanencia misma del Derecho) como la situación jurídica y política en que se vive actualmente, y que se ha convertido en un paradigma global de gobierno en los totalitarismos modernos. Retoma también el derecho romano, de donde retoma algunas figuras arcaicas, como la de *Homo sacer* (hombre denominado sagrado por su extrema exclusión a una muerte impune y, a la vez, indigna de recibir sacrificio), para dar cuenta de la relación entre vida y

Derecho, que deviene en una producción excluyente del poder soberano, que genera una vida desnuda (*nuda vita*), vida expuesta a la muerte por manos del poder:

“Esta esfera es la de la decisión soberana, que suspende la ley en el estado de excepción e incluye así en él la nuda vida. Sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte e insacrificable a la vez, es originalmente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía”¹.

G. Agamben continúa, desde la cuestión del “estado de excepción” como el ejercicio que funda la biopolítica, la arqueología del poder y el pensamiento de M. Foucault, en busca de las categorías en torno a las cuales gira la política actual:

“La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella; pero, en cualquier caso, el ingreso de la *zōē* en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico”².

Su visión de la política es amplia y novedosa, articula diversas categorías pertenecientes a diversos ámbitos literarios, teológicos, jurídicos, del pensamiento clásico, que alcanzan una actualidad y pertinencia para entender, de manera fresca y en relación con lo pasado, la política. Su propuesta presenta la importancia de conceptos teológicos como fuente e influencia en la lógica implícita en el pensamiento y prácticas políticas e incluso económicas, que desvelan el vínculo entre administración económica, poder gubernamental y el dispositivo de la Gloria, litúrgico-ceremonial de la teología cristiana. La teología cristiana es fuente de dos paradigmas determinantes para la lógica del poder político, como muestra en su obra *Il Regno e la Gloria*:

¹ G. Agamben, 1998, p.108-109.

² *Ibid.*, p. 13.

“...della teología cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici ma funzionalmente connessi: la teología política, che fonda nell’unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teología económica, che sostituisce a questa l’idea di un’*okonomia*, concepita come un ordine immanente –doméstico e no político in senso stretto –tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofía política e la teoría moderna della soberanía; dal secondo, la biopolítica moderna fino all’attuale trionfo dell’economía e del gobierno su ogni altro aspecto della vita social³

[...de la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos en sentido lato, antinómicos pero funcionalmente conexos: la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, e la teología económica, que sustituye a esta por la idea de una *oikonomia* concebida como un orden inmanente – doméstico y no político en sentido estricto –tanto de la vida divina como de la humana. Del primero, deriva la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y del gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social].

Su obra se apoya en una investigación arqueológica que retoma paradigmas para comprender la política de la modernidad. En el año 2000 publica una obra, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai los Romani*, donde formula un pensamiento de lo mesiánico, apenas sugerido en sus anteriores obras, que parece anunciar una vía de categorías y comprensión nueva de la política, distinta a la criticada en sus anteriores trabajos, a partir de Pablo de Tarso. En las más recientes de sus obras intenta vislumbrar una propuesta política a través de conceptos muy sugerentes en suma relación con una nueva ontología de la potencialidad, como: *inoperosidad*, *subjetividad cualquiera*, *profanación*, *uso*, *forma de vida*. Todas ellas expresión de una potencia que, en esta tesis, sostendré como mesiánica.

La presente tesis parte de la categoría de potencia que, considero, es una categoría que cruza y entrecruza todos los temas y categorías del pensamiento político. Para G.

³ G. Agamben, 2007, p. 13.

Agamben, el concepto de potencia contiene la ontología, para comprender en que consiste el poder, que no ha dejado de operar:

“En la filosofía occidental, el concepto de potencia tiene una larga historia y, al menos desde Aristóteles, ocupa un puesto central. Aristóteles opone –ligando, a la vez– la potencia (*dýnamis*) al acto (*enérgeia*), y esta oposición, que atraviesa tanto su metafísica como su física, se transmite a partir de él como herencia primero a la filosofía y luego a la ciencia medieval y moderna. Si he elegido hablar (...) del concepto de potencia, es porque mi propósito no es simplemente historiográfico. *No se trata, para mí, de devolver actualidad a categorías filosóficas caídas hace tiempo en el olvido; estoy convencido, por el contrario, de que este concepto no dejó nunca de operar en la vida y en la historia, en el pensamiento y en la praxis de esa parte de la humanidad que acrecentó y desarrolló su potencia al punto de imponer su poder sobre todo el planeta*”⁴.

La potencia (*potenza*) nos remite a una noción originaria del poder, como *poder ser* indeterminado, que precede al acto o la obra y, a la vez, lo condiciona. Ya Aristóteles, construyó la lógica que determinará la ontología misma del ser hasta la modernidad. Según el filósofo griego, existen dos maneras en que se dice el ser, como ser en potencia (*dýnamis*) y ser en acto (*enérgeia*). La *dýnamis* no es sólo la posibilidad lógica de algo que es puede ser real, sino que es ya una modalidad del ser. Esto es, que una cosa existe en potencia o en acto. Toda obra (*érgon*, que es otra manera de decir el acto), toda existencia, constituye una experiencia como, de igual modo, la existencia en potencia la constituye. Lo que G. Agamben realiza no se trata solamente de una actualización de tal noción, ni mucho menos una recopilación de quienes han desarrollado esta categoría, como tampoco esta tesis lo pretende, sino que intenta dar cuenta de la constitución de una experiencia ontológico-política de la potencia. Es decir, pensar una ontología, un modo de ser, que no sea sólo la determinación de una potencialidad en un acto. Políticamente esto equivaldría a pensar una fuerza que no fuera únicamente la determinación en un Estado o una vida que no estuviera sólo atrapada por el *nomos* (el Derecho). Las divisiones e inclusiones que se juegan en la distinción entre pueblo y Estado, *auctoritas* y *potestas*, Vida y Derecho,

⁴ G. Agamben, 2008, p. 285. Las cursivas son mías.

ánomia y *nomos* contienen la misma lógica ontológica que distingue y vincula la potencia y el acto.

La noción de potencia, como tal, se refiere un aspecto genérico, como cuando se dice que el niño tiene la potencia de ser arquitecto o cualquier otra cosa, se comprende como un ser indeterminado que, por eso mismo, contiene una absoluta posibilidad de ser. Aunque la potencia también indica una facultad (*héxis*) específica que ya se tiene de algo, como la del constructor tiene la facultad de construir. En este caso la potencia es distinta a la facultad genérica del niño, que deberá sufrir una alteración para ser en acto o poseer una técnica, y, como el constructor tiene ya una facultad específica, su vida está determinada en una praxis, se manifiesta de una manera distinta, como una potencia completa que contiene una impotencia, una privación:

“...quien ya posee una técnica, en cambio, no debe sufrir alteración alguna, sino que es potente a partir de una *héxis*, que puede no poner en acto o bien actuar, pasando de un no ser en acto a un ser en acto (*e toû... mè energeîn dé, eis tò energeîn, [De anima 417 a 32-b 1]*). La potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio, así como la *héxis* significa: disponibilidad de una privación. El arquitecto es potente por cuanto puede no-construir y el guitarrista es tal porque, a diferencia de quien es llamado potente sólo en sentido genérico y que simplemente no puede tocar la guitarra, puede no-tocar la guitarra”⁵.

Esta potencia de no (*dýnamis me einai*), poder no-hacer o impotencia, es precisamente la que la modernidad y su política ha olvidado al determinarse como un poder constituido y además como un poder mistificado que se hace conservar mediante la suspensión de la Ley en el “estado de excepción”, una potencia ciega que no hace más que reiterar el acto mismo de lo constituido (*ésta sería una definición ontológica del poder totalitario*) que reduce a la *nuda vita*, a la vida precaria, de pobreza, de impotencia, agotando toda potencia en las determinaciones políticas. El pensamiento ontológico y político de la modernidad se ha habituado a pensar lo político, el ser, el hombre, como una potencia que debe determinarse en el acto, una vida que debe ser controlada y convertida en Derecho y propiedad, un hombre que tiene una específica tarea histórica.

⁵ *Ibid.*, p. 289.

La cuestión de la ontología de la potencia alcanza su mayor trascendencia política en cuanto constituye el problema mismo entre “poder constituido” y “poder constituyente”. Es decir, se trata de la fundante del poder político, que en todo caso es una anomia revolucionaria o una vida que *constituye* (un “poder constituyente”) y da contenido a una determinación política que, precisamente, el constituyente entra en una “normalización”, donde las energías revolucionarias se calman y se agotan en un “poder constituido” (un Estado con leyes, instituciones, etc.). Esto equivale idénticamente a pensar, de manera tradicional, una potencia que se acaba en el acto. Sin embargo, la cuestión es pensar la salvación de la potencia de su destino tradicional al acto, la conservación del constituyente en y a pesar del “poder constituido”, la salvación de la vida transformada y limitada a la forma del Derecho y la propiedad (que guarda un vínculo con la inclusión que se vuelve exclusión y producción de la vida como nuda vida), una revolución permanente que no se agote en un poder establecido: “*Diría que el problema de la revolución permanente es el de una potencia que no se desarrolla nunca en acto, y en cambio sobrevive a él y en él*”⁶. La cuestión es, entonces, pensar una nueva ontología de la potencia donde ésta no sea solamente la energía que se pierde en el acto, sino que sea la potencia que al pasar al acto se acrecienta y se salve, conservándose fundante y liberada:

“Ella nos obliga a repensar completamente no sólo la relación entre potencia y acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de modo nuevo (...) en la política el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. Pero es toda la comprensión del viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe de ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones”⁷.

Así como Agamben indica que, en la cuestión de la potencia, toda la comprensión del viviente está en juego y debe ser repensada como una potencia que va más allá de sus determinaciones, en la presente tesis se pretende comenzar desde ahí. En el primer capítulo, pensando en una nueva manera de concebir a la subjetividad viviente, se presenta la

⁶ “Entrevista a G. Agamben”, en G. Agamben, 2004, p. 16. (Las cursivas son mía).

⁷ G. Agamben, 2008, p. 299.

potencia como el elemento constitutivo y esencial del ser del hombre. Se le restituye a la humanidad su carácter de potencial, como un ser indeterminado, abierto y sin una obra específica, sino la de constituirse un ser en y de potencia. En esta temática, dicha cuestión tiene que medirse con Aristóteles, quien es el primero en sugerir la usencia de obra (*argós*) en el hombre, aunque su pensamiento da un vuelco que le asigna inmediatamente al hombre una obra (*érgon*) propiamente humana. Dividiendo las potencias nutritivas, sensitivas y practico-rationales, había restado aquellas que eran exclusivas del humano, quedando el obrar (ser-en-acto del alma según la razón (el *lógos*, la máxima virtud) y convirtiéndose así en su finalidad y felicidad propias⁸. Lo que se realiza en este apartado es una restitución de su potencia de la subjetividad viviente, pero no sólo para asignarlo a un vacío de ausencia de obra, a un *árgos*, sino para constituirlo como un ser de potencia, no una felicidad de la operación virtuosa y racional, no una determinación de su naturaleza, sino una felicidad de la potencia y no del acto. Se plantea una potencia que va hacia su salvación, su reconstitución, con B. Spinoza y G. Deleuze, que tiene la forma de una felicidad, de una beatitud y una resurrección, que se recupera así misma para potenciar la vida misma. Al final se plantea el rasgo mesiánico de la potencia como vida o la vida como una potencia que no se determina en un acto, en una obra, sino una potencia que se salva para jamás acabarse en una determinación y, más bien, ser el movimiento incesante del deseo y la felicidad.

En el segundo capítulo se plantea ya una condición política negativa de la potencia, la potencia del viviente en tanto ya atrapada en un escenario político de exclusión: la potencia como debilidad. En este apartado se describe, primeramente, la lógica de la soberanía, bajo la suspensión de la Ley en el “estado de excepción” como paradigma de gobierno, que hace de la vida una vida desnuda. Se explicará este proceder como un ejercicio que tiene que ver íntimamente con la lógica de la potencia que al fin reitera y perpetúa el poder absoluto (la política se vuelve el arte negativo de hacer *posible* lo

⁸⁸ Este experimento teórico de Aristóteles sobre la obra propia del hombre, no carece de consecuencias éticas y políticas, se encuentra en juego el contenido y la determinación de su felicidad: “La pregunta sobre la obra o sobre la ausencia de obra del hombre tiene entonces un alcance estratégico decisivo, ya que de ella depende no sólo la posibilidad de asignarle una naturaleza y una esencia propia, sino también, como hemos visto, la de definir su felicidad y su política” (Ibíd., p. 376).

imposible: la dominación absoluta⁹). La producción de la vida desnuda, de la pobreza, por manos de la biopolítica (cuyos paradigmas son, para Agamben, el *Homo sacer* en el antiguo derecho romano y el *muselmann* de los campos de concentración nazis), es comprendida como una existencia de debilidad, de impotencia. Lo interesante es del desenlace que alcanza la condición negativa del viviente que en este capítulo se explica. La debilidad, la desnudez de la exclusión, del pobre por ejemplo, no es inactiva sino que se constituye, de su condición de impotente, como absolutamente potencial, como una acumulación de fuerzas, como una resistencia y una apropiación del dolor, que lleva a la vida desnuda a no estar tan desnuda, sino recubierta por una condición mesiánica a la que lo ha arrojado su impotencia misma. La debilidad y el dolor lo abren a la redención, a una débil fuerza mesiánica. En toda impotencia hay una potencia (como toda potencia es impotencia) que, apropiándose de su débil potencia, constituye el nuevo poder (como débil fuerza mesiánica) antagonico del poder soberano. Aquí también se sugiere un tiempo propio de la impotencia, que se manifiesta en el cuerpo mismo del excluido como padecer, como resistencia y espera.

En el tercer y último capítulo se muestra una posible articulación de la potencia, un posible aspecto creador, que no deja de llevar de la mano una parte destructora, que es ya una cargada propuesta a partir de una lectura de la potencia en G. Agamben como potencia mesiánica y nuevos aspectos para pensar una nueva manera de la praxis política y del poder. Sin embargo, ya no se trata aquí de la potencia mesiánica como debilidad del segundo capítulo, ni como conservación o reconstitución del primero (pero no por esto dejan de estar incluidas y en relación) sino que es una expropiación completa de la potencia que se comienza articular en una nueva manera de poder: un poder como potencia que ha surgido desde la debilidad, un poder como potencia que excede y no pasa simplemente al acto sino a la potencia misma, potenciándose así a una segunda potencia, que no es sino una nueva facultad mesiánica.

⁹ El caso de los campos de concentración, que se ha vuelto, para Agamben, el nómos de las políticas mundiales, son el lugar de materialización del “estado de excepción” donde la violación absoluta de los derechos llega a un grado brutal, hasta hacer de un ciudadano, de un humano, una vida despojada de toda defensa, una materia biológica: “...los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y de sus prerrogativas a unos seres humanos, hasta el extremo de que el llevar a cabo cualquier acción contra ellos no se considerara ya como un delito (en este punto, en efecto, todo se había hecho verdaderamente posible)” G. Agamben, 2001, p. 40 .

Esta estructura ontológico-política se concretiza, primero en una subjetividad que constituyéndose desde su potencia, perdiendo toda determinación, se convierte en una subjetividad común, pero no solamente porque tenga algo que lo asemeje a los otros, sino porque contiene ya la condición que hace posible la comunicación y la comunidad. Bajo esta subjetividad, expresada en todo un pequeño Libro, quizá una de las obras más complejas y obscuras de G. Agamben, *La comunità che viene*, denomina la subjetividad cualquiera (*qualunque*), comienza toda articulación de la potencia. Se muestra el vínculo existente entre la potencia y lo común. Potencia y comunidad van de la mano, en tanto que un sujeto existe como una potencia está arrojado o expuesto a los otros, a la comunicabilidad. Ésta no es una comunidad fundada en aspectos o propiedades en común ya preestablecidas, es, aún más, una comunidad más radical que surge de la condición ontológica de potencia (la potencia, comunicabilidad, de hacer comunidad):

“Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque al que cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. *Entre seres que fueren ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad alguna, sino sólo coincidencias y divisiones factuales. Sólo podemos comunicar con otros a través de lo que en nosotros, como en los demás, ha permanecido en potencia, y toda comunicación (...) es sobre todo comunicación no de un común sino de una comunicabilidad*¹⁰.

Esta subjetividad, siendo de potencia, está dispuesta a realizar el común, comunidad. Esta comunicabilidad, esta potencia de hacer el común, es vivida como una pasión, un amor como potencia ontológica que inaugura una nueva relación con los otros, un poder contrario a la exclusión y a la dominación, y una nueva subjetividad que aquí se denomina, pensando en la nueva vocación del hombre que plantea Pablo de Tarso que tiene profundas relaciones con la potencia y la comunidad, mesiánica. Pero, siendo que dicha subjetividad de potencia de lo común vive una pasión, el amor como una potencia ontológica, inaugura también una nueva estructura del tiempo, como la que sugirió W. Benjamin en sus *Tesis sobre la historia* bajo el concepto del *Tiempo-Ahora* (abreviatura del

¹⁰ *Ibíd.*, p. 18-19. (*Las cursivas son mías*).

tiempo mesiánico), tan tomadas en cuenta en esta tesis, distinto al tiempo histórico y cronológico por medio de la apropiación de este. La nueva estructura del tiempo que inaugura la subjetividad mesiánica, es decir, el tiempo mesiánico, surge de su constitución misma de potencia que rompe la cotidianidad del mundo, pues ha roto ya la determinación de toda obra por medio de la potencia, que pone en no coincidencia o en discontinuidad con el mundo, con la Ley, el Estado y la propiedad no es un evento caótico o una irrupción que termina y se normaliza, sino un *cairós* que se continua y se constituye como *cairología* en una forma de vida. La comprensión del tiempo bajo una nueva estructura de potencia, que hace del *cairós* una *cairología*, cambia la comprensión misma de la revoluciones, dando pauta a pensar una nueva manera la política.

Esta nueva estructura del tiempo es inseparable de una acción política porque, en tanto conjuga una subjetividad común con un tiempo potente, constituye una forma de vida en la que en todo momento realiza el *cairós*, en todo momento su potencia realiza la potencia, es decir, una comunidad o un pueblo que tiene como tarea realizar el *pueblo*. Esta forma de vida contiene una nueva manera de acción política y de poder, construye un pueblo que se potencializa y puede desactivar la Ley y el “estado de excepción” en el que se encontraba inscrita la vida, las propiedades y el dominio de los cuerpos. Es justamente en este punto en que la potencia alcanza una de sus máximas identificaciones con lo mesiánico, esto a partir de la caracterización de W. Benjamin del tiempo mesiánico como un “estado de excepción efectivo” que responde contra el “estado de excepción” y con otras paradójicas operaciones, que serán precisadas en este apartado, que realiza la figura del mesías con respecto a la Ley en el mesianismo paulino y otras tradiciones del judaísmo: “Desde el punto de vista jurídico-político, el mesías es, pues, una teoría del estado de excepción; si bien quien lo proclama no es la autoridad vigente sino el Mesías que subvierte el poder de ella”¹¹. La operación que realiza el mesías con la Ley es la de una abolición que la lleva a una plenitud potencial o “estado de *inoperosidad*”, para hacer a parecer una comunidad y una vida como una *auctoritas* que supera la Ley y no puede tener forma de Derecho, sino de una forma de vida, de una comunidad que contiene en los cuerpos una especie de cumplimiento y abolición de toda Ley, bajo su praxis de *realizar* la comunidad, es decir, el amor y la entrega del cuerpo a los otros. Su proceder político es el

¹¹ G. Agamben 1998, p. 79.

de construir un pueblo potente que, acrecentando sus fuerzas, puede hacer uso del Estado y llevarlo a una nueva operación. La propuesta no va hacia un mero anarquismo, ni un nihilismo impolítico, aunque no se ignoran estas fuerzas, sino que se sugiere la construcción de un pueblo o comunidad potencializado, una *hiperpotencia*, que se vuelva en una facultad o segunda naturaleza de este, que sea capaz, por fin, de hacer uso del Estado y hacer aparecer ahí una potencia.

Al final, la tesis desenlaza en conceptos que derivan de la constitución de la potencia, donde su forma de vida consiste en la *inoperosidad* (retirar una cosa, una identidad o el cuerpo mismo a su potencia) o en el uso, generado un *ethos*, un hábito, de algo que estaba designado para algunas excepciones momentáneas (como el evento revolucionario, la suspensión de la Ley y los festejos), del espíritu festivo de hacer comunidad y pueblo. *Inoperosidad*, uso de las cosas y de los cuerpos se identifican con un rostro completamente mesiánico, expresan la relación con lo mesiánico mismo: la entrega y uso de los cuerpos y las cosas a la comunidad.

La hipótesis que guía esta tesis consiste en que existe un vínculo entre el concepto de potencia y lo mesiánico en G. Agamben. Esto porque considero que el movimiento de la potencia, que se presenta aquí en tres momentos: como vida, debilidad y potencia que realiza comunidad y pueblo, tiende a hacia su redención y que, además, se revela como una facultad o segunda naturaleza mesiánica, que puede genera una forma en que la humanidad se constituya como un nuevo poder y una nueva política.

CAPÍTULO I

LA POTENCIA COMO VIDA. HACIA LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO COMO FELICIDAD Y REDENCION.

1 La potencia como tarea y forma del hombre.

En este primer capítulo pretendo mostrar el tema de la vida como potencia en dos sentidos: primero como materialidad o contenido fundamental del poder político y, en segundo lugar, indicar la vida como una pura potencialidad, es decir, como una singularidad indeterminable. Abordaré, entonces, la vida como contenido y su aspecto potencial, de posibilidad. En el pensamiento occidental, desde sus orígenes, la vida ha sido objeto de una separación que ha hecho aparecer, tema que más adelante abordaré a fondo, una vida desnuda (*nuda vita*):

“Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que queremos decir con la palabra *vida*. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significa la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo”¹².

Dicha tarea, realizada por Aristóteles, divide la vida (*zoé*) en diversos modos o potencias. El vivir es el que distingue a lo animal de lo inanimado, y es esta vida la que, a la vez, se deriva en diferentes modos, ya que dentro del concepto de vida se incluye la humana, la animal, la vegetal. Dicha vida contiene una potencia que la hace crecer, nutrirse y perecer. La nutrición, alma nutritiva (*threptiké psyké*) como la llama el griego, es, pues, la potencia que comparte todo lo viviente. Aristóteles no define en su obra qué es la vida sino que se encarga de separarla.

De la división de la vida surgen diversas potencias que constituyen la vida del humano, que es la vida que realmente le interesa a Aristóteles, que excluye a la vez al humano de la vida animal por medio de la potencia del *lógos*. De tal modo que cuando Aristóteles se cuestiona en su *Ética a Nicómaco* sobre si existe una obra propia el hombre,

¹² G. Agamben, 2010, p. 13.

que de alguna manera es la cuestión sobre la vida propia del hombre, lleva a cabo la exclusión del humano de diversos modos de vida para encontrar la forma de vida propiamente humana. G. Agamben retoma dicha cuestión sobre el *érgon* (obra) propio del hombre para indicar el aspecto puramente potencial del humano. A partir del libro I de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, especialmente del fragmento clave (1097 b 25-30,) el filósofo italiano desentierra el carácter de potencia como obra propia del humano:

“En efecto [refiere Aristóteles] como para en el caso del flautista, de un escultor y de todo artesano (*techníte*), y en general de los que realizan alguna función (*érgon*) o actividad (*práxis*) parece que lo bueno (*tagathón*) y el bien (*tò eû*) están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia (*ti érgon*). ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo (*argós*)?”.

A este fragmento le antecede el hecho de que toda acción, toda actividad y producción humana se dirige a un fin. Todo arte, toda actividad y toda acción deliberada se realizan en miras a un bien. Existen diferentes fines según cada ciencia, cada acción y cada arte, pero dichos fines hacia los que tienden se subordinan a los fines principales de otras ciencias y actividades. Si toda acción que el hombre realiza, toda ciencia que practica, se encuentra determinada por un fin que se desea, ese fin es, dado que debe dirigirse necesariamente a un fin y no perderse en el infinito, “lo bueno” y “lo mejor”. El conocimiento de este fin, que es el bien, pertenece a la ciencia política porque es ésta a la que las demás ciencias le sirven. De tal modo que el fin de todas las ciencias se encuentra inherente en el fin de la política y en ella también el bien para el hombre. Además de que la política es la que prescribe y prohíbe las acciones de una ciudad, es decir, de todas las acciones, producciones, artes, ciencias, hacia un fin mayor¹³.

¹³ Inmediatamente Aristóteles hace aparecer a la política como la ciencia o el ámbito al que pertenece el bien, al que el hombre se dirige, debido a que no busca sólo el bien de un individuo sino del todo de un pueblo. Hay una gran supremacía de la política no sólo como ciencia sino como acción (como en *Ética* 1095 a 5) que administra y contiene todos los fines de las ciencias, las acciones, producciones, etc., hacia un fin y bien más perfecto: “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más

Todos, desde el vulgo hasta el culto, coinciden en que la finalidad de la vida se encuentra en la felicidad. La felicidad es un bien perfecto porque no se busca con miras a otra cosa, sino que por sí misma se busca, es aquello que hace deseable la vida sin ninguna añadidura. Se establece también de la felicidad que es igual a vivir bien y actuar bien. Sin embargo, en cuanto al contenido de la felicidad pueden distinguirse dos opiniones: una forma de vida (vulgar y grosera para Aristóteles) que cree que la felicidad es el placer y la vida de la concupiscencia, y otra que es la forma de vida política (esencialmente forma de vida de los dotados y los activos) que cree que la felicidad se encuentra en los honores y la gloria, y la tercera forma de vida es la contemplativa. La gloria, los honores, la inteligencia, el saber y la virtud se desean por sí mismos pero en miras de una vida feliz y la felicidad no se busca por alguna otra cosa. Así como para cada una de las formas de vida existe un bien y una noción de felicidad, hay que encontrar ese bien perfecto al que no le falte nada y que no se realice por buscar alguna otra cosa exterior a él. Siendo la felicidad el bien supremo, al que todos los bienes se dirigen, hay que indagar qué es. Aristóteles considera que esto depende de definir la función propia del hombre.

El problema del libro primero de la *Ética a Nicómaco* refiere la cuestión sobre la obra del hombre (*tò érgon toû antrópou*). Para Aristóteles el bien supremo va hacia la ciencia política (*epistéme politiké*). La política regula lo necesario para la ciudad y el grado en que debe ejercerse lo necesario, por ejemplo, de las ciencias. De igual forma, la retórica, la economía, la estrategia, se les subordinan a la ciencia política. Ésta es, entonces, la ciencia suprema. El fin de todo hombre, encaminado al bien, es el mismo bien de la ciudad sólo que más alto y supremo. La cuestión sobre la obra del hombre determinará el bien supremo de dicha ciencia política. ¿Cuál es entonces la obra del hombre?

El *érgon*, trabajo u obra en griego, tiene profunda relación con otro concepto aristotélico fundamental: *enérgeia* (ser en acto u obra). El concepto de *enérgeia* es cumplimiento en relación funcional con el concepto de *dýnamis* (potencia). De cierta forma la potencia y la obra se oponen. Sin embargo, la potencia no es la ausencia de obra, sino su no pertenencia todavía al ámbito de su realización plena, en acto. La potencia, que bien

grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”(*Ética Nicomáquea*, 194b 7-9)

puede ser una facultad, un poder-ser, sería algo así como una actividad oculta o inactiva pero no ausencia. Tal es el caso del matemático que al dormir su saber se encuentra en potencia y, al despertar, pone en acción lo que de antemano ya sabe.

Entremos ahora propiamente al fragmento inicial que tanto interesa a Agamben. Tanto el flautista, el artesano, el escultor, el zapatero, tienen una obra propia que los identifica claramente. Pero Aristóteles, en este ámbito donde dichos sujetos tienen una clara obra y obra-en-acto, se plantea la cuestión de cuál es la actividad propia del hombre. La cuestión rebasa, entonces, los papeles laborales de la sociedad y se ubica en un nivel del hombre en cuanto tal. Existiría por lo tanto una obra del hombre más allá de sus operaciones cotidianas que lo identifica como hombre. Se trata de investigar la naturaleza del hombre, hacia dónde tiene que ir el hombre independientemente de su hacer cotidiano. Más allá del ser zapatero en el hacer zapatos, existe un hacer propio del ser humano. Dicho *érgon* cuestionado no está claro ni es evidente. ¿Será acaso, como se cuestiona el filósofo en 1097 b 22, que no exista una actividad propia del hombre? Dicha cuestión se encamina a un trasfondo político y ético que pretende determinar la naturaleza del hombre y su felicidad, como ha diagnosticado Agamben:

“La pregunta sobre la obra o sobre la ausencia de obra del hombre tienen entonces un alcance estratégico decisivo, ya que de ella depende no sólo la posibilidad de asignarle una naturaleza y una esencia propia, sino también, como hemos visto, la de definir su felicidad y su política [...] El problema tienen, entonces, un sentido más amplio, y concierne a la posibilidad misma de identificar *enérgεια*, el ser-en-obra del hombre, en cuanto hombre, independientemente y más allá de las figuras sociales concretas que éste pueda asumir. Aunque en la forma de una pregunta paradójica, la idea de una *argía*, de una inoperancia esencial del hombre con respecto a sus ocupaciones y operaciones concretas, continúa sin reservas”¹⁴.

Posteriormente, Aristóteles enseña (*Ética a Nicómaco* 1097b30-1098a6) que, en efecto, el hombre tiene un *érgon* propio que los distingue de los seres meramente naturales y animales. Indica que, al igual que cada uno de nuestros miembros tiene una función propia, es decir, las piernas nos sostienen y caminan, el ojo mira, el hombre debe tener una

¹⁴ G. Agamben, 2008, p. 376.

operación propia. Inmediatamente el filósofo busca el *érgon* del hombre desde el ámbito biológico, muestra que el simple hecho de vivir¹⁵ es compartido con las plantas y los animales. La obra propia del hombre no se encuentra únicamente en la vida (*zoé*) nutritiva y de crecimiento, ya que la comparte con otros entes vivientes. Continúa con la forma de vida sensitiva (*aisthiké tis*) que el hombre también comparte con el buey y el caballo. Ni vida nutritiva y crecimiento, ni vida sensitiva definen lo propio del hombre. Le resta la actividad, que no comparte ni con los animales ni con las formas de vida vegetativa, de un ente racional. Dicha razón se posee en dos formas, como razón que se tienen y piensa (como *dýnamis*), otra en la que aquel que posee la razón la obedece, es decir que la hace operar. Es propio del hombre la razón, la cual, además de diferenciarse de la vida sensitiva, de nutrición-crecimiento y del humano que posee la razón como mera capacidad, se da por medio de una activación u operación que agrega al mero hacer cotidiano un extra, una excelencia.

El *érgon* propio del hombre es una forma de vida como praxis de un ser con *lógos*. Un ser de prácticas racionales en el modo de ser-en-acto (*kat'énérgēian*). Para llegar al *érgon* propio del hombre, éste se va excluyendo de las esferas de la vida vegetativa y sensitiva, a las que también pertenece. Esta definición propia del hacer propio del hombre se produce a la manera de una resta de todo lo vegetativo y sensitivo, donde el resultado de dicha operación es el ser que tiene *lógos*. Pero este *lógos* que define la actividad propia del hombre, como lo indica el filósofo, es del *lógos* no en potencia (*dýnamis*) sino como capacidad ejercida, como potestad (*énérgēia*). En esta precisión del pensador griego resuena ya la definición del hombre, su actividad propia, hacia el ámbito de lo político¹⁶, en tanto que es la ciencia de la acción.

La obra del hombre es, entonces, no tanto una única actividad determinada sino toda actividad acompañada de la razón. De tal forma que el ser-en-acto del alma del hombre

¹⁵ Aristóteles ha realizado en su *Acerca del alma* (413^a, 20-413^b, 8) la división de las formas de vida natural (*zoé*) en las siguientes categorías: vida nutritiva, vida sensitiva y pensamiento.

¹⁶ El filósofo indica desde el comienzo de su ética la determinación política del *érgon* (1094a 25-1094b): “Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es manifiestamente la política.

bueno es realizar las mismas cosas que realizaba antes pero de forma buena. Una *enérgeia* del alma y una *práxis* según la razón:

“...siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera” (*Ética Nicomáquea*, 1098 a 10-20.)

El *érgon* propio del hombre es la articulación entre la potencia del alma del hombre en acto, guiada por la operación de la razón, deviniendo así un hombre que no sólo toca la cítara sino que además la toca bien y de bella forma. Aristóteles crea así una definición y un operar propio del hombre que se escinde de la vida nutritiva, de crecimiento y sensitiva hacia una *forma de vida* (vida entera) que ya ha abandonado la mera vida (*zoé*). Esto es lo que el filósofo denomina *una cierta vida* (*zoé tis*) como función del hombre. Pero no sólo se separa de la mera vida, sino que se aparta también de la mera actividad sin la finalidad hacia un fin, hacia un bien. Esta forma de vida es ética y la finalidad de la política.

El acto propio del hombre, desde el pensamiento aristotélico, es operar-en-acto según la razón y según la virtud (*areté*) hacia la vida buena o la felicidad (*eudaimonía*). De cierta manera el actuar propio del hombre sería la administración y conducción de su vida hacia la vida buena. Ahora el singular opera sobre sí mismo para darle una “forma” a su mera vida, pasa de tocar la cítara a tocar bien la cítara. De esta misma manera se forjará lo que en la Política Aristóteles llama *polis* (“la comunidad de aldeas que funciona a la perfección”). De cierta forma una *polis* que funciona a la perfección necesita de que cada uno de sus miembros con su propia virtud tenga una función (*érgon*) perfecta. Comunidad perfecta sólo puede ser aquella que inicialmente ya realiza una escisión entre el mero vivir (*zén*) y el vivir bien (*eû zên*). La singularidad del hombre que obra bien, según la virtud, debe coincidir, en la política, con el que opera en acto sobre la polis.

El *érgon* del hombre es el *lógos*, la razón que puede hacer un mero hacer en un hacer propio del hombre, es decir, bueno. La razón, o el intelecto, opera en acto en la mera

vida cotidiana haciendo aparecer la vida que el hombre, en tanto finalidad del hombre, quiere vivir. Sin embargo, el hecho de que la vida buena, la vida prudente, sea el *érgon* propio del hombre no quiere decir, obviamente, que le sea algo absolutamente inherente en acto. Sino que, como lo refiere el fragmento con el que comenzamos, cualquiera de las actividades cotidianas o labores sociales pueden realizarse en función de una mera vida. Tanto el flautista, el zapatero, el escultor, no acaban el *érgon* del hombre, es en ellos donde no se encuentra en operación el *lógos* sino en potencia. Por tanto el *érgon* propio del hombre se encuentra en ellos como mero poder-ser o capacidad, y esto significa que puede o no hacerlo operable (poder-ser-en acto).

Aunque el *érgon* propio sea la razón en práctica, lo tienen la vida humana como tal en potencia, esto no deriva en una vida virtuosa, buena, sino que es la acción la que marca la discontinuidad de una vida hacia una buena vida. De ahí que Aristóteles precise que la obra del hombre es únicamente del modo de la razón en acto: “Y como la vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción” (*Ética Nicomáquea* 1098 a 5). En esta vida sin operación de la razón, la vida se encuentra en falta. De esto se da cuenta la capacidad misma del intelecto.

Entonces, la operación de la razón, como operación propia del hombre, tiene implícito el hecho de que se sabe en potencia y para alcanzar la vida buena tiene que devenir acto. Lo propio del hombre es la capacidad de pasar de un estado de potencia, de ausencia de obra, de ausencia de vida buena, a un obrar racional. Antes del ser-en-obra del *lógos* el hombre se sitúa frente a su mera vida, donde el estatuto del *érgon* es sólo *dýnamis*, para observar que le falta lo bueno, para plantearse la posibilidad de ser virtuoso. Sería que, por tanto, ¿el *érgon* propio del hombre es su capacidad o la potencia de adoptar otra forma de vida? Parece ser que sí, porque la mera capacidad de la razón no transforma nada si permanece en potencia, pero si la razón irrumpe en el hacer cotidiano del hombre hace aparecer el *érgon propio* del hombre. Y, como se ha indicado arriba, el *érgon* del hombre, en tanto que hombre, lo ha encontrado el Estagirita por su diferenciación de las otras formas de vidas, incluso en aquellas en donde el flautista sólo toca la flauta sin excelencia. La razón, la excelencia, coincidiendo con la acciones hace aparecer en acto actividades virtuosas, es decir, que quien obra bien vive bien y alcanza la felicidad.

El *érgon* propio del hombre es, para Aristóteles, operar sobre la mera vida que es común a lo animal y lo vegetal, pero también sobre la mera actividad social, cotidiana y laboral. El hombre se abre a sus posibilidades, a su potencia, primero para plantearse la idea de felicidad y, en el acto, devenir singular que vive una buena vida. Sin la razón que *obra* virtuosamente, el hombre sería sin obra propia, inactivo (*argós*), porque no existiría un fin por el cual la realiza. Pero es por el *lógos* en acto, que es lo que sobra de la operación que Aristóteles realiza cuando desmenuza la vida, sobre la mera vida animal del hombre aparece con una función ética y política.

El hecho de que Aristóteles se cuestione en el primer libro de la *Ética* si acaso al hombre le es inherente una cierta inactividad, debido a que no se identifica inmediatamente su *érgon* propio [“¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo (*argós*)? (1097 b 22)] es una cuestión crucial y más que una cuestión meramente retórica. De hecho el hombre se diferencia de los animales y vegetales, precisamente, por el momento de inactividad. Ya que el animal al igual que el vegetal tiene un actuar determinado, pero por su naturaleza y no por sí mismo como comenta Tomás de Aquino. Éste refiere que la naturaleza racional (el hombre en tanto que hombre) se dirige a sí misma en tanto que ha aprehendido la causa universal para dar dominio a sus actos, a diferencia de las criaturas irracionales: “En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otros y no por sí mismos, pues carecen de la noción de fin y, por tanto, nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser”¹⁷

Lo anterior parece sugerir que el hombre es ocioso o inactivo por naturaleza, es lo que a Agamben le interesa de este pensamiento, y que, precisamente, tiene la facultad de hacer operable o no a sus meros actos una forma, una finalidad o, como en el Estagirita, la excelencia y la razón. Así como puede elegir la vida del vulgo, del político o la contemplativa, el hombre es un ser que no lo define una actividad propia. El hombre es el ser que puede identificar un fin y seguirlo o, incluso, no querer hacerlo, esto es pura potencia, como lo sugiere Agamben intentando responder a la cuestión de Aristóteles sobre si existe una operación propia del hombre:

¹⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II, parte I-II. C.1 a.2).

“...lo que está en cuestión en esta pregunta es la naturaleza misma del hombre, que se presenta como el viviente sin obra, es decir, privado de toda naturaleza y de una vocación específica. Si le faltara un *ergón* propio, el hombre tampoco tendría *enérgeia*, un ser en acto que podría definir su esencia: es decir, el hombre sería un ser de pura potencia, que ninguna identidad y ninguna obra podrían agotar”¹⁸.

La actividad o la tarea (*érgon*) propio del hombre proviene de una inoperosidad (*argós*) que es de alguna manera la materia prima a la que el *érgon* dará forma en Aristóteles. Ya que el animal no puede pasar de una vida a otra forma de vida. Es sólo el hombre el que tiene *lógos*, una facultad que lo escinde de la sensibilidad y la nutrición, y puede pasar del *lógos* en potencia al *lógos* en acto y dar a su vida una forma. Así como en aquella tablilla en la que nada está escrito aún, donde la escritura está en potencia, así mismo el *árgos* es el lugar propio del *érgon* del hombre en tanto que hombre, ya que, no existiendo un obrar en el hombre, dado como a los animales, sino que ha sido dotado de capacidad racional para dirigir su vida hacia un fin, el hombre es esencialmente un ser potencial. El hombre es el único ser dueño de sus actos, como enseña Santo Tomás al principio de su *Tratado sobre la bienaventuranza*, en la cuestión sobre el fin último del hombre¹⁹, y su estatuto de felicidad o infelicidad está signado por ellos. De tal modo que, usando el ejemplo del filósofo griego, como en los Juegos Olímpicos, sólo puede ser coronado y alcanzar la gloria quien entra en la *práxis*. Y la ciencia propia de la *práxis*, según Aristóteles, es la política. Pero es, en este sentido, de ser-racional-en acto, en que el humano parece abandonar la potencia para adquirir una vida “propiamente humana” a partir del *lógos* en acto, sino que, situándonos en el punto del análisis aristotélico que le interesa a G. Agamben, lo es porque está abierto a la posibilidad, de ser o no ser, decidiendo en todo momento y en toda actividad o inactividad su vida:

“Sólo si no soy [indica Agamben] siempre y únicamente en acto, sino que soy asignado a una posibilidad y una potencia, sólo si en lo vivido y comprendido por

¹⁸ G. Agamben, 2008, 377.

¹⁹ “El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad (...) Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre*, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre” (Ibíd., C.1 a.1.). Se trata del libre albedrío que de alguna manera es una potencia que al ser encaminadas hacia el fin y el bien se tiene una acción propiamente humana.

mí están en juego en cada momento la propia vida y la propia comprensión –es decir si hay, en este sentido, pensamiento– una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad, forma-de-vida, en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”²⁰.

Por último, se puede observar que para Aristóteles el *érgon* propio del hombre, que forjará la definición “canónica” de lo que es el hombre y el fin de la política, es un obrar del alma según la razón y que este obrar es *específico* del hombre, pero proveniente de una posibilidad, de una potencia y no *determinado* absolutamente. Considero que por eso el filósofo se refiere al *érgon* propio del hombre como una *cierta vida*, como aquello que nos separa del simple vivir y que se va completando ejerciendo bien y hermosamente su virtud de acuerdo a la más perfecta y “además en una vida entera”²¹.

Agamben ha mostrado, a partir de sus trabajos sobre Aristóteles, en lo que respecta a la cuestión de la potencia, que existe una íntima relación entre ésta, la política y la esencia del hombre. Sin embargo, lo que resulta de esta relación que el pensador griego forjó, resulta una descomposición de la vida, excluyendo así, el ámbito de la vida o potencia nutritiva, del aspecto propiamente material, para determinar la esencia o la obra del hombre en una determinada vida según el *lógos* y donde incluso la felicidad y el concepto de vida se encontrarán ya marcados por esta forma que, a la vez, es descomposición y exclusión:

“Es importante observar que Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida; se limita descomponerla, gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de potencias y facultades distintas y correlacionadas (nutrición, sensación, pensamiento) [...] Es necesario, entonces, que entre varios modos en que se dice vivir, uno se separe de los demás y sea el fundamento, para convertirse en el principio a través del cual la vida puede ser atribuida a un determinado ser. En otras palabras, lo que ha sido separado y dividido (en este caso, la vida nutritiva) es precisamente lo que permite construir – en una especie de *divide*

²⁰ G. Agamben, 2010, p. 18.

²¹ Cf. *Ética Nicomáquea*, 1098a 18-19.

et impera –la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales”²².

En este sentido, que la potencia (*dynamis*) esté íntimamente ligada a la acción propia del hombre, a la política y a la felicidad, es porque refiere una facultad, una posibilidad, un poder ser, del humano, que es ya una determinación con miras políticas. El rasgo de imposibilidad de una obra propia para el hombre, es decir, de concebir al hombre sin una esencia específica y, a la vez, concebirlo antes de su separación de lo animal, es a partir del concepto de potencia. Lo cual sería un momento no político, desde la concepción aristotélica, que funda dicho momento a partir de la división y la determinación del obrar propio del hombre según el *lógos*. A partir de este desarrollo, de la potencia en este contexto, se revela la importancia del tema y del indicado concepto, en tanto que implica el repensar al humano en su restitución a la potencia. Dicho de otro modo, redimir el aspecto potencial del humano, pensarlo a la potencia, significa remontarse a un momento en el que la determinación de un obrar propio del hombre, en donde que confluyen lo impolítico y su fundación y así, la posibilidad, de una nueva manera de pensar la política:

“La determinación aristotélica de la obra del hombre implica, pues, dos tesis sobre la política: 1) por cuanto se define en relación con un *érgon*, la política es política de la operancia y no de la inoperancia, del acto y no de la potencia; 2) este *érgon* es, sin embargo, en último término <<cierta vida>>, que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda”²³.

Ahora bien, de lo que se trata es de restituir lo humano a dicha potencia, a su momento del mero vivir que se excluye para fundar un cierto hombre, una cierta felicidad, una cierta política, y desarrollar los contenidos que confluyen en dicha potencia.

2. Deseo y felicidad: potencia y naturaleza mesiánica del humano.

En la obra más reciente de Giorgio Agamben, la felicidad y el deseo ocupan el lugar de la potencialización de una política por venir y, conjuntamente, de la potencialidad de la

²² G. Agamben, 2007, p.32-33.

²³ G. Agamben, 2008, p. 381.

humanidad misma, del singular mismo. Nuestro filósofo italiano ha tomado en cuenta el hecho de que en la tradición filosófica, desde Aristóteles hasta Kant, tanto en la ética como en la política, la felicidad es el elemento esencial y final del vivir. Es preciso distinguir entre un mero vivir, vivir bien y vivir feliz.

El tema se coloca más allá de un aspecto meramente biológico, meramente moral, en tanto que una vida recta y racional nos lleva a la felicidad, y va, más bien, hacia aquello que no merecemos por virtud o mérito sino que es aquello que *llama* al singular. La felicidad en tanto que llama al sujeto, se inserta en el campo de una ética superior, más allá del merecer o ser recompensado, se trata de la felicidad que no constituye como tal al singular sino que, como ya se dijo, a lo que el sujeto está llamado. El hecho de que el sujeto sea llamado a la felicidad, por la felicidad misma, la mantiene en la forma de la aspiración, de la espera. La felicidad contiene un carácter estrictamente de potencia, en tanto que es la pura posibilidad a la que el sujeto aspira. Convocado a la felicidad el sujeto se encuentra inserto en una ética superior. La felicidad como ética superior significa que no responde a los méritos morales del singular, sino que es el deseo que antecede a toda moral, a toda retribución, se trata de la potencia misma que mueve al singular en la forma de la aspiración. El sujeto no porta la felicidad sino que es llamado por ésta y, en este sentido, es movido y potenciado hacia ella misma. Es por esto que la felicidad viene a sobreponerse sobre la moral precisamente porque es el deseo que no pretende reconocer méritos ni ser dignos de ella sino, más bien, es la aspiración de que nos ocurra la felicidad, como indica Agamben, por arte de magia:

“Contro questa saggezza puerile, che afferma che la felicità non è qualcosa che si possa meritare, la morale ha levato da sempre la sua obiezione. E lo ha fatto con le parole del filosofo che meno di ogni altro ha inteso la differenza fra vivere degnamente e vivere felici. “Ciò che in te tende con ardore alla felicità,” scrive Kant, “è l’inclinazione; ciò che poi sottomette questa inclinazione alla condizione che tu devi prima essere degno della felicità, è la tua ragione”. Ma di una felicità di cui possiamo essere degni, noi (o il bambino in noi) non sappiamo proprio che fare. Che disastro si una donna ci ama perchè ce lo meritiamo! E che noia la felicità come premio o recompensa di un lavoro ben fatto!”

[Contra la sabiduría pueril, que afirma que la felicidad no es cualquier cosa que pueda mantenerse, la moral ha lanzado desde siempre su objeción. Y lo ha hecho con las palabras del filósofo que menos ha entendido la diferencia entre vivir dignamente y vivir feliz. “Aquello que en ti tiende con ardor a la felicidad es la inclinación; aquello que luego somete esta inclinación a la condición de que debes ser primero digno de la felicidad, es tu razón”, escribe Kant. Pero con una felicidad de la cual podemos ser dignos, nosotros (o el niño que en nosotros) no sabemos bien qué hacer. ¡Qué desastre si una mujer nos ama porque nos lo merecemos! ¡Y qué aburrida la felicidad como premio o recompensa por un trabajo bien hecho!]²⁴.

Como indica el texto aquí citado, con rasgo heterodoxo y simpático, la felicidad no se trata de una cuestión del mérito, o de ser digno o no de ella, se trata de aquello a lo que estamos asignados sin condición alguna. La felicidad no es el premio por ser virtuoso, sino que ella viene a ser la virtud misma. Ser llamado por la felicidad, desear ser feliz, es la potencia originaria del sujeto y precisamente es por esto que no responde a la recompensa moral o la racionalidad porque es anterior a la conciencia y al sujeto. Por esto mismo es potencia de la humanidad, aquello que lo llama, que lo mueve, independientemente de cualquier cualidad moral. A la felicidad (*felicitá*) como una ética superior, como potencia a la que la humanidad responde más allá o anterior al comportamiento racional o imperativo. Agamben le atribuye un carácter profundamente mágico. Magia es la característica de la felicidad en tanto que llama, en tanto que encanta, en tanto que convoca sin juzgar la cualidad del sujeto, si es digno o no de ella. Sería imposible y siempre injusto determinar quién merece la felicidad o quién es digno de ella, por esto mismo la felicidad es sin condición. Por esto es que la felicidad es mágica, por su encantar y por su asignación a la humanidad ya sea que la merezca o no. La felicidad, con su carácter mágico que llama, encuentra su ejemplo con la tradición judía y cabalística de los nombres secretos. A saber que, para la indicada tradición, todo hombre desde la infancia ha sido signado de un nombre secreto que lo determina y al cual no deja de responder. Ese nombre designa un gesto que, precisamente, da cuenta de la potencia que moverá al sujeto. El nombre secreto

²⁴ G, Agamben, 2005, p. 20.

es, entonces, esa magia que llama a la felicidad, el signo de la potencia a la que la humanidad está siempre respondiendo.

Siendo la felicidad el signo, la potencia o el nombre secreto que determina a todo humano, el deseo es el móvil que vuelca a la humanidad a atender al llamado de la felicidad. El deseo como aspecto básico y cotidiano del humano consiste principalmente en la capacidad (potencia) de imaginar. Esencialmente los deseos, como refiere G. Agamben, son imágenes siempre con cierta dificultad para exteriorizarlos:

“Desiderare è la cosa piú semplice e humana che sia. Perché, allora, proprio i nostri desideri sono per noi inconfessabili, perché ci è così difficile portarli alla parola? Così difficile che finiamo col tenerli nasconti, costruiamo per essi in noi da qualche parte una cripta, dove rimangono imbalsamati, in attesa”.

[Desear es la cosa más simple y humano que hay. ¿Por qué, entonces, nuestros propios deseos nos resultan inconfesables? ¿Por qué nos es tan difícil volcarlos en palabras? Tan difícil que terminamos por tenerlos escondidos; construimos para ellos, en alguna parte de nosotros, una cripta donde permanecen embalsamados, en espera]²⁵.

Traducir y referir los deseos resulta una tarea difícil, ya que los deseos son siempre contruidos con la potencia de imaginar, son en verdad imágenes antes que una expresión lingüística. Imaginar los deseos constituye ya la generación de un cumplimiento de una carga pulsional. Con base en figuras e imágenes construye el sujeto sus deseos, los cuales resultan difíciles de traducir y, por lo cual, también permanecen únicamente como imaginarios, retirados a la espera:

“Non possiamo portare al linguaggio i nostri desideri, perché li abbiamo immaginati. La cripta contiene in realtà soltanto delle immaginati, come un libro di figure per bambini che non sanno ancora leggere (...) Il corpo dei desideri è una immagine. E ciò che è inconfessabile nel desiderio, è l'immagine che ce ne siamo fatta”.

²⁵ *Ibid.*, p. 57.

[No podemos volcar en el lenguaje nuestros deseos porque los hemos imaginado. La cripta contiene en realidad solamente imágenes, como un libro de figuritas para niños que no saben leer (...) El cuerpo de los deseos es una imagen. Y lo que es inconfesable en el deseo es la imagen que nos hemos hecho]²⁶.

El deseo no resulta inconfesable, sino por el hecho de que se forja originalmente como imagen, posteriormente como palabra y, en este sentido, es irreductible al mero discurso el escenario que la humanidad imagina en el deseo de la felicidad. Resulta curioso que los paradigmas o ejemplos donde se concentra el deseo de felicidad a la que la humanidad aspira, como el paraíso (el jardín donde brotan árboles deliciosos a la vista y buenos para comer) o la tierra prometida (donde mana leche y miel), sean precisamente descripciones de escenarios, de imágenes. Las imágenes de los deseos es el modo en el que la subjetividad coloca el escenario de aspiración a la felicidad, y donde se articulan dos potencias: tanto la potencia afectiva y la potencia del pensamiento, para forjar una imagen. Las imágenes de los deseos son el sujeto mismo visualizado en la felicidad que permanece primero en la pura potencia de su imaginación, al menos que el sujeto se dé a la difícil tarea de comunicar dichos deseos. Si el sujeto es sus propios deseos imaginados (*desideri immaginati*) o sus imágenes deseadas (*immagini desiderare*), que permanezcan aplazados significa el aplazamiento de su ser mismo, de su realización:

“Comunicare i desiderii immaginati e le immagini desiderate è il compito piú arduo. Per questo lo rimandiamo. Fino al momento in cui cominciamo a capire che rimarrà per sempre inevaso. E che quel desiderio inconfessato siamo noi stessi, per sempre prigionieri nella cripta”.

[Comunicar los deseos imaginados y las imágenes deseadas es la tarea más ardua. Por eso la postergamos. Hasta el momento en que comenzamos a entender que permanecerá aplazada para siempre. Y que ese deseo inconfesado somos nosotros mismos, para siempre prisioneros en la cripta]²⁷.

Comunicar la imagen deseada o el deseo imaginado, la felicidad misma, viene a ser el acto de redimir la subjetividad misma. Una liberación de la subjetividad atrapada en la

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 57-58.

cripta del deseo no confesado comienza como comunicación de su deseo imaginado. La tradición semita, como portadora de las imágenes paradigmáticas de la felicidad, con las narraciones simbólicas del paraíso y la tierra prometida, que he referido antes, contienen también, con la imagen deseada, un dispositivo que las comunica y las cumple, tal dispositivo es el mesías y el profeta. Rescatar las imágenes deseadas consiste en hacerlos confesables, en comunicarlos, como acción profética en la que, junto a sus deseos imaginados y su felicidad, le va a la humanidad la realización de su subjetividad misma. Es por esto que la realización de lo deseado, de lo imaginado, de la felicidad no puede cumplirse sino comenzando a comunicarla y, en este sentido, la imagen del deseo comunicado está realizada, es decir, planteada como horizonte. Por eso G. Agamben indica que:

“Il messia viene per i nostri desideri. Egli li divide delle immagini per esaudirli. O, piuttosto, per mostrarli già esauditi. Ciò che abbiamo immaginato, lo abbiamo già avuto. Restano – inesaudibili – le immagini dell’ésaudito. Con i desideri esauditi, egli costruisce l’iferno, con le immagini inesaudibili il limbo. E con il desiderio immaginato, con la pura parola, la beatitudine del paradiso”.

[El mesías viene por nuestros deseos. Él los aparta de la imagen para cumplirlos. O, sobre todo, para mostrarlos ya realizados. Aquello que hemos imaginado, lo hemos ya obtenido. Restan –sin ser realizadas– las imágenes de lo cumplido. Con los deseos cumplidos, él construye el infierno, con las imágenes no realizadas, el limbo. Y con el deseo imaginado, con la pura palabra, la felicidad (beatitud) del paraíso]²⁸.

Desear lo imaginado o imaginar lo deseado, no sólo imaginar, ni sólo desear, sino la conjunción de estas potencias en la palabra, plantan el escenario de la felicidad del paraíso, que justamente es la tarea con la cual la humanidad debe comenzar una nueva tarea política. Se vuelve ahora relevante pensar y desarrollar una nueva manera de concebir al ser humano, como potencia y felicidad. Se vuelve necesario volverse consciente de la constitución potencial de la felicidad del sujeto, como intentaré mostrar a continuación.

²⁸ *Ibíd.*, p. 58.

La ética se trata sobre la felicidad, sobre la vida feliz, que se coloca anterior a imperativos y normas, mostrándose como pura inmanencia, como constitución de la vida misma, como deseo que llama a la felicidad. La vida como inmanencia es un tema que G. Agamben recupera de B. Spinoza y de G. Deleuze. Este último escribe un texto titulado “La inmanencia: una vida...”²⁹ que tienen como punto de partida el pensamiento de la substancia spinoziana. La vida como inmanencia parte de la no fracturación de la vida que, también, se coloca anterior o más allá del *cogito*, más allá de la idea de conciencia y del sujeto de la modernidad. La subjetividad que resulta de la vida como inmanencia es la de un sujeto unívoco, dicho de otro modo, in-fracturable de su vida misma. Se puede hablar de un campo de inmanencia cuando la potencia de un viviente no se encuentra fuera del viviente mismo, cuando no es inmanente a algo sino a sí. Inmanencia se dice de la *dynamis* como vida que potencializa a todos los vivientes y, como G. Deleuze sentenció, que una inmanencia absoluta es *una vida*:

“De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa”³⁰.

La inmanencia, que es una vida, refiere también un movimiento, un desdoblamiento de la vida hacia sí misma, como un transitar dinámico, precisamente como movimiento inherente de la fuerza, del deseo de vivir que la vida misma ha asignado a los vivientes. La inmanencia en su proceder deviene inmanación, de la inmanencia que es una vida, emana brota o fluye de la inmanencia, inmanación (*manare*) que es “la dislocación [indica G. Agamben] de la inmanencia en sí misma, la apertura a otro que permanece, en cambio, absolutamente inmanente”³¹. La inmanación como fluir de la inmanencia de la vida es, al fin y al cabo, el fluir o el movimiento de los deseos del viviente, que en todo momento opera en relación con los otros vivientes, pero permaneciendo todos en la inmanencia de una vida, es decir, todo viviente diferenciado uno del otro y de las diversas formas de vida está asignado a la vida, deseando ser feliz, es *potencia y beatitud*.

²⁹ En G. Deleuze, 2007.

³⁰ *Ibíd.*, p. 348.

³¹ G. Agamben, 2008, p. 393.

La felicidad como constitutiva del singular es la potencia que emana y atraviesa a todo viviente es la primera *gnosis*, es el primer “conocimiento” anterior al conocer de la conciencia, que no es un conocer teórico sino un tocar (*thigeîn* en griego) y, por tanto, sería mejor decir que la vida es, como lo ha hecho G. Agamben, contemplación sin conocimiento, contemplación viviente:

“Como inmanencia absoluta, *une vie...* es pura contemplación más allá de todo sujeto y de todo objeto de conocimiento, pura potencia que conserva sin actuar. Llegados al límite de este nuevo concepto de vida contemplativa – o, más bien, de contemplación viviente...”³².

La vida es, entonces, contemplación viviente, pero ¿cómo es que esta vida es inseparable del deseo y la felicidad? Si la vida es inmanencia, es decir, potencia que mueve y permanece en sí misma, opera por medio del deseo, no porque el deseo sea una de sus características sino porque es la vida misma es la variabilidad de su deseo. El deseo empuja, mueve, a preservar el ser, el ser que es sus deseos mismos. Lo que ocurre al pensar el deseo del viviente como potencia es la coincidencia entre la causa inmanente y su propio movimiento. Dicho de otra manera, si la vida como inmanencia, como permanencia en sí misma, es movida por sí misma para permanecer inmanente debe ser por medio del querer, del deseo que, precisamente, desea la permanencia en la vida. Para redundar más en esto, el desear la vida es desear permanecer en ella, es decir, mantenerse en el ser o, lo que es lo mismo, desear el deseo mismo. El movimiento de la vida como inmanencia es la intimidad de la constitución de la potencia de la que resulta imposible puede separarse. Para la potencia como vida no puede haber exterioridad sino coincidencia con el deseo y así con la vida misma. Este movimiento indicado es lo que B. Spinoza formuló como *conatus* y que G. Agamben recupera junto con Deleuze como la gran definición que da cuenta de la vida como la fuerza que hace que una cosa persevere en su propio ser:

“...el movimiento del *conatus* coincide con el de la causa inmanente, cuyo agente y paciente se indeterminan. Y dado que el *conatus* se identifica con la esencia de la

³² *Ibíd.*, p. 410.

cosa, desear perseverar en el propio ser significa desear el propio deseo, constituirse como deseante. *Es decir, en el conatus, deseo y ser coinciden sin residuos*”³³.

Con B. Spinoza, G. Agamben recupera a partir del indicado concepto de *conatus* (potencia de una vida de permanecer o conservarse en el propio ser, en la propia vida) como campo de inmanencia:

“Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sino desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto. La demostración de esta Proposición, o más bien la materia misma de ella, es evidente de por sí, y también en virtud de la definición de deseo. El deseo en efecto, de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, etc., es la esencia del mismo del hombre, es decir, el esfuerzo que cada uno realiza por conservar su ser”³⁴.

La potencia o el esfuerzo, contenido en la corporalidad, de permanecer en la vida quiere decir inmanencia, es decir, permanencia, viviente inseparable de la vida y empujado por esta misma. Un ser inseparable de la vida es el ser que se constituye deseante, es decir, que es movido por el deseo o potencia que mueve al ser humano para dirigirse a sus deseos mismos. Indica G. Agamben que otra manera de referir la inmanencia de la vida se encuentra en el *Compendium grammatices linguae hebraeae* del mismo Spinoza, donde el análisis del verbo reflexivo (<<verbo recíproco>> como lo llama el filósofo sefardita) en la lengua hebrea es ejemplo del movimiento de la inmanencia de potencia como vida:

“Ya que a menudo ocurre que el agente y el paciente son una y la misma persona, era necesario para los judíos una nueva y séptima especie de infinitivo, con lo cual ellos expresarían la acción referida tanto al agente como al paciente, y que tendrían, entonces, al mismo tiempo la forma de la voz activa y de la pasiva [...]. Fue pues necesario inventar otra especie de infinitivo, que expresara la acción referida al agente como causa inmanente [...] la cual, como hemos dicho significa *visitarse* a sí

³³ *Ibíd.*, p. 413.

³⁴ B. Spinoza, 1994, p. 310.

mismo, o bien *constituirse* visitante y, finalmente, *mostrarse* visitante [*constituere se visitantem, vel denique praebere se visitantem*]³⁵.

En esta obra indicada, Spinoza recurre al ladino, la lengua materna de los judíos sefarditas, para ejemplificar una causa inmanente, lo cual quiere decir, la conjunción de un acto en el que el sujeto y el acto se constituyen idénticos, en el que el agente y el paciente son uno y el mismo. El concepto ladino que usa Spinoza como expresión de la causa inmanente es: *pasearse*. El filósofo sefardita hace equivaler el término *pasearse*, que es un verbo reflexivo, al latín como *se visitare* (visitarse) y agrega, para explicitar lo que el término *pasearse* contiene, *se visitantem constituere* (constituirse visitante) pero de sí mismo (*hifqîd*, en hebreo):

“Llamamos a este verbo reflexivo porque, como ya hemos dicho, con él expresamos que el agente es el que sufre su propia acción, o más bien porque el caso que sigue al verbo no es otro distinto de su nominativo. *Por ejemplo, un hombre se visita, se restablece, reza por sí mismo o se cuida. O también un hombre se constituye en visitante de otro, se aplica a caminar, a entender etcétera*”.³⁶

Se puede decir que, a partir de lo que Spinoza indica sobre el verbo reflexivo, la potencia como esfuerzo por permanecer en la vida tiene el mismo movimiento inmanente del indicado verbo, en tanto que se trata de una forma de vida en la que le va el vivir mismo. Esta vida cuya forma es la potencia, como afirmación de la vida misma, significa *autoconstituir-se*: acción donde el agente y el paciente coinciden, donde el sujeto y su actividad coinciden y vuelven al sí mismo. Esto es un proceder de conservación y potenciación en el que, como refiere Spinoza en la cita anterior, un hombre se visita, se restablece, o se cuida. Se trata de la inmanencia o dicho de otro modo, de la vida. Y no es cualquier vida sino una vida ya íntima a la felicidad.

El ladino *pasearse* (traducido del hebreo *hithal•lek*), que no está del todo contenido en el *visitare*, expresa una causa inmanente en tanto que la palabra refiere un acto que va

³⁵ Baruch Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt (ed.), Heidelberg, C. Winters, 1925, vol.3, p. 342. Citado en G. Agamben, 2008, p. 411.

³⁶ Spinoza, 2005, p. 149. (Las cursivas son mías).

hacia el sí mismo, como rondarse no a algo sino a sí mismo y quiere decir, en tanto que es un acto recíproco a su causa, potencia feliz :

“Pasear, en ladino (es decir, en el español que los sefarditas hablaban en el momento de su expulsión de España), se dice *pasearse* (pasearse, en español moderno, se diría más bien: *pasear* o *dar un paseo*. Como equivalente a una causa inmanente, es decir a una acción referida al agente mismo, el término ladino es particularmente feliz. En efecto, presenta una acción en la que el agente y el paciente han entrado en un umbral de absoluta indistinción: el paseo como *pasearse*”³⁷.

El *pasearse*, como expresión de una causa inmanente, refleja una ejemplificación de del movimiento de la felicidad como potencia del sujeto. Con esto se quiere indicar la inmanencia de la vida como esfuerzo y deseo de permanecer en el ser mismo, es decir, en la vida. Un sujeto, una vida, como ser que se constituye hacia sí mismo. Pero ¿qué significa constituirse hacia sí mismo, qué significa *pasearse*? Significa precisamente ser asignado siempre a la vida, por el deseo y hacia la felicidad, significa la inseparable consistencia del sujeto viviente, significa la inseparable conjunción entre el esfuerzo de lo que se desea, entre la felicidad, y su esencia. El término *pasearse* da cuenta de un acto que, coincidiendo con la potencia, guarda el movimiento infinito en la que la vida se juega por la vida misma. Así lo refiere nuestro filósofo italiano en la lógica de la vida como inmanencia:

“El *pasearse* es una acción en la que no sólo es imposible distinguir el agente del paciente (¿quién pasea qué?) y donde, por tanto las categorías gramaticales de voz activa y pasiva, sujeto y objeto, transitivo e intransitivo pierden su sentido, sino que también en la que medio y fin, potencia y acto, facultad y ejercicio entran en una zona de absoluta indeterminación. Por eso Spinoza se vale de las expresiones <<constituirse visitante, mostrarse visitante>>, donde la potencia coincide con el acto y la inoperancia con la obra: el vértigo de la inmanencia es que ella describe el

³⁷ *Ibíd.*, p. 410-411.

movimiento infinito de la autoconstitución y la autopresentación del ser: el ser como *pasearse*”³⁸.

Como viviente que se esfuerza para permanecer en la vida, que en la vida le va la vida misma, el sujeto es pura inmanencia o, que bien podría decirse, es pura potencia en tanto que impulsado por el esfuerzo de vivir (el *conatus*) coincide o se realiza en su mismo fin de obrar y ser feliz. Un ser inseparable de su potencia, de su impulso de vivir, que afirma en el acto de comer o nutrirse, por ejemplo, se vuelve autoconstituyente, donde su proceder jamás es desligado de aquello que lo ha impulsado, donde potencia y acto son lo mismo. En este sentido el *pasearse* no hace sino referir el carácter autoreferencial o de movimiento infinito del *conatus* del sujeto que no deriva en algo así como un Yo sino en una vida, en una felicidad. Y es aquí como la comunicación de las imágenes nuestros deseos, que al comienzo mencionamos con G. Agamben, como acto autoconstituyente de nuestro ser potencial, se vuelve una expresión de la inmanencia como vida. Rondarse así mismo no como conciencia trascendental sino como una *gnosis* ética suprema u originaria en la que, como potencia de felicidad, de deseo, esfuerzo por permanecer en la vida, se constituye paseante. *Pasearse* o visitarse a sí mismo, remite al singular a la expresión de su potencia como vida, a saberse deseante y originario de la felicidad.

Si ser sujeto viviente, es decir estar potenciado por el *conatus*, significa, como se ha mostrado aquí, ser llamado por la felicidad, es rondarse a sí mismo. Entonces esta vida, su potencia, su deseo, son, además del campo de inmanencia, un campo mesiánico de redención. Considero que G. Agamben haciendo una amalgama, desde el pensamiento de B. Spinoza y G. Deleuze, de lo que es la vida como potencia, nos sugiere un rasgo salvífico, un movimiento mesiánico de la potencia como vida. Bajo el concepto de inmanencia, que Spinoza expresó a la perfección con el término ladino y castellano *pasearse*, que ya desarrollamos arriba, constituirse paseante, cuya autoconstitución, como deseo que desea permanecer en la vida, es decir, en el deseo, es la completud de la vida a la que, según Agamben, se expresa con el concepto de *beatitud*: “Todo nutrirse, todo dejarse ser es beato, goza de sí”³⁹. Gozar de sí, es potenciación de la vida, es felicidad. Y es esta felicidad el culmen del movimiento de la potencia (*conatus*) de la vida, como deseo que lo impulsa para

³⁸ *Ibíd.*, p. 411-412.

³⁹ *Ibíd.*, p. 415.

satisfacción de sus deseos el viviente se constituye a sí mismo y construye, a la vez, el deseo de permanecer en la vida. Este culmen de su proceder, esta lógica de la potencia de vida, no puede ser otra cosa que beatitud porque en el culmen de la autoconstitución de la potencia se ha generado cumplimiento, es decir, felicidad o, mejor dicho, descanso. El cumplimiento de los propios deseos, lograr la felicidad, es *descansarse* y, en este sentido se goza de sí. El término *descansarse*, al igual el termino *pasearse*, significa el movimiento autoconstituyente de la vida en su máxima expresión que, completa y sin ninguna carencia, descansa en su propia felicidad. Inspirándose en lo que Spinoza había planteado en su *Ética* acerca de que “*el contento de sí es una alegría que va acompañada de la idea de sí mismo como causa*”⁴⁰ Agamben acuña el término *descansarse* que explica la beatitud como el signo del movimiento de la vida:

“En Spinoza la idea de beatitud coincide con la experiencia de sí como causa inmanente, que llama *acquiescentia in se ipso* y define, precisamente, como << *laetitia, concomitante idea sui tanquam causa*>> (Ethica, III, prop. LI, esc.). [...] Spinoza debía tener en mente un concepto correspondiente al del verbo reflexivo en hebreo como expresión de la causa inmanente, pero topaba con la dificultad de que en latín tanto el verbo *quiesco* como sus compuestos *acquiesco* son transitivos y por lo tanto no admiten una forma del tipo *quiescere* (o *acquiescere*) *se* (como el ladino que le había sugerido en cambio la forma *pasearse*, cuyo agente y paciente se identifican, y ahora le ofrecía el reflexivo *descansarse*). Por eso Spinoza forma el verbo *acquiescentia* y lo construye con el pronombre reflexivo *se* precedido de la preposición *in*. El sintagma *acquiescentia in se ipso*, que nombra la beatitud más alta que el hombre pueda alcanzar, es un hebraísmo (o un ladinismo), formado para expresar la cumbre de la causa inmanente”⁴¹.

G. Agamben recupera el tema de la beatitud que, según él, se relaciona con el pensamiento de la potencia y el *conatus*. Como se ha desarrollado, Spinoza encuentra en el ladino algunos conceptos que le permiten referir la vida como inmanencia: *pasearse* y

⁴⁰ B. Spinoza, 1994, p. 248.

⁴¹ G. Agamben, 2008, p. 416.

descansarse. El concepto de *descansarse* también da cuenta, cosa en la que Agamben no ha hondado mucho, de la completud de la potencia de la vida, del impulso de preservarse, es decir, el impulso de un deseo que también ha sido cumplido, de tal forma que en el cumplimiento del deseo el deseante se descansa. El viviente que cumple un deseo descansa no en algo sino en sí mismo, *descansarse* quiere decir cesar el movimiento no en la mera inactividad del deseo sino en el cesar del deseo en su cumplimiento. Y en este sentido se puede decir que el deseante se hace descansar en el cumplimiento de sus deseos, en la felicidad. Es por esto que G. Agamben indica que la vida es potencia y beatitud en tanto que no le falta nada.

Pero, sin duda, es para cuestionarse el hecho de describir el movimiento de la potencia de la vida, de la inmanencia, con un concepto teológico como el de beatitud. La beatitud, en términos teológicos, se refiere al estado de completa perfección del cuerpo en la resurrección o, en otro caso, se refiere también a la vida y el cuerpo edénico de Adán y Eva antes de la caída. En este sentido teológico la beatitud es un estado de completa felicidad alcanzado en la resurrección de la vida, después de la vida y la muerte, es decir en la trascendencia, o anterior a la caída, pero ¿qué tiene que ver la beatitud asignada a la resurrección con la inmanencia? Nuestro filósofo expone el tema de la beatitud para dar cuenta de un caso paradigmático en el pensamiento teológico del judeo-cristianismo, en el que ocurre una transformación o rearticulación de la vida y el cuerpo para, de una vez por todas, alcanzar la felicidad. Esta idea basta para indicar y extraer de dicha teología un concepto que, filosóficamente, puede referir una especie de postulado sobre la vida con repercusiones para la ética y la política.

La beatitud funciona bien como postulado, pues expresa en su contenido una infinita felicidad de la vida como potencia, expresa de manera precisa el movimiento inmanente de una vida en la que sus operaciones devienen perfectamente humanas. En primer lugar excluye la muerte, y ya no habría vida como aquello que se resiste a la muerte, haciendo aparecer la potencia pura del humano como pura felicidad, puro descanso en la alegría. En la vida beata el humano ya descansa no para continuar frente a la resistencia a la muerte, no para sobrevivir, sino porque su finalidad es el descanso mismo, el cese no de la potencia sino su perfección, y es aquí donde encaja bien el verbo reflexivo que Spinoza usaba para

dar cuenta de dicha inmanencia de la potencia: *descansarse*. La beatitud describe un estado de completa alegría, de felicidad, de bienaventuranza y es usada aquí, más allá de su signo teológico, como la finalidad a la que todo ser humano aspira. G. Agamben desarrolla el tema de la beatitud en relación con el movimiento inmanente de la potencia y como una categoría que refiere un postulado, aunque él no lo indique, de la vida. Este último desarrollo, desde ámbito simbólico-teológico, contiene un gran potencial de significación de la vida humana con un fuerte signo de redención. Que la vida como potencia contenga una relación esencial con la redención es un gran aporte de los elementos teológicos de la mítica semito-cristiana, de los cuales hay que extraer filosóficamente la operación que realiza con respecto a la vida.

La beatitud no es otra cosa sino el grado más alto de la felicidad, es decir, de nada más que la vida misma, y su operación es inmanente, sobre el cuerpo y sus funciones para hacer aparecer una vida redimida, una vida completamente alegre. La beatitud como nueva constitución de los resucitados en el paraíso revela la finalidad original de la vida, a saber, el eterno y feliz descanso. G. Agamben enseña en su libro *Lo abierto. El hombre y el animal* acerca de la fisiología de los beatos e indica que se trata del problema, en el contexto teológico, entre la identidad del cuerpo de los resucitados y el cuerpo en la vida profana. Primeramente ocurre ya, en dicho imaginario, una diferencia de la vida en el mundo y la vida posterior a la resurrección, donde hay una separación de la vida mundana no para negarla sino para perfeccionarla, operación que se realiza por medio de la resurrección. En este perfeccionamiento, posterior a la vida mundana, que no niega el cuerpo sino que más bien lo reconstituye, ocurre una nueva concepción de la vida, una nueva valoración de los cuerpos. El problema que se presentaba a los teólogos medievales era cómo sería, precisamente en la resurrección, en la vida después de la muerte como resurrección de la carne, la vida mundana, el cuerpo y sus funciones. Es decir, en otras palabras, cuál sería la diferencia entre el cuerpo en la vida mundana y el cuerpo en la resurrección si esta última viene a ser la recuperación de la primera. El problema es cómo y que aporta, que transformación ocurre, en la resurrección de la carne, como muestra G. Agamben en su texto ya mencionado:

“El problema de la identidad y de la integridad del cuerpo se convierte así, enseguida, en el de la fisiología de la vida beata. ¿Cómo deben ser concebidas las funciones vitales del cuerpo paradisiaco? Para orientarse en un terreno tan accidentado, los padres disponían de un útil paradigma: el cuerpo edénico de Adán y Eva antes de la caída. [...] La fisiología del cuerpo beato podía presentarse, desde esta perspectiva, como una restauración del cuerpo edénico, arquetipo de la incorrupta naturaleza humana”⁴².

La resurrección es reconstitución de la carne, del cuerpo mundano, de la vida, bajo el paradigma del cuerpo edénico, de la naturaleza humana. El resurgimiento de esta vida no es tanto el problema, sino lo que la resurrección viene a transformar o a reparar y cuál es su resultado. Se trata de qué sentido tienen pensar una resurrección de la vida y para qué. ¿Cuál sería la finalidad de una resurrección que viene a reconstituir, otra vez, la misma carne? Se podría responder a esto que, desde la perspectiva mítica de la resurrección, ésta viene a agregar la eternidad y la ausencia de la muerte. Pero todavía más interesante es qué vida sería aquella en ausencia de la muerte y eterna. La eternidad aportada por la resurrección viene a ser mera ausencia de finitud y lo importante es el cómo se viviría esa vida eterna, ya que la vida eterna es un postulado de la ausencia de muerte posterior a ella misma, lo importante es su contenido, el modo en el que la vida material puede alcanzar algo así como una resurrección.

Nuestro autor da cuenta de las simpáticas posturas teológicas de los medievales con respecto a la descripción de la vida resucitada, donde se indica la manera en que los Padres de la iglesia concebían la nueva constitución de los cuerpos en el paraíso, después de la resurrección, que consistía, según Agustín, en recuperar la forma de vida adánica anterior a la caída en la que las funciones eran totalmente diferentes a las de la humanidad fuera del edén:

“...la sexualidad de Adán antes de la caída no se parecía a la nuestra, dado que sus partes sexuales podían ser movidas voluntariamente al igual que las manos o los pies; de modo que la unión sexual podía realizarse sin necesidad de ningún estímulo

⁴² G. Agamben, 2007b, p. 40.

de concupiscencia. Y la nutrición adánica era infinitamente más noble que la nuestra, porque consistía en tan sólo en los frutos de los arboles paradisiacos”⁴³.

Lo importante aquí es saber extraer la operación sobre el cuerpo que realiza la narrativa teológica de la resurrección. Lo evidente que refiere la cita es que las funciones, los cuerpos, se transforman, abandonando una antigua forma o no forma de vida antes de la resurrección. Una resurrección no tendría mucho sentido si no le ocurre un cambio, si no se le restituye algo y es esto mismo lo que contiene el imaginario teológico de la vida eterna. De hecho, la teología medieval, tenía tanto en cuenta este nuevo sentido de la vida que consideraban que las funciones animal, como la nutrición y la reproducción “están ordenadas a la conservación del individuo y de la especie; pero, después de la resurrección, el género humano ya habría alcanzado su número preestablecido y, en ausencia de la muerte, las dos funciones serían completamente inútiles”⁴⁴.

Ocurre, entonces, que en la resurrección las funciones corporales se encuentran vacías por la ausencia de necesidades y de la muerte. Sin embargo, esto no aclara del todo el modo en que se encontraría la vida en la resurrección en la vida eterna, si es que lo que resucita es el cuerpo y, además a una nueva vida. Según Tomás de Aquino, en Libro IV de su *Suma contra gentiles*, la resurrección consistiría en una incorruptibilidad del cuerpo, de una perfección, a tal grado de una vida en la que no se come, no se bebe, no se tiene sexo, etcétera, pero, sin embargo, se vive:

“La vida de los resucitados será más ordenada que la nuestra, como hemos dicho. Y en esta vida el desorden y el vicio consisten precisamente en usar de la comida o de los placeres sexuales sólo por el deleite y no por la necesidad de sustentar el cuerpo o de procrear la prole (...) La vida de los resucitados está ordenada a la consecución de la perfecta bienaventuranza. Y ésta no consiste en deleites corporales, o sea de alimento y contacto sexual, como hemos ya expuesto. Luego no necesitamos suponer tales deleites en la vida de los resucitados”⁴⁵.

⁴³ G. Agamben, 2007b, p. 40-41.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁵ Tomás de Aquino, 2004, p. 801. Aquí, el filósofo realiza una operación teológica de separación de la vida: una vida desordenada, la del deleite, y una vida ordenada sin deleite, la vida de los resucitados, donde se excluye el aspecto de la satisfacción, que será sustituido por una bienaventuranza (felicidad) perfecta, que será

Esta vida, sin funciones naturales, animales y, por ende, sin la primera potencia, sin el esfuerzo de conservación, alcanza la beatitud pero sin la felicidad del goce, sin placer cuerpo, que es precisamente el que resucita. La resurrección de la vida, tal como la pensó Tomás, es la vida como la perfección de la potencia de la vida contemplativa. A esto, G. Agamben indica que había una doctrina más insidiosa, que era precisamente contra la que Tomás escribía, que “...sostenía que los resucitados utilizarían el sexo y los alimentos no para la conservación del individuo o de la especie, sino –puesto que la beatitud consiste en la perfecta operación de la naturaleza humana– a fin de que en el paraíso todo hombre fuese beato tanto en las potencias corporales como en las espirituales”⁴⁶.

Lo que se tiene entonces, de manera clara, es que en la construcción teológica, por parte de los medievales, de la idea de resurrección y de la beatitud como ideal o postulado de la perfección de la vida humana excluyen de dicha vida lo animal, dejándolo vacío las potencias corporales, perdiendo el aspecto material y primero de la potencia. De lo que se trata ahora es de pensar esta resurrección, esta completa felicidad (beatitud) más allá de la teología, a una restitución a la inmanencia de la vida. Y, por otro lado, lo interesante es que en la resurrección ocurre un nuevo uso de las potencias primarias del humano, donde la finalidad ya no es la determinación natural a la que estaban asignadas, sino que ahora son ocupadas por una potencia de felicidad inagotable e incumplida: “...*los deseos incumplidos de la humanidad son los miembros pacientes de la resurrección, siempre en situación de despertarse el último día*”⁴⁷. Es en este aspecto, en la finalidad del uso de las potencias corporales, en que puede construirse el postulado filosófico de la vida como beatitud o resurrección, donde la vida se comprenda ya no como una mera determinación natural y biológica, como resistencia a la muerte, sino como completa felicidad, alegría, beatitud del cuerpo. Una beatitud ontológica en la que la potencia como vida vuelve a sí misma para autoconstitirse. Autoconstitución que comienza como potencia, deseo o esfuerzo de vivir y, en el cumplimiento del acto, el viviente surge más potente para volver sobre el deseo que lo

la de una vida espiritual y de contemplación en la que, desde luego, el cuerpo se mantiene pero con una operación sin deleite. Queda aquí, entonces, una resurrección incompleta. Pero lo interesante es que la resurrección significa una transformación de la operación del cuerpo y que, para esta investigación, que no es teológica sino filosófica, viene a expresar el movimiento de una vida como potencia, donde el viviente puede reconstituirse y transformar sus operaciones, por ejemplo de su cuerpo, en este caso como proponemos: una vida de potencia que resurge en la felicidad.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 41- 42.

⁴⁷ G. Agamben, 1989, p. 57. (Las cursivas son mías).

había impulsado originariamente y encontrar una completud en la alegría. Pero que, paradójicamente, no se detiene y alcanza una especie de eternidad, es decir, una deseo de felicidad que no se agota en su acto sino que, en el acto, se ha alimentado la potencia misma: el cumplimiento del deseo, como el comer y el beber, que la vida ha impulsado vuelve hacia el deseo para desear el deseo mismo y es ahí como la potencia se autoconstituye, se resucita, se reconstituye con todo y sus funciones con un uso nuevo, que es el de la felicidad, el de una vida beata y perfecta que opera no sólo para resistir a la muerte sino para alegrarse, para cumplir sus deseos.

Hay que resaltar y poner atención a esta nueva definición de vida, como forma de vida, es decir, como potencia, cuyo contenido es el deseo y la felicidad, ya que no se trata de una vida que puede descomponerse ni aislársele una vida desnuda o una vida meramente biológica o animal. Una vida, que es potencia, y que es autoconstitución, inmanencia, cuyo movimiento, como hemos propuesto aquí, es a la manera de una resurrección hacia la beatitud o felicidad. Esto no es otra cosa sino una vida, que siendo potencia, es no separable de su forma misma, en donde cada uno de sus movimientos y de sus actos se refieren a la vida misma: en su forma de vida se juega, le va y le viene, el vivir mismo (su forma misma). Considero que, entonces, a esta forma de vida podemos llamarle *vida de potencia*, pero también y, quizá de manera más precisa por su claro contenido, *beatitud* (que le viene precisamente al movimiento potencial de la resurrección, como se ha pretendido mostrar anteriormente) porque, como indica el filósofo italiano, la vida de potencia se encuentra íntimamente ligada con la felicidad y toma ya una forma determinante para la política:

“... –la vida humana –en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas de vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque son habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón –es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer o no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse–

el hombre es el único ser cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad”⁴⁸.

Agamben ha puesto en la mesa el papel de esta categoría para la construcción de una noción de la vida que responda a la política actual, que dé cuenta de la potencia del humano. No ha planteado, del todo, un uso filosófico de esta categoría e, intentando tomar esta tarea, pretendo dar un pequeño paso en el uso de la beatitud y la resurrección en un plano filosófico y en esta lógica de la potencia y su inmanencia. La resurrección, como un postulado filosófico de la vida como potencia y felicidad (beatitud), significa potenciación de la vida, regeneración, restitución, reconstitución, como en el movimiento de la potencia en la inmanencia. Sabernos o, mejor dicho, constituirnos paseantes de nosotros mismos, visitarnos, diría Agamben con Spinoza, se convierte en la tarea cotidiana de la vida y de la política. Recurrir o hacer presente nuestra potencia, es decir, el esfuerzo de vivir, nuestro impulso de vida, rondar sobre las imágenes de nuestros deseos, pasear por nuestra felicidad, significa la no separación de nuestra subjetividad de los deseos y aspiraciones, significa la constitución y fidelidad a nuestra subjetividad misma. Separarnos de nuestra felicidad, mantener incomunicados, no profetizados, nuestros deseos viene a ser lo contrario a la redención.

Con este concepto de vida como potencia, como felicidad, deseo, beatitud que ocurre en una resurrección, en una reconstitución de la vida bajo otro criterio, y su movimiento inmanente de autoconstitución, que aquí he elaborado como un movimiento íntimo de redención, he querido indicar con G. Agamben una vida que desde esta construcción es totalmente contestataria a la política en tanto que refiere la génesis de la noción de poder, a saber, la constitución de la potencia. Ahora, avanzando hacia el tema de la biopolítica, el poder procede y se funda sobre la vida, transformándola, realizando, sobre todo, una operación de despotenciación. Quitarle a la vida, en el plano teórico, conceptual y práctico, su constitución como potencia, significa despojarla de su llamado a la felicidad y a la redención, generando así una vida reducida a la mera potencia, en el sentido de que toda potencia es una impotencia, a una mera posibilidad, es decir, a la potencia como debilidad. En este sentido resulta ahora muy pertinente restituirle al concepto de vida su signo

⁴⁸ G. Agamben, 2010, p.14.

originario de potencia, que no viene a ser sino su esfuerzo de permanencia que revela su proceder mesiánico, es decir, su potencia o esfuerzo por conservarse, por salvarse. Pero este mantenerse o este esfuerzo por permanecer en la vida no es el mero sobrevivir instintivo, sino que dicha potencia, que no es una fuerza vacía, contiene y revela en su movimiento a la felicidad como su contenido y, además, como la vocación del humano. La potencia como vida, como deseo y felicidad, no es ya una potencia que tiene como fin un acto o un *érgon* propio, sino una potencia para sí mismas cuyo objetivo es la potencia misma. Y ¿qué puede ser, entonces, una potencia que no se comprende como el simple pasaje de una potencia al acto (que la acaba, que le da fin) sino que va hacia la potencia que la impulsó? La respuesta es, que esa potencia no podría ser otra cosa más que una potencia salvada del acto y la obra. Ahora se puede confirmar el carácter mesiánico de la potencia, que siempre toda ontología y toda política pretenden atrapar y hacerla calmar en el acto, en un poder constituido, pensando que su salvación es su determinación. Pero, como ya se ha mostrado, ella, la potencia, tiende a su redención, a su liberación, a su resurrección; su constitución es la de ser mesiánica. Potencia mesiánica o que tiende a la salvación, en este primer momento, es igual a deseo, placer o felicidad, que sobrevive a su cumplimiento y no se agotan en el acto. Lo cual también quiere decir que esta potencia incluye un cierto dolor, una constitutiva insatisfacción de la determinación, no porque quiera el dolor, sino porque no encuentra complacencia en los actos de placer o felicidad y, más bien, se continúa, porque, como indica G. Agamben en una de sus primeras trabajos “La idea de poder”:

“Aquella [la potencia] es lo que no está nunca en acción, que no alcanza nunca su fin; en una palabra: dolor. Y si el placer, según esta definición, no se desarrolla nunca en el tiempo, la potencia será, en esencia, duración. Estas consideraciones permiten arrojar luz sobre las relaciones secretas que unen el poder y la potencia”⁴⁹.

El viviente es el ser asignado a la felicidad, al deseo, a una potencia que ni va al acto ni a las determinaciones, sino que busca su salvarse de él, y su condición indeterminable lo constituye mesiánico.

⁴⁹ G. Agamben, 1989, p. 53.

CAPÍTULO II

LA EXCLUSIÓN DEL PODER SOBERANO Y LA CONSISTENCIA MESIÁNICA DE LA VIDA DESNUDA O LA POTENCIA COMO DEBILIDAD.

En capítulo anterior se ha indicado la potencia como vida, como permanencia en la vida misma, como movimiento inmanente o restablecimiento de la vida que llamamos, con Agamben, resurrección y beatitud, es decir, como lógica positiva de donde proviene todo poder. En este capítulo desarrollaré el análisis del poder soberano que realiza G. Agamben a partir de paradigmas o ejemplos, en los que encuentra la lógica teórica y práctica del ejercicio del poder como producción de la división, inclusión y exclusión, de la vida, de y en la esfera de la política, generando una des-potenciación del viviente y a la vez una separación o abandono, por parte del poder, de la potencia. Lo que aquí llamaré des-potenciación es referida, por nuestro filósofo italiano, como *nuda vita* (vida desnuda), que viene a ser una creación del poder soberano, una vida detenida y quebrada, una vida retirada de su fuerza y su potencia, y, sin embargo, en potencia (origen de todo poder), pero como debilidad o, incluso, como *potencia –de –no*.

Además de esto, el presente capítulo tiene la pretensión de reiterar a la vida desnuda exclusivamente como una producción del poder soberano y nunca como una condición propia del ser humano. Aunque la nuda vida, la vida despojada de su vestido político, la mera vida biológica o la vida expuesta a la muerte exista de hecho, como aquel cuerpo que porta la exclusión y es ejemplo negativo del poder soberano, no significa la pérdida de su condición humana sino su abandono a la posibilidad, a lo mínimo de la potencia. Sin embargo, aquí se mostrará que esta misma condición de debilidad, esta misma vida desnuda, en su abandono, significa también la posibilidad y la apertura de la potencia hacia la redención.

Desnudez o debilidad, es la condición en que se muestra la des-potenciación del humano, pero que, a la vez, refiere y desentierra la potencia originaria misma del viviente, de donde podría emerger una nueva actividad política. A partir del pensamiento de Agamben pretendo extraer y dar cuenta de una ontología de la debilidad, de la negatividad del excluido, desde su no-ser, que no se encuentra del todo en nuestro filósofo, sobre todo,

hacia la constitución de un nuevo orden político. La vida desnuda hace aparecer, desde su despojo, la intensidad mesiánica que cuestiona la lógica del poder. Por ende, se podría indicar que la vida humana, en realidad, jamás pierde su vestido, su humanidad, jamás se encuentra desnuda o despojada sino que siempre está cubierta por una potencia mesiánica, presente incluso ahí, y sobre todo, en la impotencia, en la desnudez o debilidad. Para llegar a este punto, es necesario primero dar cuenta y explicar el fundamento jurídico del ejercicio del Soberano.

1. El poder soberano como la potencia negativa de la Ley y el abandono de la vida en el “estado de excepción”.

C. Schmitt plantea el estado de excepción como el momento en que un Estado, al sentirse amenazado o en riesgo, suspende el derecho para hacer actuar una fuerza diferente a la legalidad, que a la vez hará conservar el derecho de forma espectral o abstracta, ciertamente es un espacio vacío de la legalidad donde ejerce el control un Soberano. En esta suspensión del derecho, es una contemplación del mismo derecho para anularse y así conservar el gobierno, se encuentra la violencia del totalitarismo. C. Schmitt dirá en su *Teología política*: “Soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción”⁵⁰.

Tenemos como ejemplo radical del indicado estado de excepción el Nazismo en 1933, la guerra iniciada por G. W. Bush y ahora las devastadoras consecuencias en que se ha dejado al Medio oriente, las dictaduras y represiones a movimientos populares en América Latina, así como diversas situaciones mundiales que pueden describirse como “guerras civiles legales”. Aquí el derecho, como las garantías individuales, es suspendido para entrar en acción la fuerza y el mandato de un Soberano con el trasfondo de que se aplica tal excepción para preservar el estado de derecho. Este es el escenario del “estado de excepción” en el que, según Agamben, vivimos. Es el momento de una Ley suspendida, cuyo lugar es ocupado por el Soberano ejerciendo la violencia (lo que W. Benjamin llama *Gewalt*, que se traduce como violencia legítima⁵¹) de la policía y la Ley marcial. En otro lugar, en *El concepto de lo político*, C. Schmitt define el concepto de soberanía cuando indica que, en una situación de conflicto, por ejemplo de amigo-enemigo o del enemigo a

⁵⁰ C. Schmitt, 2005, p. 23.

⁵¹ Cf., W. Benjamin, 2008.

muerte, quien decide la situación de dicho estado alcanza el estatuto de soberanía, entrando, a la vez, propiamente a la esfera política:

“En cualquier caso es política siempre toda agrupación por referencia al caso <<decisivo>>. Por esto es siempre la agrupación humana que marca la pauta, y de ahí que, siempre que exista una unidad política, ella sea decisiva, y sea <<soberana>> en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate de un caso excepcional”⁵².

Pareciera que la soberanía que aparece en el “estado de excepción”, según la lógica que aquí se describe, recae en persona o agrupación que “legítimamente”, frente a una emergencia, revolución o catástrofe, suspende las leyes y sale él mismo del ámbito de la ley para conservar la Ley misma, pero también parece ser que la decisión que se desprende de la excepción es una atribución secreta de la Ley. Puesto que la Ley existe únicamente como norma, es decir como normalización de la vida, lo que hace en el estado de excepción es afirmar, radical y negativamente, su vocación originaria. La decisión, como puerta que se abre a la soberanía, es la relación misma que relaciona el hecho y el derecho, ya que decide sobre la vida, como dicha acción si se remontara a un momento de fundación del derecho sobre la vida natural, sólo que, en la excepción, la decisión soberana ya cuenta con una Ley que suspende y, a la vez, se mantiene hilado a ella, dando, tanto a la excepción como a su decisión, una apariencia “legítima” en la que vuelve a integrar a la vida en el orden jurídico. Pero, esta vez, para excluir a dicha vida:

“Por eso en Schmitt la soberanía se presenta en la forma de una decisión sobre la excepción. La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos*, de la exterioridad que anima y da sentido a éste. El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho, o, en palabras de Schmitt, sobre <<la estructura normal de las relaciones de vida>>, de que la ley tiene necesidad. La decisión no se refiere ni a

⁵² C. Schmitt, 1991 , p. 68.

una *quaestio iuris* ni a una *quaestio facti* sino a la propia relación entre el derecho y el hecho. No se trata aquí solamente, como Schmitt parece sugerir, de la irrupción de la <<vida efectiva>> que en la excepción <<rompe la costra de un mecanismo anquilosado en pura repetición>>, sino de algo que concierne a la naturaleza más íntima de la ley. El derecho tiene carácter normativo, es <<norma>> (en el sentido propio de <<escuadra>>) no porque ordene y prescriba, sino en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, *normalizarla* (...) un hecho es incluido aquí en un orden jurídico por medio de su exclusión y la transgresión parece preceder y determinar el caso lícito”⁵³.

Es decir, el soberano, al suspender la Ley, se coloca fuera de ésta (porque él tiene la *decisión* de suspenderla por una emergencia) y se mantiene en relación con la norma que se encuentra en suspenso. Es decir, ni aplicable a la excepción ni anulada del todo, sino simplemente vigente. En este umbral el Soberano decide más allá del derecho, a la manera de la dictación de un Juicio. Este hecho coloca al Soberano en el lugar del mandato divino, como un todo poderoso, es el Dictador. Aquí el estado de excepción incluye a todos en la forma de la exclusión:

“La excepción es una especie de exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantienen en relación con ella en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*”⁵⁴.

Simplemente todos los ciudadanos viven en el estado de excepción bajo el sitio de la fuerza que conserva una ley suspendida, pero que no se aplica. Digamos que la vida se encuentra abandonada en manos del derecho, del derecho que el Soberano mantiene suspendido, lo que Agamben llama, a partir de J.L. Nancy, *bando*⁵⁵. Soberanía es, entonces,

⁵³ Agamben, 1998, p.40-41

⁵⁴ *ibid.*, 30.

⁵⁵ El *bando* no viene a referir sino el lugar o la forma de relación, que es una relación donde se abandona al viviente a la mera potencia de la Ley, es decir, a la aplicación de la ley en la forma de la ausencia de Ley. Un

la inclusión del viviente en un *bando*, donde el soberano ejerce una acción de abandono de la Ley pero, paradójicamente, por las manos del derecho mismo, bajo la estructura soberana de la excepción. Dicho *bando* es un umbral que se abre por medio de la suspensión de la Ley, por la excepción, en el que el derecho contempla la inclusión de la vida de manera negativa, donde, a la vida, se le desaplican las normas:

“Si la excepción es la estructura de la soberanía, está no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni un categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión. Sirviéndonos de una indicación de J.-L. Nancy, llamamos *bando* (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano)...”⁵⁶.

El estado de excepción y su *bando* significa el cese de la Ley, de los derechos, en un caso particular y, a la vez, la conservación de la Ley misma. ¿Pero qué significa o cuál es el estatuto de la Ley en el estado de excepción? La lógica o la estructura de la soberanía que opera en la excepción es la lógica de la potencia, ya que al suspender la Ley no ocurre en realidad una eliminación de ésta, sino que la mantiene en una inactividad, es decir, se trata de una Ley en potencia: “...potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dynamis mé energeîn*, potencia de no pasar al acto) de la Ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose”⁵⁷.

El *bando* es el lugar en donde la vida es abandonada a la inaplicabilidad de la Ley, a la potencia de la Ley. De tal forma, que es necesario precisar que, en el estado de excepción, en el bando, la vida no se encuentra simplemente excluida o en la exterioridad

espacio en el que la Ley que no es aplicada (estado de excepción) sino mantenida como una potencia que mantiene una relación con la norma es el lugar del *bando*. De quien es arrojado al bando “...no puede decirse si está fuera o dentro del orden jurídico, por esto originariamente las locuciones italianas <<in bando>>, <<a bandono>> significa tanto a la merced de (<<a la mercé di>>) como a voluntad propia, a discreción, libremente (<<a propio talento, liberamente>>), como en la expresión <<corriere a abbandono>>; y *banido* (<<bandito>>) tiene a la vez el valor de excluido, puesto en bando (<<escluso, messo al bando>>) y el de abierto a todos, libre (<<aperto a tutti, libero>>, como en mesa libre –<<mensa banditta>> – o a rienda suelta –<<a redida bandita>>-). (Ibíd., p. 44).

⁵⁶ Ibíd., p. 43.

⁵⁷ Ibídem.

de la Ley sino, más bien, entregada a la potencia de ésta. Esto quiere decir que la exclusión que realiza el poder soberano en la excepción no es, en apariencia, una simple separación que se deferenca del todo, sino que la exclusión que realiza tiene un vínculo con el orden mismo, con la Ley misma, siendo dicho vinculo el de una Ley que (por decisión contemplada por el orden jurídico) le da la espalda. Su forma de aplicación o su vínculo con el excluido es la de la potencia de la Ley o, mejor dicho, en la excepción se aplica una ley inoperable. Como si, por una especie de mandato de ley, no se aplicara la Ley, quedando ésta como pura *dynamis*, presencia sin acción. Tal es la paradoja de la soberanía y la excepción que, como refiere Agamben, puede formularse así:

“<<No hay un fuera de la ley>> *La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono. La potencia insuperable del nomos, su originaria <<fuerza de ley>>, es que mantienen a la vida en su bando abandonándola*”⁵⁸.

Dicha situación del “estado de excepción” se manifiesta como la revelación del fundamento oculto de la Ley, la manifestación de un poder “legalmente” fuera de la Ley. Tal fundamento oculto, tal poder, es el Soberano que se encuentra en la paradoja que puede enunciarse de la siguiente forma: “Yo, el Soberano, estoy fuera de la Ley, y declaro que no hay fuera de la ley”. Pero esa Ley es ahora su propia ley, su propio “Juicio”. En este sentido, J. Derrida, quien, en su seminario *La bestia y el soberano*, donde ya abordaba la obra de G. Agamben, refiere el ejercicio de la soberanía como el poder de una ficción o representación (en este caso sería la Ley) en relación a un ejercicio con una lógica de la potencia. El soberano tiene entonces:

“Su posibilidad y su poder: a la vez virtual y actual. Escondido y visible. La soberanía es esa ficción narrativa o ese efecto de representación. La soberanía saca todo su poder, toda su potencia, es decir, toda su omnipotencia, de este efecto de simulacro, de este efecto de ficción o de representación [como lo es la Ley en el

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 44.

“estado de excepción”] que le es inherente y congénito, co-originario en cierto modo”⁵⁹.

Hasta aquí tenemos que la excepción es la regla, que no hay más Ley que la fuerza “legítima” del dictador para poner fin al caos y la anomia, manteniendo al mismo tiempo la Ley como letra muerta. La excepción es en esencia el ejercicio de la exclusión, pero no cualquier exclusión sino una exclusión que en un caso especial se mantiene en relación con la norma en la forma de su anulación, como lo refiere el filósofo italiano:

“El estado de excepción no es, por lo tanto, el caos que le precede al orden jurídico, sino la relación que resulta de su suspensión. En este sentido, la excepción está realmente, según la etimología (*ex-capere*), <<prendida fuera>> y no simplemente excluida”⁶⁰.

La vida se descubre en una situación de desnudez (*nuditá*) en la emergencia del estado de excepción y es ahí mismo donde queda atrapada en un campo de indeterminación jurídica donde el viviente es despojado de todo derecho y garantía quedando en las manos del poder soberano una mera materia biológica a la que puede matar impunemente. En este sentido el viviente o el ciudadano es reducido a una pura potencia, a la pura posibilidad de morir o vivir. A esta indeterminación jurídica, como escenario propiciado por el estado de excepción, le ha llamado Agamben *campo*. La noción de *campo* inmediatamente nos refiere al campo de concentración nazi, a Auschwitz, cuyo paradigma lanza luces sobre el ejercicio del poder soberano y su trasfondo jurídico. El campo es lugar de la impunidad (el mismo al que estaba consagrado el *homo sacer* en el derecho romano, como se mostrará más adelante), es, paradójicamente, el lugar mismo de un determinado ejercicio de indeterminación jurídica. Al campo de concentración le antecede el dispositivo teórico y práctico de la categoría jurídica del derecho público: el “estado de excepción”. La íntima relación que existe entre el campo de concentración y el estado de excepción indica la materialización de este último. El hecho de que exista un lugar de la indeterminación

⁵⁹ J. Derrida, 2010, p. 341.(Los corchetes son míos).

⁶⁰ G. Agamben, 2008, p. 263-264.

jurídica, un lugar de la excepción, da pauta a la consolidación de un ejercicio de soberanía absoluta y así de la consolidación de una nación y un pueblo, y, así de un Estado. Dicho esto porque precisamente es el Estado-Nación moderno el que se funda su soberanía inicialmente en el territorio y en la vida del ciudadano:

“El nacimiento del *campo* en nuestro tiempo aparece (...) en el momento en que el sistema político del Estado-nación moderno, que se basa en el nexo fundacional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado orden jurídico (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción en la vida (el nacimiento o nación), entra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación”⁶¹.

Es precisamente la constitución de este Estado-nación el que se funda sobre la reducción de los vivientes a una pura vida desnuda (vida expuesta a la muerte), a una vida desnuda que no es más que pura potencia atrapada entre el poder soberano y el *campo* como lugar del estado de excepción. Partiendo de esto anterior, se puede indicar que la nación puede tomarse como un *campo* en donde el conjunto de vivientes que conforman la nación son incluidos en este espectro de pertenencia y a la vez entregados al poder soberano.

Esta relación negativa, que se ha explicado, entre el poder soberano en el estado de excepción que, parece haberse convertido en la regla de la soberanía de los Estado-nación, siendo un vínculo o inclusión de la vida que tienen la forma del abandono, es la que debe criticarse. Pero para ejercer dicha crítica es necesario dar cuenta de aquella vida atrapada en el bando de la soberanía, en la ciudad o campo. Aquella que ha sido atrapada en la potencia de la Ley y, que por estar atrapada en la potencia de la Ley, en esa negativa vinculación excluyente de la excepción, la vida se reduce también a una pura potencia, a una reducción de fuerzas y de cumplimiento de sus deseos y potencialidades, donde el deseo permanece en potencia sin pasar a la afirmación (al igual que la Ley en el estado de excepción: la Ley existe pero no se aplica, permanece en potencia), por eso mismo sufre la potencia de la Ley constituyéndose la vida misma como una vida en potencia. G. Agamben ha indicado que

⁶¹ G. Agamben, 2010, p. 41-42.

bien puede describirse la operación del poder, como lo hizo G. Deleuze, como aquello que detiene o impide las potencias (o facultades) de la humanidad viviente arrojándola a una condición de no ejercicio, de impotencia:

“Deleuze definió la operación del poder como un separar a los hombres de aquello que pueden, es decir, de su potencia. Las fuerzas activas están impedidas en su ejercicio, o porque son privadas de las condiciones materiales que lo hacen posible, o porque una prohibición hace este ejercicio formalmente imposible. En ambos casos, el poder –y es está su figura más opresiva y brutal– separa a los hombres de su potencia y, de este modo, los vuelve impotentes”⁶².

Algo que permanece en potencia (*dýnamis*), sin pasar al acto (*enérgeia*), en este caso la vida, no adquiere o permanece privado de la potenciación, no adquiere fuerza, poder, sino que permanece en la debilidad. La potencia como debilidad viene a ser el padecimiento de una privación: “Hay una forma, una presencia de lo que no está en acto, y esta presencia privativa es la potencia”⁶³.

Es la debilidad, la vida en potencia desamparada en la potencia negativa de la Ley, la condición de una vida excluida y a la deriva de la muerte y que habita en una exterioridad que se encuentra incluida en el campo político de manera negativa. Con respecto a esto, hay que dar cuenta del lugar y la forma de potencia que ha adquirido la vida en la exterioridad inclusiva a la que la ofrece el poder soberano y cuestionarse: ¿Cuál es, entonces, la condición y forma de esta vida en potencia atrapada en la excepción? y ¿Acaso no será que esta vida que sufre la impotencia de la Ley pueda constituirse de su misma debilidad, de su misma forma de potencia? Y ¿puede ser que la potencia como debilidad se constituya como una forma de vida?

Para intentar responder a estas cuestiones se partirá de dos figuras que, para Agamben, funcionan como ejemplos de una vida atrapada en el bando soberano: el *homo sacer*, una figura de la absoluta exclusión del derecho romano arcaico y el *muselmann*, un preso de los campos de concentración nazis en Auchswitz, al que se le había hecho perder toda forma humana. Figuras que se muestran como referencias históricas de la aplicación

⁶² G. Agamben, 2011, p. 59.

⁶³ G. Agamben, 2008, p. 289.

del estado de excepción y que actualmente resuenan y pueden ceder a ser categorías que den cuenta de la producción de una impotencia de la vida humana y también aplicables, en tanto que comparten la condición impotencial, de una vida desamparada, del pobre, de los oprimidos, del migrante, del refugiado, del homosexual, de la mujer, etc.,

2. La vida sagrada como límite o arcano de la potencia y el poder.

El tema se trata de la producción de la vida desnuda, la producción de la debilidad, por parte del poder soberano desde la inclusión de la vida, desde su politización (biopolítica), cuyo ejercicio ya había intuido M. Foucault. G. Agamben realiza una genealogía para desenterrar los arcanos del poder político y de la soberanía, mismos que en la actualidad han mantenido uno de los grandes paradigmas del ejercicio del poder soberano en el que ocurre una inclusión de la vida para, paradójicamente, excluirla. Uno de esos arcanos es el *homo sacer* (hombre sagrado) que, generado por el derecho romano arcaico, es el hombre al cual se le puede dar muerte sin incurrir en homicidio y, a la vez, considerado como insacristificable a los dioses. Como arcano del poder político, el *homo sacer* es el resultado y ejemplo del aún vigente poder soberano que incluye excluyendo, es decir, del vestigio del ejercicio de la excepción en el que ocurre una separación del humano entre vida y existencia política, entre potencia y poder, dejando a la intemperie una mera vida biológica, una vida desnuda (*nuda vita*, como al denomina nuestro autor). Dicho de otro modo, lo que ha realizado el poder soberano y mantenido como su fundamento oculto, desde tiempos inmemorables, es la vida desnuda, una vida que ha sido despojada de toda forma política, bajo el ejercicio de la excepción. Esta cuestión también se remonta a la sacralidad de la vida humana y su despojo de esta. ¿Cómo es que una la vida humana es considerada sagrada y como es que también puede perderla? Este tema contiene íntimamente la cuestión de la potencia como vida, tal y como se ha desarrollado en el primer capítulo de esta tesis, ya que al despojar a la vida de la sacralidad se le expone a la posibilidad de darle muerte, es decir, la detención de su potencia, de su fuerza para afirmarse. Existe entonces una relación entre vida, entre potencia, y el poder político, el poder soberano.

El filósofo italiano quien, realizando un análisis genealógico en busca del origen de la sacralidad de la vida humana y el despojo de ésta, recupera, en su obra *Homo sacer*.

El poder soberano y la nuda vida, una figura del derecho romano arcaico, precisamente el *Homo sacer*. G. Agamben indica que la acepción *sacer* (sagrado) es aplicada, al parecer por vez primera en el derecho romano arcaico, a una vida humana, a un hombre que, según Festo en su tratado *Sobre la significación de las palabras*, juzgado por el pueblo como culpable por cometer asesinato es insacrificable a los dioses y, a la vez, arrojado a la posibilidad de que cualquiera pueda darle muerte sin cometer homicidio:

“Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que <<si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida>>. De aquí viene que se suele llamar sagrado a un hombre malo e impuro”⁶⁴.

Entonces *sacer*, que designa la consagración a los dioses, paradójicamente también se aplica a quien, cometiendo un delito, es indigno de ser sacrificado (ritual precisamente destinado como ofrenda a la divinidad en la roma arcaica) y es abandonado a la posibilidad de que cualquiera pueda asesinarle sin cometer delito. Prohibición de sacrificarle bajo el ritual prescrito e impunidad si alguien le asesina constituye la exclusión de dos ámbitos: tanto de las leyes religiosas (sacrificio) y jurídicas (la impunidad en el asesinato del *sacer*).

Indica Agamben que el *homo sacer* contiene la gran paradoja de la sacralidad de la vida, ya que si se le ha asignado la denominación de sagrado ¿cómo es que se prohíbe su sacrificio a los dioses y no se incurre en delito si alguien le asesina?:

“Mucho se ha debatido sobre el sentido de esta enigmática figura, en la que algunos han querido ver <<la más antigua pena del derecho criminal romano>>, si bien su interpretación resulta complicada por el hecho de que se concentra en ella características que, a primera vista, son contradictorias (...) La contradicción se acentúa todavía más por la circunstancia de que aquél a quien cualquiera podía matar impunemente, no debía, sin embargo, recibir la muerte en las formas

⁶⁴ *At homo sacer is est, quem populus iuducavitob maleficium; neque fas est eum inmolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur <<si quis eum, qui eo plebi scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit>> Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.* (Citado en G. Agamben, 1998, p. 93-94).

sancionadas por el rito (*neque fas est eum immolari; immolari* indica el acto de rociar a la víctima con la *mola salsa* antes de sacrificarla)⁶⁵.

Es decir, ¿Cómo es que a una vida huma excluida de dos ámbitos, el teológico y el jurídico, sea sagrada? ¿Cómo es que aquel que ha sido considerado sagrado sea, a la vez, asignado a la muerte impune? Fuera del orden divino y jurídico el *homo sacer*, según sugiere Agamben, es un concepto límite del orden social romano. Tal como la condición del *homo sacer*, la categoría misma de lo sagrado es ambigua. Nuestro autor refiere, desde la *Lectures on the religion of the Semitas* de Robertson Smith, que una de las ambigüedades de lo sagrado se remonta al tabú en las religiones semíticas de la tradición bíblica, donde lo sagrado y lo impuro suelen confundirse por la inclusión-exclusión a la que ambas son arrojadas. Por un lado se encuentra lo propiamente sagrado, como aquello que pertenece a los dioses, a los rituales, a su culto y les corresponde también el estatuto de tabú. Por otro lado, tabú también es aquello que se refiere a las reglas de impureza:

“Junto a ciertos tabúes que corresponden exactamente –escribe Robertson Smith en la IV lección– a reglas de santidad y que protegen la inviolabilidad de los ídolos, de los santuarios, de los sacerdotes, de los jefes y, en general, de las personas y las cosas que pertenecen a los dioses y a su culto, encontramos otra especie de tabúes que, en el ámbito semítico, tiene su paralelo en las reglas sobre la impureza. Las mujeres después del parto, el hombre que ha tocado un cadáver, etc., son temporalmente tabú y quedan separados de la agrupación humana, de la misma forma que, en las religiones semíticas, estas mismas personas se consideran impuras. En estos casos, las personas tabú no es considera santa, porque se la aísla tanto del santuario como de todo contacto con los hombres...En muchas sociedades salvajes, no hay una clara línea de demarcación entre las especies de tabú, e incluso en pueblos más avanzados la noción de santidad y la impureza se rozan con frecuencia (Robertson Smith. Pp.152-53)⁶⁶.

⁶⁵ Agamben, 1998, p. 94.

⁶⁶ Citado en *Ibíd.*, p. 99.

Las dos esferas del tabú contienen íntimamente un cierto ejercicio que, similar a la situación que padece el *homo sacer* (de exclusión e inclusión), traducido bajo el concepto de “bando”, es el *herem*:

“Es significativo que, entre las pruebas de esta ambigua potencia de lo sagrado, Robertson Smith enumere también aquí el bando: <<Otra notable usanza judía es el bando (*herem*), en virtud del cual el pecador impío, o los enemigos de la comunidad y de su dios, eran destinados a una destrucción total. El bando es una forma de consagración a la divinidad, y esta es la razón por la cual el verbo “bandir”, se traduce a su vez como “consagrar” (Miqueas, 4.13) o “dedicar” (Levítico, 27.28)”⁶⁷.

Apartado de la comunidad por impureza y consagrado sin reservas (es decir, lo puro) a Dios refieren dos formas de tabú. El tabú como impureza produce un horror y la vez un respeto y una veneración. El apartado de la comunidad, ya sea por ser consagrado sin reserva a los dioses o por impureza y castigo de un crimen, como lo es el *homo sacer*, es, como Agamben indica, quizá el aspecto que haya producido la equivocidad del termino *sacer* o, más bien, que se confundiera su aplicación y uso para ambos casos. Esto porque, según el estudio de Wundt intitulado *Völkerpsychologie* donde indica que el concepto de tabú “expresa propiamente la indiferencia originaria entre sagrado e impuro que sería característica de la fase más arcaica de la historia humana, esa mezcla de veneración y horror que Wundt, con una fórmula que habría de hacer fortuna, define como <<horror sagrado>>”⁶⁸. Sin embargo, no resulta satisfactoria la explicación etnológica del tabú para poder explicar el origen de la concepción de la sacralidad de la vida humana, sino que sólo indica la ambivalencia de lo sagrado en relación con la noción de tabú para explicar la figura del hombre llamado *sacer* en el derecho romano arcaico. El autor del *Homo sacer* da cuenta de cómo el concepto de *sacer*, como ocurre con muchos conceptos, se vacía de su significado originario, pudiendo adoptar uno contrario, una especie de re-semantización contradictoria. Es decir que el indicado concepto funciona de manera potencial, ya que puede ser lo referido a lo consagrado o a lo impuro, pertenece a dos ámbitos contradictorios. Pero, a pesar de esto, el filósofo italiano hace notar que la situación del

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 100.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 101.

Homo sacer es político-jurídica y la mera ambivalencia semántica del término *sacer* no explica dicha situación:

“No es la pretendida ambivalencia de la categoría religiosa de lo sagrado la que puede explicar el fenómeno político-jurídico a que se refiere la acepción más antigua del término *sacer*, por el contrario, sólo una atenta delimitación previa de las respectivas esferas de lo político y de lo religioso puede permitir comprender la historia de su imbricación y de sus complejas relaciones”⁶⁹.

¿De dónde proviene, entonces, la sacralidad de la vida? Y ¿qué tiene que ver esto con la cuestión de la potencia? Si la estructura de la *sacratio* consiste en la conjunción de la impunidad del asesinato y la segregación de la esfera de lo divino mediante la imposibilidad de un ritual sacrificial, entonces ocurre una radical exclusión de todo recubrimiento jurídico y divino, que serían dos vestimentas que recubren la vida humana. La primera exclusión ocurre bajo la excepción de la aplicación del derecho humano (*ius humanum*) frente al asesinato de un *homo sacer*. De igual modo, la segunda exclusión se realiza bajo la excepción de no aplicar una muerte ritual, consagrada a los dioses, por parte del derecho divino (*ius divinum*). Fuera del recubrimiento y el amparo del *ius humanum*, lo que lo expone al asesinato sin castigo, y fuera del abrigo religioso del *ius divinum* de una muerte con forma de consagración, el *homo sacer* ocupa el lugar de la absoluta exclusión, exclusión tan radical que, sin embargo o paradójicamente, es llamada vida sagrada:

“La estructura tipológica configurada por esa doble excepción es la de una dúplice exclusión y dúplice aprehensión, que ofrece algo más que una mera analogía con la excepción soberana. (De aquí que la pertinencia de las tesis de los estudiosos que, como Crifò, interpretan la *sacratio* en sustancial contigüidad con la exclusión de la comunidad: Crifò I, pp. 460-65). De la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así también el *homo sacer* pertenece al dios en la forma de la insacriticabilidad y está incluido en

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 105.

la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. *La vida insacristificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada*⁷⁰.

La doble excepción o exclusión, del sacrificio de consagración a los dioses y del ámbito de la defensa del derecho profano, en la que se encuentra el *Homo sacer* es precisamente el lugar de una vida que ha sido despojada de toda defensa, de todo derecho, de todo recubrimiento ritual, expuesto al asesinato sin castigo, es una *nuda vita* (vida desnuda). Sin embargo, el doble abandono que define a la vida sagrada, la vida desnuda, no explica con precisión su condición, su lugar, la violencia a la que ha sido abandonado, como lo indica Agamben:

“ Lo que define la condición del *homo sacer* no es pues tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto. Esta violencia –el que cualquiera puede quitarle la vida impunemente– no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose de esas formas de sanciones por el derecho humano y por el divino, tal violencia abre una esfera del actuar humano que no es la del *sacrum facere* ni la acción profana, y que aquí tratamos de comprender”⁷¹.

Como figura de la nuda vida, el *Homo sacer* es la producción de un ejercicio de exclusión por parte de un poder soberano. El paradójico lugar en el que éste se encuentra representa, precisamente, la piedra de toque que constituye y funda la política soberana. La esfera del actuar humano, en la que se encuentra excluido el *homo sacer*, es la esfera de un poder soberano por medio del ejercicio de la suspensión de la Ley en el “estado de excepción”. El *homo sacer* o la *nuda vita* (la desnudez de un hombre) es una producción de un poder soberano que lo excluye completamente, abandonándolo en una esfera sin ningún refugio jurídico ni religioso y, mucho menos, moral. Tal desamparo, tal desvestimiento de la vida humana, consiste en la entrega absoluta a la impunidad y al nulo respeto que podría darle el campo religioso. Una vida que, por mano del poder soberano, pierde toda cualidad,

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 107-108.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 108.

toda forma y todo vestido, restando solamente una mera “vida biológica” (que sería otra manera de decir nuda vida) que se encuentra absolutamente abandonado a la muerte, pero de una muerte de la que nadie será culpable y bajo la cual no se podrá celebrar sacrificio

La *nuda vida* es una producción de un poder mediante la doble excepción, en donde la vida humana se vuelve sagrada, precisamente porque se desnuda completamente, dejando todo recubrimiento que la mantiene unida al mundo humano e incluso divino, mostrándose en un completa debilidad y exposición. Vida desnuda quiere decir vida sagrada, en tanto que da cuenta de una vida apartada de las esferas de lo humano, pero por causa de un ejercicio muy particular, que es el de la excepción del poder soberano, que, por decisión, se le arroja a la exclusión inhumana, al abandono:

“Aquello que queda apresado en el bando soberano es una vida humana a la que puede darse muerte pero que es insacrificable: el *homo sacer*. Si llamamos nuda vida o vida sagrada a esta vida que constituye el contenido primero del poder soberano, disponemos también de un principio de respuesta a la interrogación benjaminiana sobre <<el origen del dogma de la sacralidad de la vida>>. Sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte e insacrificable a la vez, es originalmente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía”⁷².

Se vuelve sagrada la vida que es expuesta a la muerte, precisamente porque revela la vida en su completa fragilidad, en su completa debilidad, vida que está en la orilla de lo inhumano por mano misma del hombre. La sacralidad de la vida se revela, entonces, al momento en que es excluida e impotente frente al poder soberano. La vida sagrada es tal al momento que pierde, por la violencia del poder, la “forma humana”, en tanto que es retirada de su recubrimiento jurídico, moral o religioso, para poder asesinarle impunemente. El sentido que se desprende aquí de lo sagrado significa una vida en la potencia (a diferencia de una vida de potencia, como la que describe en el primer capítulo de la presente tesis), a la que se le impide la potencia misma, es decir, que arbitrariamente se le expone a una situación fuera de lo humano, es decir sorteado a la penuria y muerte, frenada o prendida, como indica Agamben, en una esfera donde la vida es puramente materia

⁷² *Ibíd.*, p.109.

dispuesta al asesinato. Dicho de otro modo, una vida que es reducida a la mera potencia de su ser, a la mera sobrevivencia animal. No es que esta vida no pueda mantener su condición humana, sino que el poder soberano lo detienen apresándola y ofreciéndola a la violación y a la violencia. Tal es el ejercicio de la excepción, en el que la Ley, los recubrimientos que protegen a la vida, como los derechos humanos por ejemplo, no son aplicados a él, o se aplican desaplicándose, se le aplica la excepción del orden. El *homo sacer*, nuda vida o vida sagrada, porta en su corporalidad la excepción del orden en el que el poder soberano pretende tener decisión sobre la vida, imponiendo la exposición a la muerte, y una muerte licita:

“Las culpas que, según las fuentes [en el derecho romano], se asocian a la *sacratio* (...) no tendrán pues el carácter de transgresión de una norma, seguida por la sanción; sino que constituirían, más bien, la excepción originaria, en que la vida humana expuesta incondicionadamente a recibir la muerte es incluida en el orden político”⁷³.

La vida es sagrada porque cualquiera puede darle muerte y esta situación extrema de debilidad, de desprotección y abandono, es el límite que revela lo sagrado de la vida, precisamente en el momento en que muestra su completa fragilidad, es decir, en el momento en que pierde o se reduce toda su fuerza y su poder, toda potenciación y es capturada como pura nuda vida, pura impotencia.

El *homo sacer* es un completo excluido de los ámbitos humanos que podrían ampararlo o defenderlo, el jurídico y el religioso, y no le resta nada más que el abandono a la no aplicación de la Ley (la aplicación de la Ley como suspensión o una la aplicación de una potencia de su potencia), a la impunidad que lo separa del orden humano, tal es su condición de sagrado (*sacer*). Sin embargo, la aplicación del concepto *sacer*, concepto designado, como ya se ha indicado, a quien es consagrado a los dioses y, por ende, separado de la comunidad, del ámbito humano, contiene un potencial crítico del orden jurídico, político y religioso que, en el derecho romano arcaico, se encuentran entrelazados. La posibilidad de comprender y pensar de un nuevo modo la sacralidad, en el contexto del derecho romano sería impensable, sería ahora posible por el hecho de que una categoría

⁷³ *Ibíd.*, p. 111.

religiosa que refiere toda dignidad, todo respeto, toda autoridad, (una exterioridad positiva como la consagración imperial del Soberano) se aplique para designar la ausencia de dignidad, de respeto, de defensa, (una exterioridad negativa) contenga la potencia para dar un giro, una inversión, de la política y del poder. Que la signatura de *sacer*, que nombra la negatividad del excluido del orden humano, genere un giro en el pensamiento en el que no sólo se refiera la separación de un hombre de la comunidad entregado al abandono de la muerte impune, sino una sacralidad que, asumiéndose como negativa, contiene la potencia de inaugurar un nuevo orden de lo sagrado desde un ámbito puramente profano. Esto significaría, un tanto más allá del contexto del derecho romano arcaico del que G. Agamben no escapa, que *sacer* designa la negatividad de una exclusión de la comunidad pero, desde esta misma consistencia y forma-informe de vida se abre un nuevo camino que desde una sacralidad que comenzó como negativa contenga también la potencia de ser el criterio de una nueva política, de aquella que debería constituirse desde la vida expuesta a la muerte del *homo sacer*. La negatividad de la vida desnuda, que entra en el ámbito de lo sagrado por su separación de las instituciones humanas, significa a la vez pura posibilidad de pensar una nueva consistencia no sólo de lo sagrado sino un nuevo orden, de un nuevo pensamiento o un nuevo criterio político y jurídico que pudiera trastocar la lógica del poder y la soberanía. Un tanto como explica J. Taubes el trastorno que pudo tener el pensamiento romano frente al hecho de pensar, como lo hizo Pablo, en una lógica distinta a partir del mesías que ha sido asesinado como un maldito, excluido de la comunidad (*homo sacer* entonces), como un impuro colgado en la cruz, por el orden y la Ley, se convertía en criterio de un nueva lógica:

“Llaga Pablo y dice: <<Aquí está el mesías>>. Tiene ellos que saber que ha muerto en la cruz, porque el rumor ha corrido por todos lados. Era una muerte infame. ¡El hijo de David está colgado en la cruz! (...) cuelga ahí, excluido de la comunidad, como un maldito, y han de bajarlo de la cruz al atardecer, para que la tierra no se impurifique. (...) Esto es algo que trastorna por completo los valores del pensamiento romano y los del judío”⁷⁴.

⁷⁴ J. Taubes, 2007, p. 24.

Encontrar en la negatividad, en el padecimiento y la exclusión como la del crucificado que es similar a la del *homo sacer*, la constitución de lo nuevo, requiere pensar un poder de otra manera y con otra consistencia. Se trata precisamente de pensar más allá del diagnóstico de la negatividad y la exclusión, en que permanece Agamben por lo menos en su *Homo sacer*, para intentar liberar a la vida desnuda de la lógica de la soberanía. Y esto implicaría pensar en términos de una potencia que se constituya desde la negatividad de la exclusión y cuestionarse si: ¿Es que acaso puede haber una potencia, una fuerza, en las condiciones de exclusión, en la negatividad, en la debilidad?

Que el ser humano sea un ser de potencia, quiere decir, precisamente, que puede hacer y puede, también, el no hacer, donde su forma de vida consisten que en su vivir le va el vivir mismo. Lo que hace el poder soberano es separar de su vida la forma política, aislando una nuda vida, es decir, retenida en la potencia sin posibilidad de potenciación, de poder y fuerza. Por esto mismo puede ser despojado, en el acto por manos del soberano, de su humanidad, porque, precisamente, es la constitución como humano la que contiene de manera potencial. Es decir, aunque sea en acto reprimido, violentado o despojado de sus derechos, no pudiendo ejercerlos en acto, conserva en potencia toda su humanidad. La potencia sería la más íntima integridad que no se reduce al acto ni se agota en él. Incluso una forma de vida, aun separada y reducida a la mera potencia (se trata aquí de la potencia como impotencia), a la nuda vida (despojada de derechos y forma política) a la debilidad, jamás pierde la potencia misma, sino que ésta se mantiene como el débil vestigio de su esencia, que es la de la potencia misma. La vida desnuda, despojada arbitrariamente de su vestido político, en el “estado de excepción”, que la había amparado frente al poder soberano en el caso normal, pierde fuerza, es débil, expuesta al asesinato sin castigo, sin *posibilidades* de constituir y reconstituir su vida en sus formas y hacia la felicidad, pero jamás despojada de su esencia. Ya que, aunque la vida, la potencia, pueda reducirse y separarse hasta aislar una vida débil, permanece, en la misma fragilidad, la potencia de vida como deseo de permanecer en la vida. Esta condición es la de superviviente, la del sobreviviente. Esto no quiere decir otra cosa sino que la vida, en realidad, nunca puede, aun en la debilidad, la exposición a la muerte por el poder soberano, perder su condición y estar completamente desnuda. ¿Es posible que el humano pueda, aun en la exclusión y debilidad, en la nuda vida, conservar un vestido, una potencia? Es lo que, en G. Agamben, por lo

menos en su *Homo sacer*, no se encuentra indicado con precisión y es lo que esta investigación pretende indicar.

3. El *Muselmann*: la reducción de la vida y la potencia de sufrir.

Aparte del *homo sacer*, como paradigma o ejemplo de una vida apresada y entregada a la muerte por el poder soberano, Agamben trae a colación una figura de los campos de exterminio de Auschwitz: el *muselmann*. El *muselmann*, es un término usado por los nazis en los campos de concentración, que refiere al prisionero que había sido reducido a tales condiciones de exclusión y desesperanza inhumanas, perdiendo rasgos y actitudes humanas, como la conciencia y la voluntad de vivir. Al parecer había sido recluido a una condición donde parecía haber perdido su forma de vida, la potencia, el deseo de vivir⁷⁵. *Muselman* se refiere literalmente a musulmán y la explicación de su uso en los campos de exterminio por los nazis podría remitirse:

“...al significado literal del término árabe *muslim*, que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios, y está en el origen de las leyendas sobre el presunto fatalismo islámico, bastante difundidas en las culturas europeas a partir de la edad media (...) No obstante, mientras la resignación del *muslim* reposa en la convicción de que la voluntad de Alá está presente en todo momento, en el más pequeño acontecimiento, el musulmán de Auschwitz parece haber perdido, por el contrario, cualquier forma de voluntad y de conciencia”⁷⁶.

Otra explicación de la aplicación del concepto de *muselmann* a los prisioneros en condiciones extremadamente inhumanas de los campos de concentración, es la que refiere la *Encyclopedia judaica*, en la que se indica que el término era usado debido a que dichos prisioneros se encontraban en tal condición de fragilidad que adoptaban posturas

⁷⁵ Agamben realiza, en su obra *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo sacer III)*, toda una recopilación de testimonios y documentaciones que dan cuenta de la condición inhumana de algunos prisioneros de los campos de exterminio, que eran clasificados por los nazis como los *Muselmannër*. La mayor característica que estos presentaban era la pérdida de la voluntad de vivir, de la conciencia, eran, como lo refieren algunos testimonios, como “muertos vivientes”, como “presencias sin rostro”, eran: “...el estrato relativamente más numeroso de aquellos que habían perdido desde hacía mucho la voluntad de vivir. Se les llamaba en los campos musulmanes, es decir personas dominadas por un fatalismo absoluto. Su disponibilidad para la muerte no era, empero, algo similar a un acto de voluntad, sino una destrucción de la voluntad. Se conformaban con todo lo que pasaba, porque todas sus fuerzas estaban mutiladas y aniquiladas (Kogon, p. 400). Citado en G. Agamben, 2002, p. 45.

⁷⁶ *Ibidem*.

enconchadas como las que los musulmanes realizan al rezar: “...en la voz *Muselmann*: “Usado sobre todo en Auschwitz, el término parece proceder de la actitud característica de estos deportados, es decir, la de estar acurrucados en el suelo, con las piernas replegadas al modo oriental con la cara rígida como una máscara”⁷⁷.

Más allá del término, con base en esta humanidad en el campo de concentración de completa reducción de la condición humana, quiero referir aquí la condición ontológica misma de dicha exclusión. Lo importante es aquí la cuestión de la “situación extrema, que análoga al estado de excepción ubica el lugar propio de la suspensión de la ley y el ejercicio de transgresión de la vida humana en el campo de exterminio nazi, del umbral entre lo humano y lo inhumano, entre la vida y la muerte, en el que era ubicado el *musulmán*:

“A veces figura nosográfica y a veces categoría ética, limite político y concepto antropológico alternativamente, el musulmán es un ser indefinido, en el que no sólo la humanidad y la no humanidad, sino también la vida vegetativa y la de relación, la fisiología y la ética, la medicina y la política, la vida y la muerte transitan entre ellas sin solución de contigüidad. Por eso su “tercer reino” es la cifra perfecta del campo, del no-lugar donde todas las barreras entre las disciplinas se arruinan y todos los diques se desbordan”⁷⁸.

Se trata de una vida humana que ha sido presionada hasta el grado extremo de comenzar a perder la condición humana, y con condición o “forma humana” me refiere sino la condición *de* potencia de la vida, el movimiento de la fuerza de vivir y afirmar la vida, sufriendo una transformación de su corporalidad misma, de sus facultades, de su potencia, ya que, según los testimonios⁷⁹ que enseña Agamben, los prisioneros de los campos de

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 45-46.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 48-49.

⁷⁹ No es cualquier cosa pensar la situación o la ontología de una vida como la que se describe bajo el término *muselmann* o del homo sacer, es decir la debilidad, ya que no es una negación absoluta de la muerte y mucho menos la afirmación de la vida sino que se trata de algo más allá de estos dos criterios, se trata de la vida que contiene una negación, una privación extrema. Bien lo indica al principio una cita que realiza Agamben de Sofsky: “El musulmán encarna el significado antropológico del poder absoluto de manera particularmente radical. En rigor, en el acto de matar, el poder se suprime así mismo: la muerte del otro pone fin a la relación social. Por el contrario, al someter a sus víctimas al hambre y la degradación, gana tiempo, lo que le permite fundar un tercer reino entre la vida y la muerte. También el musulmán, como el montón de cadáveres, da pruebas del completo triunfo de aquél sobre la humanidad del hombre: aunque se mantenga todavía vivo, ese hombre es una figura sin nombre. Al conseguir imponer una condición tal, el régimen encuentra el propio cumplimiento... (Sofsky, p. 249)”. (Citado en *Ibíd.*, p. 48.) Sin embargo, en el último punto, donde se refiere

exterminio apodados “musulmanes” eran las vidas ya degradadas, enfermas, en hambruna, en delirio, raquílicas, etc.

La nuda vida, de los excluidos abandonados a la muerte, padece una transformación en sus cuerpos. Tal padecimiento proviene de la carencia de todo aquello que lo constituye hacia la fuerza. El hambre, la degradación, toda la violencia del poder soberano, es la detención de la afirmación y satisfacción de las necesidades. Los vivientes que viven bajo el permanente estado de excepción, guardan en sus cuerpos los estigmas de la negatividad del poder soberano, que es, a la vez, la aplicación radical de la Ley. De tal forma que, algo que pareciera una condición clínica o médica de la debilidad de los cuerpos excluidos, se convierte o, mejor dicho, es inseparable de un diagnóstico político de la operación de abandono del poder, de la inclusión de la vida en la política en la forma de la exclusión. Dado que la vida desnuda es aquella expuesta a la muerte, por manos del poder soberano, aquella excluida y considerada sin ningún valor, y no la de un muerto ni tampoco la de una vida feliz y bien constituida, pertenece a un ámbito ontológico distinto que hay que precisar.

Un cuerpo, una vida, es arrojada a una condición, que no es la de la afirmación plena de la vida y hacia la felicidad ni la supresión de la muerte, de sobreviviente en la que las facultades humanas se debilitan y no simplemente se suprimen. Agamben no ahonda mucho en la cuestión de la debilidad, pero puede pensarse a partir de sus indicaciones sobre la condición del cuerpo sagrado del *homo sacer*:

“Tanto el cuerpo del consagrado superviviente, como, de manera todavía más incondicionada, en el del *homo sacer* (...) separándose en una doble exclusión del contexto real de las formas de vida tanto profanas como religiosas, se define tan sólo por haber entrado en una simbiosis íntima con la muerte, pero sin pertenecer

un triunfo del poder sobre la humanidad del hombre, difiero, porque se ignora la cuestión de la potencia. El poder, ningún poder, puede retirar o hacer perder completamente la condición a un hombre, únicamente con la desaparición absoluta del hombre mismo (la muerte), porque aun en la debilidad y denigración se mantiene una relación con la condición humana misma, tal relación es la de la potencia como privación. Lo mostrare más adelante.

todavía al mundo de los difuntos. La vida sagrada no puede habitar en ningún caso en la ciudad de los hombres”⁸⁰.

Por esta no pertenencia a los muertos, pero sí una exposición a la muerte, se puede indicar que la situación del excluido, del *homo sacer*, del *muselmann*, viene a ser la de una especie de sobreviviente, la de un “viviente” en tensión entre la vida y la muerte. Si el excluido no pertenece al ámbito de los muertos, pero tampoco al ámbito de la ciudad de los hombres, pues ha sido el orden mismo de la ciudad el que lo ha excluido de su orden jurídico, su situación no es solamente la de un umbral entre mundo de los hombres y de los muertos, sino que su situación es la de la debilidad extrema en la que carga una carencia y una despotenciación. La despotenciación, concepto que no usa Agamben para explicar la condición del musulmán, provoca el hecho de que el humano esté tan sufriendo a tal grado que va perdiendo la forma humana. “Presencia sin rostro”, “muertos vivos”, “larvas”, etc., son algunos nombres que funcionaban como arquetipo de aquella humanidad humillada y debilitada de los campos de concentración, aunque dichas condiciones se puedan mirar en los pobres que rondan en todo el mundo, que parece indicar no sólo el umbral entre la vida y la muerte:

“Pero a esta imagen biológica se une inmediatamente otra que, en realidad, parece contener su verdadero sentido. El musulmán es no sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y el no-hombre (...) Hay pues un punto en el que, a pesar de mantener la apariencia de hombre, el hombre deja de ser humano”⁸¹

La debilidad, el sufrimiento, la degradación, pertenecen a un reino entre estos dos ámbitos de vida y muerte, humano y no humano. Aunque el cuerpo de los excluidos, los excluidos mismos, se mantienen vivos, no lo hace en una forma plena de afirmación sino todo lo contrario. Pero, sin embargo, siguen permaneciendo en la vida, tal es su condición de sobrevivientes. Esta vida es la que se vive como debilidad, sufrimiento y carencia: una vida a la que se le resta vitalidad, lo que la hace estar en esa especie de simbiosis con la muerte, de la que habla G. Agamben. La extrema condición de debilidad y sufrimiento no

⁸⁰ G., Agamben, 1998, p. 129-130.

⁸¹ G. Agamben, 2002, p. 56.

es una negación como la de la muerte, sino un permanente contacto con la muerte y tampoco es la afirmación plena de la vida, sino una débil permanencia en la vida, una vida expuesta a la muerte, en un contexto político, ético, jurídico, que es la causa misma de la debilidad del excluido. Pero que la condición del débil signifique, en una situación extrema de exclusión, la cercanía con algo que pareciera no-humano, es una situación que debe ser comprendida en relación con el concepto de potencia.

De cierta forma lo inhumano es sólo una noción aplicable a lo humano, es algo que precisamente el humano padece, esto es, la pérdida de su fuerza, su degradación, su debilitamiento. Que lo no humano sea algo sólo aplicable al humano, que sea algo a lo que, en ciertas condiciones, el humano mismo es reducido por un poder, significa no otra cosa sino que el humano no puede jamás perder dicha condición, sino que mantiene una eterna potencia de lo humano que no puede desaparecer, incluso en las condiciones más degradantes o en la pérdida de la dignidad. Ahí en el cuerpo débil y sufriente del excluido resta un humano. Lo no-humano es una potencia, es una posibilidad, una condición de padecimiento que ocurre dentro de lo humano mismo, es el aspecto más negativo que *puede* padecer el humano, que G. Agamben encuentra en el musulmán de los campos de exterminio. Lo no humano, como la negación (el no ser) del humano, quiere decir que lo humano mismo ha sido reducido o que permanece en potencia, de tal modo que, por ejemplo, el cuerpo débil y marcado por la carencia del excluido es una especie de reliquia de lo humano. Y esa reliquia, ese resto, es la potencia, que en el excluido permanece en una vida como debilidad, ausencia y privación.

Esta ausencia, esta privación, conserva un vínculo potencial con lo propiamente humano, con la afirmación plena de la vida y la felicidad. Esta condición de potencia como debilidad, como vida ausente de afirmación o de felicidad, que no es completa anulación del ser sino una vida que se mantiene en la forma de la potencia que no pasa al acto:

“La potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio, así como la *héxis* significa: disponibilidad de una privación (...) Hay una forma, una presencia de lo que no está en acto, y esta presencia privativa es la potencia. Como afirma Aristóteles sin reservas en un pasaje extraordinario de la Física: <<La

stéresis, la privación, es como una forma [*eídos ti*, una especie de rostro: *eídos de eidénai*, “ver”] (193 b 19-20)”⁸².

Todo lo anterior se ha referido para decir, entonces, que la vida de los excluidos, que aquí se ha trabajado bajo los paradigmas del *homo sacer* y el *musulmán*, contienen, desde su negatividad, una forma, un rostro, que es el de la potencia. Esta potencia como *stéresis*, como privación, es un caso excepcional, pues da cuenta de una vida *mantenida* en la privación de la afirmación plena de la vida o, también, de la completa privación de la vida, en donde toda potencia es desaparecida en la muerte, y una muerte por manos del poder soberano⁸³.

Existe otro aspecto de la potencia de la nuda vida, de la debilidad y el sufrimiento, que G. Agamben presenta con respecto a las víctimas del campo de concentración, el musulmán, es el *poder* de sufrir, lo inhumano que contiene el humano mismo, que da cuenta del carácter o la esencia potencial del humano:

“Este “sufrir llevado a la potencia más extrema”, este agotamiento de lo posible, ya no tiene, empero, “nada de humano”. La potencia humana confina con lo inhumano, el hombre soporta también al no-hombre (...) Esto quiere decir que el hombre lleva en sí el sello de lo inhumano, que su espíritu contiene en el propio centro de él, la herida transfixante del no-espíritu, del caos ya no-humano que está atrozmente depositado en ser capaz de todo”⁸⁴.

El hecho de soportar condiciones tales de sufrimiento, haber alcanzado una debilidad hasta el grado de la impotencia, de la reducción a la mera posibilidad, de la potencia sin acto, coloca a la debilidad misma como el resto de la humanidad, lo que queda de la negación. Ahí donde, en la degradación más extrema, no se pierde la humanidad, no

⁸² G. Agamben, 2008, p. 289.

⁸³ Habría que distinguir entre la muerte y el morir al que es expuesto y arrojado el excluido por manos del poder soberano. Por un lado la muerte es una facultad del hombre. Se puede indicar que la muerte se encuentra en potencia en todo hombre y le es inexorable, como el ser-para-la-muerte de M. Heidegger. De esta muerte como posibilidad, como potencia, G. Agamben indica: “Esta posibilidad no tiene un contenido particular, no ofrece al hombre algo para ser o para realizar. Al contrario, la muerte considerada como posibilidad, está absolutamente vacía, carece de cualquier prestigio específico: es la simple *posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento y de toda existencia*” (G. Agamben, 2002, p. 77). Y del morir por manos del poder soberano se trata de una “fabricación de cadáveres” como lo llamó H. Arendt.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 80.

se pierde la potencia, hay sobrevivencia, incluso ahí, hay potencia como debilidad. Esta condición de sobreviviente⁸⁵, es, sin embargo, una permanencia en la vida misma, cuya forma es la de la potencia del sufrir, de la debilidad como potencia. La débil fuerza, el ser de la nuda vida, resiste como resto, de la humanidad y de la vida, que permanece en el excluido a pesar de las condiciones de abandono del poder soberano. De tal modo que puede afirmarse, una vez más, la condición de potencia en la debilidad y el sufrimiento del excluido, en las cuales ocurre una vida, que permanece en una condición ontológica que parecía indeterminada, entre la vida y la muerte, lo humano y las condiciones inhumanas,

La humanidad que, siendo potencia de vida, movimiento de afirmación de su ser, en la condición de exclusión donde sufre y se reduce su fuerza, donde se enferma y en el hambre adelgaza, donde vaga paria de la ciudad y de la Ley, contiene, de forma indivisible e inquebrantable, la potencia como debilidad. En la debilidad, la humanidad excluida demuestra su fuerza, su permanencia como ser de potencia. No se trata aquí solamente de que el hombre puede soportar dolor o que es capaz de un gran sufrimiento, sino del hecho de que nunca puede ser reducido, que aun en la exterioridad del abandono del poder soberano, el excluido tiene un poder que se construye desde la debilidad.

Hay una fuerza en la debilidad, es la de los pobres y excluidos que hacen de esta una forma de vida en la que, a pesar de sufrir lo que el humano no debe sufrir, se mantiene en potencia la vida misma. Como cuando Agamben explica que la condición del sobreviviente en los campos de concentración, es de un humano que se mantiene en la vida, precisamente, sobreviviendo en la situación donde se juega la vida misma, llevando acabo un movimiento donde la vida debilitada es, a la vez, una permanencia en la vida, lo cual es la potencia como residuo que resta:

⁸⁵ G. Agamben entiende la supervivencia, en el contexto de los que sobrevivieron a las atrocidades de los campos de exterminio en Auschwitz, como un movimiento inmanente del viviente, donde dicho ejercicio de supervivencia es una permanencia en la vida misma y, de igual manera, da cuenta de una posteridad de aquello a lo que se sobrevive, lo que resalta un íntimo ejercicio potencial de una vida que no se reduce a su condición inhumana de debilidad sino que vive en esta condición donde vuelve a regresar a su potencia de vivir: “El término “sobrevivir” encubre una ambigüedad insalvable. Supone una remisión a algo o a alguien a lo que sobrevive. El latín *supervivo*, como también el equivalente *supertes sum*, se construyen en este sentido con el dativo, para indicar el “respecto a que” de la supervivencia. Pero, desde el principio, el verbo, referido a los seres humanos, admite una forma reflexiva; es decir, la idea singular de un sobrevivir a sí mismo y a la propia vida, en que el que sobrevive y aquello a lo que sobrevive coinciden” (Ibíd., p. 139).

“Eso implica que, en el hombre, la vida lleva con ella una cesura, que se puede hacer de cualquier vivir un sobrevivir y de cualquier sobrevivir un vivir. En un sentido (...) sobrevivir indica la pura y continuación de la nuda vida, respecto de una vida más verdadera y más humana; en otro, la supervivencia tiene un sentido positivo y se refiere (...) al que, combatiendo contra la muerte, ha sobrevivido a lo inhumano”⁸⁶.

Es decir, que en la debilidad de la exclusión acontece un movimiento de un resto (lo que queda) de fuerza para resistirse en su propia vida y a la exclusión que padece. Se trata de un ejercicio potencial, donde se afirma la vida en condiciones inhumanas, de debilidad, y en esta débil afirmación de la vida en la exclusión queda aún la potencia de vivir, como signo propio y esencial (ontológico) del humano. Posterior a su reducción inhumana, el excluido permanece en la potencia y en la vida, haciendo de esa debilidad una forma (así como indica Agamben con Aristóteles que la potencia como privación es como una forma), no para determinarse como un ser sufriente sino para reiterarse y reconstituirse como un ser de potencia, de fuerza y de posibilidad desde su situación de falta:

“El hombre es el ser que se falta así mismo y consiste sólo en este faltarse y en la errancia que con ello se abre. Cuando Grete Salus escribía que “el hombre no debería tener nunca que soportar todo lo que puede soportar, ni llegar a ver cómo este sufrir llevado a su potencia más extrema no tiene nada de humano”, quería decir también lo siguiente: *que no hay una esencia humana, que el hombre es un ser de potencia...*”⁸⁷.

Esto es que el humano contiene en su vida, en su cuerpo, una fuerza inagotable que ninguna exclusión puede destruir. Al hombre sin duda se le puede causar sufrimiento, el poder soberano lo expone a la muerte, su cuerpo sufre destrucciones, pero estas condiciones no pueden destruir lo humano mismo, es decir, la condición de potencia que sobrevive en y a la impotencia. El hombre es el ser que puede la privación, y dicha privación, que aquí nombramos como debilidad, es una forma de la potencia. El hecho de que la debilidad o la privación sea una forma de la potencia quiere decir que existe ahí mismo un resto de poder.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 140.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 142. (Las cursivas son mías).

En la exterioridad del padecer del abandono a la muerte, los excluidos son dueños de su potencia, en tanto que *puede* el sufrimiento y la debilidad, donde este *puede* significa la permanencia de un poder en la impotencia (privación y sufrimiento). Esto se puede deducir si se piensa la debilidad, como condición del excluido, a partir de la tesis de que toda potencia es impotencia (*Adynamía*) que analiza Agamben en su obra *La potencia del pensamiento*:

“*Adynamía*, <<impotencia>>, no significa aquí ausencia de toda potencia, sino potencia de no (pasar al acto), *dýnamis mè energeîn*. La tesis define, así, la ambivalencia específica de toda potencia humana, que, en su estructura originaria, se mantiene en relación con la propia privación; es siempre –y respecto de la misma cosa– potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer. Esta relación constituye, para Aristóteles, la esencia de la potencia. *El viviente, que existe en el modo de la potencia, puede la propia impotencia, y sólo en este modo posee la propia potencia. Puede ser y hacer, porque se mantiene en relación con el propio no-ser y no-hacer. En la potencia, la sensación es constitutivamente anestesia; el pensamiento no pensamiento; la obra, inoperancia*”⁸⁸.

La debilidad, el dolor, el sufrimiento, son formas de privación y ausencia (condición de la potencia que no pasa al acto) en las que el excluido se mantiene en relación con la afirmación plena de la vida y con la felicidad, es un ser de potencia que ninguna condición puede agotar. Es justo, entonces, que la nuda vida, el excluido, el sufriente, el portador de la negatividad del orden sea nombrado aquí con la noción de potencia, aquello que, incluso en la inhumanidad del sufrimiento por la reducción del poder, se mantiene presente como una *débil fuerza*, como una potencia (*dýnamis*).

Entonces la nuda vida no estaría tan desnuda. No habría que pensar la debilidad de los excluidos y oprimidos únicamente como una simple desnudez (*nudità*), que lo es de hecho, pero lo es como una producción del poder soberano, como lo enseña Agamben⁸⁹,

⁸⁸ G. Agamben, 2008, p. 293. (Las cursivas son mías).

⁸⁹ En una entrevista que introduce su *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, indica: “Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no tanto un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás –ni siquiera en las condiciones más primitivas– un hombre sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es nuda vida: al contrario, vive en un especie de corte

sino como una impotencia (y así una potencia pura), es decir, una potencialidad que resulta del desnudamiento o exclusión del orden político. La vida desnuda no es la única manera de la existencia política sino el resultado de la exclusión del poder soberano, es un momento de la vida potencial, es el abandono al que es lanzado el viviente en el “estado de excepción” por la negatividad del poder. La vida en efecto puede encontrarse desnuda, el poder puede disponer de la vida de los ciudadanos. Pensar la nuda vida o la vida de manera positiva, como fuente no negativa de la soberanía, es decir, no desnuda, es algo que debe descubrirse y, sobre todo, constituirse y reconstituirse. En la debilidad, en la pobreza, en el estado de mera potencia (impotencia), el viviente es débil frente al Estado totalitario, pero esa potencia significa una relación con la fuerza y el poder de cumplir la vida plena. Hay que dar cuenta de esta posible constitución, que es límite de G. Agamben. Una vida sin desnudez sería como un ideal regulativo, como se ha referido en el primer capítulo de esta tesis, y es más que eso, es la potencia que no se pierde ni en la debilidad, ni en la exclusión, que, más bien sale a la luz en la debilidad con carácter mesiánico. No se puede simplemente comprender, en el contexto del Estado totalitario, al viviente como un ser fuerte, como un poderoso, como lo hace A. Negri en uno de sus reciente trabajos en el que critica la nuda vida, donde comprende la nuda vida como un concepto absolutamente ideológico y contrario a la potencia, afirma:

“La reivindicación de la <<vida desnuda>> es ideológica. <<Ideológico>> significa que una afirmación es, al mismo tiempo, falsa respecto a la verdad y funcional para el poder. Como ya hemos dicho es falsa: no es posible reducir la ontología a la desnudez y al hombre a una esencia negativa. La <<vida desnuda>> rechaza la potencia del ser, la capacidad del ser tiene que extenderse en el tiempo a través de la cooperación, la lucha y la constitución (...) La <<vida desnuda>> no permite que exista el <<monstruo>>, que por ahora representa nuestra única esperanza, sino que trata disolverlo desde dentro, lo confunde con un depósito de toda violencia sufrida,

bizantina en la cual cada acto está siempre ya revestido de sus formas ceremoniales. Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una nuda vida se separa de su contexto: el “musulmán” en Auschwitz, el comatoso, etcétera. Es en este sentido que decía antes que es más interesante indagar cómo se produce la desarticulación real del humano que especular sobre cómo ha sido producida una articulación que, por lo que sabemos, es un mitologema” (Agamben, 2007, p. 18.).

de nuevo con la figura del <<paria>>⁹⁰. (...) Se trata de la exaltación de la humillación, de la piedad, es el cristianismo medieval. No es aquella experiencia fecundada por la revolución humanista, ya no es aquel porvenir construido por la esperanza común de los proletarios”⁹¹.

Ciertamente hay que pensar más allá de la nuda vida y de la debilidad, que la debilidad y la desnudez no debe confundirse con la vida, la vida es más que desnudez y debilidad, pero sí que es uno de sus momentos que ha generado la política de la exclusión y es el punto de partida de una filosofía crítica. Es la desnudez, la debilidad, el sufrimiento lo que abre hacia lo nuevo, lo que contiene potencia, por lo cual no niega la potencia del ser, sino que la constituye desde su origen negativo. Por esto mismo se vuelve necesario pensar una vida, un ser humano, que siga siendo potente en la exclusión, en la debilidad y dar cuenta de qué forma lo es. En la debilidad (una forma de decir nuda vida) se contiene una potencia, la de la felicidad y la redención a la que la potencia originaria de la vida puede (y no simplemente aspira) que se hace presente como el origen latente y vocación del humano, del viviente. Hay que pensar, contrario a Negri (que sólo piensa la potencia como lucha y fuerza) y un paso más allá del *Homo sacer* y el “musulmán” de Agamben, la nuda vida como potente, la debilidad como constitución de potencia.

Hay que pensar, por tanto, la exclusión estrictamente como una vida debilitada que padece y testimonia la negatividad del poder absoluto del soberano y que, además, contiene

⁹⁰ C. Casarino – A. Negri, 2012, p. 259.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 260. Estoy de acuerdo con Negri en el punto de que una vida desnuda, si se piensa sin potencia, es absolutamente negativa e impide una praxis política. Agamben no aclara del todo, y sólo es en *el Homo sacer*, si la vida desnuda tiene un aspecto político más allá del negativo y considero que apenas sugiere algunas salidas en otras de sus obras. Sin embargo, no hay que caer, como lo hace un tanto Negri, en un optimismo que piense a los excluidos como fuertes, siempre aptos para enfrentarse al poder, siempre como “monstruos” como él les llama. Ya que esta perspectiva no permite dar cuenta de la condición negativa de los excluidos y oprimidos, que necesariamente hay que asumir que contienen una cierta desnudez, una exposición, ya que es esta condición la que permite situarlos en la esperanza, en la redención. Me parece que hay que pensar en términos de desnudez, pero no como condición natural o inherente del humano, sino como efecto de una condición política y en la cual se contiene una potencia en la debilidad. Tanto la esperanza, la cooperación, la lucha, la constitución son precisamente momentos de la política que se constituyen desde la debilidad, desde el hecho de que un viviente se siente amenazado por el poder. Precisamente hay que dar cuenta de cómo se constituye la fuerza, la esperanza, la cooperación a la que apela de manera optimista Negri. No porque se apele a la fuerza de las luchas en la historia del proletariado o de las revoluciones humanistas significa que los excluidos ya contengan estas mismas fuerzas, más bien deben de reconstituirse en toda resistencia política, ya que así se constituyeron en esos proletarios, es decir, fueron desnudos y constituyeron su potencia en esta condición. Una debilidad como potencia, curiosamente, la piensa Negri en otra de sus obras anteriores, en *Job. La fuerza del esclavo* (A. Negri, 2003.), como se verá más adelante.

una potencia y una resistencia en su austera vida. Esta débil potencia, esta potencia en la impotencia, que *puede* la privación, es un resto que puede cargarse y constituir, desde su sobrevivencia, su resistencia, un poder que puede fundar otra política. Por esto se vuelve necesario precisar, de una manera crítica, la potencia de la nuda vida, potencia que indica que la vida desnuda no está, en realidad, desnuda, y esto me llevaría a dar otro paso más allá de la concepción de la nuda vida de G. Agamben, pero de la mano de la categoría de potencia.

Que la nuda vida no esté tan desnuda es una hipótesis que puede indicarse porque algo se hace presente o se “activa” en la condición de exclusión o en la desnudez. Con respecto a esto, E. Dussel, quien ha desarrollado una Política de la liberación, indica que hay un principio material implícito en la política cuya última instancia es la vida inmediata, desde el cual cuestiona la exclusión de la nuda vida de Agamben como fundamento de la política:

“No está *fuera*, está *debajo*; está *antes*, *en* y *después* del orden jurídico. Es la referencia intersubjetiva permanente, es la *actoritas* sobre la *potestas* (...) La vida desnuda no está tan desnuda, está ya <<vestida>> de una falta de derecho (...) Pero esa <<vida desnuda>> de juridicidad está definida negativamente desde (y en) el campo político. Cuando hablamos de sujeto corporal viviente, estamos hablando de algo más radical. Estamos hablando de que el sujeto corporalmente viviente está funcionalmente presente en muchos campos, y entre ellos, el político. Pero su subjetividad viviente no es viviente porque es política; sino, al contrario, porque es viviente el campo, y los sistemas políticos, tienen ciertas exigencias que cumplir con esas corporalidades vivientes que ya están presupuestas en toda acción o institución política”⁹².

La vida desnuda, como la vida inmediata, es como un retorno al origen de la vida natural, como la *zoé* que pasa a ser *bios*, anterior o excluida del derecho. Pero más que esto, sería un retorno de la vida a su origen potencial, sin ninguna determinación de la voluntad política, del orden jurídico por ejemplo. Un origen potencial, una fuerza que opera en el viviente, que en todo momento puede hacer aparecer como una anarquía que acompaña a la

⁹² E. Dussel, 2009, p. 498.

vida y no es propiamente una desnudez ni solamente un conjunto de necesidades naturales. Tanto la vida inmediata, la vida con necesidades que cumplir (comer, vestido, vivienda, etc.), como la desnuda vida (producción de la exclusión del poder totalitario), en tanto no realice o cumpla sus necesidades, y en tanto no sea redimida, feliz, permanecerán en la consistencia de una vida débil y sufriente. Consistencia de una impotencia de la vida irrealizada o sufriente, y en tanto impotente, es lugar fértil para la aparición de un potencia en la debilidad, es decir, una vida que en su desnudez se descubre ya cualificada, vestida.

En la vida desnuda, así como en la debilidad y la exclusión, se muestra una negatividad que precisamente hace aparecer algo como un origen, la íntima potencia que opera, como vestido o fuerza, aún en la debilidad de aquello que debe ser redimido, la potencia pura y absoluta que llama a la redención, la vida que *puede* y es llamada a la redención. La nuda vida no estaría tan desnuda porque en la exclusión muestra su potencia negada, la cual es potente todavía en la negatividad, contiene una fuerza que se muestra mesiánica, es decir, una potencia que sólo en la desnudez, como aquello que no se ha cumplido, que es la vida plena y feliz, muestra una fuerza que va hacia la redención. Y cabría bien preguntarse ¿cuál es el contenido o la consistencia de una vida que en su exclusión, en su desnudez jurídica, no está desnuda o, más bien, en su desnudez, sale a la luz el íntimo y enterrado en el cuerpo del impotente un vestido de la potencia? y ¿Cómo existe o se da esta potencia?

4. La constitución de la potencia desde la impotencia de la nuda vida o la débil fuerza mesiánica.

Trataré aquí de dar cuenta de manera concluyente y, como ya se comenzó a realizar al principio de este capítulo, de manera crítica, de una debilidad (nuda vida) en la que es posible y se puede una fuerza en la que se mira la redención, es decir, la felicidad.

Si se comprende la nuda vida, la vida excluida y expuesta a la muerte, como una impotencia, una debilidad, una privación de la felicidad, en la que se contiene una fuerza, una resistencia y una sobrevivencia, una forma de vida a partir de la deformación de la vida feliz, se trata de una situación que Pablo de Tarso llamó la *débil fuerza mesiánica*. Se trata de la situación, por ejemplo, de los pobres que *viven* en la pobreza, que hacen de la calle una vivienda, de los desechos un alimento, de los harapos un vestido, o de la situación de

un trabajador que, de un mísero salario, mantiene una familia. Estas condiciones de debilidad, de aparente desnudez, son las que contienen una potencia. Hay, pues, una forma en que el excluido, el débil, contiene en su condición una potencia, una fuerza, que es mesiánica, una fuerte tensión con la redención desde la exclusión. En el *homo sacer* no se encuentra nada, en parte por el contexto del derecho romano arcaico, que le permita escapar de su absoluta exclusión, tanto de lo jurídico como de lo religioso, que lo abandonan a la impune exposición a la muerte. Pensar una salida del yugo del poder soberano, que es el yugo de una ley como estado de excepción, es una tarea que no puede pensarse desde su exclusión y sin ninguna referencia exterior al marco categorial del poder. Únicamente si se piensa la nuda vida, la debilidad, el sufrimiento, la exclusión, con una ontología y un pensamiento no puramente negativo sino una ontología que, más allá del ser y del no-ser, permita crear desde la debilidad. Un pensamiento tal es el que contiene una ontología de la potencia, desde la cual pueda pensarse al excluido como un ser que, en su debilidad, es potente. Es decir, un pensamiento mesiánico que puede pensar la liberación del oprimido. Sin embargo, lo mesiánico es, además de un aspecto del mundo semita o un pensamiento de los profetas de Israel, una condición ontológica que se constituye desde la exclusión y la debilidad, en un movimiento potencial.

¿Qué significa, entonces, que en la debilidad, en la impotencia, exista una fuerza, y además, mesiánica? Se ha desarrollado en el punto anterior de este capítulo, que en la debilidad, en la impotencia, el excluido contiene su sufrimiento, la potencia de sufrir, que significa que *puede* la privación de la plena afirmación de la vida. Esta forma de privación quiere decir dolor, debilidad y sufrimiento (contenido de una vida desnuda: vida expuesta a la muerte). En tanto que el oprimido puede el sufrimiento, sigue siendo y se mantiene potente, se mantiene en resistencia, se aferra a la vida. Este gesto afirma la potencia de vivir en condiciones de privación (potencia de no pasar al acto). El hecho de que el oprimido sea el ser que *puede* el no ser significa que es potente, que está en la potencia.

Esta descripción de la potencia de la debilidad (impotencia) no es un mero esquema lógico, sino que tiene un contenido de cómo el viviente existe y afirma la vida con respecto a la vida feliz. Es decir que, siendo que el débil y el oprimido no está muerto, se encuentra como sobreviviendo, como teniendo una relación con la plena afirmación de la vida en la

forma de la privación. La negatividad del excluido, su felicidad negada, su abandono, tiene una forma que es inherentemente potencia, no es una mera nulidad, ni ausencia de toda potencia, sino una *dýnamis* (potencia de no pasar al acto) presente en la forma o con el rostro de la debilidad.

Esta potencia, que el excluido tiene y vive como posibilidad del no ser, es fuerza en este mismo sentido, en cuanto conserva ese resto que es la potencia, el poder-ser, con la que permanece en la vida en un estado de debilidad. Los oprimidos padecen en sus cuerpos, en sus vidas, la posibilidad del no-ser, que viene a mostrarse como sufrimiento, que sería, más bien, *ser* todavía en la negatividad que produce el poder soberano. Por esto mismo, G. Agamben, habla de la potencia de sufrir y de soportar lo inhumano del hombre mismo, a partir de lo cual debe indicarse que el viviente refleja, en el sufrir mismo, que es potente. A esta potencia de no, potencia en la forma de la privación, es también llamada potencia como pasividad o pasión, como enseña Agamben a partir de Aristóteles, y que aquí aplicamos para dar cuenta de la ontología del excluido:

“...Aristóteles precisa ulteriormente este estatuto anfibio de la potencia humana: <<Lo que es potente [*tò dynatón*] puede [*èndéchatai*] no ser en acto [*mè energeîn*]. Lo que es potente de ser puede tanto ser como no ser. Lo mismo es, de hecho, potente de ser y de no ser [*tò autò ára dynatòn kai eînai kai mè eînai*]>> (...) *Potente es* [indica Agamben] *aquello que acoge y deja suceder el no ser y este acoger del no ser define la potencia como pasividad y pasión fundamental* (...) *Toda potencia humana es, cooriginariamente, impotencia; todo poder-ser o poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación*”⁹³.

La concepción de la potencia como pasividad y pasión de la impotencia equivale a decir que hay una fuerza en la pasión del sufrimiento. Y esta formulación equivalente tiene que ver con una tradición que, más allá del planteamiento de Aristóteles, concibe al excluido, al sufriente, al débil, como criterio de toda acción política y portador de una potencia de redención. Tal tradición es la semita, que encuentra en los débiles, bajo el pensamiento mesiánico, una fuerza. Cosa que es inconcebible en el derecho romano con la

⁹³ G. Agamben, 2008, p. 293-294. (Las cursivas son mías)

figura del *homo sacer*, donde su nuda vida no es más que mera desprotección y exclusión hacia la muerte, y no es pensable que exista una potencia en su debilidad, lo que impide que la *nuda vita* del *homo sacer* salga del abandono del poder soberano. Una fuerza en la debilidad es algo que Agamben no puede pensar desde el derecho romano, como bien comenta E. Dussel al respecto:

“Ese *homo sacer* (...) que para Agamben es un modo de entender la existencia política como tal, puede inaugurar un nuevo orden, por la transformación de un orden vigente. Esta figura, en la exterioridad del orden jurídico, no puede encontrarse en el derecho romano-indoeuropeo; mientras que sí se encuentra en los códigos semitas desde antes del de Hammurabi, y en Egipto, y posteriormente en Palestina”⁹⁴.

Para hablar de una potencia que inaugura un orden nuevo desde la debilidad, desde la desnudez de la exclusión, hay que comprender de una mera distinta la exclusión y la nuda vida, hay que indagar cómo se constituye en la debilidad una fuerza mesiánica: y ¿qué tipo de fuerza es? Al final de su obra *Lo queda de Auschwitz*, el filósofo italiano, otorga a las víctimas, en este caso a los musulmanes del campo de concentración nazi reducidos a condiciones inhumanas, que contenían la “potencia infinita de sufrir”, un aspecto redentor. Y tal otorgamiento lo hace, precisamente, recurriendo a la tradición mesiánica, a través del concepto de *resto*. El concepto de *resto* hace referencia, en la tradición semita y profética, a aquellos para quienes está reservada la salvación, ya que no todo Israel será salvo sino sólo un *resto* de Israel (*se' ar Jisra'el*): “Un resto volverá, el resto de Jacob, al Dios poderoso. Que aunque sea tu pueblo, Israel, como la arena del mar, sólo un resto volverá. (*Is* 10 21-22)”.

Por ahora no entraremos del todo en la cuestión de la redención, sino que lo que quisiera resaltar es la cuestión del *resto*, una parte escindida del todo, que será salvada. Es decir, según los profetas, la salvación es únicamente para una parte, para aquella que vuelva al bien y se incline hacia la justicia, tal como lo profetiza Amós:

⁹⁴ E. Dussel, 2009, p. 458.

“Buscad el bien, no el mal, para que viváis, y que así sea Yahveh Sebaot, tal como decís. Aborrecer el mal, amad el bien, implantad el juicio en la puerta; quizá Yahveh Sebaot tenga piedad del Resto de José” (*Am* 5 14-15).

El *resto* no es una referencia únicamente a algunos cuantos que son escogidos arbitrariamente para la redención, sino que parece indicar, en el fondo, una transformación de la constitución ontológica del pueblo Israel hacia el bien y la justicia. G. Agamben habla del *resto* como una consistencia que el pueblo toma en el tiempo mesiánico, aunque no dé cuenta de en qué consiste dicha consistencia:

“Es decisivo que, como no han dejado de hacer notar los teólogos, el resto no parece remitir simplemente a una porción numérica de Israel; más bien *resto es la consistencia que Israel asume en el punto en que es puesto en relación inmediata con el éschaton, con el acontecimiento mesiánico o con la elección*. En su relación con la salvación, el todo (el pueblo) se sitúa, pues, necesariamente como resto”⁹⁵.

Esta comprensión del *resto* como consistencia de un pueblo en el tiempo mesiánico la extrae, el filósofo italiano, de la *Epístola a los romanos* de Pablo de Tarso, donde se indica una especie de reserva que subsiste, no sólo del pueblo de Israel sino también de los gentiles, de la cual vendrá toda salvación. Veamos en qué consiste tal consistencia. Primeramente, Pablo se confronta con Israel, quienes se consideran como el pueblo elegido para quien está reservada la salvación, que se ha vuelto incrédulo y ha perseguido a los profetas, para mostrar un nuevo sujeto de salvación, tal como argumenta en su Carta:

“¿Es que Israel no comprendió? Moisés es el primero en decir: *os volveré celosos de una que no es nación* (...) Isaías, a su vez, se atreve a decir: *Fui hallado de quienes no me buscaban; me manifesté a quienes no preguntaban por mí*. Mas a Israel dice: *Todo el día extendí mis manos hacia un pueblo incrédulo y rebelde*” (*Rm* 10 18-20).

Y posteriormente, Pablo, recurre al profeta Elías para mostrar precisamente la escisión del pueblo de Israel y de un *resto*, que no es sólo una porción numérica sino una consistencia que parece separar una parte del todo (del pueblo):

⁹⁵ G. Agamben, 2002, p. 170.

“¿O es que ignoráis lo que dice la Escritura acerca de Elías, como se queja ante Dios contra Israel? ¡Señor!, *han dado muerte a tus profetas, han derribado tus altares; y he quedado yo solo y acechan contra mí vida*. Y ¿qué le responde el oráculo divino? *Me he reservado siete mil hombres que no han doblado la rodilla ante Baal*. Pues bien, del mismo modo, también en el tiempo presente subsiste un resto elegido por gracia“(Rm 11 2-5).

Este *resto*, que subsiste a reserva del todo, del pueblo, no es, entonces, una parte de ese todo, sino, de manera más precisa, lo que sobra (lo que resta) del pueblo. Y se entiende que el *resto* no sea únicamente una parte del todo sino, sobre todo, una consistencia a partir de una variación del concepto de *resto*, que es la noción *del no-pueblo* que introduce Pablo para explicar dicha condición:

“Como dice también en Oseas: *Llamaré pueblo mío al que no es mi pueblo; y amada mía a la que no es mi amada*. Y en el lugar mismo en que se les dijo: *No sois mi pueblo, serán llamados: hijos de Dios vivo*. Isaías también clama a favor de Israel: *Aunque los hijos de Israel fueran numerosos como las arenas del mar, sólo el resto será salvo*” (Rm 9 25-27).

En estas citas de Pablo, puede comprenderse el acontecimiento mesiánico (*en tô nÿn kairôs*) como un momento que comienza como una serie de divisiones de los pueblos, de las que surge un *resto* para quien está reservada la salvación y del cual, también, vendrá la salvación del todo, según Agamben:

“...como una serie de cesuras que dividen al pueblo de Israel y, a la vez, a los gentiles, situándolos en todos los casos en posición de resto (...)La cesura no separa, sin embargo, sólo la parte del todo (...) sino también al pueblo del no-pueblo (...) Y, al final, el resto se presenta como una maquina soteriológica que permite la salvación de ese todo, del que, sin embargo había proclamado la división y la pérdida (Rom. 11, 26: “todo Israel será salvado”)”⁹⁶.

Se tiene, por tanto, que el *resto* surge de una división del todo, que es un pueblo, hasta el punto del no-pueblo. A partir de esto puede indicarse que el *resto*, el no-pueblo, es

⁹⁶ G. Agamben, 2002, p. 171. (Las cursivas son mías)

aquello o aquellos que están en una consistencia de no coincidencia con el todo, el todo del cual emana la exclusión (que siendo incrédulo se ha endurecido, como Israel en el contexto de los profetas y de Pablo), lo cual quiere decir que el *resto* es el no-pueblo de los excluidos. Aquellos que no coinciden, por su exclusión, con el todo y que representan la humanidad reducida a la pura potencia, a la impotencia, que conservan en sus cuerpos sufrientes como una consistencia en la que se descubren como un *resto*. El *resto* es lo que sobra del pueblo, el no-pueblo de los excluidos que contiene la consistencia de la debilidad y el sufrimiento, el no-poder pero sí la potencia. Potencia como consistencia ontológica de la privación en la que se encuentran por la exclusión y, desde esa impotencia (dolor, sufrimiento) constitución de una posibilidad de un nuevo orden, de la redención. Es por esto que Reyes Mate también encuentra, en el planteamiento de Agamben, un carácter mesiánico, redentor, de la impotencia a la que es reducido el hombre por la barbarie:

“En una situación así no habría más salida política que la transformación un tanto mesiánica de la negatividad en salvación. Agamben roza esta interpretación cuando, hablando del <<musulmán>>, caso extremo de la reducción a la pasividad o pura potencia (en sentido aristotélico), descubre en él <<la extrema potencia para sufrir>>. De representar la máxima pasividad o indiferencia se pasa a la figura del máximo padecimiento. Si relacionamos esto con su teoría del <<resto>> veremos que hay una relación nueva entre sufrimiento y redención. El <<servidor doliente>>, que simboliza el resto de Israel, es al mismo tiempo su salvador. Habría que cargar de sentido salvífico a la nuda vida del campo para que hubiera una salida real del mismo. Un planteamiento semejante, por el que parece deslizarse Agamben, significaría la negación total de la política”⁹⁷.

Sin embargo, no habría que decir que hay que cargar de sentido mesiánico a la nuda vida, como parece indicar Reyes Mate, ni pensar que la redención que proviene del mismo sufriente es una simple relación con los textos proféticos del servidor doliente, como una solución meramente lógica, sino que hay que hablar de cómo la nuda vida se carga de un aspecto mesiánico, cómo, desde la debilidad de la exclusión, se constituye una fuerza

⁹⁷ Reyes Mate, 2000, p. 116.

mesiánica que no necesariamente tiene que ser la negación de la política, sino, más bien, la posibilidad de otra nueva forma de política.

El *resto* no viene a ser sino el no-pueblo de los abandonados, la exclusión o escisión que representa la originaria oposición al todo, del débil que se escinde del todo soberano, de la potencia que se escinde del poder, y lo que inmediatamente genera la escisión es la consistencia de potencia como impotencia. Lo que queda, el *resto*, es, entonces, el pueblo de los excluidos en la consistencia de potencia, en su negatividad del dolor y la privación, la ontología del sufrimiento. En dicha privación se mantiene una relación con la redención, con la felicidad, en la forma de la potencia (como privación) y, ese dolor, es lo que vincula a un no-pueblo, incluso de las generaciones pasadas, con una consistencia de *resto* en tensión con la redención. Tal como sentencia W. Benjamin en su tesis II sobre el concepto de historia, donde hace referencia a una débil fuerza mesiánica:

“...en la representación de la felicidad vibra inalienablemente la de la redención. Y lo mismo ocurre con la representación del pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos”⁹⁸.

Lo interesante de esta tesis, que es lo pertinente para el punto que se quiere aquí mostrar, es la *débil fuerza mesiánica* (*s w a c h e messianische kraft*, como lo escribe Benjamin en su escrito original), ya que desde esta noción de *débil fuerza mesiánica* debe entenderse el vínculo con las generaciones pasadas, vínculo que no puede ser sino el del sufrimiento que aspira a la redención. Sólo el dolor y el padecer (la debilidad, *debolezza*) vinculan a las generaciones hacia la redención y es por esto que exigen un derecho sobre este dolor que aspira a la redención. Pero, como se pregunta M. Löwy comentando la tesis citada de W. Benjamin, ¿por qué es débil la fuerza mesiánica? Y sugiere un intento de responder dicha cuestión recurriendo a G. Agamben:

⁹⁸ W. Benjamin, 1989, p. 178.

“¿Por qué es débil (*schwache*) ese poder mesiánico? Como sugirió G. Agamben, podríamos ver en ello a un pasaje del evangelio paulino, en Corintios 2, 12, 9 -10: para el Mesías, “la fuerza se realiza en la debilidad”; en la traducción de Lutero, “*mein Kraft its in den schwachen mechtig*” (...) Debe recordarse que el kerigma cristiano tiene su origen judío en la figura veterotestamentaria del Mesías como “servidor sufriente del señor” (...) Pero la expresión también tiene, probablemente, una significación política actual: la conclusión melancólica que Benjamín extrae de los fracasos pasados y presentes del combate emancipador. La redención dista mucho de estar asegurada; no es sino una tenue posibilidad que es preciso saber aferrar”⁹⁹.

Considero que la pregunta que lanza M. Löwy debería invertirse, para hacerla más fructífera para el tema que le ocupa a este capítulo, de la siguiente manera: ¿Cómo es que hay una fuerza en la debilidad? El punto, del cual se quiere dar cuenta, de la mano de Agamben, es cómo es que se encuentra un poder en la debilidad, en la consistencia sufriente y negativa de los oprimidos y excluidos. La noción de *débil fuerza mesiánica*¹⁰⁰ de W. Benjamin, parece sugerir, aunque su muerte impidió el desarrollo de este aspecto, que los excluidos contienen un poder que se construye en el sufrimiento, en el dolor. M. Löwy tampoco puede explicar del todo la cuestión de la *débil fuerza mesiánica*, porque se

⁹⁹ M. Löwy, 2003, p. 60-61.

¹⁰⁰ G. Agamben ha sugerido que la noción de *débil fuerza mesiánica* que aparece en la tesis II *Sobre el concepto de historia* de W. Benjamin, donde resalta la palabra débil poniéndola espaciada (“*Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische kraft mitgegeben*”). A nosotros, como a las generaciones que nos han precedido, nos ha sido dada una d e b i l fuerza mesiánica) es un signo que sugiere una referencia a Pablo. El filósofo demuestra, en *Il tempo che resta*, que ha sido Pablo el único autor que teoriza sobre dicha noción, como en la Segunda Carta a los Corintios: “Ebbene, io conozco un cui se teorizza in modo esplicito la debolezza della forza messianica. Se trata, come avrete capito, del paso de di 2 Cor. 12, 9-10, che abbiamo commentado piú volte, là dove Paolo, che ha chiesto al messia di liberarlo dalla sua espina nella carne, si sente responder *hē gar dýnamis en astheneía teítai*, <<la potenza si compie nella debolezza>>. <<Perciò>>, aggiunge l’apostolo, <<mi compiaccio nelle debolezza, negli oltraggi, nelle necessità, nella persecuzioni e nelle angustie per il messia; quando in fatti sono debole, allora sono potente [*dynatós*] >>” (G. Agamben, 2008b, p. 129-130). Lo quiero resaltar es que, tanto en Pablo, como en W. Benjamin, lo importante es la debilidad (*astheneía*, para Pablo y *schwache* para Benjamin), que el mismo W. Benjamin hace resaltar, porque es en ella donde se constituye algo, a saber, una fuerza mesiánica. Es decir, que la debilidad es la condición ontológica de la fuerza mesiánica, que no hay una fuerza mesiánica como tal sino sólo y únicamente en y desde la debilidad, en esto Agamben no profundiza tanto. Lo cual llevaría a plantear la cuestión que nuestro filósofo lanza, “E perché la forza messianica, cui Benjamin affida la redenzione del passato, é debole?” (Ibid., p. 129), de una manera más precisa: ¿Por qué hay una fuerza en la debilidad? Esta cuestión, aunque pudiera ser la misma, resulta más sugerente, ya que llevaría a pensar, precisamente, que la fuerza mesiánica no existe fuera de la debilidad, que está determinada por ella, y no una fuerza mesiánica que existe y se vuelve débil, como se indicará más adelante.

cuestiona por qué el poder mesiánico es débil, ya que no toma en cuenta el aspecto de la lógica de la potencia y, así, el aspecto de pensar una constitución de la potencia en y desde condición ontológica de la debilidad y del dolor, lo cual lo lleva a entender la débil fuerza mesiánica como una expresión melancólica de la “tenue posibilidad de la redención”.

Ciertamente G. Agamben tampoco desarrolla como tal una constitución de la potencia desde la impotencia de la nuda vida, como bien señala Antonio Negri¹⁰¹, pero sí presenta las categorías lógicas para poder dar cuenta de la íntima constitución de una potencia, de una fuerza de redención en una condición de impotencia. Esto quiere decir que se llevarán las propias categorías de Agamben, con respecto a la potencia, a intentar dar un paso más allá de él. En su obra *Il tempo que resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, el autor reitera la lógica de la potencia y el acto para dar cuenta de la potencia de la debilidad mesiánica presente en las cartas de Pablo, quien también conocía el pensamiento de la *dýnamis* y *enérgeia*:

“Paolo (...) conosce perfettamente la relazione oppositiva típicamente greca *dýnamis/enérgeia*, potenza/atto, su cui gioca più volte (...) La filosofia greca conosceva il principio secundo cui privazione (*stérēsis*) e impotenza (*adynamía*) sono comunque una specie di potenza (<<ogni cosa è potente o attraverso l’avere qualcosa oppure attraverso la privazione di questa stessa cosa>>: Met. 1019b 9-10; <<ogni potenza è impotenza rispetto allo stesso e secundo lo stesso>>, *ibid.*, 1046a 32). Per Paolo, la potenza messianica non si esaurisce nel suo *ergon*, ma resta in esso nella forma della debolezza. La *dýnamis* messianica è, in questo senso,

¹⁰¹ En una especie de conversación con Cesare Casarino, Antonio Negri indica que Agamben, en el *Tiempo que resta*, pretende salir de la negatividad y ambigüedad de la nuda vida: “Ha intentado algo por el estilo en su libro reciente sobre san Pablo, pero creo que en una amplia medida ese intento fracasó. Como nos tiene acostumbrados es un libro elegante y de una extraordinaria erudición y, sin embargo, queda en cierto modo atrapado en la exégesis paulinas, en lugar de ser un intento plenamente desarrollado de reconstruir la vida desnuda como una potencia para el éxodo, en lugar de repensar fundamentalmente en términos de éxodo” (A.Negri - C. Casarino, 2012, p. 191). De acuerdo con Negri, considero que Agamben no desarrolla el tema del todo, sin embargo lo anuncia, lo sugiere y no es pretensión de esta investigación tomar el pensamiento de Agamben y sus categorías como algo acabado sino como algo de lo cual se puede partir para dar un pequeño paso más allá. Dicho esto, porque cuando Agamben trabaja la noción de *débil fuerza mesiánica* de Pablo en relación con una ontología de la potencia sugiere demasiado y puede desarrollarse más allá de la mera exégesis. Por otro lado, no considero que el éxodo sea del todo la noción correcta para pensar la salida de la nuda vida del campo del poder soberano. No se trata tanto de como escapar, aunque sea metafóricamente, sino de cómo la vida desnuda impotente, que está abandonada en el imperio constituye una potencia que responda, que le resista al poder soberano.

costitutivamente <<debole>> – ma é proprio attraverso la sua debolezza che può esercitare i su effetti: <<Dio ha scelto le cose deboli del mondo per confondere le forti>> (I Cor, I, 27).”¹⁰² .

Pablo (...) conoce perfectamente la relación opuesta, típicamente griega, *dýnamis/enérgeia*, potencia/acto, con la que juega varias veces (...) La filosofía griega conocía el principio según el cual la privación (*stérēsis*) y la impotencia (*adynamía*) son una especie de potencia (<<Toda cosa es potente a través de la posesión de una cosa o ya sea a través de la privación de esa misma cosa>>: Met. 1019b 9-10; <<Toda potencia es impotencia respecto a los mismo y según lo mismo>>, ibíd., 1046a 32). Para Pablo. La potencia mesiánica no se termina en su obra, sino que queda potente en ella en la forma de la debilidad. La *dýnamis* mesiánica es, en este sentido, constitutivamente <<débil>> –pero es precisamente a través de su debilidad que puede llevar acabo sus efectos: <<Dios ha elegido las cosas débiles del mundo para confundir a los fuertes>> (I Cor, I, 27).

Está claro, entonces, que Agamben plantea, con Pablo, la cuestión de la *débil fuerza mesiánica* como una condición ontológica, de la potencia como privación, como un estado de incompletud, aunque ya no desarrolla más el punto y tendrá otro desarrollo de la *débil fuerza mesiánica* con respecto al cumplimiento de la ley, tema que se tratará en el último capítulo de este trabajo. Pero es, justamente en Pablo, a los débiles a quienes se les ha “citado”, a quienes les ha sido dada una fuerza mesiánica, como refiere unos versículos antes del texto que el mismo Agamben ha citado y contiene una lógica similar a la tesis II de W. Benjamin:

“¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogidos Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. [Posteriormente el apóstol lanza una explicación

¹⁰² Ibid., p. 92-93.

ontológica] Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es” (*I Cor*, I, 26-28).

Sin embargo, esa nada, como categoría ontológica que usa Pablo para dar cuenta de los débiles, se indica como potencial, ya que de ahí se genera una fuerza mesiánica. Los débiles contienen una fuerza mesiánica como una especie de promesa que surge y se constituye desde la misma incompletud, desde la misma privación, de la debilidad, y, en esa misma privación, se encuentra, en potencia, la redención. La misma debilidad y el padecer constituyen la potencia de la redención. Desde la debilidad, desde la privación y el dolor, se constituye una vida de potencia, aquella que vive en tensión entre el dolor y felicidad, pero se trata de la potencia de la felicidad, una felicidad en potencia. En potencia, quiere decir que sólo puede cargarse en su cuerpo sufriente. La potencia de redención, se contiene en la privación (que es una forma de la potencia) que es la debilidad, el dolor.

Paradójicamente, la debilidad constituye, genera, una fuerza, pero una fuerza que se realiza en la debilidad de la que se ha generado, y esto quiere decir que el sufriente padece un movimiento, donde la ausencia o privación (*stérēsis*) se tiene con respecto de aquello que le falta, esto que le falta está presente en la forma de la *dýnamis* (como potencia y posibilidad). La *dýnamis* de lo mesiánico sólo puede tenerse en la privación, en la debilidad, porque en la debilidad, que le falta la redención, se crece la presencia misma, el deseo de lo que está en falta. Por esto en la debilidad hay una potencia mesiánica y es por eso que Pablo puede indicar que la “potencia se realiza en la debilidad” (*dýnamis en astheneía teleítai*) (*2 Cor*. 12, 9), lo cual quiere decir que en la debilidad se constituye una fuerza, el dolor hace posible que surja una fuerza mesiánica.

Fuerza mesiánica significa la pasión de la potencia, de la privación, que constituye esa fuerza desde la resistencia y la espera de la redención, por ende, mesiánica. Como un estado dramático del cuerpo y de la vida, el sufrimiento y el dolor forjan en los oprimidos la facultad de hacer y conservar una vida en el estado mismo de potencia, en la resistencia y la espera. Y esa nueva forma de vida que se afirma aún en la forma de la potencia como impotencia, es la que abre un nuevo horizonte con respecto a la acción política, basada en aquella débil potencia mesiánica que los oprimidos contienen. De esta consistencia de debilidad, de sufrimiento (la potencia como privación), se constituye una especie de

facultad, la de la espera, de la resistencia y así un lado oculto del poder: el de la potencia como impotencia. Algo parecido ha referido G. Agamben cuando indica:

“Aquel que es separado de lo que puede hacer aún puede, sin embargo, resistir, aún puede no hacer. Aquel que es separado de la propia impotencia pierde, por el contrario, sobre todo, la capacidad de resistir”¹⁰³.

Resistir y esperar son la consistencia de la potencia como privación (impotencia) en las que se acumula la debilidad y el sufrimiento con una carga profundamente mesiánica, llena de potencia de redención. La consistencia de potencia mesiánica de los débiles y oprimidos es la de una fuerza, una especie de soberanía, que tienen sobre su no-poder, su no-hacer, su impotencia, lo que les asigna un poder de resistir, de soportar, de esperar y se resiste, se soporta y se espera para mantenerse en la vida, para la felicidad, para la redención. Cuando Pablo dice: “cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte (*dynatós*)” (2 Cor. 12, 10), no puede pensar sino en una potencia mesiánica en la cual la debilidad es la forma y fuente de un nueva potencialidad y dicha potencialidad es la de la redención. Como ha indicado A. Negri, amigo y crítico de G. Agamben, ha dedicado un texto en torno a la constitución de la potencia desde la figura sufriente de Job, quien es el ejemplo de una resistencia en la miseria que se mantiene potente, en su obra *Job: La fuerza del esclavo*, indica que hay una ontología creativa en el dolor:

“La potencia está instaurada en el dolor: es una potencia del no Ser, una potencia de la comunidad: una esencia incompleta en el seno de un proceso creativo hasta el infinito. La potencia es el tiempo de ese recorrido, de las transformaciones ontológicas que se producen en él. Está copresencia de la vida y de la muerte, de la potencia y del acto, es una producción de la comunidad, una acumulación extraordinaria de posibilidades (...) la potencia y el dolor son dimensiones complementarias de la vida. Es por ello que ambos abren el camino a la comunidad y a la redención”¹⁰⁴.

La fuerza que contienen la debilidad, el dolor y el sufrimiento, contiene y genera una fuerza, y es en el sentido más originario del poder, que es el de ser potente. La

¹⁰³ G. Agamben, 2011, P. 61.

¹⁰⁴ A. Negri, 2003, p. 162.

debilidad, ontológicamente la ausencia o privación de algo (de las posibilidades de afirmar plenamente la vida), refiere, precisamente, a aquello que no se ha cumplido. Esto quiere decir que es potente en cuanto carece de algo, en este caso la felicidad, la afirmación plena de la vida, que está presente en la forma de la privación. Pero además de esto, el cuerpo sufriente se carga de dolor, se potencializa desde la acumulación del dolor que se contiene en la forma de un poder, el poder de quien puede la propia privación, puede el dolor, el puede la impotencia. Esta consistencia de la potencia de lo que se puede no hacer es traducida por Agamben como resistencia, cuyo acto sería como un permanecer en potencia, una *pasividad activa* que equivale a decir *débil fuerza*. Una debilidad que es potente, una pasividad que es activa en tanto que contiene un vínculo privativo y potencial con la redención. Por tanto el dolor y el sufrimiento constituyen la potencia mesiánica, de la cual puede surgir una nueva política.

Sin embargo, más allá de la política o en otro aspecto de esta, los excluidos que portan el dolor y la debilidad han mantenido una resistencia originaria, ontológica, como forma de vida en la potencia. Esta vida de los oprimidos se encuentra en la condición ontológica de la potencia como privación, lo cual quiere decir que está incompleta, es decir, sufren y adolecen, como una potencia sin acto, pero sin embargo no carece de fuerza, hay en ellos resistencia, acumulación y posibilidad. Esa fuerza, esa potencia que contiene, es la de la posibilidad, la del deseo de ser feliz, el deseo mismo de vivir, lo cual no es como la completud de un acto como tal (no tiene un *ergon*, es como una obra incompleta) porque está presente en la forma de la ausencia, de la privación. Más esta privación, este dolor, esta debilidad, es, del mismo modo, una *dýnamis* (fuerza y posibilidad: potencia) de la redención. La *dýnamis* mesiánica no es un acto, sino una potencia que ocurre, que se tiene, únicamente en la privación, en la debilidad. Dicho de otro modo, la *dýnamis* mesiánica no es un acto (*enérgeia*) en el cual queda superada la potencia, sino una fuerza cuyo acto es el de ser en y de potencia.

Con todo lo anterior, se puede indicar que, entonces, no puede pensarse o desearse una redención si, a la vez, no hay potencia de sufrir. La fuerza que contiene la debilidad es precisamente la de la redención, se trata de un poder que va hacia la salida de la condición del dolor, y es débil en tanto que surge del dolor mismo. La fuerza se constituye en la

debilidad. El dolor que hace débil a la humanidad significa una fuerza, pero únicamente en el sentido de la potencia (*dýnamis*), en donde la debilidad o el sufrimiento se constituyen como acumulación de redención, de aspiración de la felicidad (*Glück*), en potencia, como privación, por medio del dolor. *Débil fuerza mesiánica* significa dolor que aspira a la felicidad, y este dolor que se ha cargado desde las generaciones derrotadas es el signo que cita y se agrega a las generaciones presentes para ponerse en la sintonía de dicha aspiración de redención. No quiere decir otra cosa que la debilidad, el dolor, el sufrimiento, se acumula cargándose aún más, generando una potencia de redención. Es decir, en el sufrimiento se fortalece y crece la aspiración de redimir dicho dolor, porque la debilidad no es una nada (aunque sí una negatividad) sino el vínculo como privación en el que la felicidad se encuentra en potencia, pero no una potencia vacía del mero aspirar, sino una potencia cargada de dolor, como pasión y privación (*stéresis*) de la felicidad, de redención (*Erlösung*).

La redención, que aquí adquiere la forma de la felicidad, es un vínculo con el dolor, con la potencia como debilidad, como sufrimiento (tener la privación de la felicidad) que también es un vínculo que genera lo común, y así una comunidad que son citadas desde su dolor mismo y, de manera secreta, convoca tanto a las generaciones pasadas como a las singularidades dispersas en la exclusión como no-pueblo. Signados por el dolor, los pueblos oprimidos del pasado y del presente, contienen ese sufrir, esa privación de la felicidad como una potencia pasiva en la que se carga una poderosa consistencia ontológica en vilo por la redención. Y es poderosa, precisamente, porque en tanto que se cargue, se constituya, de dolor, de derrotas, habrá, a la vez, como una ontología contestataria, un esfuerzo o conato de redimir dicho dolor. Este esfuerzo o conato de redención se encuentra contenido en el dolor, en la debilidad es potencia de la privación. Débil fuerza quiere decir aquí potencia como privación, en tensión, en espera, de la redención.

Lo importante es la debilidad y la nueva manera (ontológica) de poder que surge de ella, precisamente porque no es un poder que proviene de la misma fuerza, sino de la debilidad. Se trata de una nueva ontología, de otro modo de ser del poder y la política. Es fuerte porque es el conjunto de los débiles que puede forjarse como una especie de poder constituyente. La cuestión que se plantea aquí es la de una debilidad que genera una fuerza

en y desde su misma debilidad. No se trata de una mera fuerza, la manera de un acto o una obra, de un facto, de una (*enérgeia*), sino de una fuerza mesiánica. La fuerza mesiánica, para decirlo de una manera clara, es constitutivamente debilidad en espera de la redención. Mesiánica, es decir, referente a la redención, significa un vínculo entre la debilidad y la posibilidad de la felicidad. Dicho de otro modo, una potencia, no un acto acabado como tal, no un ser determinado, pero sí una consistencia de una vida que resiste, que puede en y la debilidad y se constituye desde la exclusión que se carga de facultades mesiánicas. Una potencia de los oprimidos, que cuando son débiles, son entonces fuertes. Se trata de los débiles que se constituyen en una ontología, en un modo de ser, en tensión con la redención y la felicidad cuya forma es el tiempo, pero no el tiempo cronológico sino el tiempo mesiánico de la espera. La espera es posibilidad, y el tiempo se vuelve también potencia.

CAPÍTULO III

LA POTENCIA MESIÁNICA. FORMA DE VIDA Y ACCIÓN POLÍTICA DE UN PUEBLO POR VENIR.

En el capítulo anterior se ha referido la cuestión de la vida desnuda como una negatividad potente. El modo de ser que conserva el cuerpo y la vida de los oprimidos en la exclusión y en la aparente desnudez del abandono por parte del poder soberano, del bio-poder, es el de la potencia. Una potencia que en la impotencia de la debilidad y el dolor se ha forjado una resistencia y una débil fuerza mesiánica que se constituye como tiempo. En este tercer y último capítulo quisiera mostrar la desembocadura de una potencia desnuda y débil hacia la constitución de una forma de vida potencial que responda al poder y constituya por eso mismo, un nuevo poder y, así, una política de la potencia. No que logre este o aquel acto, esta o aquella revolución, sino la vida de potencia que sea íntimamente política mesiánica, de redención. Esto es, según la hipótesis que guía esta tesis, que la constitución, la consistencia, el modo de ser, de esta potencia es mesiánica y va hacia una nueva subjetividad y una comunidad, un nuevo pueblo, una nueva temporalidad. Lo que viene es un poder mesiánico cuya acción y forma es la potencia.

1. La subjetividad cualquiera. Potencia y constitución amorosa de lo común o el pueblo.

¿Qué se constituye en la debilidad? En la debilidad se constituye la potencia, se afirma el ser potencial y la continencia de una debilidad que forja un tiempo de la espera, dolor que se acumula como felicidad en potencia en la manera de esperanza, que es una forma de privación, pero potente en tanto mantiene una relación de deseo con lo que le falta. Sólo ahí se encuentra el elemento de lo común. A lo que el excluido ha sido consignado, en su exclusión es el padecer de la potencia como impotencia o privación y ahí, retirado a la impotencia, a la pura posibilidad en la vida sufriente, constituye una singularidad, una subjetividad que se adueña de su carencia, que es potencia.

En su obra titulada *la Comunidad que viene*, G. Agamben presenta una subjetividad que en su ser incompleto, o más allá de sus propiedades o escondido en ellas, contiene el ser mismo de una potencia expuesta al amor. Esta subjetividad es la singularidad “*cualsea*”

(*qualunque*) o “cualquiera”. *Cualsea* o cualquiera es el ser expuesto al deseo y al querer, por ende, al amor, en tanto que cualquier ser, según la numeración escolástica de los trascendentales, es uno, verdadero, bueno o perfecto (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*). En este sentido, cualquier ser es potencialmente relevante, deseado y expuesto a ser amado. Todo ser, sin importar cuál, es decir, cualquiera, es uno, bueno o perfecto significa que los trascendentales caen, van o se aplican al cualquier ser (*quodlibet ens*), ya que:

“...il termine che, restando impensato in ciascuno, condiziona il significato di tutti gli altri, è l’aggettivo *quodlibet*. La traduzione corrente nel senso di <<non importa quale, indifferentemente>> è certamente corretta, ma, quanto alla forma, dice esattamente il contrario del latino: *quodlibet ens* non è << l’essere, non importa quale>>, ma << l’essere tale che comunque importa>>; esso contiene, cioè, già sempre un rimando al desiderare (*libet*), l’essere qual-si-voglia è in relazione originale col desiderio.

...el término que, quedando impensado en cada uno, condiciona el significado de todos los otros, es el adjetivo *quodlibet* [cualquiera]. La traducción corriente en el sentido de <<no importa cual, indiferentemente>> es ciertamente correcta, pero, en cuanto a la forma, dice exactamente lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es <<el ser no importa cuál>>, sino <<el ser tal que sea cual sea importa>>; éste contiene, ya siempre un reenvío a la voluntad (*libet*), el ser cual-se-quiera está en relación original con el deseo”¹⁰⁵.

La singularidad *cualsea*, cual-se-quiera (*qual-si-voglia*), es el ser que no se reduce o está en el fondo de sus propiedades que lo identifican en alguna pertenencia, como ser negro, blanco, cristiano, musulmán o italiano, sino que las asume y les sobrepasa. Tampoco se define en la ausencia de propiedades sino en su ser mismo *tal cual es*. No el ser particular ni el universal sino la *cualquiereidad*, o sea, el ser-*cual*, el ser expuesto que puede pertenecer a cualquier propiedad:

¹⁰⁵ G. Agamben, 2001, p. 9.

“Il Qualunque che è qui in questione non prende, infatti, la singularità nella sua indifferenza rispetto a una proprietà comune (a un concetto, per esempio: l’esser rosso, francese, musulmano), ma solo nel suo essere *tale qual è* (...) l’esser-*quale* è ripreso non verso un’altra classe o verso la semplice assenza generica di ogni appartenenza, ma verso il suo esser-*tale*, verso l’appartenenza attesa. Così l’esser-*tale*, che resta costantemente nascosto nella condizione di appartenenza (<< vi è un *x tale che* appartiene a *y* >>) e che non è in alcun modo un predicato reale, viene esso stesso alla luce: la singularità esposta como *tale* è *qual-si-voglia*, cioè amabile.

El cualsea que está aquí en cuestión no toma, desde luego, la singularidad en su indiferencia respecto a una propiedad común (a un concepto, por ejemplo: el ser rojo, francés, musulmán) sino sólo en su *tal cual es* (...) el ser-*cual* está retomado no respecto de otra clase o respecto de la simple ausencia genérica de toda pertenencia, sino respecto de su ser-*tal*, respecto de la pertenencia misma. Así, el ser-*tal* que queda constantemente oculto en la condición de pertenencia (<< existe una *x tal que* pertenece a *y* >>) y que no es en algún modo un predicado real, viene él mismo a la luz: la singularidad expuesta como *tal* es *cual-se-quiera*, es decir, amable”¹⁰⁶.

Se describe aquí una ontología del amor que no puede ir sino al ser escondido en las propiedades, ese ser oculto es el cualquiera (*cual-se-quiera*, *qual-si-voglia*). El ser que se desea o que se quiere es el cualquiera, esto es, el ser que todos somos potencialmente, el ser de potencia expuesto a lo común y, en tanto expuesto, amable, es decir, a donde se dirige el amor. Se trata de la ontología que da cuenta de una subjetividad que descubre su potencia y su *posibilidad de ser* más allá de alguna pertenencia o ser-en común pero que, sin embargo, es un singular con propiedades que son rebasadas por su ser *cual*. En este sentido el amor no puede ir hacia alguna cualidad o propiedad de los sujetos, no puede amar, por ejemplo, el ser blanco, negro o su pertenencia a alguna nacionalidad o religión, sino su ser *tal cual es* y sin exclusión de sus propiedades:

¹⁰⁶ Ibid., p. 9-10.

“Poichè l’amore non si dirige mai verso questa o quella proprietà dell’amato (l’esere-biondo, piccolo, tenero, zoppo), ma nemmeno ne prescinde in nome dell’insipida genericità (l’amore universale): esso vuole la cosa *con tutti i suoi predicati*, il suo essere tale qual è. Esso desidera el quale solo in quanto è tale – questo è suo particolare feticismo.

Porque el amor no se dirige jamás hacia esta o aquella propiedad del amado (el ser blanco, pequeño, tierno, cojo), pero tampoco prescinde este en nombre de la insípida generalidad (el amor universal): este quiere la cosa *con todos sus predicados*, su ser tal cual es. El amor desea el cual sólo en cuanto es tal – este es su particular feticismo”¹⁰⁷.

Pero esta condición del cualquiera, lo amable, a donde se dirige el amor, no puede encontrarse sino como singularidad que viene desde la exclusión: “*L’essere che viene è l’essere qualunque* (El ser que viene es el ser cualsea)”¹⁰⁸. En la exclusión, que se ha identificado aquí como la reducción del viviente a la condición de impotencia, el singular ha perdido toda identidad política, nacional, jurídica, etc., pero desde esta misma perdida se constituye como una identidad que las identidades fácticas mantenían oculta, la identidad de la potencia. Es esta singularidad cualquiera, la identidad de la potencia, que se constituye en la impotencia de la exclusión, es a la vez la identidad de los mesiánicos que plantea Pablo de tarso cuando indica:

“En efecto, todos los bautizados en el mesías os habéis revestido del mesías: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Jesús el mesías (*Gal 3, 27-28*)”.

En este sentido Pablo no es, como refiere Agamben discrepando un tanto a la lectura de A. Badiu, el fundador de una religión universal:

“...Pablo muestra en detalle cómo un pensamiento universal, partiendo de la proliferación mundana de las alteridades (el judío, el griego, las mujeres, los

¹⁰⁷ Ibid., p. 12.

¹⁰⁸ Ibid., P. 11. Las cursivas son mías.

hombres, los esclavos, los libres, etc.), produce lo Mismo y lo Igual (ya no hay ni judío, ni griego, etc.). La producción de igualdad, la deposición, en el pensamiento, de las diferencias, son los signos materiales de lo universal”¹⁰⁹.

Más bien Pablo realiza y anuncia la revocación de toda vocación y la pérdida de toda identidad, más allá de un universalismo y de toda mismidad o igualdad. Se trata de una singularidad cualquiera, del cual Pablo es ejemplo, pues se indica por vía negativa “no hay judío ni griego”, y no un judío o griego que, en una especie de tolerancia, incluye al diferente, sino una identidad verdaderamente común que puede pasar de uno a otro y a cualquiera:

“Per Paolo non si tratta di <<tollerare>> o di attraversare le differenze per trovare al di là di ese lo stesso e l’universale (...) In fondo all’ebreo e al greco, non c’è l’uomo universale o il cristiano, nè come principio nè come fine: vi è soltanto un resto, vi è soltanto l’impossibilità dell’ebreo e del greco di coincidere con se stessi. La vocazione messianica separa ogni *klēsis* da se stessa, la mette in tensione con se stessa, senza fornirla un’identità ulteriore: ebreo *come non* ebreo, greco *come non* greco.

Para Pablo no se trata de <<tolerar>> o de atravesar las diferencias para encontrar más allá lo mismo y lo universal (...) En el fondo del hebreo y del griego, no está el hombre universal o el cristiano, no como principio ni como fin: ahí hay un resto, ahí hay solamente la imposibilidad del griego y del hebreo de coincidir consigo mismos. La vocación mesiánica separa toda *klēsis* de sí misma, la pone en tensión consigo misma, sin proveerle una identidad ulterior: hebreo *como no* hebreo, griego *como no* griego”¹¹⁰.

Lo que lo anterior pretende indicar es que se trata de una religión que simplemente incluye a todos los pueblos, sino un mesianismo que más allá de las identidades, naciones o pertenencias a la Ley, y despojándose de ellas, encuentra la mesianicidad (la potencia

¹⁰⁹ A. Badiu, 1999. P. 119. A diferencia de la obra de Badiu, *San Pablo. La fundación del universalismo*, G. Agamben no habla de universalidad, ya que no se trata de una mera inclusión de lo diferente en un todo (lo Mismo, según Badiu) sino de la constitución de una subjetividad que no se relaciona bajo el criterio o la justificación de la propiedad o sus predicados (ser judío, griego, negro o blanco). No se trata de una singularidad que alcanza la universalidad, se trata de la emergencia de una singularidad de potencia a la que le es íntima la posibilidad, el lugar o el ser común, la una constitución de una comunidad y una vida mesiánica.

¹¹⁰ G. Agamben, 2008b, p. 54-55.

amorosa) de tomarse a sí mismo como cualquiera (actividad amorosa, propia del hombre mesiánico), es decir como singularidad que es en común, que tiene la forma misma de la relación y la apertura que va hacia cualquiera. Una singularidad cualquiera es la que está abierta e indeterminada, el judío *como no* judío y el griego *como no* griego, que recuerda que su esencia es la posibilidad y no la determinación porque, precisamente, contiene en su ser vacío (la apertura) el lugar del común que lo arroja a cualquiera. Este ejercicio de recobrar o expropiar a las determinaciones identitarias y políticas expone la potencia como ser propio del hombre, potencia que puede comprenderse como la estructura última o lo que queda (el resto) de la pérdida de toda identidad y toda vocación que constituye una singularidad del común (cualquiera). Se trata también de la estructura que resta del drama de la conversión mesiánica, es decir del amor. Potencia amorosa de la que mana una comunidad (*ekklesia*) mesiánica, veremos de qué se trata a lo largo de este capítulo.

Ni universalidad ni singularidad definen la singularidad cualquiera ya que es, en efecto, una singularidad pero, a la vez, su singularidad se hace valer como paradigma que pasa a todos, que lo abre a lo común. Sin embargo, no se refiere a lo común en cuanto que se identifica a un grupo, nación, religión o ideología, sino que se refiere a lo común en sentido totalmente radical. Se trata de la fractura de la propiedad y la pertenencia hacia una constitución ontológica de una subjetividad de potencia. Es decir, una subjetividad que no se funda en (o va más allá de) la propiedad de un “Yo” o identidad, sino en la impropiedad del ser común. El nombre para una subjetividad o una singularidad que no sea únicamente su pertenencia a un grupo o su identidad es el de “cualquiera”. En la singularidad cualquiera no hay separación entre lo propio (singular) y lo común sino que su singularidad de potencia emana de la indiferencia o la puesta en suspenso de sus predicados (ser blanco, alto o europeo) y se apropia de la impropiedad, es decir de su potencia, de su no determinación, se convierte en un *cual* en que se abre el espacio vacío para la pura posibilidad, la comunicabilidad, la relación misma en que sucede lo común. De una singularidad que no es determinada por sus propiedades o sus predicados, sino que es una cualquiera, se dice que no se eleva a un universal sino que es la singularidad que va de uno a otro. El singular que se apropia de, y es su potencia, su posibilidad de ser más allá de sus predicados, es el ser que se apropia de la impropiedad, es decir, de la no identidad o pertenencia, de la potencia que no se determina sino que permanece en la posibilidad y sólo

ahí adviene una singularidad en el que tiene lugar una pasión. Y en tanto contiene una pasión, que quiere decir la apropiación de la pasividad o de la posibilidad (impotencia es otra forma de llamar a la potencia que no se determina en el acto), la singularidad contiene el deseo, el amor mismo. En alguna ocasión, G. Agamben se ayuda de aquello que Heidegger llamó la “pasión de la facticidad” para referir el amor como potencia ontológica. En el amor, según Heidegger, el ser-ahí se adueña del ente y hace experiencia de su facticidad. Amar (*lieben*) parece indicar *poder-deseo* (significación propia del *mögen*):

“Llevar en el corazón una cosa o una persona en su esencia, quiere decir: amarlas [*sie lieben*], quererlas-poderlas [*sie mögen*]. Ese *mögen* significa, si se piensa más originariamente, hacer don de la esencia. Tal *mögen* es la esencia propia de la potencia [*Vermögen*] que no realiza sólo esto o aquello, sino que deja ser [*wesen*], vale decir, deja ser algo en su providencia. La potencia del *mögen* es aquello gracias a lo cual algo tiene precisamente poder de ser. Esta potencia es propiamente lo posible [*das eigentlich <<Mögliche>>*] cuya esencia reposa en el *mögen* [...] El ser en cuanto lo Potente-Queriente [*das Vermögende-Mögende*] es lo Po-sible [*das <<Mö-gliche>>*]. En cuanto elemento, es la <<fuerza inmóvil>> [*die <<stille Kraft>>*] de la potencia amante [des *mögendes Vermögens*] vale decir de lo posible. En el ámbito de la lógica y de la metafísica, nuestras palabras *posible* y *posibilidad* no se piensan, de hecho, sino en oposición a la realidad, es decir a partir de una interpretación determinada –metafísica– del ser concebido como *actus* y *potentia*, oposición que se identifica con la *existentia* y *essentia*. Cuando hablo de <<fuerza inmóvil>>, no entiendo lo posible de una *possibilitas* solamente representada, ni la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*; entiendo más bien, el ser mismo (*Weg.*, 148)”¹¹¹.

El estatuto originario del amor tiene un vínculo con la potencia y viceversa. La potencia es el ser de la singularidad que se abre o se apropia de la posibilidad y es el amor la profunda raíz de la misma potencia. Una singularidad que se apropia de la potencia, de la su posibilidad, se ha apropiado de lo impropio, no de una propiedad ni de una característica,

¹¹¹ Citado en G. Agamben, 2008, p. 325.

sino de todo aquello que las sustenta, esto es, de la potencia. Esta potencia es el amor que consta de poder-deseo, lo cual significa no que tiene algo, sino que lo ama, que tiene una tensión potencial con lo amado. Ser una singularidad de potencia es tener una pasión, una privación, un amor. Intentando decir esto de una manera más clara, en la singularidad como posibilidad, no hay propiedad ni identidad, más hay apropiación de lo impropio, como de la impotencia o del dolor, es una pasión, un padecer como deseo y no apropiación, que no es sino la relación de un singular con los otros:

“Todo esto padece el amor (en el sentido etimológico de la palabra: pati, páschein). El amor es la pasión de la facticidad, en la que el hombre soporta esta no pertenencia y esta opacidad, y se las apropia [adsuefacit] custodiéndolas 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 del ente. *En el amor, lo amado viene a la luz, con el amante, en su ser velado, en una facticidad eterna más allá del ser*”¹¹².

Poder la propia privación, poder la impotencia, significa contener una potencialidad-queriente, un rondar o procurar lo deseado sin que eso deseado pueda terminar la potencia amorosa sino que la hace posible. El amor es la posibilidad, es posible por la posibilidad, más no es el tener, ni tampoco la propiedad, sino el padecer lo impropio, como los amante que se velan unos a otros en el padecer del amor que acontece como potencia (como deseo y posibilidad que no se acaba). Amar significa vivir en lo extraño, contener al otro (lo impropio), en la forma de la infinita tensión del deseo sin posesión. Ya en una de sus primeras obras, titulada *La idea de la prosa*, G. Agamben había referido una definición semejante de la idea del amor: “Vivir en la intimidad de un ser extraño, y no para aproximarlo, para hacerlo conocido, sino para mantenerlo extraño (...) E, incluso en el sufrimiento, día tras día no ser más que el lugar siempre abierto, la luz constante en la que aquel uno, aquella cosa permanece siempre expuesta y amurallada”¹¹³. Esto es que, en el amor, como apropiación de la impropiedad, el ser amado es pura exterioridad, “facticidad

¹¹² Ibid., p. 331. *Las cursivas son mías.*

¹¹³ G. Agamben, 1989, p. 43.

más allá del ser”, que se vive como impotencia. Pero aquí la impotencia, “potencia de no ser” (*dýnamis me einai*), es ya apropiación de la pasión por una singularidad que, saliendo de sus determinaciones que lo identifican, se abre a un “tener lugar” para la posibilidad de una experiencia del afuera, de una exterioridad, de algo más allá del ser, o sea, de la comunidad misma.

Porque la singularidad se apropia de la potencia (la singularidad cualquiera), de lo posible, de la pasión eterna, del deseo, de lo mesiánico y del amor, puede constituirse una comunidad y una ética. La singularidad que se constituye de potencia, ha abierto su ser hacia lo indeterminado y lo posible, apropiándose así del deseo mismo de la potencia, del amor, del porvenir, el cualquiera que quiere el *cual* (el <<*cual-se-quiera*>>) ama la potencia. La potencia es lo que encuentra más allá del ser y de las determinaciones de una identidad, es lo común, la multitud y los otros. En esta potencia que excede las identidades ya no existe otra relación que la de la impropiedad, ya nadie se pertenece, por esto mismo sólo puede advenir la el deseo y el amor. Amar significa haberse arrojado o constituido como un ser de potencia y, así, ponerse en comunicación o exposición a los otros. Amar la potencia significa amar a un sí mismo en tanto que se mantiene uno en la pasión de su potencia y sus impotencias (que es una manera de afirmar el ser o apropiarse de lo impropio) y significa a la vez amar al otro en tanto que la potencia es el recóndito rostro, imagen o especie de toda la humanidad, como lo refiere Agamben al hablar del ser cualquiera como un ser especial:

“I medievali chiamavano la specie intentio, intenzione. Il termine nomina la tensione interna (*intus tensio*) di ogni essere, che lo spinge a farsi immagine, a comunicarsi. La specie non è altro, in questo senso, che la tensione, l’amore con cui ciascun essere desidera di perseverare nel proprio essere, di comunicare se stesso. Nell’immagine, essere e desiderare, esistenza e conato coincidono perfettamente. Amare un altro essere significa: desiderare la sua specie, cioè il desiderio con cui egli desidera di perseverare nel suo essere. L’essere speciale è, in questo senso, l’essere comune o generico e questo è qualcosa come la l’immagine o il volto dell’umanità.

Los medievales llamarón a la especie *intentio*, intención. El término nombra la tensión interior (*intus tensio*) de todo ser, que lo empuja a hacerse imagen, a comunicarse. La especie no es, en este sentido, otra cosa que la tensión, el amor con el cual cada ser se desea así mismo, desea perseverar en el ser propio, comunicarse así mismo. En la imagen, ser y desear, existencia y conato coinciden a la perfección. Amar a otro ser significa desear su especie; es decir, el deseo con el que él desea perseverar en su ser. El ser especial es, en este sentido, el ser común o genérico y éste es algo así como la imagen o el rostro de la humanidad”¹¹⁴.

La cualquieridad (*quodlibetale*) y la potencia son el desvelamiento del verdadero rostro de la humanidad, son la vinculación con los otros y lo que permite constituir una comunidad, vinculados por la potencia, el amor, y la apropiación de lo posible y de lo que viene. Cuando la singularidad se constituye de potencia, más allá de sus determinaciones identitarias, de su subjetividad, y se inserta en el deseo, deseo que es la manera en que una singularidad se apropia de lo impropio, de lo otro, de lo exterior, del porvenir, teniendo una experiencia del afuera. Al tener una experiencia del afuera (la apropiación de lo impropio), la singularidad se adiciona un vacío que no es sino el lugar de la potencia (de lo posible) que lo expone a los otros y al común:

“Ciò il qualunque aggiunge alla singolarità è soltanto un vuoto, soltanto una soglia; qualunque è una singolarità, più uno spazio vuoto, una singolarità finita e, tuttavia, indeterminabile secondo un concetto. Ma una singolarità più uno spazio vuoto non può essere altro che una esteriorità pura, una pura esposizione. Qualunque è, in questo senso, l’evento di un fuori. Ciò che è pensato nell’arcitrascendentale quodlibet è, dunque, ciò che è più difficile da pensare: l’esperienza, assolutamente non-cosale, di una pura esteriorità (...) l’esteriorità che gli dà accesso – in una parola: il suo volto, il suo *eidōs*.

Esto que el cualsea añade a la singularidad es sólo un vacío, sólo un umbral; cualsea es la singularidad más un espacio vacío, una singularidad finita y, sin embargo, indeterminable según un concepto. Pero una singularidad más un espacio vacío no

¹¹⁴ G. Agamben, 2005, p.62-63.

puede ser otra cosa que una exterioridad pura, una pura exposición. *Cualsea es, en este sentido, el suceso de un afuera*. Lo pensado en el architrascendnetal *cualquiera (quodlibet)*, es, así, lo más difícil de pensar: la experiencia no-cosica de una pura exterioridad (...) la exterioridad que le da acceso – en una palabra: su rostro, su *eidos*”¹¹⁵.

Este lugar del vacío, que es exposición a la exterioridad, es el amor mismo porque el amor no se apropia sino que desea al otro, lo quiere, lo puede, sin jamás poseerlo, como un hambre infinita. En otra de sus obras titulada *Medios sin fin* dedica un breve apartado a la cuestión del rostro, donde indica que el rostro es el exponerse mismo de la potencia de la singularidad, su mostrarse vacío y en una apertura, propia de su ser posible que se equipara a la comunicabilidad o al lenguaje:

“El rostro es el estar irremediabilmente expuesto del hombre y, a la vez, su permanecer oculto precisamente en esta apertura. Y el rostro es el único lugar de la comunidad, la única ciudad posible (...) Lo que el rostro expone y revela no es *algo* que pueda formularse en una u otra proposición significativa y no es tampoco un secreto destinado a permanecer incomunicable para siempre. La revelación del rostro es revelación del lenguaje mismo. Precisamente por esto no tiene ningún contenido real, no dice la verdad sobre tal o cual aspecto del hombre o del mundo: es sólo apertura, sólo comunicabilidad. Caminar en la luz del rostro significa *ser* esta apertura, padecerla (...) Así el rostro es sobre todo *pasión* de la revelación...”¹¹⁶.

La potencia es su rostro, su imagen, su *eidos*, la posesión de lo posible, del deseo, al que le incumbe inmediatamente el afuera, la exterioridad. La potencia, la singularidad que se apropia de ella, es siempre afuera, es el umbral¹¹⁷ o la puerta que existe entre lo propio

¹¹⁵ G. Agamben, 2001, p. 55-56.

¹¹⁶ G. Agamben, 2010, p. 79.

¹¹⁷ El umbral (*soglia*), categoría fundamental en la obra de G. Agamben, es el lugar de la singularidad cualquiera, de la singularidad de la potencia, que ya no es su nacionalidad, su identidad, sus propiedades y predicados, sino una singularidad que posee lo impropio, la posibilidad de ser o poder no ser, siendo así una singularidad vacía en tanto que no se determina a una pertenencia, es decir, expuesta y abierta a que ocurra la

(la singularidad) y lo impropio (la comunidad, los otros, la imagen deseada, el deseo mismo, el porvenir, etc.). La potencia arroja o expone al singular a la exterioridad de la comunidad, resultado del ir más allá de toda identidad y propiedad (más allá del sujeto moderno), es decir, a un mesianismo cuya existencia o forma de vida es la pasión, el amor, que son nombres de la potencia.

Como se ha indicado, esta singularidad cualquiera, *cualsea*, adquiere una identidad de potencia que lo lleva a lo común y que G. Agamben, sin hacer ninguna referencia al análisis fenomenológico de E. Lévinas, le ha dado el nombre de “rostro”. El rostro es lo propiamente humano, aquello que se descubre más allá de sus cualidades, propiedades y predicados, es decir, el ser de potencia que se abre, en su ser de posibilidades, a un vacío que lo expone a la exterioridad donde ocurre la amorosidad de la potencia: la singularidad de potencia no existe como apropiación sino en y como deseo, en relación de falta con lo deseado (lo impropio que no puede hacerse propio). Es decir, el rostro, o la identidad propia de la humanidad es el amor como potencia ontológica. Una identidad que es sus posibilidades y no sólo sus determinaciones se forja amorosa en tanto que al apropiarse de estas posibilidades, de su potencia, su poder existir en la potencia de no ser o no agotarse en el acto, su manera de ser es el desear sin posesión.

Esto es esencialmente la potencia que no se agota en el acto y quiere la potencia misma, el deseo mismo. Y en tanto una singularidad advenga con una identidad potencial será expuesta a la comunidad y su manera de exponerse no es esta o aquella identidad, con este o aquel acto, sino con su rostro vacío y abierto, por eso mismo potencial de la singularidad amorosa. Así la singularidad constituida en la potencia ha generado esa especie de vacío que es el amor, el deseo o la potencia, y se expone a un afuera donde no puede advenir otra cosa que un hospedaje de lo exterior y una sustitución del otro hombre (rostro, exterioridad, hospitalidad, sustitución son categorías levinasianas, aunque el tema de la alteridad no es pensado del todo en Agamben, pero las categorías relacionadas con la potencia pueden llevarse más allá) constituyendo así comunidad. Bien se puede pensar que

comunidad, quizá porque es su ser mismo: “Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro, estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables. Y únicamente donde encuentro un rostro, un *afuera* me llega, doy con una exterioridad” (Ibíd., p. 85-86).

el lugar vacío que se abre en la potencia va hacia el hospedaje y la sustitución, y ahí aparece el carácter profundamente mesiánico y amoroso de la potencia. Cuando, en *La comunidad que viene*, nuestro filósofo trae a colación, muy a su manera, la cuestión de la sustitución a través de una *Aggada* Talmúdica que enseña que a todo hombre le esperan dos lugares: un lugar en el Edén y otro en el Gehinnom (el infierno). El justo recibe su lugar en el Edén, pero también el lugar vacío del vecino que ha sido condenado. El injusto recibe su lugar en el Gehinnom, pero también el lugar vacío de su vecino que ha sido salvado. Lo que se extrae de esta enseñanza es que esencialmente el hombre es el ser que existe como sustitución:

“Nella topología di questa Aggada, l’essenziale non è tanto la distinzione cartografica di Eden e Gehinnom, quanto il posto accanto che ogni uomo immancabilmente riceve. Poichè nel punto in cui ciascuno raggiunge il suo stato finale e compie il proprio destino, allora per ciò stesso si trova nel posto vicino. *Il più proprio de ogni creatura diventa così la sua sostituibilità, il suo essere comunque nel luogo dell’altro.*

En la topología de esta *Aggada*, lo esencial no es tanto la distinción cartográfica de Edén y Gehinnom, cuanto el lugar al lado que todo hombre recibe irremediabilmente. Pues en el punto en que cada uno alcanza su estado final y cumple su propio destino, entonces por esto mismo se encuentra en el lugar del vecino. *Lo más propio de toda creatura se convierte así en sustituibilidad, estar como sea en el lugar del otro*”¹¹⁸.

Siendo que lo más propio de cualquier hombre, de la singularidad cualquiera, es la potencia, y no sólo de pasar específicamente a un acto sino también de poder la impotencia, padecer la posibilidad (el amor), significa poseer el “tener-lugar” o el vacío de la potencia, esto es el *ser que puede la sustitución*. Ya que el “tener-lugar” o el vacío de la potencia es deseo amoroso que no puede sino ir hacia el otro. Con respecto a esto, nuestro autor hace saber el dato de un arabista, Massignon, que convirtiéndose de la fe islámica al catolicismo

¹¹⁸ G. Agamben, 2001, p. 23. Las cursivas son mías.

fundó una comunidad bajo el nombre árabe *Badaliya*, el cual equivale a sustitución. La doctrina de esta comunidad, como su nombre lo indica, era el de vivir sustituyendo a otros:

“Secondo l’intenzione de Massignon, infatti, sostituirsi a qualcuno non significa compensare ciò che gli manca nè correggere i suoi errori, ma *espatriarsi in lui tale qual è* per offrire ospitalità a Cristo nella sua stessa anima, nel suo stesso aver-luogo. Questa sostituzione non conosce più luogo propio, ma, per essa, l’aver-luogo di ogni essere singolare é già sempre comune, spazio vuoto offerto all’única, irrevocable ospitalità.

Según la intención de Massignon, de hecho, sustituir a alguien no significa compensar aquello que le falta ni corregir sus errores, sino *expatriarse en él tal cual es* para ofrecer hospitalidad a Cristo en su misma alma, en su mismo tener-lugar. Esta sustitución no conoce más un lugar propio, sino, por ella, el tener-lugar de todo ser singular es ya siempre común, espacio vacío ofrecido a la única, irrevocable hospitalidad”¹¹⁹.

La sustitución, posible u ofrecida por el vacío de la potencia y el amor, es como una liquidez de pasar libremente a los otros. Sustituir, hospedar, al otro es hacer comunidad. La singularidad de potencia, cualquiera, amorosa, tiene un modo de ser paradigmático y analógico, que consiste en la pérdida de la identidad individual, la recuperación de su potencia, y pasa a existir como lugar de la relación. Lugar de la relación que pierde referencia de su subjetividad, del Ser y, más bien, va de singular a singular. Este es movimiento analógico del paradigma, como enseña G. Agamben en su *Signatura rerum*: “el paradigma es una forma de conocimiento ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad”¹²⁰.

La singularidad cualquiera, *Cual-se-quiera* (*cual-si-voglia*), es el ser que quiere el *cual*. El *cual* que es algo así como el lugar al que se aplican las propiedades y los predicados, la potencia misma del humano como poder de no (*dýnamis me einai* o

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹²⁰ G. Agamben, 2010b, p. 40.

adynamia) o de la pura posibilidad, y que todos los hombres mantienen oculto en sus determinaciones, predicados o pertenencias, en sus actos. Dicho esto, el ser o la singularidad cualquiera es el ser que quiere la potencia y entra en la pasión de lo posible, es decir, en el deseo, que acompaña al *poder*, en el amor. Acudir a nuestra propia impotencia, a la capacidad de contener lo posible, de existir abierto, expuesto, hospitalario, con la potencia de sustituir y relacionarse en comunidad con los otros, en pocas palabras existir como pasión. Y sólo así, en tanto se constituye un ser que desea (*Desidera*), que quiere la potencia, la posibilidad y la impropiedad misma, puede haber una singularidad amorosa, porque: “*faltando a nuestra íntima posibilidad de no ser, declinamos de aquello que precisamente hace posible el amor (...mancando alla nostra íntima possibilità di non essere, decadiamo da ciò che soltanto rende possibile l’amore)*”¹²¹.

Una singularidad amorosa que se ha apropiado de lo impropio, de la posibilidad, como si el oprimido se apropiara de la pasión de su debilidad, de su impotencia, jamás poseyendo el objeto amado, aun cuando lo tenga o disponga de él, sino que vive o existe en la forma del deseo sin posesión, esto es, del amor. Amor es, entonces, potencia ontológica y ahí puede constituirse una comunidad más allá de toda pertenencia, nacionalidad, credo, ideología y de toda política.

El amor ama la posibilidad y el amor adviene cuando la singularidad se apropia de su potencia que descubre desde la propia impotencia, desde la debilidad de la privación, de la pasión de la no posesión, donde ocurre el ser común, porque como el amor la comunidad es la no propiedad, una pobreza ontológica que hace posible o donde es potente la comunidad misma. El amor no es la entrega de una cosa ni tampoco es una acción en particular sino la exposición misma al común y lo común es la exposición misma del amor, de tal forma que son inseparables amor y comunidad, es la potencia a la que la singularidad está asignado más allá de la soledad de su identidad y propiedad. Amor es la apertura al otro, el *tener-lugar* de una singularidad que se ha despojado de sí mismo para hospedar a cualquiera, es decir, ser común. No tener propiedad, revocar una determinación individual, o renunciar a toda vocación identitaria y social es constituirse como una singularidad que es comunidad, como potencia que no se determina en el acto o pasión sin posesión, es la *ekklesia* que según Pablo de Tarso debe constituirse en el tiempo mesiánico:

¹²¹ *Ibid.*, p. 32.

“La vocazione messianica non è un diritto nè costituisce un’identità : è una potencia genérica di cui si usa senza mai esserne titolari. Essere messianici, vivere nel messia significa la depropriazione, nella forma del come non, de ogni proprietà giuridico-fattizia (circonciso/non circinciso; libero/schiavo; uomo/donna) – ma questa depropriazione non fonda una nuova identità, la <<nuova creatura>> non è che l’uso e la vocazione messianica della vecchia (2 Cor. 5, 17: <<se uno è nel messia, nuova creatura [*kainé ktisis*]: le cose vecchie sono passate accanto, ecco sono diventate nuove>>) ¹²²”

La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la cual se usa sin ser nunca titular. Ser mesiánico, vivir en el mesías significa la despropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso/no circunciso; libre/esclavo; hombre/mujer) – pero esta desapropiación no funda una nueva identidad, la <<nueva criatura>> no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja (2 Cor. 5, 17: si uno está en el mesías, es una nueva creación [*kainé ktisis*]: las cosas viejas pasaron, todo es nuevo>>).

Así pues, la estructura ontológica del amor, que se expresa con la pérdida de toda identidad y propiedad, como el concepto de uso, es íntimamente comunitaria y estas potencias inseparables constituyen el pueblo que viene o comunidad-amorosa, maneras de llamar a la vocación mesiánica. El ser amoroso ama la potencia, como el cualquiera quiere el cual, el lugar que ocupan los otros, el ser de potencia se apropia de la impropiedad, es decir, de la ausencia de vocación y de determinaciones, y, así, se arroja a la pasión de lo común, al poder-deseo, al amor. Este amor es toparse con una exterioridad. Amar es la forma de vida del mesianismo, la potencia o facultad del cuerpo singular que se apropia de de la indeterminación, de la impotencia, de la exclusión, del dolor, para generar una nueva forma de poder como forma de vida. Esta vida no se realiza en la posesión sino en una vida de uso. El uso ¹²³ quizá es el concepto que da cuenta de una relación con algo o alguien donde no existe posesión ni dominio, sino uso. *Uso* viene a ser como una ontología del

¹²² G. Agamben, 2000, p. 31-32.

¹²³ El uso es el término que expresa la praxis analógica que no es ni termina en la posesión ni en la no utilización de la cosa. Ni posesión ni desamparo, sino que, más bien, se usa. El uso es el entre o el umbral de la posesión y la impropiedad.

común. El uso sin posesión de un cuerpo a otro cuerpo, que se desprende de una singularidad recuperada en su potencia (la singularidad cualquiera), es la forma del amor al otro. Pero ¿Qué significa el uso de un cuerpo a otro cuerpo? No puede tener otro contenido, cosa que no se encuentra del todo en G. Agamben, que el de una solidaridad, una existencia expuesta y simultánea a los otros, donde pasar de uno a otro el vino y el pan es sólo la expresión de una primera exposición del cuerpo a lo común, de apertura y ofrecimiento, una economía que no es sólo el uso de las cosas sino de una vida y un cuerpo. La potencia amorosa con la cual se ofrenda el singular a la comunidad es el uso o la potencia de nuestros cuerpos a los otros, constituye así un cuerpo mesiánico como la facultad de lo común oculta en las determinaciones y propiedades. De tal modo que este uso, esta solidaridad del cuerpo lo hace común, el común es el uso amoroso del cuerpo, así como el cuerpo del mesías (en la tradición cristiana), ofrecido y entregado para lo común, toma después la forma de una comunidad. Así pues, este paradigma mesiánico expresa la ontología del amor y de lo común, un cuerpo y una identidad que ha expropiado su potencia para hacer de su singularidad el lugar abierto y, por tanto, ofrendado u ofrecido a la comunidad. La verdadera comunidad viene a ser un cuerpo mesiánico, que es igual a un cuerpo sin identidad, sin propiedad, más que la de ser en común, amoroso, expuesto y entregado al uso, es decir, al servicio y solidaridad. De tal modo que el común resulta del mesías, constituye una comunidad a la que su cuerpo, su singularidad, se ha ya expuesto. Tal es el poder, la potencia, que el hombre contiene como segunda naturaleza, que es la mesianicidad de perder toda propiedad e identidad que se deriva de ella, para constituirse mesiánico, amoroso en la vida del uso, es decir, una pobreza ontológica donde la debilidad de la impiedad es la fuerza de la comunidad.

El amor se constituye, viene y no es una experiencia individual o únicamente singular sino que es la singularidad de y en lo común, de potencia. Únicamente un pueblo sin presupuestos, constituido en lo común y en la potencia amorosa, puede hacer advenir una nueva política, una nueva constitución del tiempo, una praxis mesiánica que haga frente y se libere del poder soberano. En una forma esta singularidad de potencia, cualquiera, amorosa, puede hacer frente al poder soberano y, sobre todo, a la máxima forma de determinación y apropiación de las vidas de las singularidades: la Ley. Ahora, una singularidad amorosa, de potencia, puede constituir una nueva forma de acción, en la que el

tiempo y las formas de vida también serán revolucionados. Otro mundo es posible solamente si la potencia se hace posible, esto es, en la singularidad misma, indispensablemente y de manera indiscernible, con el tiempo. A esta comunidad le es íntimo también de manera inseparable un tiempo que tiene la forma de la espera, ama no las determinaciones sino las posibilidades que exceden a este mundo.

2. Cairológia: el tiempo potente e historia mesiánica.

La singularidad que se constituye en la potencia, la singularidad cualquiera, mesiánica, no sólo hace posible el amor y una “nueva criatura”, sino que constituye un nuevo tiempo o, mejor dicho, el amor como potencia ontológica de la singularidad tiene la forma de un tiempo distinto al tiempo cotidiano. Como cada concepto de historia tiene, a su vez, un concepto de tiempo que contiene un modo de experiencia. Todo modo de experiencia de la cultura y el mundo es, a la vez, una experiencia determinada del tiempo. Si recordamos que la tradición del pensamiento crítico y revolucionario, a partir de K. Marx y su onceava tesis sobre Feuerbach, se repite constantemente que “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”¹²⁴, es necesario hacer ver que en esta tesis se encuentra de fondo la concepción de la experiencia y del tiempo mismo. Es por esto que en un texto titulado *Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo*, G. Agamben, declaraba:

“...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”¹²⁵.

El tiempo se ha representado como un *continuum* preciso, homogéneo y vacío, como bien ha denunciado W. Benjamín en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*. El tiempo como *continuum* es una representación de este como un movimiento circular, el cual lo dota de una permanente repetición. Tal concepción, que es de envergadura helénica y

¹²⁴ K. Marx, 1976, T. I, p. 7.

¹²⁵ G. Agamben, 2007, p. 131.

grecorromana, permite hacer del tiempo algo cuantificable, una especie de simulacro de contener, administrar y dominar el tiempo. Una de estas concepciones canónicas del tiempo es la de Aristóteles: "...el carácter fundamental de la experiencia griega del tiempo que, a través de la *Física* de Aristóteles, determinó durante mil años la representación occidental del tiempo es concebirlo como un *continuum* puntual, infinito y cuantificado"¹²⁶. Esta concepción del tiempo, que ha permanecido vigente hasta la actualidad, sin embargo no es la única. G. Agamben indica que la experiencia cristiana del tiempo es totalmente distinta a la griega. Primeramente, el tiempo del cristianismo no es ya el círculo del eterno retorno sino la imagen de una línea recta donde nada es repetible y se mueve progresivamente hacia un fin, la salvación. Creación (Génesis) y salvación ocurren en un tiempo que constituye los dos puntos únicos e irrepetibles, de comienzo y de llegada, de la concepción de la historia del cristianismo:

“Además, en contraste con el tiempo sin dirección del mundo clásico, este tiempo tienen una dirección y un sentido: se desarrolla irreversiblemente desde la creación hacia el fin y tiene un punto de referencia central en la encarnación de Cristo, que caracteriza su desarrollo como un progreso desde la caída inicial a la redención final. Por ello San Agustín puede oponerles a los *falsi circuli* de los filósofos griegos la *via recta* de Cristo, a la eterna repetición del paganismo donde nada es nuevo, la *novitas* cristiana donde todo ocurre siempre una sola vez. La historia de la humanidad se muestra así como una *historia de la salvación...*”¹²⁷.

El tiempo irrepetible, siempre nuevo y único, de una historia progresista hacia la redención es una experiencia propiamente humana e interiorizada espiritualmente. Aunque la experiencia cristiana del tiempo discrepaba de la experiencia pagana, y hacía de la salvación del hombre el sentido del tiempo, no había podido abandonar, debido al uso del platonismo y el aristotelismo¹²⁸, la cuantificación y la idea circular del tiempo. G. Agamben

¹²⁶ Ibid., p. 134.

¹²⁷ Ibid., p. 137.

¹²⁸ “La experiencia de un tiempo más originario, completo y aprensible, que vislumbra por momentos en el cristianismo primitivo, es recubierta de ese modo por el tiempo matematizado de la Antigüedad clásica. Junto a lo cual retorna fatalmente también la antigua representación circular de la metafísica griega, cuya asimilación se efectúa primero a través de la patrística neoplatonizante y luego con la ideología escolástica.

indica que la concepción del tiempo de la época moderna ha adoptado el modelo lineal del tiempo cristiano, mas se le ha retirado el aspecto redentor, manteniendo únicamente un ideal de progreso. Manteniendo la visión de la imagen rectilínea del tiempo, pero sin el fin de la salvación, la historia se ha convertido en un proceso sin fin, vacío, cuantificable, donde sólo queda de manera homogénea en una serie de instantes puntuales:

“La concepción del tiempo de la edad moderna es una laicización del tiempo cristiano rectilíneo e irreversible, al que sin embargo se le ha sustraído toda idea de un fin y se lo ha vaciado de cualquier otro sentido que no sea el de un proceso estructurado conforme al antes y el después”¹²⁹.

Está concepción del tiempo como serie de instantes fugaces es una especie de eternización del ahora que siempre se le escapa al hombre y que se pretende atrapar mediante el trabajo, la producción para el progreso. Ha sido W. Benjamin quien, recuperando la tradición judía, contrapone al tiempo homogéneo y vacío del progreso el tiempo mesiánico bajo la noción de *Jetzt-Zeit* (tiempo-ahora) “entendido como la detención mesiánica del acaecer, que “reúne en una grandiosa abreviatura la historia de la humanidad”¹³⁰. Tal contraposición entre el tiempo mesiánico y el tiempo del progreso parece hacer aparecer al hombre de dos maneras o bajo dos experiencias distintas del tiempo y de la historia que Agamben no esclarece del todo.

Primeramente, bajo el tiempo del progreso, homogéneo y vacío, el hombre permanece viviendo una historia que no tiene verdaderamente como fin a la humanidad sino más bien “un progreso inconcluible (en correspondencia con la perfecta perfectibilidad humana). Pasaba por ser (...) esencialmente incesante (recorriendo por su propia virtud una órbita recta o en forma de espiral)”¹³¹. En segundo lugar, contrapuesta a esta experiencia y bajo el tiempo mesiánico, donde “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, el <<tiempo-

La eternidad, como régimen de la divinidad, tiende a anular con su círculo inmóvil la experiencia humana del tiempo” (Ibid., p. 138-139).

¹²⁹ Ibid., 139-140.

¹³⁰ Ibid., p. 151.

¹³¹ W. Benjamin, 1989, p. 187.

ahora>>>¹³², el hombre asiste a la apropiación del tiempo y a su posible *detención*, tal como sugiere W. Benjamin en su tesis XVI sobre filosofía de la historia: “El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que dicho concepto define el presente en el que escribe historia por cuenta propia”¹³³.

Pero, la noción o la experiencia de un ahora (*Jetzt*), en el que se detiene el tiempo, ¿no viene a ser acaso el mismo eterno presente como un “punto” que se homogeniza del antes y el después, y en el que en Aristóteles hasta Hegel rige la noción de tiempo que beneficia al progreso? La respuesta es que ese ahora de W. Benjamin no es el mero presente que se distingue del pasado y del futuro, un punto homogéneo y vacío, sino es el momento de ruptura en el que el singular, el humano viviente, se detiene para constituirse como un ser temporal, es decir, que se apropia del tiempo. Tal apropiación del tiempo es únicamente posible o, más bien, significa la detención misma del tiempo. La detención del tiempo no significa ignorar el tiempo de los relojes sino la experiencia auténtica y plena del tiempo. Pero al decir que el tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*), como apropiación del tiempo en el instante de su detención, es el acceso a la experiencia auténtica de la historia y del tiempo, quiere esto decir que la detención significa al mismo tiempo aquello en que se funda la verdadera constitución del tiempo. Se trata, entonces, de romper con la perspectiva dominante de que la humanidad cae en el tiempo, misma a la que Marx se oponía¹³⁴, y pasar a aquella donde la humanidad lo detiene apropiándose de éste, esto es, constituir el tiempo como una potencia propia del hombre.

Con todo esto hay que cuestionarse: ¿cómo es posible la detención del tiempo inasible del progreso, en qué consta esta experiencia de la apropiación del tiempo en la que debe fundarse toda historia propiamente humana?

¹³² Ibid., p. 188.

¹³³ Ibid., p. 189

¹³⁴ G. Agamben indica que ha sido K. Marx quien se opuesto a la idea tradicional de la historia y la piensa de un modo diferente, aunque no elaboró una teoría del tiempo que diera cuenta de dicha historia, proyecto que W. Benjamin quiso continuar, como *praxis* que inaugura la historia. A diferencia de Hegel, para Marx “la historia no es en lo que el hombre cae, es decir que no expresa simplemente el *ser-en-el-tiempo* del espíritu humano, sino que es la dimensión original del hombre en cuanto *Gattungswesen* (...) la historia no está determinada, como en Hegel y el historicismo que proviene de él, a partir de la experiencia del tiempo lineal en cuanto negación de la negación, sino a partir de la *praxis*, de la actividad concreta como esencia y origen (*Gattung*) del hombre (...) *El hombre no es un ser histórico porque cae en el tiempo, sino todo lo contrario, únicamente porque es un ser histórico puede caer en el tiempo, temporalizarse*” (G. Agamben, 2007, p. 145).

Agamben nos hace saber que existe una experiencia que escapa al tiempo homogéneo y vacío porque precisamente es un acontecimiento heterogéneo al tiempo. Tal experiencia es el placer. Aristóteles concebía al placer como aquello que se contraponía a su noción de tiempo: “Ya Aristóteles había percibido que [el placer] era algo heterogéneo con respecto a la experiencia del tiempo cuantificado y continuo”¹³⁵. El placer ocurre como algo completo y perfecto donde cualquier humano se apropia del tiempo. El placer no se muestra como una ilusión de la eternidad, sino el momento en que la humanidad interrumpe el tiempo para cumplirlo en el ahora mismo bajo la experiencia llena y plena del placer. En la experiencia del placer, el tiempo cronológico se suspende haciendo aparecer a la humanidad como un ser que ha forjado otro tiempo que le pertenece. La apropiación del tiempo en el placer pone en suspenso al *crónos* mostrando que el destino y la verdadera historia de la humanidad es la felicidad, y, por lo tanto, también la redención:

“sólo como lugar original de la felicidad puede la historia tener un sentido para el hombre. Las siete horas de Adán en el Paraíso son en este sentido el núcleo originario de toda auténtica experiencia histórica. La historia no es entonces, como pretende la ideología dominante, el sometimiento del hombre al tiempo lineal continuo, sino su liberación de ese tiempo. El tiempo de la historia es el *cairós* en que la iniciativa del hombre aprovecha la oportunidad y decide en el momento de su libertad. Así como el tiempo vacío, continuo e infinito del historicismo vulgar se le debe oponer el tiempo pleno, discontinuo, finito y completo del placer, del mismo modo al tiempo cronológico de la pseudohistoria se le debe oponer el tiempo cairológico de la historia auténtica”¹³⁶.

Esa nueva experiencia del tiempo, diferente al tiempo cronológico, es una *cairología*. *Cairología* se refiere al tiempo que viene sólo en la detención del *cronos* en el que la humanidad hace aparecer su potencia, sus posibilidades, su felicidad, como fuente de una historia propiamente humana de la que es dueño y sobre la que ella decide. De aquí se desprende un tiempo que toda revolución debe tener en cuenta para una historia en la que el

¹³⁵ Ibid., p. 153.

¹³⁶ Ibid., p. 154.

humano encuentre su sitio placentero y feliz: “Un verdadero materialista histórico no es aquel que persigue a lo largo del tiempo lineal infinito un vacío espejismo de progreso continuo, sino aquel que en todo momento está en condiciones de detener el tiempo porque conserva el recuerdo de que la patria originaria del hombre es el placer”¹³⁷. Este nuevo tiempo *caiológico* tiene la forma no ya del tiempo inasible de presentes fugaces en una línea recta hacia el futuro, sino la de un “tiempo-ahora” que es modelo del tiempo mesiánico judío, como aquel tiempo en el que hay una solidaridad entre pasado y futuro en el ahora: la rememoración y la Thora les trae el pasado mediante el cual evitan la adivinación del futuro, “pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”¹³⁸. Esto no nos dice otra cosa más que el futuro no homogéneo ni vacío es lo contrario al futuro que se ubica en el final de una línea temporal, sino aquel que es inseparable del ahora, que, a la vez, es rememoración y plegaria. No es un ahora aislado sino todo el tiempo en una copulación o contracción, el tiempo-ahora.

El tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*), cuya expresión refiere el tiempo mesiánico, es la interrupción del tiempo cronológico, que no debe entenderse solamente como un momento efímero, posterior al cual se retorna a un *cronos* o a una normalidad. Más bien, se trata de la interrupción y la inauguración de una *cairología* en la que el tiempo mesiánico no deja de operar, desactivando siempre el tiempo homogéneo y vacío, constituyendo en todo momento la historia mesiánica de la humanidad. Lo cual quiere decir que en todo momento debe hacerse suceder la redención, el placer, la felicidad, la interrupción del tiempo en la que se hacen actuales o se conjugan, en el ahora, el futuro y el pasado. De tal forma que en todo momento se realice todo el tiempo, a la manera del placer inconmensurable, en donde esté sucediendo la redención, como una revolución donde es permanente el *Jetzt-Zeit*:

“...una revolución de la que surgiera no una nueva cronología sino una transformación cualitativa del tiempo (una *cairología*) sería la de mayores consecuencias y la única que no podría ser absorbida por el triunfo de la restauración. Aquel que en la *epokhé* del placer recordó la historia como su patria

¹³⁷ *Ibid.*, p. 154-155.

¹³⁸ W. Benjamin, 1989, p. 191.

original llevará efectivamente a cada cosa ese recuerdo, exigirá en cada instante esa promesa: ése es el verdadero revolucionario y el verdadero vidente, liberado del tiempo no en el milenio, sino *ahora*¹³⁹.

Pero, ¿qué significa una revolución que se abre con el tiempo mesiánico y se hace presente en todo momento, acaso una revolución permanente, que no se pierde en la determinación de un Estado como la potencia en el acto? Podría significarse que, según esta concepción, el tiempo mesiánico no es solamente una irrupción en el *cronos*, lo es y ocurre en él, pero sobre todo es la detención de este tiempo y hacia una permanente operación *caiológica*. Dicha operación no podría ocurrir, ni ser posible, sino por medio de la comunidad que se apropia del tiempo, mediante la praxis cualitativa de dicho tiempo, es decir, el tiempo *caiológico*. Un verdadero tiempo mesiánico es aquel que no se determina como un *cronos*, no retorna a un tiempo normal sino que permanece en una discontinuidad, es un tiempo potente que existe a la manera de una “tensión” o una potencia que ocurre sin determinarse. La estructura del tiempo mesiánico, como tiempo de potencia, es la de una tensión siempre presente, a la manera del tiempo peligro que hace a la subjetividad existir en la forma de la atención, la vigilancia y la intensidad como forma de vida. No es tensión que pasa sino tensión permanente de la apropiación del tiempo, donde las potencias de los tiempos, los recuerdos, las promesas y profecías, se vuelven la exigencia que diluye la diferenciación de los tiempos en una contracción que es el ahora.

También esto indica que el *cairós* o el tiempo mesiánico significan una forma de vida que persiste y resiste acortando (o contrayendo) el tiempo, que es el tiempo que queda (*Il tempo che resta*). En este tiempo, que es esencialmente el que le pertenece a una comunidad o un pueblo, porque se ha apropiado de él, haciendo inoperable el tiempo lineal para hacer aparecer un tiempo cualitativo, lleno de una forma de vida del común, propia de un cuerpo mesiánico ofrecido al uso, desapropiado, es decir del común. Esta forma vida del común, a la que los románticos como W. Benjamin miran con melancolía por pertenecer al pasado, prescinde del futuro, propio del progreso, porque esta forma de vida mantiene siempre presentes el modo de ser que los redime: la solidaridad, el amor, la comunidad misma. Dicha forma de vida, sin duda mesiánica, es igual a un tiempo en un sentido

¹³⁹ Ibid., p. 155.

inusual, se trata de una temporalidad ontológica, donde la subjetividad expropia, como del pasado o de la prehistoria, no época sino su potencia misma de ser común, su potencia de ser el mesías. La subjetividad contiene un tiempo no histórico donde se constituye un “Yo”, identidad y propiedad, pero antes de esta identidad y propiedad la subjetividad es común (*cualquiera*). Esta potencia impropia, que no se reduce a la determinación, es el común es el pasado no histórico que se expropia en el tiempo mesiánico. Hacer de esta potencia la forma de vida de un pueblo, ya no es un acontecimiento meramente histórico sino el ámbito *cairoológico* de una comunidad que realiza todos los días el tiempo. El *cairós* de la irrupción de un pueblo revolucionario se vuelve ahora forma de vida. Esto quiere decir que no encuentra el retorno a una normalidad del tiempo cronológico (Historia), sino que se vuelve una *cairología*. Ya no hay futuro, ni propiamente pasado, ni un mero presente sino la manera en que se vive la vida misma o el tiempo que nos resta.

Precisamente el tiempo que resta, que queda, es aquel bajo el cual vive la comunidad que ha adoptado la redención, la atención, la vigilancia, la crítica, la exigencia, como el criterio que rige la existencia, la redención como forma de vida, donde cesa la operación del tiempo del progreso, del futuro vacío y de toda división de los tiempos porque ahora sólo queda vivir de forma mesiánica el tiempo que mira a su final. El tiempo-ahora, mesiánico, no es, des luego, el tiempo histórico de la duración del mundo desde la creación (*olam hazzéh*) ni tampoco el mundo del porvenir (*olam habbá*), distinción de la tradición judía. Por el contrario, tiempo mesiánico es el tiempo en que se torna forma de vida el evento que quiebra el *cronos* (la ruptura o el evento mesiánico), es decir, el tiempo urgente en el que ya no podemos dejar pasar o perder el *cronos* mismo, sino aquel en el que se decide hacer aparecer, como existencia y modo de ser, el mesías en nosotros, es decir, el uso común del cuerpo en el que el tiempo que ya es corto¹⁴⁰, restando únicamente dicha forma de vida en comunidad y su tiempo contraído.

¹⁴⁰ La estructura del tiempo mesiánico, como ya se ha señalado, es la del *cairós* y ahora ha quedado aún más clara en tanto que la contracción del tiempo, es decir, que el tiempo se vuelva corto o quede poco tiempo y por esto mismo urgencia, es el tiempo en el que todo el tiempo y la historia se resume, se contrae sin poder siquiera hacer divisiones entre pasado, presente y futuro, es precisamente lo que se refiere con el término *cairós*, como nos enseña Agamben: “La più bella definizione del *kairós* (...) se trova nel *Corpus Hippocraticum* e lo caratterizza a ppunto in relazione al *chronos*. Essa dice: *chronos esti en ho kairós kai kairós esti en hō ou pollos chronos*, <<il *chronos* è ciò in cui vi è *kairos* e il *kairós* è ciò in cui vi è poco *chronos*>>” (G. Agamben, 2000, p. 68). [La más bella definición del *kairós* (...) se encuentra en el *Corpus Hippocraticum* y lo caracteriza en relación con el *chronos*. Dice así: *chronos esti en ho kairós kai kairós esti*

Comunidad o pueblo, como consistencias ontológicas o formas de vida, no son sino la presencia, o aquello que hace vigente en todo momento como un *hábito* (por esto es contracción o abreviación del tiempo), el mesías o el evento revolucionario. Esto no es sino lo que resulta o resta de la apropiación del tiempo para detenerlo y realizarlo mediante la presencia (*parousia*, para Pablo de Tarso) o la convivencia de cada segundo con el mesías. Es así como, de este modo, se puede explicar y apropiarnos de la sentencia agambeana: “*Il messia fa già sempre il suo tempo – cioè, insieme, fa suo il tempo e lo compie*” [*El mesías hace siempre su tiempo, o sea, hace suyo el tiempo y lo cumple*]¹⁴¹.

De una manera similar Borges había descrito, en la *Nueva refutación del tiempo*, la perplejidad del tiempo como aquello que parece pasar sobre nosotros y deshacernos, pero que, a manera de un descubrimiento, somos nosotros mismos:

“El tiempo es la sustancia de que estoy hecho.

El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río;

es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre;

es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego.

El mundo, desgraciadamente, es real;

yo, desgraciadamente, soy Borges”.

Este “yo soy el tiempo” es precisamente la temporalidad que forja el mesías y que sólo un pueblo que hace comunidad puede apropiarse del tiempo y, sobre todo, hacerlo siempre cumplir. Ir más allá del “mundo real” y su tiempo (*chronos*), apropiarse de él haciendo aparecer lo que pareciera irreal, la detención del tiempo, y poder pensar la nueva estructura del tiempo que Borges dividió pero que al final abandona cayendo de nuevo al “mundo real” y la propiedad de su identidad. El tiempo del mundo pasa, pero la comunidad es el mesías que no cesa de llegar. El mismo Pablo de Tarso genialmente comprendió que el suceso mesiánico tenía que ser y venir a una experiencia del común, o sea, que se volviera forma de vida de un pueblo que se entregue al común (todo pueblo vive en comunidad pero no todos realizan el común), que traía consigo la necesidad de fundar una

en hō ou pollos chronos, <<el chronos es aquello en lo cual hay kairós y el kairós es aquello en lo que hay poco tiempo>>].

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 71. Las cursivas son mías.

temporalidad distinta: el tiempo mesiánico. El tiempo mesiánico ya no está, entonces, en el fin de los tiempos en una línea recta que hay que esperar o un suceso que vendrá (futuro), sino, más bien, en la forma de vida en el que el *habitus* de ese *modus vivendi* realiza la experiencia mesiánica en todo instante del resto de sus vida, que es la del cuerpo haciendo comunidad. De tal modo que comunidad, verdadera comunidad, es decir, mesiánica; aquella que no se constituye por tener algo en común sino que *hace* el común, y *cairología* (la institución del tiempo mesiánico) son constitutivas de un verdadero acontecimiento revolucionario. No se trata únicamente de constituir una irrupción revolucionaria de un momento y de un asueto del *cronos* (como la fiesta), sino de una revolución que se vuelve forma de vida, singularidad comunitaria, solidaria, amorosa (forma de vida mesiánica) y, así, un tiempo que no cesa en la irrupción, sino que vive ya en la ruptura. Es decir, un tiempo que viene con la detención misma del tiempo cotidiano en la constitución de la comunidad y forma de vida del pueblo. Este es el carácter cualitativamente opuesto del *cairós* al tiempo del *cronos*.

Con respecto a todo lo anterior quisiera aludir a un reciente texto, escrito desde América Latina, sobre Pablo de Tarso en la filosofía política actual, donde su autor, E. Dussel, realiza una crítica a la concepción del tiempo mesiánico que plantea G. Agamben. En este se refiere a la pérdida o la no recuperación del futuro en su concepción del tiempo mesiánico del filósofo italiano y, por el contrario, entra en una representación compleja del tiempo mesiánico, llenándolo con diversos componentes:

“En este caso el “tiempo cotidiano” de la Ley (A) recibe el impacto de la comunidad mesiánica en el “Tiempo-ahora” (B) que instaura *otro* tiempo (que será un *khrónos* al final) (C) que será “retenido” por el *katékhon* (D) hasta que se dé el final (E). Agamben se opone a esta visión tradicional, no recupera el futuro (la utopía, los postulados, los proyectos concretos, que dan lugar a la hegemonía) [posteriormente el autor realiza un esquema comparativo que a continuación reproduzco]”¹⁴².

Los dos tiempos y los dos eones.

¹⁴² E. Dussel, 2012, p. 67.

Para G. Agamben: A_____B____C

(A: la creación; B: el evento mesiánico; C: el *eskhatón*)

Para nosotros [E. Dussel]: A_____B'  _____C'_____E
D

(A: *Khrónos*; la flecha ascendente B': evento mesiánico (*kairós*); C': *eskhatón*; D: el *katékhon*; E: el final: *parausía*).

Estoy de acuerdo con E. Dussel cuando indica que G. Agamben se opone a la concepción tradicional del tiempo mesiánico identificado con el *eskhatón* futuro, donde el futuro ya no parece tener lugar. Sin embargo, considero que parece ser esa es la pretensión misma del mesiánico, generar un tiempo no tradicional y una historia en un sentido inusual. Pero, entonces, ¿puede la estructura y la concepción del tiempo mesiánico prescindir del futuro, del porvenir (el *olam habba* del judaísmo)?

No es que se elimine el futuro en el tiempo mesiánico, ya que en dicho tiempo se habla ya del cumplimiento de un aspecto de lo mesiánico, de la inauguración de otra estructura que viene a transformar el pasado y el futuro mismos. Se trata de precisar el lugar que viene a ocupar el futuro en el tiempo mesiánico. Como ya lo he desarrollado, a lo largo de este apartado, el tiempo mesiánico consiste en la apropiación del tiempo y, por ende, significa que ya no es algo que se le escapa de las manos a las nuevas criaturas (los mesiánicos, a los que tienen forma de vida del común, de potencia) sino que es el tiempo que ellos tienen en sus manos. Esta apropiación del tiempo, este “tenerlo en las manos”, acción propia del mesías, a la vez que se apropia de él lo ha comenzado a llevar a cabo y a cumplirlo. Lo cual quiere decir que el tiempo mesiánico (*cairós*) contiene ya comprimidos tanto el pasado y el futuro (tiempo-ahora), es decir que pasan a un nuevo estatuto de operación, ya no como estaban estructurados en la cronología tradicional, sino que se realizan acompañando en todo momento la forma de vida del pueblo mesiánico que hace el común. Por eso, con respecto a la estructura del tiempo mesiánico, no se habla ya de una

historia donde puntualmente puede distinguirse un pasado, un presentes, un futuro, y, por el contrario, debe hablarse de una *cairología*: un *ahora* cargado del cumplimiento y en relación con los tiempos que la historia ha separado. Esto es una forma de vida, un *ethos*, una comunidad que contiene la institución del mesiánico tiempo actualizando lo pasado (no sólo recordar la profecía, sino jamás olvidarla, es el ejercicio de la *cairología*) en el ahora, y ese se vuelve su futuro, de tal forma que los tiempos quedan indistintos y comprimidos. Pero no por esto, parafraseando a W. Benjamin, no se elimina el futuro sino que el *cairós*, como *ethos* o forma de vida de la comunidad, se vuelve la nueva estructura del tiempo en la que entra el mesías y que no debe cesar de ocurrir. Ahora en este sentido habría que precisar, como ya se hizo con G. Agamben, la propuesta del tiempo mesiánico de E. Dussel. Por ejemplo, cuando indica, en el texto anteriormente citado, que el evento mesiánico (la B del esquema, que es la comunidad que impacta al “tiempo cotidiano”) instauro otro tiempo, que será al final un *cronos*, significaría eliminar la estructura *cairoológica* que presenta el acontecimiento mesiánico y tomarlo como una irrupción momentánea que pasa a determinarse a un nuevo *cronos*.

De lo que se trata es que esa comunidad que se genera en la irrupción mesiánica no se diluya, sino que permanezca en la consistencia mesiánica, en la constitución constante del común, que permanezca en un carácter potencial, esto es, en un *cairología*. En el momento en que el *cairós* se vuelve un *cronos* deja de existir lo mesiánico, pasando a ser normalidad cronológica. Lo cual significaría que la constitución de la comunidad en el tiempo-ahora se da para diluirse porque instauro la normalidad hacia un “nuevo *cronos*”, más la *cairología*, instituida por el tiempo-ahora, es la constante presencia del común o del mesías, como forma de vida. El tiempo mesiánico debe ser comprendido como algo más que la irrupción revolucionaria (efectivamente el *cairós* que da comienzo a todo lo nuevo) que logra instaurar una nueva Ley (la forma de este mundo para Pablo), un Estado e instituciones nuevas (tarea ya grande y mesiánica sin duda) que retornan al *cronos* y al final acaece (se fetichiza o se corrompe, según E. Dussel). Pero quisiera insistir en que el tiempo mesiánico es, además del momento de la ruptura *cairoológica*, el que constituye, a partir de dicha ruptura, no sólo otro *sistema* político sino una nueva forma de vida que sustenta la estructura anómala del tiempo mesiánico, un modo de ser que jamás pierde y contiene la potencia mesiánica, que ha hecho del común su forma de vida, que vive en la *cairología* lo

que queda del tiempo cronológico. El verdadero tiempo mesiánico viene después de la llegada del mesías, y no se determina en las formas que pueda construir o renovar del orden profano (el reino del *cronos*), sino que permanece a pesar de él, como una potencia que sobrevive al acto. De tal forma que el futuro, la utopía, los postulados políticos ya no ocupan un lugar al final de la línea del tiempo, como un progreso al que se llegará, sino que son el *ahora* de un *modus vivendi* que no cesa de operar y que se ha comenzado a vivir. Desde la perspectiva de la historia y el *cronos* el tiempo mesiánico es futuro, pero en el tiempo mesiánico los tiempo copulan en una vida *cairoológica*. Un nuevo orden constituido desde la fuente del evento mesiánico, determina lo mesiánico a una forma de la Ley, que no deja ser un momento positivo para la comunidad, pero que pretende capturar la esencia de lo mesiánico, el común, lo cual quiere decir que es mesiánico formalmente, cuando lo mesiánico viene a ser la potencia o, la dinámica del uso, la relación de hacer comunidad, la solidaridad y el amor, de un cuerpo a otro cuerpo.

La *cairología* consiste, entonces, en la copulación de cada instante del tiempo y de la vida con la redención, la historia en el ahora, del presente, pasado y futuro. Comprender el futuro inseparable del presente, como esperanza que opera en todo instante y no de algo postergado al final en una línea del tiempo y al pasado como algo que puede volver a ser posible o citarse, es decir, una potencia o posibilidad que puede expropiarse en el presente. En este instante del tiempo mesiánico o *Jetzt-Zeit*, el tiempo se convierte en un vínculo potencial de cada instante con la redención. Un tiempo que es la contracción del tiempo en el *ahora* se ha vuelto lleno de potencia mesiánica. El tiempo-ahora como interrupción y contracción del tiempo, es la apropiación de la historia por parte de la humanidad donde más que abrirse al momento de su libertad se abre a su potencia, que no es sino el terreno fértil de la imaginación. La imaginación, lo que la filosofía medieval designaba al intelecto posible, y la singularidad no son cosa separada sino que, como indicaba Averroes¹⁴³, copulan, se unen (*copulantur*) mediante las imágenes o fantasmas de los recuerdos (memoria) y la imaginación, como señala G. Agamben en su texto *Ninfas*:

¹⁴³ Sobre el tema de la imaginación en Averroes véase *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* (Emanuele Coccia, 2008.) al cual Agamben le realiza un estudio introductorio.

“la *copulatio* de los fantasmas con el intelecto posible es una experiencia amorosa y el amor es, antes que nada, amor de una imago, de un objeto de algún modo irreal, expuesto, como tal, al riesgo de la angustia (...) y de la privación. Las imágenes, que constituyen la consistencia última de lo humano y el único camino de su posible salvación, son también el lugar de su incesante faltarse a sí mismo”¹⁴⁴.

Así como el *Jetzt-Zeit* (como interrupción que contrae el tiempo), igualmente la imagen (*Bild*) funciona como un tiempo *caiológico*. El pasado y el futuro no existe sino en relación con una imagen. Las imágenes no son vacías sino que están cargadas de tiempo y de una energía o potencia parecida a una pasión que desde luego ocurre en el cuerpo en donde futuro y pasado copulan en el ahora y están ahí sucediendo. Con respecto a esto, W. Benjamín llamó “imagen dialéctica” (*dialektisches Bild*)¹⁴⁵ al momento en que una imagen del pasado es captada en relación con el *ahora*, ya sea de deseo o de dolor. Pero ya no sólo del pasado, sino que la imagen amada concentra ya un tiempo completo que embona en el ahora. Solo en esta ruptura y contracción del tiempo donde todo momento debe ser la copulación con las imágenes deseadas, la imagen de la redención, como todo instante era para los judíos la puerta por donde podría entrar el Mesías y, como para Pablo de Tarso, una relación con él. La historia y el tiempo, propiamente humanos, como sitio de la felicidad, la redención, se decide y se hace posible en todo momento como una vida como tiempo mesiánico, *caiológico*, que es también copulación con las imágenes:

“La historia de la humanidad es siempre historia de los fantasmas y de imágenes (...) Las imágenes son el resto, la huella de todo lo que los hombres que nos han precedido han esperado y deseado, temido y rechazado. Y puesto que es en la

¹⁴⁴ G. Agamben, 2010c, p. 50.

¹⁴⁵ Agamben indica que, en W. Benjamin, la imagen, en especial la del pasado, se une en el ahora, formando una dialéctica inmóvil: “La Dialektik im Stillstand a la que Benjamin se refiere implica una concepción de la dialéctica cuyo mecanismo no es lógico (como en Hegel), sino analógico y paradigmático (como en Platón). Según la argumentación de Melandri, su fórmula es “ni A ni B” y la oposición que ésta implica no es dicotómica y sustancial, sino bipolar y tensiva: los dos términos no son ni suprimidos ni constituidos en unidad, sino que se mantienen en una coexistencia inmóvil y cargadas de tensiones” (Ibid., p. 32). Esto puede significar que una singularidad al apropiarse de una imagen, como del tiempo, y así poder suspenderlo o hacerlo inmóvil, adquiere ya, cosa en W. Benjamin no se encuentra, un modo de existencia *caiológica*, es decir un movimiento (dialéctico en este sentido) no ya hacia el progreso sino una forma de vida como detención del tiempo donde lo que ocurre es una tensión entre una imagen del pasado y el ahora.

imaginación donde algo como la historia se ha hecho posible, es también en la imaginación donde ésta debe decidirse de nuevo una y otra vez”¹⁴⁶.

La imaginación como pasión propia del pensamiento, es decir, como modo de ser del pensamiento que se ha retirado a su posibilidad (imaginar), opera en el momento de la interrupción del tiempo cronológico, donde igualmente el tiempo se interrumpe en cada instante en el que la comunidad se apropia de él por el recuerdo, que ya no es recuerdo momentáneo sino que se ha convertido en un *hábito*, la exigencia inolvidable de su modo de ser como felicidad y redención. De esta interrupción, la comunidad o el pueblo que se constituye en tensión, en esperanza, en imaginación, en pasión, de y con la redención debe hacer su política y su forma de vida. Un pueblo o una singularidad que se apropie del tiempo en la interrupción del tiempo lineal y homogéneo se vuelve contemporáneo y puede ahí hacer copular (citar y des-homogenizar) los tiempos, lo que no ha acontecido se encuentra en relación con el presente, marcado por el pasado de lo ya acontecido:

“Nada más ejemplar, en este sentido, que el gesto de Pablo, en el punto en que experimenta y anuncia a sus hermanos esa contemporaneidad por excelencia que es el tiempo mesiánico, el ser contemporáneos del Mesías, que él llama justamente el <<tiempo-de-ahora>> (*ho nyn kairós*). Ese tiempo no sólo es cronológicamente indeterminado (la *parusía*, el retorno de Cristo que marca su fin, es cierta y cercana, pero incalculable), sino que tiene la capacidad de relacionar consigo mismo cada instante del pasado, de hacer de cada momento o episodio del relato bíblico una profecía o una prefiguración (*týpos*, <<figura>>, es el término preferido por Pablo) del presente (así Adán, a través de quien la humanidad recibió la muerte y el pecado, es <<tipo>> o figura del Mesías que trae a los hombres la redención y la vida)”¹⁴⁷.

Una *cairología*, como la constante transformación del tiempo homogéneo por el tiempo mesiánico es la acción de una política mesiánica, que tenga como tarea la redención.

¹⁴⁶ Ibid., p. 53.

¹⁴⁷ G. Agamben, 2011, p. 26-27.

Esto es, una *parusía*¹⁴⁸ (presencia, una especie de *ser-con* el mesías o vivir con el mesías a un lado) que viene con el tiempo mesiánico y que es incomprensible sin una forma de vida, sin una vigilancia y atención, sin una receptibilidad o lugar abierto a los otros, al común, como un ritual o *hábito* que se abre también a un futuro que ya está lleno, no es futuro propiamente sino un tiempo sobrante o, mejor dicho, un tiempo potente donde lo mesiánico ha empezado a realizarse y que no puede terminar. Tiene la forma de la dinámica de una potencia que ocurre sin jamás determinarse en una obra acabada (acto, *energeia*) sino que puede redimirse del acto y permanecer. En este sentido bien puede entenderse el enigmático texto de Kafka que en varios lugares refiere Agamben para explicar el tiempo que el mesías trae consigo y que Pablo enseña:

“La scomposizione paolina della presenza messianica assomiglia a quella contenuta nello straordinario *theologúmenon* kafkiano, secondo cui il messia non arriva al giorno della sua venuta, ma soltanto il giorno dopo, non l’ultimo giorno, ma l’ultimissimo (*er – il messia – wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nich am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten*: Kafka, 67)

La descomposición paulina de la presencia mesiánica es similar a aquella contenida en el extraordinario *theologúmenon* kafkiano, según el cual el mesías no arriba el día de su venida, sino sólo el día después, no el ultimo día, sino el ultimísimo”¹⁴⁹.

El mesías llega, un tiempo se cumple, pero la tarea no ha cesado ahí, sino que continua al día siguiente, no terminará y ni llegará el ultimo día, sino que se extiende en un no cesar de algo que se cumple, pero sin acabar precisamente, que viene a tomar lugar en un modo de ser que hace siempre presente en una forma vida mesiánica. Y, por el contrario, esta temporalidad mesiánica no es una serie de sucesos que se acumulan o se deben cumplir (a la manera de un proceso histórico) para llegar a un tiempo final realizado. En la

¹⁴⁸ *Parusía* no significa, según enseña Agamben, un segundo evento mesiánico. Esto implicaría que el primer suceso mesiánico no inaugura otro tiempo y otra vida sino meramente una irrupción que deja inalterado el *cronos*: “Esso non significa la <<seconda venuta>> di Gesù, un secondo evento messianico che segue e integra il primo. *Parousía* significa in greco semplicemente: presenza (*para-ousia*, letteralmente: eesere accanto... [Esto no significa la <<segunda venida>> de Jesús, un segundo evento mesiánico que sigue e integra al primero. *Parusía* significa en griego simplemente: presencia (*para-ousia*, literalmente “ser junto a”] (G. Agamben, 2000, p. 70).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

cairología el mesías está llegando en todo instante y, sin embargo, no acaba de llegar. Esto es, que el acontecimiento mesiánico no debe entenderse meramente como la digresión de un instante que se reconoce en la línea de la historia como un suceso completamente realizado (como un acto, en el sentido ontológico de *energeia*, en el que se ha terminado una potencia) sino como la permanencia y cumplimiento de algo que no puede dejar de ocurrir. M. Hardt y A. Negri, en su reciente obra *Common Wealth*, parecen opinar algo parecido al intuir otra forma de comprensión del acontecimiento revolucionario (lo que también llaman *cairós*), pero del cual no han precisado del todo ni desarrollado su otra estructura del tiempo, cuando indican:

“Presentábamos también una idea biopolítica del acontecimiento, diferente de la concepción según la cual los acontecimientos sólo vienen <<del exterior>>, de tal suerte que nuestro único cometido político consistiría en ser fieles a los mismos y a su verdad (...) Quienes siguen esta idea del acontecimiento sólo pueden esperar con una especie de fervor mesiánico que llegue otro acontecimiento. En cambio los acontecimientos biopolíticos residen en los actos creativos de la producción del común. Bien es cierto que hay algo misterioso en el acto de creación, pero es un milagro que brota que brota cada día desde dentro de la multitud”¹⁵⁰.

Se trata de pasar del *cairós* a la *cairología*, del instante de irrupción revolucionaria a una forma de vida revolucionaria, mesiánica, *caiológica*. Este es el nuevo modo de ser, la existencia como potencia, que en su estructura no encuentra descanso ni final, aunque en cada acto de este modo de ser se cumpla el tiempo, y transforma el tiempo. Exigencia de redención y vigilancia de las promesas, juicio sumario, amor y comunidad constituidas como forma de vida, es decir operantes en todo momento, son el verdadero tiempo mesiánico, y ahí ya no se existe un yugo aplastante de la historia sino una *cairología* en la que el tiempo está en las manos de la comunidad mesiánica.

La historia ve irrupciones aisladas, como la mesiánica de la que partió Pablo de Tarso, como todas las revoluciones del mundo, y cómo estas se han integrado en la normalidad de la cronología, desgastadas o diluidas en el camino de la humanidad hacia

¹⁵⁰ M. Hardt – A. Negri, 2011, p. 187.

una idea de “progreso” en el futuro, quedando como meros periodos históricos, donde la dominación vuelve hacerse presente volviendo a lanzar la redención a ese futuro una y otra vez. Esto no revela otra cosa que la concepción de los acontecimientos revolucionarios o eventos mesiánicos son pensados como un instante dentro un tiempo histórico que regresa al *cronos* para perder la comunidad que se genera en la irrupción contra el orden y ha ocurrido siempre así porque dichos acontecimientos no han sido acompañados de un tiempo con una estructura *cairoológica*, generando una humanidad no se ha constituido completamente en una verdadera comunidad, en pueblo, es decir, en seres mesiánicos, ni experimentado en su poder de apropiarse del tiempo y, así, vivir no en la historia sino en la *cairología*. Pero la *cairología* no ocurre fuera del tiempo de la historia, más bien, se adueña de ella, viéndola no como aquello que la cronología tradicional percibe como eventos acabados (la historia), sino como eventos que no han terminado de acabar, manteniendo con ellos más una rememoración una tarea que nos pertenece. De tal forma que la *cairología*, el tiempo mesiánico instituido como forma de vida, el tiempo que vive la comunidad que realiza comunidad, concibe las irrupciones revolucionarias y mesiánicas de la historia como los *cairós* que no debieron cesar y que hay que seguir cumpliendo para no entregar el tiempo a la historia. Las irrupciones mesiánicas, para que no retornen y sean absorbidas a la normalidad del *cronos*, tienen que constituir dicha *cairología*, como estructura propia del tiempo mesiánico y forma de vida.

Ahora quizá se vuelva necesario cuestionarse si la *cairología* o el tiempo mesiánico pueden ser pensados hacia o en relación con un nuevo orden, un nuevo Estado o meramente como una forma de vida como comunidad que se mantiene y existe en la forma de la potencia, que no es reductible al acto, por ejemplo, a la determinación del Estado (un “poder constituido”) y cuál sería su operación propiamente política. Para responder a esto quisiera indicar a continuación un tema en íntima relación a este, que pretende dar cuenta de la praxis eficaz de este tiempo mesiánico o *Jetztz-Zeit*, que entra en conflicto con la Ley para desactivarla. Sin embargo, esto no significa el abandono a la política y la retirada a una especie de anarquismo y una impolítica, como quizá lo piensa G. Agamben, sino la nueva constitución del elemento originalmente político que no puede, de ninguna forma, confundirse ni reducirse al orden profano del *cronos* o el “poder constituido”, mas no por esto lo deja intacto o lo considera no determinante. Se trata de la lógica política entre

potencia y acto, entre mesianismo y orden profano, de la articulación del actuar propiamente político de un pueblo como una potencia mesiánica, que a continuación se intenta plantear.

3. La potencia mesiánica y la comunidad hiper-potente. La desactivación de la Ley y la nueva praxis política.

Uno de los temas esenciales de la constitución de una nueva subjetividad y una nueva temporalidad de potencia (una subjetividad mesiánica, del común, y una *cairología*) se confronta con el uso de un elemento político con el cual el poder soberano ha restado y limitado la potencia de la humanidad. Y, así también, se ha limitado la comprensión misma de lo político, reduciéndola a un mero estado de derecho y la conservación del mismo. De tal modo que la política se ha mistificado en entidades como Ley y Estado, constituidos que se han cerrado al poder constituyente, considerándolo como un aspecto que no pertenece a lo político sino a la transgresión misma de la normalidad de las normas, siendo allí donde dicho poder constituido alcanza su mayor grado de fetichización, de absoluta pérdida de relación del poder constituyente, de la potencia, de un pueblo, bajo el ejercicio de una presunta soberanía donde la Ley, vaciándose o entrando en suspensión, toma la forma de la fuerza y una violencia, que es el “estado de excepción”, para conservar una mera forma. Sin embargo, aquí se pretende expropiar la potencia que la Ley y el Estado pretende limitar y hacer desaparecer.

Pensar en la expropiación de dicha potencialidad implica, además de la constitución de una nueva subjetividad mesiánica, o sea que *hace* el común, que ya se refirió en el comienzo de este capítulo, una confrontación con el orden de la Ley, aquel que mantiene a la humanidad, a los pueblos y comunidades, como vidas separadas de su redención. Y es aquí donde dicha potencia reitera su esencia mesiánica de darse una forma de vida constituyendo una nueva política. En este momento ocurre una irrupción, donde la comunidad instaure un *cairós*, un evento revolucionario, mesiánico, donde, por lo menos en un instante ocurre la constitución de un común que se enfrenta al orden. En este *cairós*, a la vez que un pueblo o comunidad se ha apropiado del tiempo ha suspendido el tiempo mismo y, así, la operación de la Ley. La Ley, aun en su más extrema forma de aplicación como estado de excepción, sostiene y mantiene vigente la ficción (un mero formalismo) de un

orden del tiempo cronológico y cotidiano. Existen dos formas de la suspensión de la Ley, la primera es la del Soberano en el estado de excepción, que mantiene la Ley como una ficción sin cumplimiento, que produce una vida desnuda, tema desarrollado en el Capítulo II de esta tesis. La segunda sería la desactivación de la Ley en el tiempo mesiánico que surge y se confronta con la primera. El tema surge concretamente a partir del concepto de historia que debe dar cuenta de la situación en la que, según W. Benjamin, vivimos, a saber un “estado de excepción”. En su octava tesis sobre filosofía de la historia Benjamin refiere:

“La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el <<estado de excepción>> en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”¹⁵¹.

Agamben destaca inmediatamente que se confronta una categoría jurídica del derecho público, el “estado de excepción,” con otra categoría análoga: el “estado de excepción verdadero” que se opone, según la tesis de W. Benjamin, al primero. En otro fragmento W. Benjamin refiere una caracterización del tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*), que es el concepto de historia o, mejor dicho, *cairoológico*, que le corresponde al estado de excepción verdadero, bajo la noción del “Día del Juicio”:

“El dicho apócrifo de un evangelio: <<Donde quiera que encuentre a un hombre, allí pronunciaré el juicio sobre él>>, arroja una luz particular sobre el día del Juicio. Recuerda aquel fragmento de Kafka: <<el día del Juicio es un juicio sumario>> (*Standrecht*). Pero le agrega algo más: según el dicho, el día del Juicio no se distingue de los otros días. En todo caso, este dicho evangélico provee el criterio para el concepto del presente que el historiador debe hacer suyo. Todo instante es el instante del juicio sobre determinados instantes que lo preceden”¹⁵².

¹⁵¹W. Benjamin, 1989, p. 176-191.

¹⁵² Citado en Agamben, 2008, p. 262.

La octava tesis y el fragmento sobre el día del juicio que se ha citado, formulan una caracterización del tiempo mesiánico como “estado de excepción verdadero”, cuyo contenido, siendo totalmente político y jurídico, es un juicio sumario que en todo momento enjuicia a los hombres, sin embargo no parece ser una aplicación de la Ley, sino que el juicio parece ser un contenido o formulación del tiempo porque “todo instante es instante del juicio”. Se trata la confrontación del estado de excepción en el que vivimos (la aplicación de la Ley como suspensión y abandono de la vida) con una estructura *cairoológica* o mesiánica del tiempo. El hecho de que la oposición que W. Benjamin realiza entre un “estado de excepción verdadero” y un “estado de excepción en el que vivimos”, significa una recuperación y, a la vez, una confrontación del concepto de soberanía de C. Schmitt. Veamos de qué se trata:

C. Schmitt plantea el estado de excepción como el momento en que un Estado, al sentirse amenazado o en riesgo, suspende el derecho para hacer actuar una fuerza diferente a la legalidad, que a la vez hará conservar el derecho de forma espectral o abstracta. Ciertamente la aplicación última de la ley como estado de excepción genera un espacio vacío de la legalidad donde ejerce el control un Soberano, cuya tarea es conservar y mantener un vínculo con la Ley y el orden, aunque estas se desapliquen en el estado de excepción. En esta suspensión del derecho, que es una contemplación del mismo derecho para anularse y así conservar el gobierno, se encuentra la violencia del totalitarismo. C. Schmitt dirá: “Soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción”¹⁵³. Aquí el derecho, como las garantías individuales, es suspendido para entrar en acción la fuerza y el mandato de un Soberano con el trasfondo de que se aplica tal excepción para preservar el estado de derecho. Este es el escenario del “estado de excepción en el que vivimos”, una Ley suspendida cuyo lugar es ocupado por el Soberano, ejerciendo la violencia de la policía y la Ley marcial.

El problema de la Ley y la soberanía es el problema de su fundamento¹⁵⁴. Podemos decir que se trata de un fundamento en el que resuena fuertemente lo teológico, con el que

¹⁵³ C. Schmitt, 2005, p. 23. Tenemos como ejemplo radical del indicado estado de excepción el Nazismo en 1933, la guerra iniciada por G. W. Bush y ahora las devastadoras consecuencias en que se ha dejado al Medio oriente, las represiones a movimientos populares en América Latina, así como diversas situaciones mundiales que pueden describirse como “guerras civiles legales”.

¹⁵⁴ Para Agamben, no se trata únicamente de un problema político sino también de la misma filosofía con respecto a los textos o códigos formales de la Ley de las tres religiones monoteístas: “no se trata aquí

la filosofía entra en conflicto. Por un lado, en C. Schmitt el Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Es una persona que “legalmente”, frente a una emergencia, revolución o catástrofe, suspende las leyes y sale él mismo del ámbito de la Ley para conservar la Ley misma. En este umbral el Soberano decide más allá del derecho, a la manera de la dictación de un Juicio. Este hecho coloca al Soberano en el lugar del mandato divino, como un todo poderoso, es el Dictador. Aquí el estado de excepción proviene desde arriba y ha perdido ya toda relación con la potencia (la vida de un pueblo) e incluye a todos en la forma de la exclusión. Simplemente todos los ciudadanos viven en el estado de excepción bajo el sitio de la fuerza que conserva una ley suspendida.

Al acontecimiento del “estado de excepción” le irrumpe lo que el orden concibe como un caos o una anomalía que lo pone en riesgo. Entran, aquí, en una batalla un *cairós* de la potencia de un pueblo y un *katechon* de un orden que quiere conservarse, donde está en juego, además de la temporalidad (el *cronos*) y la historia, la vigencia y cumplimiento de la Ley. Es este momento donde el Soberano “decide” estableciendo una especie de juicio apocalíptico, como forma del tiempo final, que detiene (es la doctrina del *katechon*) todo desorden. Tal desorden es la revolución, de ahí que J. Taubes se refiera a C. Schmitt como un Apocalíptico de la contra-revolución¹⁵⁵. C. Schmitt piensa en clave cristiana con respecto a la historia y la experiencia del tiempo, pero desde un poder imperial, como un retardar el anticristo y el fin de la historia, del eón actual, la anomia, la revolución, cuya tarea es realizada bajo su personificación en Soberano:

“Carl Schmitt tenía cierta sensibilidad por esto mismo cuando hablaba, con su sentimiento antiapocalíptico y lleno de amor por la forma romana de la iglesia, <<del imperio cristiano como lo que contiene y retarda (*katechon*) al Anticristo>> (...) El *Katechon*, el que detiene, y hacia el que dirige la mirada Carl Schmitt, ya es un

simplemente de un problema de la filosofía política en sentido estricto, sino de una cuestión crucial que tienen que ver con la existencia misma de la filosofía en su relación con el entero texto codificado de la tradición, ya se trate de la *sharia* islámica, de la *halajá* judía o del dogma cristiano. *La filosofía está siempre ya constitutivamente en relación con la Ley y toda obra filosófica es siempre, precisamente, una decisión con respecto a esta relación*”¹⁵⁴.

¹⁵⁵ Cf. “Ad Carl Schmitt” en J. Taubes, 2007.

primer signo de que la experiencia cristiana del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias”¹⁵⁶.

Hasta aquí tenemos que la excepción se vuelve la regla, que no hay más Ley que su suspensión y vaciamiento (un estado *Kenomático*) para llenarse de una fuerza “legal” (fuerza-de-ley) del dictador para poner fin al caos, reteniendo al mismo tiempo la Ley como letra muerta¹⁵⁷. Dicha forma jurídica es la que justifica legalmente la catástrofe que deja a su paso el imperio, porque su interés es mantener a toda costa el orden, es decir, que mata por mantener la Ley misma. Es en este ejercicio donde la Ley se ha vaciado de toda potencia (de la vida de un pueblo), pasando a ser no un vacío receptivo sino un vacío que mantiene el mero formalismo del poder. El “estado de excepción”, cuya temporalidad es el de la plenitud (*pléroma*) de un poder que se retiene (*katéchon*) así mismo como orden y Ley, de tal manera que no aplica el contenido de la Ley sino que usa el poder (la fuerza violenta) como mutación de una Ley-fetiché que se hace permanecer ante las anomalías revolucionarias. Todo esto es una “plenitud de los poderes”:

“La expresión “plenos poderes” (*pleins pouvoirs*), con la cual se caracteriza a veces al estado de excepción, se refiere a la expansión de los poderes gubernamentales y, en particular, al hecho de que se le confiere al poder ejecutivo el poder de emanar decretos que tienen fuerza-de-ley. Esto deriva de la noción de *plenitudo potestatis*, elaborada en aquel verdadero y propio laboratorio de la terminología del derecho público moderno que ha sido el derecho canónico. El presupuesto aquí es que el estado de excepción implica un retorno a un estado original pleromático en el cual la distinción entre los diversos poderes (legislativo, ejecutivo, etcétera) no se ha producido todavía”¹⁵⁸.

¹⁵⁶Ibíd., p. 168-169. Schmitt retoma la doctrina del *Katechon* de Pablo de Tarso en su carta a los Tesalonicenses y de su evolución o inversión en el imperio romano y germánico, bajo la legitimación de la iglesia católica.

¹⁵⁷ La excepción es en esencia el ejercicio de la exclusión, pero no cualquier exclusión sino una exclusión que en un caso especial se mantiene en relación con la norma a la manera de su anulación, como lo refiere el filósofo italiano: “El estado de excepción no es, por lo tanto, el caos que le precede al orden jurídico, sino la relación que resulta de su suspensión. En este sentido, la excepción está realmente, según la etimología (*ex-capere*), <<prendida fuera>> y no simplemente excluida” (Agamben, 2008, p. 263).

¹⁵⁸ G. Agamben, 2003, p. 30.

Reiteramos aquí la lógica del estado de excepción bajo una óptica de la Ley en un tiempo que pareciera tener una estructura con pretensión mesiánica, en el sentido de que retarda el fin del tiempo con un *katéchon* que trae un *pléroma*. Estos son conceptos propios del tiempo mesiánico, que operan en la *cairología*, tal como lo pensó Pablo de Tarso. Sin embargo, hay que recordar que la retención y la plenitud, para C. Schmitt, son de una Ley en el “estado de excepción”, frente a irrupción que se le opone, y que se ha vuelto la normalidad del orden. Una Dictadura retiene la Ley que se ha vaciado para entrar en una plenitud del poder, un poder sin límite y absoluto, para mantenerse en una normalidad sin anomias. Es decir, no se trata aquí del *katéchon* y el *pléroma* de un *cairós*, de un tiempo mesiánico, de la llegada irruptora del mesías, sino de la retención y plenitud de la normalidad del *cronos* (*pléroma* del *cronos*) bajo la forma de la Ley. Una Ley vacía, pero que se vacía no para recuperar la potencia sino para perder toda referencia de ella. Esta forma de gobierno, donde el estado de excepción y el Dictador se vuelven la Ley, que ha sido la lógica del imperio de la cristiandad que eliminó todo rasgo mesiánico, como el que ha padecido, prácticamente desde 1492 hasta las dictaduras de la modernidad madura, los pueblos de América Latina y continuó su culmen práctico y teórico en la Europa fascista. Contrario a esto, y partiendo de la nueva estructura del tiempo, que se ha desarrollado anteriormente, el evento mesiánico, como potencia que se enfrenta a la Ley (figura de la determinación de la vida y la potencia), para romper la normalidad de la excepción y su *cronos*, instaurando, para no volver al estado de derecho, una plenitud del *cairós*, una *cairología*.

Hasta aquí tenemos la lógica del primer momento de la suspensión de la Ley, por el poder establecido, el “estado de excepción” que se ha vuelto la norma, cuya tradición de los oprimidos es el resultado de su negativo proceder. Este concepto y forma jurídica será retomada por W. Benjamin para oponerla así misma, para darle un completo giro semántico. El estado de “excepción verdadero” y el *tiempo-ahora* (como concepto de historia pertinente para dicho acontecimiento) que se opone al “estado de excepción en el que vivimos” y su tiempo que es el de la retención, tiene la forma del instante del día del juicio en todos los instantes (sumario). Según Agamben, lo que hace Benjamin al tomar el concepto de “estado de excepción” de Schmitt es:

“instituir un paralelo entre la llegada del Mesías y el concepto límite del poder estatal. En los días del Mesías, que son también el <<estado de excepción en el que vivimos>>, el fundamento oculto de la Ley sale a la luz y la Ley misma entra en un estado de suspensión (...) Al establecer esta analogía Benjamin no hace sino llevar al extremo una genuina tradición mesiánica.”¹⁵⁹.

Inmediatamente podemos indicar que, entonces, el mesías es una figura que, como el Soberano de C. Schmitt, se coloca fuera de la Ley. Pero ¿de qué forma? Lo veremos enseguida. Este colocarse fuera de la ley no es meramente para hacer conservar la legalidad misma, como lo realiza la fuerza del *katechon* (tal como lo piensa C. Schmitt) que no pierde nunca la referencia del orden legal, aunque sea a la manera de una ficción vigente, sino que entra en un verdadero conflicto con ella. Si W. Benjamin establece la relación del *tiempo-ahora* (el *cairós* mesiánico) con una categoría jurídica donde ocurre una suspensión del orden jurídico para conservar el orden mismo de la legalidad (estado de excepción) y, más aún, le da un contenido que le da un giro a dicha categoría, bajo la noción de “estado de excepción verdadero”, entonces el tiempo mesiánico es la pérdida total de la referencia al derecho. Dicho de otra manera, no se regresa al derecho que el Soberano suspende pero a la vez mantiene en relación, sino que el mesías (que aquí no es otra cosa que la comunidad de singularidades que realizan comunidad, los cuerpos ofrecidos al común), no simplemente pone en suspenso el orden jurídico y el tiempo que retarda los cambios, sino que se lanza en dirección otra, como parece indicar Agamben:

“El carácter acaso esencial del mesianismo es precisamente su particular relación con la Ley. Tanto como en el ámbito judío como en el cristiano y chií, el acontecimiento mesiánico significa ante todo una crisis y una transformación radical de todo el orden de la ley (...) *El Mesías es la figura en la cual la religión se enfrenta con la Ley, y hace con ella una decisiva rendición de cuentas*”¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Agamben, 2008, p. 265.

¹⁶⁰ Ibidem.

Como refiere Agamben, lo que hace W. Benjamin es convocar la tradición mesiánica del judaísmo, que converge necesariamente con las otras religiones del Libro, en las que el mesías viene a trastocar profundamente toda forma de la Ley, el *nómos*, la *lex*, la Torá misma. Se trata del tema que aborda G. Scholem en *El sentido de la Torá en la mística judía* con respecto a las siguientes cuestiones: ¿Cuál es la forma y el contenido de la Torá antes del pecado de Adán? y ¿Cuál será la estructura de la Torá en el momento de la redención, de la llegada del mesías? Y, al intentar dar respuesta a estas cuestiones, se desprende una respuesta a una pregunta no hecha, se mostraría cuál es la estructura política o incluso jurídica del mesías, del acontecimiento mesiánico.

En el horizonte de la mítica judía, antes de la caída o la expulsión del paraíso, el mundo se rige por el árbol de la vida, que contiene todo el bien y la santidad de Dios. En este ámbito sagrado, la Torá se muestra en su esplendor originario, lo que ha sido denominado, según los autores del *Zohar*, como Torá *Atzilut*. En el momento de la caída, por medio del acceso al árbol de la ciencia, existe la Torá *Beriá*, la ley que se vuelve una prescripción, prohibición y un yugo (se trata de la Torá como *Halajá*):

“Pues la creación de nuestro mundo, que se encuentran bajo el signo del rigor divino, de la limitación de la justicia, conoce precisamente, los malos instintos y la tentación, que son propias de su naturaleza (...) Esta es la causa de que contenga mandamientos y prohibiciones, viviendo inciertamente en la querrela del bien y el mal”¹⁶¹.

La Torá como *Halajá* procede sobre un mundo en tensión con dos esferas: la profana y la sagrada y, por ende, toma la forma de prohibir y permitir. Según G. Scholem, en su artículo “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, cuando el mundo sea salvado y regido por el árbol de la vida:

“En la salvación mesiánica (...) vuelve a brillar lo utópico en todo su esplendor aunque sea concebido como restauración del estado paradisiaco, algo peculiar de este lenguaje del árbol de la vida (...) cambiará hasta el rostro de la *Halajá* misma. Allí donde todo es santo y ya no hay necesidad de cercados ni prohibiciones, y lo que

¹⁶¹ G. Scholem, 1976, p 87.

ahora aparece como tal o desaparecerá o desvelará dialécticamente un nuevo rostro de pura positividad que ahora no descubrimos”¹⁶².

La Ley, después de la llegada del mesías, tiene un aspecto utópico y restaurador de un estado originario de la Torá y del mundo. Sin embargo, es en este mundo de lo profano donde funciona la ley como *Halajá*, función posterior a la caída y bajo el signo del árbol de la ciencia, que equivaldría a la Ley de prohibiciones como las legislaciones de los Estados. Es esta *Halajá* con la que el mesías tiene que vérselas. Esto dicho porque no podría regresarse a una Torá *Atzilut* que funciona únicamente en un mundo paradisiaco, santo y sin pecado, regido por el árbol de la vida. Se tiene, entonces, una oposición entre la legislación de un mundo profano y la legislación de un mundo sagrado, una Ley paradisiaca que ha mutado en una de prohibiciones. Entonces, ocurre que bajo el árbol de la vida la Torá es originalmente revelación pura del Santo o de Dios, posteriormente, en la caída al orden profano, muta a otra cara, la de Ley como prescripción y prohibición. El mesías viene a ser la figura que, irrumpiendo en el orden profano, restituye el sentido original de la Torá que ha perdido en el mundo de la prohibición en el que vivimos, es decir, que no trae como tal una nueva legislación sino que procede sobre la Ley vigente y la hace mutar, como sugiere G. Agamben:

“El Mesías no viene sólo para traer una nueva tabla de la Ley ni simplemente para abolir la *halajá*. Su tarea –que una vez Benjamin expresó en la imagen de un pequeño desplazamiento que parece dejar todo inalterado– es más compleja, porque más compleja es la estructura originaria que se trata de restaurar”¹⁶³.

¿De qué se trata la estructura originaria que se trata de restaurar? Y ¿cuál es esa tarea del mesías, que es la imagen de ese pequeño desplazamiento que parece dejar todo inalterado? Veamos de qué se trata.

G. Agamben procede refiriendo, a partir de los estudios de G. Scholem, que el estatuto originario de la Torá se refiere a ésta antes de ser transmitida, como la esencia de la

¹⁶² G. Scholem, 2000, p. 122.

¹⁶³ Agamben, 2008, p. 267.

Ley antes de pasar a ser norma escrita. Según el estudio del nombrado cabalista, la Torá se encontraba en un grupo de letras desordenadas, sin formar palabras y dicha formación de palabras se realiza según la forma de nuestro mundo profano, trata de ordenar y limitar la potencia, la vida de un pueblo. Es decir, que originalmente la Torá es pura potencia que no se ha determinado aún en un acto, en una escritura, lo cual no quiere decir que no exista, sino que pertenece a una estructura ontológica diferente a la de un ente acabado. Sin embargo, a causa del pecado, la Torá se ordenó de tal manera que refería la muerte, las prohibiciones y los mandatos. Sin el pecado de Adán, la Torá referiría otra cosa distinta a la muerte:

“por esto el rollo de la Torá no contiene vocales ni pausa, como referencia a la Torá, que *en principio formaban un montón de letras desordenas*. La intención original de Dios en la Torá quedará de manifiesto cuando venga el Mesías, quien terminará para siempre con la muerte”¹⁶⁴.

Con lo anterior podemos indicar que la Torá, que aquí se toma como paradigma de toda Ley, no tiene un sentido eterno, que a toda costa los Estados totalitarios y democráticos quieren mantener, sino que en la Torá misma se contempla una especie de anulación, con miras a un nuevo sentido que sólo el mesías puede desvelar:

“Pues entonces suprimirá Dios la combinaciones literales que forman actualmente las palabras de nuestra Torá y realizará nuevas combinaciones de palabras, de las que se originarán nuevas frases que hablarán de nuevas cosas. Este es el sentido de lo que dice Isaías (54:4): “Pues de mí saldrá Torá”, que ya fue interpretada por los viejos rabinos como „Una nueva Torá saldrá de mí“ (...) significa que el rollo de la Torá seguirá siendo ciertamente como es ahora, pero que Dios nos enseñará a leerla de acuerdo a otra disposición de letras, y nos explicará el reparto y la combinación de las palabras”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ G. Scholem, 1976, p. 81.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 82. Según el historiador el movimiento Hasídico en Polonia y en Rusia fundado por Israel Bá'al Sem refiere en un texto precisamente este sentido originario de la Torá: <<Es verdad, en efecto, que la santa Torá fue creada *en un principio en un caos de letras sin coherencia (beta'arabot otiyot)*. (*Ibid.*, p. 83).

Existe entonces una mutabilidad de la Ley, pero absolutamente distinta a la que se contempla en la suspensión en el “estado de excepción” donde la Ley no simplemente se anula sino que se transforma en una fuerza que la conserva manteniéndola inaplicable. Se trata, más que de una mutabilidad, de una potencialidad de la Torá que originariamente es una serie de letras desordenadas y, por lo tanto, como refiere G. Agamben, sin significado determinado. Sin embargo, no habría que entender esta mutabilidad de la Torá como una nulidad absoluta, sino como indica Moshe Idel: “La Torá originaria contiene todos los significados posibles”¹⁶⁶. Dicho de otro modo, en el estatuto originario de la Torá, la Ley es de potencia. La implicación de una ley sin significado resulta tan desconcertante que hay que lanzar una cuestión que revelará también la lógica política del mesianismo con respecto al orden y la Ley: ¿Qué significa que el mesías transforme la Ley hacia su origen, sin significados determinados, hacia su potencia?

En primer lugar el mesías se enfrenta a una Ley de prohibiciones y prescripciones (la *Halajá*). Esta Ley significa, pero como su forma es el mandato, la prohibición, su función es referente al pecado y a la muerte, su esencia permanece oculta en la determinación normativa. Dicha Ley, en la llegada del mesías, retornará a su estatuto originario, que es el de ser un cúmulo de letras desordenado, sin significado determinado sino el de la pura potencialidad. Una Ley que ha expropiado su potencialidad es el nuevo rostro de la constitución de la Ley en el tiempo mesiánico. Así que el mesías mismo lleva la Ley hacia su no significar, la desordena, para dejarla inoperante (*Katargein*¹⁶⁷), acto de destrucción que es la creación de la potencia de la Ley.

El mesías, de manera paradójica, restaura una Ley llevándola a su no significar y, entonces, le trae una nueva estructura al dejarla inoperante. El tema, continuando en la tradición judaica del conflicto entre el mesías y la Ley, tiene que ver con las dos fuerzas que impulsan al mesianismo: una se refiere a una fuerza restauradora integral del origen que mira al pasado y otra es la fuerza utópica renovadora que mira hacia el futuro¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Cf. Agamben, 2008, p. 269.

¹⁶⁷ *Katargein* (hacer inoperosa) es el término que Pablo de Tarso usa para dar cuenta de la manera conflictiva en que el mesías se relaciona con la Ley.

¹⁶⁸ Cf. G. Scholem, 2000.

Con respecto a este tema G. Agamben retoma un texto talmúdico que hace referencia a la situación de la Ley en los días del mesías (que son comparados a todo “estado de excepción”), donde se refiere: “La Ley regresará a sus estudiantes”, que fue cambiado por el Pesikta Rabatí de la siguiente manera: “La Ley regresará a su nueva forma”¹⁶⁹. Aquí se revela una paradójica situación entre Ley y temporalidad, aquella de que en los días del mesías ocurre una “regresión a lo nuevo”, porque, como indica la frase del Pesikta Rabatí, la Ley “regresará a su nueva forma”. Pero el “regresar” no hace referencia a “lo mismo”, a lo viejo, sino a lo nuevo. Esto podría significar no otra cosa más que la Ley, en el tiempo mesiánico, expropia su potencia y aquello que es llamado regresión o restauración no es propiamente la repetición de un tiempo histórico ubicado en una época pasada, sino una estructura ontológica oculta en toda Ley, que prescribe, ordena y limita.

Esta paradoja de la “regresión a lo nuevo” se trata de la expropiación de la potencia de la Ley, y tiene absoluta relación con la corriente mesiánica de Shabbatay Tzevi¹⁷⁰ que refiere: “La violación de la Torá es su cumplimiento”.

El trasfondo de estas fórmulas no es solamente un aspecto anárquico o antinómico del mesianismo, sino que refiere la anterioridad de una estructura de la Ley antes de devenir escritura determinada y prescripción. Violar la Ley no es únicamente no llevarla a cabo o transgredirla, es, sobre todo, volverla inoperable, hacer de ella un dispositivo que ya no ordena ni determina nada. Desactivar la Ley, hacerla inoperante, parece ser un acto de descreación que lleva a la Ley a una especie de plenitud, sólo que se trata de una plenitud en tanto que se le ha restituido a su potencia de completa apertura y dialogo con las irrupciones, exigencias y anomalías (*pléroma* de los *cairós*). Más, en cambio, el “estado de excepción” del Dictador mantiene una plenitud de la Ley (suspendida pero vigente) que se mantiene el orden en una normalidad (*pléroma* del *cronos*) que no admite ninguna anomalía, ningún mesianismo, ninguna potencia.

Otro antecedente de este paradójico ajuste de cuentas del mesías con la Ley, a la manera de que él, al transgredir la Ley, la cumple, es propio del mesianismo de Jesús de

¹⁶⁹ G. Agamben, 2008 p. 271.

¹⁷⁰ Shabbatay Tzevi, encabezó un movimiento mesiánico de mayor trascendencia para el judaísmo, después de la destrucción del Templo y la revuelta del Bar Kojba, en 1665. Sería una gran tarea dar cuenta de la doctrina de este movimiento mesiánico, también conocido como movimiento sabateísta, pero se distinguió fuertemente por la abolición de mandamientos y violaciones de la Ley como cumplimiento de estas, predicaba que el cumplimiento de las normas y preceptos de los libros sagrados eran su violación. Sobre este tema véase “Sabati Sevi y el movimiento sabateísta” (en G. Scholem, 2005).

Nazaret y las cartas de Pablo de Tarso. Para Pablo, llevando a cabo profundamente la tradición mesiánica con nuevos bríos, indica: “Porque el fin (*telos*) de la ley es Cristo (el mesías) para justificación de todo creyente” (*Rm.* 10, 4). Si la finalidad de la Ley es el mesías, que al irrumpir en el tiempo cotidiano del *cronos*, que íntimamente implica la normalidad de Ley, ésta alcanza su acabamiento, su final. La Ley se termina en el mesías porque es él mismo la finalidad de la Ley. Aquí se encuentran final y cumplimiento de la Ley en la figura del mesías. Pero ¿se trata acaso de un cumplimiento de la prescripción, mandamiento y prohibiciones? Desde luego que no. Se trata más bien de la obra que se realiza en el enfrentamiento con la Ley de la cotidianidad del orden (del “estado de excepción”) donde, al mismo tiempo que la hace cesar, dejarla inoperante, la lleva a una especie de plenitud. Cumplimiento de la Ley viene a ser para el mesías, una Ley que él ha vuelto inoperante, que ha hecho entrar en una plenitud. Y, de esta manera, puede leerse el versículo de *Mat.* 5, 17: “No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento (Non veni solvere [*Katalysai*] sed adimplere [*plerósai*])”¹⁷¹ y también el *midrash* tanaítico *Mejilta*: “El cumplimiento de la Torá es su olvido”¹⁷².

El término importante aquí es “plenitud” o “cumplimiento” (*plerósai*), como bien indica G. Agamben: “lo decisivo es el concepto de cumplimiento, que implica que la Torá de alguna manera está todavía vigente y que no ha sido simplemente abolida por una segunda Torá, que ordena lo contrario que la primera”¹⁷³. Estoy de acuerdo en que el mesías no trae como tal una nueva Torá, pero tampoco significa que ésta siga aún vigente. Considero que ni trae una segunda Ley o Torá, ni mantiene intacta la vieja, sino que al dejarla inactiva la cumple. Dicha formulación equivale a pensar que la destrucción de la Ley es un acto de creación: una destrucción es también un acto de creación. Pero ¿qué se crea en el acto de des-creación? Primeramente, en el acto de des-creación ocurre o se da lugar a una receptibilidad, a una potencia, que ya no es la prohibición o el mandato, sino su completo desgarramiento de sus letras, de sus letras muertas. Y el evento mesiánico no

¹⁷¹ Agamben, en su texto “El Mesías y el soberano”, proporciona la versión latina de este versículo resaltando los términos griegos de abolición y cumplimiento, como conceptos claves de la aporía de la Ley en el tiempo mesiánico. Dichos términos y prácticas, propias del mesianismo, son, en realidad inseparables. Tal es la complejidad en la que entra la Ley y el mesías. *cf.* G. Agamben, 2008, p. 271.

¹⁷² *Ibid.*, p. 272.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 271.

viene a redactar una nueva letra, más bien, en el acto de des-creación, que deja inoperante la Ley, se realiza una plenitud: la Ley a su potencia absoluta. Esto implica que la Ley ha sido desbordada (ha desaparecido el orden sus letras, no tiene significado y su vigencia entra en cuestión) por la expropiación de su potencia absoluta que podría ejemplificarse con una tablilla en blanco que contiene la potencia misma de la escritura. La tablilla en blanco, ejemplo común en Aristóteles del pensamiento que existe en potencia, puede compararse a la forma de la Ley en cuanto se le ha expropiado su potencia, que no es una mera nada, ni una ineffectividad, sino el lugar absoluto de toda creación y, así, de la experiencia de lo posible, donde todas las letras y formulaciones posibles comienzan a rondar la hoja en blanco.

Pero lo importante aquí, de esta creación que ocurre con la destrucción de la Ley, es el exceso que provoca el mesías a la Ley, devolviéndole su potencia absoluta. La Ley de prescripciones, prohibiciones y mandatos, que es una Ley que limita y ordena la potencia (*potentia ordinata*) que se ha fetichizado en el “estado de excepción” ha devenido ahora, por medio de su destrucción y expropiación de su potencia, *potentia absoluta*¹⁷⁴. Una vez abolida la Ley, ha entrado en un cumplimiento y plenitud como *potentia absoluta* que excede toda constitución en la letra y su significación, haciendo aparecer un poder sin determinación. Este poder sin determinación, esta potencia plena, que se libera y excede a la Ley, es la energía misma de lo mesiánico que al irrumpir lleva a toda legislación a una plenitud que, excediendo su escritura, la deja inoperante. Y, entonces, inoperante quiere decir, con respecto a la Ley, desactivada por su potencia absoluta. Esta tiene un vínculo con el mesías, ya que él es quien puede hacer aparecer la potencia mesiánica de la Ley misma que la desactiva, aquella que los cabalistas contemplaban como Torá de la redención antes de devenir prohibición.

¹⁷⁴ En un vasto comentario, titulado *Bartleby o de la contingencia*, al pequeño cuento de Herman Melville, *Bartleby el escribiente*, un escribiente copiadador de textos que ha preferido cesar de copiar, Agamben da cuenta de una ontología de la potencia y de la creación distinguiendo, como los teólogos medievales, entre una *potentia ordinata*, una potencia que sólo es eficaz por medio de la determinación o el ordenamiento de la voluntad (potencia que se le atribuía Dios) y una *potentia absoluta* (aquella potencia de poder y poder-no que virtualmente tiene Dios): “Los teólogos medievales distinguían en Dios una *potentia absoluta*, de acuerdo con la cual puede hacer algo (también, según algunos, el mal, e incluso hacer que el mundo no haya existido nunca, o bien restituir a una adolescente la virginidad perdida) y una *potentia odenata*, de acuerdo con la cual sólo puede hacer aquello que concuerda con su voluntad. La voluntad es el principio que permite poner en orden el caos indiferenciado de la potencia” (G. Agamben, 2009b, p. 112).

Vuelve a ser posible la *potencia-de-no* de la Ley, por la irrupción mesiánica que la pone en cuestión, desordenando su escritura, para que sea plena potencia (*inoperosa*) en su transgresión. Esto es, que la Ley ahora, destrozada por el evento revolucionario, pierde su eficacia, su *energía* (*potencia-de-ser* o mero Poder, que es la única manera en la que existe en el “estado de excepción”, como mandato que detiene la anomia y el disentir) y reaparece su *poder de no*, su potencia que la excede, que la niega para cumplir su potencia absoluta en donde, como en una hoja en blanco que contiene la posibilidad de todas las letras y significaciones, lo no sucedido, lo no realizado por la Ley (la redención) se vuelve posible como una presencia que ha hecho de la Ley algo siempre incompleto y, más bien potente. *Inoperosidad* de la Ley es ruptura hacia su *potentia absoluta* que implica ser excedida, más allá de la determinación de su actualidad (*energía*, su mero poder-ser) de su letra y escritura, por su *potencia-de-no*, su poder des-crearse. Esta es la potencia que viene a salvar y a ejercer el mesías como crítica y abolición que constituyen una manera novedosa de crear, por medio de la des-creación. Y es este el momento en donde deben aclararse y pensarse lo que ontológicamente significa la potencia que deja *inoperosa* la Ley, la potencia mesiánica, la obra misma del mesías. Si el mesías expropia una potencia (potencia que ha expropiado en su subjetividad misma y con respecto al tiempo, como ya se ha indicado en los primeros apartados de este capítulo) de la Ley y de todo el orden político establecido, mediante una destrucción que hace todo *inoperoso*, entonces la obra de redención es la copulación de dos potencias, la de ser y la de no ser, de crear y destruir en un solo modo de ser. En un reciente ensayo titulado “Creación y salvación” de su obra *Desnudez*, G. Agamben precisamente se cuestiona:

“¿Qué es una potencia <<salvada>>, un poder hacer (y no hacer) que no pasa simplemente al acto para consumirse en él, sino que se conserva y perdura (se <<salva>>) como tal en la obra? La obra de la salvación coincide aquí punto por punto con la obra de la creación, que aquélla deshace y descrea en el instante mismo en que la lleva y la acompaña al ser. No existe gesto ni palabra, no hay color ni sello, no hay deseo ni mirada que la salvación no suspenda y vuelva inoperosos en su amoroso cuerpo a cuerpo con la obra”¹⁷⁵.

¹⁷⁵ G. Agamben., 2009, p. 15.

Y en otro lugar, donde compara la vejez de la Ley con la tediosa tarea de un escriba que no deja de copiar y la liberación de dicha vejez de Ley (tarea del mesías) como el cese de toda escritura, nuestro autor indica:

“La interrupción de la escritura [que es la liberación de la Ley] señala el paso a la creación segunda, en la que Dios reclama su potencia de no ser y crea a partir del punto de indiferencia entre potencia e impotencia. La creación que se cumple de este modo no es una recreación ni una repetición, sino más bien, una descreación, en el cual lo que ha ocurrido y lo que no ha pasado se restituyen a su unidad originaria en la mente de Dios...”¹⁷⁶.

Pero si la obra de redención (la potencia mesiánica) es comprendida ontológicamente como la confluencia sin residuos entre creación y des-creación (creación como des-creación), como potencia que, al pasar al acto, excede al acto mismo, se *salva* y permanece como potencia (*dýnamis*), coincidiendo así una potencia de hacer o no hacer en una única obra, es decir, que no pasa simplemente al acto (*enérgeia*) sino a una segunda potencia, entonces viene a ser el lugar donde acontece una *hiperpotencia*.

Hiperpotencia es un término que no aparece en la obra de G. Agamben, pero sí que da cuenta de aquello que se ha denominado potencia salvada y curiosamente sale a colación en una crítica al “estado de excepción” y a la Ley que realiza el filósofo de la liberación E. Dussel, cuando menciona un momento crítico de la potencia, que caracteriza como la capacidad de una comunidad política que se determina en un *potestas* o poder constituido (una potencia que pasa al acto) que ha perdido toda referencia con su potencia originaria:

“Si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y la autoridad del pueblo (...) que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes

¹⁷⁶ G. Agamben, 2009b, p. 134-135. Los corchetes son míos.

transformaciones o revoluciones radicales. Es el “tiempo ahora” mesiánico de W. Benjamin”¹⁷⁷.

El autor define la *hiperpotencia* como el poder del pueblo emergente, el momento mesiánico que se enfrenta a la *potestas*, que es la determinación *de la potentia* (el poder constituido del Estado), que podemos identificar como la determinación de una *enérgeia* de una obra que ha consumido la *potentia*, tornándose dominador, perdiendo toda referencia del pueblo, tal como la Ley y su contenido en el “estado de excepción”. Frente a esta fetichización de la *potestas*, el pueblo recupera su potencia originaria, lo que se he indicado anteriormente como expropiación de la potencia, ejerciéndola como “estado de rebelión”:

“Todo comienza cuando aparece fenoménicamente cuando aparece a la luz del día, la *hiperpotencia* como estado de rebelión (más allá del “estado de derecho” y el “estado de excepción”). Contra el liberalismo que fetichiza el “estado de derecho” (por sobre la vida de los excluidos) C. Schmitt propuso el caso del “estado de excepción” para mostrar que detrás de la ley hay una voluntad constituyente. G. Agamben continúa el argumento. Deseamos desarrollar el discurso hasta sus últimas consecuencias (...) el pueblo puede dejar en suspenso el “estado de excepción” desde lo que llamaré “estado de rebelión”¹⁷⁸.

La *hiperpotencia* es el movimiento donde el pueblo (la *potentia*) se revela contra toda determinación del poder constituido, llevando su potencia a ejercicio, que viene a ser la potencia misma (es pueblo a la segunda potencia, pueblo que se constituye pueblo, en la constitución de una relación comunitaria), deviene su redentor y entra en obrar la destrucción de la Ley por medio de su absoluto poder (*hiperpotencia* o segunda potencia) imposible de determinarse y ser únicamente contenido en una Ley o en un Estado y por esto mismo los funda y los desborda. La *hiperpotencia* es la vida y forma de vida de un pueblo que entra en vigilancia y combate con el orden establecido y, sobre todo, de la exigencia en todo momento de la redención, manteniendo una temporalidad *caiológica*,

¹⁷⁷ E. Dussel, 2006, p. 97.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 98

Pero considero que el término *hiperpotencia* no viene únicamente adjunto para nombrar un momento de mucha energía, fuerza o poder del “estado de rebelión” sino que, más bien, refiere la íntima estructura ontológica de un pueblo que hace de su potencia y de la rebelión su forma de vida (potencia que se da así misma) indeterminable e irreductible al poder y las formas del Estado.

Si la *hiperpotencia*, así como el mesías, lleva a la Ley a una *inoperosidad* donde su escritura de sus letras desaparece y la arroja a una plenitud potencial, a un momento de creación desde la des-creación, haciendo aparecer en acto no una determinación sino una potencia que realiza la potencia, que rebasa toda determinación, es entonces no una mera potencia que pasa al acto, no solamente la potencia de una comunidad que puede fundar un Estado y una Ley, sino que es ella misma una especie de Estado y una Ley. Pero no lo es a la manera de la determinación, a la forma, sino cualitativamente, porque es toda autoridad en ejercicio, como forma de vida y no poder que se ordena en una voluntad o poder constituido, sino que, más bien, permanece en su plenitud. Considero que una explicación similar a esta anterior le corresponde al concepto de *hiperpotencia*, más allá de pensarla como un momento revolucionario (un *cairós*) que va a una determinación y funda otro orden más justo. La *hiperpotencia* es lo que produce esto y, además, le sobrevive, se salva, ya que en la constitución de una determinación retorna a un estado de potencia que ha sido fijada, contenida y capturada en lo que E. Dussel llama *potestas* (la determinación de la *potentia* dándose instituciones y un nuevo Estado), perdiendo su segunda potenciación, ya que entrar en la determinación de la Ley y el Estado, la *hiperpotencia* se ordena y se limita.

Se trata un tanto de la visión que existe en el pensamiento político de la relación entre “poder constituyente” y “poder constituido”, donde se contempla al primero como la fuente de todo poder político (la potencia de la comunidad política o el pueblo) y al segundo como su determinación en una Ley y un Estado. En el “poder constituido” la potencia del pueblo, como “poder constituyente” y momento creativo de la transformación política, se ha dado una forma determinada, pasa a ser fijación en una Ley, instituciones, etc., donde ontológicamente dicha potencia parece acabarse en el acto. En un apartado de su *Homo sacer* titulado “Potencia y Derecho”, G. Agamben indica que esta relación de los modos del poder (constituyente y constituido) es íntimamente un problema de raíz ontológica:

“La relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como la que establece Aristóteles entre la potencia y el acto, la *dýnamis* y la *enérgeia* y, en última instancia, depende (...) de cómo se piensen la existencia y la autonomía de la potencia (...) por una parte la potencia precede al acto y lo condiciona y, por otra, parece quedar esencialmente subordinada a él”¹⁷⁹.

Pensar que la potencia sólo pueda realizarse o necesariamente se constituya hacia el acto, la determinación de un “poder constituido”, es la visión predominante del pensamiento de la política vigente que otorga un primado al Estado y al Derecho, y evita pensar en el resurgimiento de una potencia que se rebela y se constituye como *hiperpotencia* que cuestione su poder constituido, que ha perdido la referencia de la potencia que lo funda (la comunidad o el pueblo) en el “estado de excepción”.

Pensar, entonces, la potencia como un modo de ser, como una existencia efectiva, y que esta forma no sea su agotamiento en el “poder constituido”, sería pensar en la praxis misma de la potencia mesiánica, que deja *inoperoso* el “poder constituido”, pero como *hiperpotencia*, es decir, potencia que pasa a la potencia misma y no a la determinación de un acto (en el sentido de *enérgeia* o “poder constituido”). Esto implicaría la permanencia o la “salvación” de la potencia, como *hiperpotencia*, con respecto a las determinaciones, es decir, una potencia que no se diluye en el acto y que no por esto queda como pura posibilidad lógica, sino que existe, efectivamente, como potencia. Si, por el contrario a la estructura de una potencia que pasa al acto, una potencia tuviera por objeto la potencia misma, ocurre un verdadero y absoluto poder (potencia absoluta, segunda potencia, *hiperpotencia*) que efectivamente puede poner en cuestión al poder del Estado, el poder determinado y constituido. La *hiperpotencia* contiene dos capacidades, tanto la poder-ser (que va al acto determinado del cual tiene la potencia) y la poder-no-ser (el que, teniendo la potencia de pasar al acto, *puede* no hacerlo apropiándose así de la potencia misma) pasando su primera potencia a la segunda, *pudiendo ser* (pasando al acto) *la potencia de no ser*. En la *Comunità che viene*, G. Agamben expone lo que podría ser esta potenciación de la potencia que, usando el término dusseliano, llamamos *hiperpotencia*:

¹⁷⁹ G. Agamben, 1998, p. 62.

“Nella potenza di essere, la potenza ha per oggetto un certo atto, nel senso che, per essa, *energein*, essere-in-atto, può solo significare passare a quella determinata attività (...) per la potenza di non essere, invece, l’atto non può mai consistire in un semplice transito *de potentia ad actum*: essa è, cioè, una potenza che ha per oggetto la stessa potenza, una *potentia potentiae*.

En la potencia de ser, la potencia tiene por objeto un cierto acto, en el sentido que, por esta, *energein*, ser-en-acto, puede sólo significar el pasar a aquella determinada actividad (...) para la potencia de no ser, en cambio, el acto no puede nunca consistir en un simple transito *potentia ad actum*: ella es, por lo tanto, una potencia que tiene por objeto la misma potencia, una *potentia potentiae*”¹⁸⁰.

Por un lado la potencia-de-ser, es bien la estructura del “poder constituyente” que mira su posible llegada al “poder constituido” (el *actum*), mientras que la potencia-de-no es la potencia que le sobrevive y que *no* se pierde en el constituido, manteniéndose como una fuerza (*potentia*) que, como tiene por objeto la potencia misma (*potentiae*), es un poder existente, “supremo” y eficaz, prescindiendo del *actum*, del Estado y las determinaciones del “poder constituido”. Conteniendo estas dos fuerzas, la *hiperpotencia* puede pasar al acto como *potentia potentiae*, puede recuperar la potencia que el *actum* del “poder constituido” pretende capturar e identificar con él, restando una especie de poder intacto y autónomo frente a las determinaciones. Sólo la constitución de la indeterminación del pueblo que se da así mismo, solidario, como *hiperpotencia*, cuyo fin no es solamente su determinación en el Estado, sino la constitución de su potencia misma (pueblo que constituye *pueblo*, comunidad) puede rebasarlo y ser, así, mesiánico, adviniéndole su redención.

En este sentido la *potentia potentiae*, es ahora el pueblo (potencia), pero ya no es el mero pueblo como “cuerpo integral” sino el pueblo que realiza *pueblo*, es decir, que realiza el común, que supera la forma del Estado. Que la irrupción de la potencia mesiánica sea la fuerza que excede, rebase y deje *inoperoso* toda forma de determinación estatal, es porque ahora siendo *hiperpotencia* es lo que resta del pasaje de la *potentia ad actum*. Esto es que en el tránsito, de una potencia al acto, se tiene como resultado la potencia:

¹⁸⁰ G. Agamben, 2001, p. 34.

Potentia → Actum → Potentia = Hiperpotentia (potentia potentiae) .

En realidad, la *hiperpotentia* jamás puede ser contenida y fijada en un “poder constituido”, en una Ley, en un acto, porque se constituye como el excedente, como potencia absoluta, que contiene todo el poder de abolir todo Derecho. La doble potencia que puede abolir y desbordar el Derecho y el “poder constituido” no puede simplemente determinarse, porque su estructura, que es sin estructura determinada y, más bien, *potentia potentiae*, que es potencia que no queda en suspenso sino que entra en acción pasando a la segunda potencia. Y quizá por esto tampoco la noción de “poder constituyente”, cuyo contenido hace siempre alusión a una fuerza revolucionaria, sea la apropiada para dar cuenta de la *hiperpotentia*, del pueblo cuya praxis es su potenciación, siendo ésta aún más revolucionaria. Esto quiere decir que la *hiperpotentia*, que es el pueblo realizando el *pueblo*, liberándose de y contra la Ley no tiene ninguna forma de derecho, por eso su constitución es una rebelión, porque se trata de la relación y el encuentro de los cuerpos que realizan el común, lo político, haciendo emanar la potencia como su obrar, esto es a la segunda (*hiper*) potencia. Ahora la categoría de *hiperpotentia*, la constitución de la abolición mesiánica de la Ley, sustituye o da cuenta de mejor manera aquello que W. Benjamin denominó “estado de excepción efectivo (*wirklich*)”, como también caracteriza Agamben al evento mesiánico, porque, como *potentia potentiae*, es una estructura superior a la de la excepción del Soberano.

La potenciación de la potencia implica la no forma de Derecho, es un poder irreductible a la Ley, in-ordenable y no por eso desordenado, sino con forma de potencia, que contiene la articulación de esa potencia, pasa al acto como potencia salvada. Esto quiere decir que aparece la comunidad o el pueblo constituidos como una potencia (su fenómeno ya no tiene referencia alguna a la *potestas* sino la *potentia* misma, es decir, pueblo que, en solidaridad, *hace pueblo*) que se enfrenta, se rebela de la determinación del Estado. La *hiperpotentia* contiene y hace aparecer, como modo de existir en el que se constituye la comunidad, un poder articulado, eficaz, pero exterior y autónomo de los *actums* del orden político vigente. Viene a constituirse como poder de lo común que resta a la abolición de la Ley, como el agua que desborda el balde que la contiene, como si la Ley

misma contemplara ahora un derecho superior que, sin embargo, no se encuentra escrito, sino que surge en plenitud con la abolición de la Ley misma, como un derecho que concibe en un derecho a la revolución¹⁸¹. A esa especie de derecho no escrito, Santi Romano (el jurista italiano más influyente del tiempo de entreguerras) lo denomina un “estado de necesidad” (*status necessitates*), como un hecho de facto que tiene el poder de subvertir los poderes estatales y, a la vez, deviene fuente originaria de todo derecho. En su obra *Estado de excepción* Agamben indica:

“El principio según el cual la necesidad define una situación singular en la que la ley pierde su *vis obligandi* (éste es el sentido del adagio *necessitas legem non habet*) se revierte en aquél según el cual la necesidad constituye, por así decir, el fundamento último y la surgente misma de la ley.¹⁸² (...) El *status necessitatis* se presenta así, tanto en la forma del estado de excepción como en la de la revolución, como una zona ambigua e incierta en la cual los procedimientos de facto, en sí mismos extra o antijurídicos, pasan a ser derecho, y las normas jurídicas se indeterminan en mero facto; un umbral, por lo tanto, en el cual hecho y derecho se vuelven indecidibles”¹⁸³.

Pero si hay una fuente última de toda Ley, de todo derecho, que G. Agamben a partir de S. Romano asignan a la necesidad, entonces ésta rebasa la forma de Ley, no es una Ley, porque, además, contiene un poder superior que la desactiva. Si ese poder es la *hiperpotencia*, el pueblo (*potentia*) que tiene como tarea realizar el *pueblo* mismo (*potentia potentiae*), ya que sólo así puede enfrentar las fuerzas del Estado, es porque, además de contener la constitución de esa mesianicidad de *hacer* comunidad de los cuerpos, contiene no sólo fuerza fáctica sino una “legitimidad” que genera un “más allá de Ley” pero que se

¹⁸¹ Con respecto a la fuente de una Ley que aparece cuando se transgrede la Ley por un evento revolucionario, Agamben refiere citando a S. Romano: “Si la revolución es ciertamente un estado de facto, “que no puede ser regulado en su procedimiento por aquellos poderes estatales que ella tiende a subvertir y a destruir”, y es, en este sentido, por definición, “antijurídico, inclusive cuando es justo” (Romano, 1983, p. 222), ella puede sin embargo aparecer como tal sólo “en relación al derecho positivo del Estado contra el cual se alza, pero esto no quita que, desde el punto de vista bien diferente desde el cual ella se califica así misma, es un movimiento ordenado y regulado por su propio derecho. Lo que también quiere decir que es un ordenamiento que debe clasificarse en la categoría de los ordenamientos jurídicos originarios, en el sentido ya mencionado que se atribuye a esta expresión. En tal sentido, y limitadamente a la esfera que se ha indicado, se puede por lo tanto hablar de un derecho a la revolución... (*ibid.* P. 224)” G. Agamben, 2003, p. 66.

¹⁸² *Ibid.*, p. 63.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 66-67.

asemeja a la Ley por su autoridad misma con la que la supera. Y esa autoridad le es inherente por la mesianicidad misma que ha forjado en su constitución como pueblo que realiza y exige la redención. Precisamente autoridad es el término que [aplicado a la capacidad, en el ámbito privado, de autor (*auctor*, de donde deriva *auctoritas*) que tenía el *Pater familias* para representar y dar validez jurídica al hijo menor de edad y asignada también a Augusto como el esplendor de la auctoritas que emanaba de su persona] viene, estrictamente en el derecho romano, a designar el poder que puede suspender el derecho y tiene toda la legitimidad de ordenar cual Ley sin pasar de ningún modo por la *potestas* (el Estado y sus instituciones) pero que las reactiva manteniéndose en relación con ella y dándoles legitimidad. La autoridad designaba un poder que surge de sí mismo y en estrecha relación con la suspensión de la Ley, pero sin abandonar su liga:

“...la *auctoritas* parece actuar como una fuerza que suspende la *potestas* donde ésta tenía lugar y la reactiva allí donde ésta ya no estaba en vigor. Consiste, en definitiva, en un poder que suspende o reactiva el derecho pero que no rige formalmente como derecho¹⁸⁴. (...) La *auctoritas* muestra también aquí su conexión con la suspensión de la *potestas* y, a la vez, su capacidad de asegurar en circunstancias excepcionales el funcionamiento de la República”¹⁸⁵.

En este caso la *auctoritas* pertenece a una personalidad que, aunque tiene un poder para poner en suspenso la Ley, tiene como última instancia la *potestas*, da legitimidad a un orden que ya no puede obtenerlo por su eficacia misma. Esto porque, tiene un poder en su persona misma, no lo obtiene por sus insignias otorgadas, ni por el derecho ni por la *potestas*, y tiene la forma de una fuente de poder y de Ley: “Si Augusto recibe del pueblo y del senado todas las magistraturas, la *auctoritas* está ligada en cambio a su persona y lo constituye como *auctor optimi status*, como aquel que garantiza toda la vida política romana”¹⁸⁶.

Si, como he indicado, la *hiperpotencia* cuenta con una autoridad de hacer *inoperosa* la Ley, la *potestas*, y, además, no para reactivar el orden vigente sino de deponerlo

¹⁸⁴ Ibid., p. 144.

¹⁸⁵ Ibid., p. 145.

¹⁸⁶ Ibid., p. 149.

completamente, tiene también dicha autoridad inscrita no en una persona sino en todos los cuerpos (y además mesiánicos) de toda una comunidad que aparece, entonces, como fuente de poder en sí misma. Se trata de una *auctoritas* que se enfrenta a la *potestas* sin ningún retorno a ella y con completa autonomía. A diferencia de Augusto, del *Führer*, del *Duce*, figuras del fascismo a quienes se les “reconocía” una *auctoritas* (que aunque pudieran estar por encima de la *potestas* se mantiene actuando dentro del caparazón y los marcos que la *potestas* misma establece y dentro de la cual ellos se encuentran sirviendo) la *hiperpotencia* mesiánica se inscribe totalmente exterior a todo el orden. Se trata de otro tipo de *auctoritas*, precisamente de la autoridad de la comunidad mesiánica. En este sentido, concuerdo con E. Dussel, cuando le atribuye la *auctoritas* al pueblo en el “estado de rebelión”, que, como se ha indicado, identifica con la *hiperpotencia*:

“Por otra parte, Giorgio Agamben, comentando a C. Schmitt, habla del *Stato di eccezione*, dentro de una semántica propia del derecho romano, donde *auctoritas* es el momento del poder que puede poner en suspensión a la *potestas* (o poder instituido). Nosotros queríamos llamar la atención sobre una necesaria atribución diversa de la *auctoritas*. Se debe pasar de un actor individual que tiene autoridad (como momento del ejercicio institucional del poder, como *potestas*) a un actor colectivo: la comunidad política o el pueblo mismo. En este caso, cuando ésta pasa a ser actor, y se autoriza así mismo ser el poder instituyente (la autoridad última), no como el que declara el <<estado de excepción>>, sino el que declara la necesidad de una transformación de la *potestas* como totalidad si fuese necesario, su voluntad aparece con mayor claridad aún que la <<decisión>> de la autoridad del líder de Schmitt (líder carismático en M. Weber, que goza entonces de una legitimidad aparente). No hay tal. La <<decisión>> es la de una comunidad política, de un pueblo, de tomar nuevamente de manera directa el ejercicio del poder como *potentia*, y se autoriza a transformar la *potestas*, nombrando nuevos representantes, dictando nuevas leyes o convocando a nueva Asamblea constituyente. Es el <<estado de rebelión>>...”¹⁸⁷

¹⁸⁷ E. Dussel, 2009, p. 64.

Sin embargo, quisiera ir un tanto más lejos con la *auctoritas*, no ya la de un líder sino de una comunidad *hiperpotente*, en permanente exigencia de redención. Su autoridad aparece, entonces, con toda la legitimidad de su mesianicidad, de su potencia de redención como *hiperpotencia* que conserva su potencia, no desembocando únicamente en un nuevo “poder constituido” (*actum*), en una nueva *potestas*, sino que permanece en el “hacer pueblo”. De tal manera que su *auctoritas* no se agota en la transformación del orden, sino que la mantiene intacta como un honor, una forma de vida del común, solidaria y amorosa, que, desactivando la Ley, es ella misma una especie de Derecho que no tiene la forma de la Ley ni de la remisión, pero que pesa más que ella a tal grado de que la deja *inoperosa*. Esto es la *auctoritas*, que tiene un estrecho vínculo con la mesianicidad, más potente que la del líder carismático y la contiene la *hiperpotencia* del pueblo. Y es así como el mesianismo contiene, esencialmente en su doctrina en conflicto con la Ley, una *auctoritas* de la *hiperpotencia*, que ni suspende la *potestas* simplemente para reactivarla, ni para fundar una nueva, sino que se mantiene ejerciéndola en una vida y una política más allá de la forma del Estado. Esto es como estructura de una potencia que sobrevive al acto o que pasa al acto como potencia, segunda potencia, *potentia potentiae*, *hiperpotencia*, que se constituye como forma de vida, que se mantiene constituyéndose interminablemente como un *hábito*, manteniendo su *auctoritas* como una permanente *inoperosidad* de la Ley. El Derecho y la Ley pretenden ser el ordenamiento de la vida¹⁸⁸ de los pueblos, capturando así toda

¹⁸⁸ La relación y oposición integral entre vida y derecho es algo que ya discutían G. Scholem y W. Benjamin desde una cuestión mesiánica y kafkiana. G. Scholem, en su correspondencia con W. Benjamin, acerca de la Ley en la obra de Kafka, había definido dicha Ley, en el tiempo mesiánico, como una “revelación de la nada” (*Nichts der Offenbarung*). Lo cual implica que si la Ley (la Torá, para la cuestión mesiánica) se revela como una nada, como algo vigente pero que no tiene contenido en su estado originario y mesiánico, es impracticable porque no ordena nada. W. Benjamin dirá que una situación tal, es como la de los estudiantes que han perdido la escritura. Scholem refiere en una carta a Benjamin (el 17 de julio de 1934) que: “Esos estudiantes de los que hablas al final no son tanto escolares a los que se les ha perdido la escritura (...) sino discípulos que no la pueden descifrar” (W. Benjamin-G. Scholem, 2011, p.131.). Si la vigencia de la Ley está en su cifra, en su escritura, en su letra muerta, en su mero formalismo, entonces el significado de ésta es aquello que pretende ordenar y normar, es decir, una vida. Por lo tanto, lo que resta de la plenitud mesiánica que hace *inoperosa* (potencial) la Ley, es la vida misma. Como, de manera formidable, contesta Benjamin (el 11 de agosto de 1934) a la carta de Scholem arriba citada: “Viene a ser lo mismo si a los escolares se les ha perdido la Escritura o si son incapaces de descifrarla, porque, sin su clave correspondiente, la Escritura no es Escritura, sino vida. Vida tal y como es vivida en el pueblo cercano al castillo. En el intento de transformar la vida en Escritura veo el sentido de la <<inversión>> a la que afluye múltiples metáforas de Kafka” (ibíd., p. 138-139). En la desactivación de la Ley en el tiempo mesiánico no hay ya una escritura (una Ley) que descifrar sino una vida que vivir sin forma de derecho.

potencia en una escritura que la ordena, vaciando del horizonte de la política toda auténtica *auctoritas*, privilegiando siempre el “estado de derecho”:

“Este predominio del derecho manifiesta mejor que cualquier otra cosa el ocaso definitivo de la ética cristiana del amor como potencia que une a los hombres¹⁸⁹ (...) La tarea que el 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”¹⁹⁰.

El amor, como principio de la ética cristiana, es decir, de la forma de vida mesiánica, tiene la misma atribución de la *auctoritas* de abolir y fundar una estructura más elevada que la Ley, y siendo este más que un aspecto de la vida emocional de una persona, como lo piensa S. Žižek¹⁹¹, que pone en excepción la normalidad de la vida, es la potencia solidaria de los cuerpos. La *auctoritas* que contiene la *hiperpotencia* es la mesianicidad misma del pueblo. Mesianicidad es el pueblo de las singularidades que se constituye en común, que *hace pueblo*, es la *hiperpotencia*, conceptos que se explican unos a otros. La autoridad del pueblo, de la comunidad, está contenida en el amor de unos a otros, la solidaridad y en el *hacer* el común, como la necesidad que funda derecho según S. Romano, que se manifiesta como el excedente en rango de la Ley (o el “derecho a la revolución”), como la salvación excede a la creación, es la esencia de la Ley pero sin la forma de determinación de ésta, porque la excede. La *auctoritas*, que recae en la mesianicidad de la *hiperpotencia* (y no en carisma individual), es lo que manifiesta una nueva política que no tiene la forma de la Ley, de *potestas*, es decir, que es forma de vida. Que la forma de vida, en este caso mesiánica,

¹⁸⁹ G. Agamben, 2001, p. 112.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹¹ “Significativamente, Agamben se refiere también aquí al concepto del “estado de excepción” de Carl Schmitt, estado considerado como la negación del imperio de la ley, que no es su destrucción, sino su gesto fundador mismo (...) Entonces (...) ¿podemos decir que el amor tiene la estructura de un “estado de emergencia/excepción” que suspende el funcionamiento “normal” de la vida emocional de una persona? Cuando me enamoro violenta y apasionadamente, se desbarata mi equilibrio, mi vida se descarrila, el logos se vuelve patología, pierdo mi capacidad neutral de reflexionar y juzgar, todas mis (demás) capacidades quedan suspendidas en su autonomía, subordinadas al objetivo Único” (S. Žižek, 2005, p. 154-155). A diferencia de S. Žižek, y sin eliminar el contenido emocional del amor, que sin duda no puede dejar de tener relación con lo político, considero que es más que eso y no puede reducirse al amor romántico ni al “principio de placer”, más bien debe restituirse su sentido mesiánico, como se ha indicado en el primer punto de este capítulo, como potencia ontológica, que no deja de ser un cuerpo entregado al común.

como solidaridad, como *hacer* comunidad, sea una *anomia* (una no Ley) no significa una simple anarquía o una vida impolítica, sino precisamente una *auctoritas* que porta (en su mesianicidad) la potencia de toda Ley. Y esto significa que, en última instancia, la vida, los cuerpos de la comunidad mesiánica (*hiperpotente*), son en sí mismos una especie de Ley, una *auctoritas*, en el sentido de Pablo de Tarso en *Romanos 2, 14-15*:

“En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón...”.

La política tradicional, que pretende desligar los cuerpos de una esencia política, hacer de ellos una *nuda vita*, y ligarlos bajo la forma de la Ley, es algo que el cuerpo del mesías (cuerpo entregado al común, a los otros) viene a abolir (como refiere Pablo en *Rm. 7,4*: *Así pues, hermanos míos, también vosotros quedasteis muertos respecto de la ley por el cuerpo del Mesías, para pertenecer a otro...*) mostrando que los cuerpos mesiánicos, contienen una *auctoritas* que hace de los cuerpos mismos una Ley no escrita que supera toda escritura, es Ley viva que prescinde de la escritura. Una íntima Ley, que es el cuerpo mismo inseparable de una comunidad, porque porta la *auctoritas* de una amorosidad ofrecida a los excluidos. Tal es el misterio que guarda el cuerpo del mesías. El cuerpo del mesías, que no es una individualidad, sino la singularidad que se entrega al común, realizando *pueblo*, formando así una comunidad que no tiene la forma de la Ley, sino que es el cuerpo que contiene *auctoritas* y es en sí mismo Ley, sin determinarse en una *potestas*, ha pasado de la potencia a la *hiperpotencia*, inaugurando así una forma, un espacio, antes inocupado, del poder político. Pensar una política que no se realiza sólo en el espacio de la determinación de la Ley y la *potestas* sino en los cuerpos, en la comunidad y en la forma de vida que puede hacer *inoperoso* el orden. Hacer de esto no un mero *cairós* que se constituye hacia la normalidad del *cronos*, la potencia que va a la *potestas*, el “poder constituyente” que va hacia el constituido, sino el *cairós* que se vuelve forma de vida y permanece como *cairología*, la potencia que pasa al acto conservándose, es decir, *hiperpotencia* o forma de vida mesiánica, significa ocupar realmente ese espacio inocupado entre la *potentia* y la *potestas*, la potencia y el acto.

El lugar inocupado de la política, entre potencia y acto, entre *potentia* y *potestas*, es el que viene a ocupar una estructura de un pueblo como *hiperpotencia*. Entre la pura potencia de un pueblo y la *potestas* del Estado, cosa un tanto impensada en Agamben, debe encontrarse una *hiperpotencia* que no es simplemente la potencia de ser, de pasar al acto, de un “poder constituyente” que pudiera ratificar su *auctoritas* en nuevas normas y un nuevo Estado, sino la de una potencia que además de haber pasado al acto recupera su potencia misma, constituyéndose así un pueblo a la segunda potencia. El poder de la *hiperpotencia* mira no hacia el *telos* de un poder constituido y nuevas normas sino hacia la constitución de una comunidad que contenga una mesianicidad que permanentemente, es decir como forma de vida, como *cairología*, entre en una relación de exigencia de redención con el Estado y le oponga su irreductible potencia. Esto es que, si se constituye un pueblo *hiperpotente*, mesiánico, que realice solidaridad y comunidad (es esto lo que aparece en la rebelión, en la manifestación, en las revoluciones) que no sólo constituya un poder determinado al cual sólo delegue¹⁹² su potencia, sino que permanezca en el *hábito* de la comunicabilidad de los cuerpos, inaugura una política que no tiene la forma de la *potestas* (no por esto es impolítico) y, a pesar de poder crear una nueva, se coloca como su vigilante.

La existencia de esta comunidad mesiánica que se constituye como la relación amorosa y solidaria entre los cuerpos (realiza el común) resta lo imprescindible de la Ley y el Estado, pasando estas determinaciones a un estatuto de *uso*. Si todo ha sido puesto en cuestión y la Ley puesta en un “estado de inoperosidad” por la *hiperpotencia*, no puede

¹⁹² La estructura con la cual se piensa el problema del poder constituyente y constituido, de pueblo y Estado, es que el primero alcanza un gran poder en la revolución, en la rebelión, donde el pueblo hace *pueblo* y es realmente común, es el de una potencia que va al acto, es decir, en una rebelión que desordena el poder vigente pero que se pretende hacer terminar con un nuevo ordenamiento que la contenga. Lo que hace el poder constituido, que se originó desde el constituyente, es que normaliza esa potencialidad constituyente y consiste en dar fin a las relaciones comunes que han surgido en la rebelión que ocupa las plazas. De igual modo, en la democracia electoral se tienen dispositivos que capturan la potencia del pueblo para poder aparentar liberarla, sólo en un día don en el que el pueblo ejerce su llamada “voluntad”, para después ser reordenada y donde ese poder se diluye en la determinación. No se trata tampoco de negar estas estructuras, ni quedarse en un mero anarquismo, sino en un pueblo capaz de hacer uso de ellas y jamás delegar simplemente el poder, sino de hacer permanecer su potencia y ejercerla en todo momento, ser *hiperpotencia* pero como forma de vida, pudiendo hacer pasar la potencia por el acto, por el Estado, no para determinarse sino para hacer *uso* de él. Pero para esto es necesario pensar de otra forma la relación entre la potencia y acto, entre el Estado y el pueblo, pensar no que la potencia se acaba, se deposita, en el *actum* del Estado, ni pensar en que permanezca indeterminada sino, más bien, que la potencia realice la potencia. Considero que sólo esta estructura o forma de política, un pueblo que obra *pueblo*, puede hacer uso del Estado, en tanto que no deja determinarse, pero que no es tanto indeterminada porque realiza una comunidad que puede exigir, vigilar y usar las instituciones del poder constituido.

simplemente regresar a una estructura que ella misma pone en tela de juicio¹⁹³ y, más bien, no debe dejar diluir la relación que, en el *cairós* revolucionario, aparece como la potencia común y solidaria de los cuerpos, volviéndose su forma de vida, su *hábito*. En este sentido, no habría que decir que, en el estado mesiánico de inoperosidad, la Ley ha desaparecido, ha pasado a ser minimizada por la mesianicidad, por la *auctoritas* de la comunidad que ya no se rige sólo por la Ley. Así que la comunidad *hiperpotente* es la que de ninguna manera regresa a la normalidad de un estado de derecho, a una *potestas*, aunque sea ésta legítima y resultado de su poder instituyente, jamás descansa en las determinaciones, constituye su forma de vida como pueblo que realiza comunidad. La tarea de la comunidad *hiperpotente* consiste en su interminable constitución mesiánica, y en esta praxis entra en un conflicto permanente con el Estado, en un absoluto desligamiento de la Ley y la *potestas*. Esta escisión, esta diferenciación del Estado, no significa una potencia inmóvil, significa la conservación de la potencia y, más aún, la realización de la potencia (el *actum*) como potencia misma: *hiperpotencia*. Ella es, entonces, la comunidad que permanece a pesar de las determinaciones del Estado, puede ser fuente de nuevo derecho, pero, sin embargo, su potencia no queda normada ni atrapada en el “poder constituido”, se conserva en la comunidad como *modus vivendi*. La vida que ahí se realiza es la vida mesiánica, vida que es autoridad, ya no sólo como potencia, como mero pueblo, sino pueblo que realiza *pueblo*, potencia que realiza la potencia, que en última instancia es la relación mesiánica de los cuerpos abiertos a los otros, realizando el común. Una comunidad con dicha forma de vida se confunde con una especie de Estado, por la *auctoritas* que contiene, y por eso entra en una superación de la *potestas*, ocupando y haciendo propio el lugar que se encuentra en el pasaje de una potencia al acto de lo constituido, donde los mesiánicos (los que realizan comunidad), no teniendo forma de Ley sino un cuerpo común (cuerpo mesiánico), pasan al acto salvando su potencia, siendo este el lugar propio de la política, de la praxis humana.

En esta recuperación y crecimiento cualitativo de la potencia, como *hiperpotencia*, adviene una relación nueva con el Estado y sus determinaciones. Si el Estado es un *actum*, una *potestas*, una determinación que pretende contener una *potentia*, que es el pueblo, la

¹⁹³ Es precisamente lo que enseña Agamben en su *Estado de excepción*: “No se trata, naturalmente, de regresar el estado de excepción a sus límites temporal y espacialmente definidos para reafirmar el primado de una norma y de derechos que, en última instancia, tienen en aquél su propio fundamento. Del estado de excepción efectivo en el cual vivimos no es posible el regreso al estado de derecho, puesto que ahora están en cuestión los conceptos mismos de “estado” y de “derecho” (G. Agamben, 2003, p. 156).

comunidad, la vida, la anomia, la *hiperpotentia* es una comunidad mesiánica que no abandona ni entrega la potencia al poder constituido, que no significa no instituir ni no dar legitimidad, que se realiza no en la determinación de la *potestas*, sino que pasa al acto como potencia (pueblo que realiza *pueblo* y no sólo *potestas*). Aquí la potencia que ha pasado al *actum* no es una determinación, más bien, el *actum* hace pasar la potencia como segunda potencia, potencia salvada (*hiperpotencia*) que circunda el *actum*. En un pequeño texto, G. Agamben, parece referir algo que puede aplicarse a esta operación de la *hiperpotencia*, bajo la categoría de *Aureola*, aquello que se agrega a la perfección de los bienaventurados, que se representaba en el imaginario religioso como una luz que circunda el rostro de los “santos”:

“Si può pensare, in questo senso, l’aureola come una zona in cui possibilità e realtà, potenza e atto diventano indistinguibili. L’essere che è giunto alla sua fine, che ha consumato tutte le sue possibilità, riceve una così in dote una possibilità supplementare. Essa è quella *potentia permixta actui* (o quell’*actus permixtus potentiae*) che il genio di un filosofo del Trecento chiama *actus confusionis*, atto confusivo, in quanto in esso la forma o natura specifica non si conserva, ma si confonde e si scioglie senza residui in una nuova nascita. Questo impercettibile tremore del finito, che ne indetermina i limiti e lo rende capace di confondersi, di farsi qualunque, è il piccolo spostamento che ogni cosa dovrà compiere nel mondo messianico. La sua beatitudine è quella di una potenza che viene solo dopo l’atto, di una materia che non resta sotto la forma, ma la circunda e l’aureola.

Si se puede pensar, en este sentido, la aureola como una zona en la cual posibilidad y realidad, potencia y acto devienen indistinguibles. El ser que ha llegado a su fin, que ha consumado todas sus posibilidades, recibe así en dote una posibilidad suplementaria. Ésta es aquella *potentia permixta actui* [potencia mezclada con acto] (o aquel [acto mezclado con potencia] *actus permixtus potentiae*) que el genio de un filósofo del Trecentos llama *actus confusionis*, acto de confusión, en cuanto en este la forma o naturaleza específica no se conserva, sino que se confunde y se disuelve sin residuos en nuevo nacimiento. Este imperceptible temblor de lo finito, que indetermina sus límites y lo hace capaz de confundirse, de hacerse cualquiera, es el pequeño desplazamiento que toda cosa deberá cumplir en el mundo mesiánico. Su

beatitud es la de una potencia que viene sólo después del acto, de una materia que no queda bajo la forma, sino que la circunda y la aureola”¹⁹⁴.

De igual modo, la *hiperpotencia*, el pueblo constituido mesiánico, realizando comunidad, debe tener un obrar de este modo, una relación circundante y aureolar con el Estado y sus determinaciones. Se trata, entonces, de una potencia que, viniendo anterior y posterior el acto, circunda la Ley y el Estado, siendo así no mero detenimiento de la *potentia* en el *actum* (en la *potestas*) sino que pasa al acto como segunda *potentia*, potencia suplementaria que es, más bien, *hiperpotentia*. Referida esta estructura de la *hiperpotentia*, la plenitud de la potencia no está en la *potestas*, como la del pueblo no está sólo en su determinación en instituciones, sino en la segunda potencia, en el pueblo que realiza *pueblo*, que se constituye mesiánico. La *hiperpotencia* explica, estructuralmente, la obra mesiánica, que es la obra de la potencia de la que resulta una potencia, no un acto. La figura del mesías que viene a abolir la Ley y a traer la redención, no simplemente constituye una nueva legislación y un nuevo Reino, sino algo que se confunde con ello, una comunidad y una forma de vivir que se realiza en la comunidad misma (una especie *potestas-potentiae*).

Ahí pareciera que todo queda en la potencia, pero ahí hay precisamente una potenciación de esa potencia (comunidad que realiza comunidad, pueblo que hace *pueblo*) que se piensa débil si no pasa a la determinación del acto, al poder constituido. Pero sólo una potencia tal, puede enfrentarse al poder del Estado. Y a esta *hiperpotencia*, como potencia que obra la potencia, le es íntimo la indeterminación (materia que no queda bajo la forma) que circunda y aureola al Estado. De esta *hiperpotencia* que circunda y aureola el acto, las determinaciones, el Estado y la Ley, se dice que puede no determinarse en el Estado, es el no-Estado, ni tampoco negarlo, más bien, lo excede y lo abre a la potencia, haciéndolo común, confundiéndose o mezclándose la *potestas* con la *potentia*, el pueblo mesiánico con el Estado o viceversa.

Por esto ahora, con conceptos como el de “poder ciudadano”, “plebiscito”, “referendo”, “opinión pública”, hegemonía (en la que tanto insiste E. Laclau¹⁹⁵), se

¹⁹⁴ G. Agamben, 2001, p. 47.

¹⁹⁵ E. Laclau, quien ha desarrollado todo un pensamiento sobre el populismo, ha criticado la concepción negativa de la soberanía y el aspecto nihilista que ciertamente tiene G. Agamben, especialmente sólo comenta el *Homo sacer*, en cambio, mi lectura de G. Agamben se concentra en la cuestión de la potencia que

pretende dar cuenta de este espacio mixto, de esta mezcla o simbiosis entre *potentia* y *potestas*, entre pueblo y Estado, donde debe llevarse a cabo la *inoperancia* del poder. Este es precisamente el umbral en el que se encuentra el mesianismo mismo, según refiere Agamben, con las dos potencias o figuras que, en la tradición semita, se distinguen entre un mesías vencedor en la construcción de un Reino y uno que muere en el enfrentamiento con el mal. Se trata de un mesías hijo de David, un Rey-mesías, que redime estableciendo un reino, un Estado y un mesías hijo de José, que no redime en un reino, sino que queda impotente y muere sin llegar a la determinación:

“Desde el siglo II a.C, el Mesías se divide en efecto en un Mashiach ben Yosef y en un Mashiach ben Dawid. El Mesías de la casa de José es un Mesías que muere

no sólo pasa al acto sino que realiza la potencia, constituyéndose *hiperpotencia*, lo cual, considero, no sería un mero nihilismo en el que se encuentra limitada la lectura de Laclau: “Estar más allá de toda exclusión y toda soberanía significa, simplemente, estar más allá de toda política. El mito de una sociedad plenamente reconciliada es lo que gobierna el discurso (no) político de Agamben (...) en lugar de construir la lógica de las instituciones políticas, mostrando áreas en la que las formas de lucha son posibles, las cierra de antemano a través de una unificación esencialista. Su mensaje final es el nihilismo político” (E. Laclau, 2008, p. 123). El filósofo argentino indica que en la soberanía puede haber un aspecto positivo cuando ésta no es totalitaria ni homogeneizadora, sino que resulta ser equivalencial a las demandas de los excluidos: “La lógicas homogeneizadoras, *reductio ad absurdum*, pueden ser profundamente totalitarias, pero también es posible que sean emancipadoras, como cuando vinculan, en una cadena equivalencial, una pluralidad de demandas no satisfechas. La soberanía, finalmente, también puede ser totalitaria en el caso extremo en que implica una concentración *total* del poder; pero también, profundamente democrática, si implica un poder articulador y no determinante, esto es, cuando “otorga poder” a los desvalidos. En este caso, como ya hemos señalado, la soberanía debería concebirse como hegemonía” (Ibid., p. 121). Estoy un tanto de acuerdo con Laclau, en que la soberanía puede irse coincidiendo positivamente como hegemonía cuando exista una relación equivalencial con las demandas del pueblo, es decir, cuando la *potestas* toma en cuenta dentro de sí las demandas de la *potentia*. Sin embargo, la cuestión de la potencia no se trata simplemente de rechazar una atribución de soberanía, que puede ser positiva cuando es construida en la hegemonía, cuando se “otorga el poder” a los desvalidos. Se trata, más bien, del no abandono de la potencialidad en las estructuras positivas del orden, es decir de mantenerse, como pueblo que realiza *pueblo*, como potencia que no tiene como fin detenerse en la hegemonía de un Estado, sino en una constitución superior que se mantiene posterior a toda nueva hegemonía, es decir un pueblo *hiperpotente*, que realiza la potencia y no la determinación. En Laclau, quien piensa una posible articulación positiva del pueblo por el orden político (hegemonía), no se concibe que exista una política más allá de esta relación con el Estado, es decir, que el pueblo pueda generar la constitución de una comunidad sin la forma de la determinación institucional, que no pueda hacer de su forma de vida una política (como una comunidad mesiánica, tema que Laclau no tiene en cuenta) donde se lleva a cabo la construcción de esa *hiperpotencia* que puede poder en jaque al Estado y hacerlo, incluso, cumplir exigencias. Es una *hiperpotencia* como forma de vida más que como mero poder constituyente. Considero que Laclau piensa en términos de potencia que pasa simplemente al acto (aunque en la *Razón populista* se hable de la importancia de construir un pueblo) que la comunidad política es tal sólo si el Estado la reconoce y se genera hegemonía. Para una comunidad de potencia, que no pasa simplemente al acto, sino que se mantiene en la constitución de su común, que mantiene en comunicación a los cuerpos, la hegemonía es algo frente a lo que se encuentra en vigilia y en expectativa. La política y la construcción de un pueblo que realiza el *pueblo* no es sólo posible si el Estado le reconoce sus demandas y crea hegemonía, precisamente el pueblo es *hiperpotencia* cuando se enfrenta al Estado, potencia que pasando a la segunda potencia puede enfrentarse al acto. Mantener este pueblo *hiperpotente* significa que el Estado pasa a ser objeto de un nuevo uso.

derrotado en la lucha contra las potencias del mal, mientras que el Mesías de la casa de David es el Mesías triunfante, que al final derrota a Armilos y restaura el reino”¹⁹⁶.

Esta figura biunitaria del mesianismo coincide con la escisión entre potencia y acto, entre *potentia* y *potestas*. El Mesías de la casa de David pertenece al acto y el Mesías de la casa de José pertenece al ámbito de la potencia que muere sin llegar al acto. Dos modos de mesianismo, de ser o de existir, en este caso políticamente, están en juego, el de ser en potencia y el de ser en acto. Sin embargo, existe la irrupción de un tercer reino o modo de existencia política, de forma de vida, que no pertenece simplemente a la potencia y no existe solamente como determinación al acto. Sería, por lo tanto, también un mesianismo que no es solamente ben Yosef (la derrota de la potencia no actualiza en un Reino) y tampoco se reduce a ser ben Dawid (el establecimiento del Reino). Se trata, más bien, del reino, un nuevo modo de existencia política, de la potencia que no queda en la mera potencia, pero no por eso pasa a agotarse y realizarse en el mero acto, sino que realiza la potencia, potenciándose a una segunda potencia. Esto significa que ha hecho del acto un uso, un pasaje a la potencia misma, una *hiperpotencia*. Así también el mesianismo de *Jeshua Nazaret*, se entendía, para la teología cristiana, como un mesianismo en el que las dos figuras antes mencionadas confluyen generando un reino novedoso. No meramente una determinación en el Reino (la *potestas*, el Estado), ni tampoco su negación; no una mera potencia sin Reino, ni tampoco su abandono, sino una *hiperpotencia* que hace del Reino un lugar para la potencia. Se trata del ámbito ontológico-político de un mesianismo que no se establece en un Estado, ni permanece solamente en la desolación de la potencia, sino que constituye una comunidad cuya forma de vida es el *hacer* comunidad, ser mesiánicos, ser pueblo. Ahí lo antes indeterminado, el pueblo como potencia, no queda en la desolación, sino que pasando (al acto) a la segunda potencia, a entregarse a los otros, realiza un reino que sobrepasa toda determinación, ya que se trata de un reino contenido en la relación y en la entrega de los cuerpos mismos que no realizan un acto sino una potencia, es la comunidad *hiperpotente*.

Sin embargo la *hiperpotencia* es lo que resta, rodea y aureola el poder constituido, volviendo indeterminado lo determinado, porque es la segunda potencia que se encuentra al

¹⁹⁶ G. Agamben, 2008, p. 279.

rededor y exterior de la determinación, es decir, la forma de vida y los cuerpos que realizan lo mesiánico, lo común y el pueblo, lo contrario a la Ley y que deja el Estado inactivo y, sólo así, arrojado a la potencia de un nuevo uso¹⁹⁷.

Con todo lo indicado hasta ahora hay que afirmar que la beatitud, la plenitud, de la política no descansa en la determinación, el *actum*, la *potestas*, sino que viene después de todo ello (una potencia que viene después del acto) y va hacia un pueblo que realice el *pueblo*, hacia la constitución de una comunidad *hiperpotente* que circunde, que aureole, que vigile y haga inactiva, toda determinación del Estado. Hacer *inoperoso* el Estado no significa su destrucción, significa, más bien, llevarlo al grado de potencia, donde no sea ya para el pueblo sólo una determinación en la que delega y deposita su potencia, su *auctoritas*, su poder constituyente, sino su absoluta apertura que, una forma de vida, una comunidad, ocupa para liberar (no determinar) la potencia, haciendo del Estado un lugar de receptibilidad. En esta hipotética receptibilidad de un Estado, en donde la potencia ya no se detiene, sino que lo excede circundándolo como una aureola, haciendo fluir la comunicabilidad de la potencia, es decir, el pueblo que obra *pueblo* (segunda potencia), se dice entonces que es un objeto de uso común.

Ha sido el pensamiento latinoamericano que, desde la experiencia de las comunidades zapatistas en Chiapas, ha pensado un nuevo uso del poder. Bajo el concepto de “poder *obediencial*”, acuñado por el filósofo de la liberación E. Dussel, se pretende dar cuenta de un obrar no dominador de la *potestas*, de las instituciones, sino obediencial, que opera siempre, delegadamente, para la potencia, al servicio de la comunidad:

“...cuando el poder institucional fortalece el poder de la *potentia*, <<los que mandan mandan *obedeciendo*>>¹⁹⁸ (...) no actúa *desde sí* como fuente de soberanía y autoridad última sino como delegado, y en cuanto a sus objetivos deberá obrar

¹⁹⁷ En su *Estado de excepción*, Agamben parece sugerir una especie de relación con las potencias del Estado, el Derecho y la Ley, más allá de lo anárquico o nihilista, cuando indica: “Abrir un paso hacia la justicia no es la cancelación sino la desactivación e inoperancia del derecho, es decir un uso diferente del mismo (...) Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso no para restituir su uso canónico sino para librarnos de él definitivamente. Lo que se encuentra después del derecho no es un valor de uso más propio y original, anterior al derecho, sino un uso nuevo que nace solamente después de él” (G. Agamben, 2003, p. 120-121).

¹⁹⁸ E. Dussel, 2009, p. 63.

siempre a favor de la comunidad, escuchando sus exigencias y reclamos. “Escuchar al que se tiene adelante”, es decir: obediencia, es la posición subjetiva primera que debe poseer el representante, el gobernante, el que cumple alguna función de una institución política”¹⁹⁹.

Un “poder *obediencial*” pretende ser un nuevo uso del Estado, del poder y las instituciones políticas, como el Derecho, para obedecer a la potencia, al pueblo. Esto implica pensar que el acto (*actum, potestas*), lo determinado y cerrado, se vuelva el lugar de la receptibilidad, es decir, que deje de ser determinación y se vuelva el lugar de uso de una potencia, esto se encuentra detrás de la noción de “poder obediencial”. Pero considero que este no es ya el lugar en el que simplemente se delega el poder, que recibe y deposita la potencia para que sea representada sino que es la copulación, en el involucrarse como aureola circundante, como potencia que sobre vive al acto, que hace valer su potencia frente al poder constituido, *hiperpotente*. “Poder *obediencial*”, no podría tener otro significado que el de potencia que pasa al acto como potencia o acto de confusión, acto mezclado con potencia o potencia mezclada con acto (potencia salvada, *potentia potentiae, hiperpotencia*) y supone ya una *inoperosidad* causada por la comunidad mesiánica, comunidad a la segunda potencia (comunidad que realiza el común) que lo arroja a su potencia, es decir, al uso común u obediencial. E importante no es tanto el “poder *obediencial*”, el Estado receptivo que no pierde la referencia a la potencia, sino la potencia que lo arroja al uso común, que no es ya una mera potencia sino una *hiperpotencia*, a la que la determinación de la *potestas* se abre y a la cual obedece. Si mandar significa ordenar, determinar un poder, una potencia; obedecer, en el sentido de servir, significa hacer la potencia, abrir a la receptibilidad que genera comunicabilidad, el común. En este sentido el acto no es el que potencializa la potencia, sino la potencia que realiza la potencia misma, potencia de la potencia.

La plenitud de la potencia no es ya un Reino a la manera de un Estado, si bien puede usarlo, pero ese nuevo uso viene sólo después de su inoperatividad causada por la *hiperpotencia*. Y en tanto la *hiperpotencia* sobrevive, pasa al acto, como segunda potencia, el pueblo que obra *pueblo*, es una tarea que no debe de cesar, que para realizarse no bebe

¹⁹⁹ E. Dussel, 2006, p. 36.

acabar, sino que se mantiene potenciándose. Así como la crítica, que viene posterior y completa la obra, la *hiperpotencia* no es únicamente la creación de una nueva obra, sino la creación que descrea, de un obrar crítico.

El Estado es la estructura política que, por su constitución misma de acto, de determinación, de *potestas*, significa la disolución, en el sentido de actualización, de la potencia, del poder del pueblo, lo cual significa que dicha estructura no puede pretender contener la potencia y, más aún, si ésta se constituye *hiperpotencia*, mesiánica, hace del indicado Estado un nuevo uso, la determinación se abre a la potencia (lo hace *inoperante*), al uso común. Pero hacer que el Estado pierda su antigua identidad dominadora, que había perdido su relación con la potencia, no es la finalidad de la *hiperpotencia*, es, más bien, lo que adviene posterior a su constitución de *hiperpotente*, de pueblo que se hace mesiánico, que hace *pueblo*, ya que sólo en esta praxis de potenciación puede dejar al acto (el Estado) inactivo, pasando a la segunda potencia. Y esto implica que la *hiperpotencia* no sea sólo un momento revolucionario que va hacia la determinación y hacia la normalización de un *cairós* en un *cronos*, de la potencia que se disuelve en el acto, de los cuerpos que se manifiestan en común a la Ley que los separa, de la *auctoritas* a la *potestas*, sino que se conserva en una forma de vida, un hábito, un nuevo uso de los cuerpos y de las potestades del mundo, bajo un nuevo tiempo, una *cairología*. La *hiperpotencia* tiene como tarea una obra indeterminable, que no puede tampoco terminar, porque su finalidad no es un acto sino una potencia, la redención y lo mesiánico. Su obrar no termina en la constitución de una nueva *potestas* (un acto) sino que va a la potencia que se da a la potencia, el pueblo que, constituyéndose *pueblo*, puede hacer del Estado un obediente (*potestas potentiae*) y que, sin determinarse en él, lo acompaña y permanece como potencia excedente, inaugurando así un nuevo reino entre el acto y la mera potencia, que sobrepasar o usar el acto mismo, el de la *hiperpotencia*.

4. Forma de Vida, inoperosidad y nuevo uso los cuerpos. Para una nueva dimensión mesiánica e hiperpotente de la política.

Hasta ahora, los puntos desarrollados en este capítulo han pretendido dar cuenta de una estructura de la potencia que no se detiene o que tiene únicamente como finalidad la determinación (el acto). Desde la subjetividad que no se detiene en una identidad y, más

bien, pasa a un estatuto potencial y común, pasando por la necesaria articulación de una estructura del tiempo que lo potencializa, la *cairología*, hasta la constitución de una comunidad, de un pueblo, que en una manera potencial de obrar, se constituye *hiperpotente* (potencia que pasa al acto como potencia, donde ésta ya no es mera indeterminación) inaugura una nueva relación con la Ley y el Estado, abriendo un campo político más allá de ellos para, entonces, no ser más ya la única instancia de lo político sino el lugar y el objeto de uso de una potencia. La potencia, la comunidad, el pueblo, se vuelve eficaz, crece y se potencializa, no solamente cuando se asienta en un poder constituido, sino cuando pasa a la segunda potencia, el pueblo que no deja de hacer *pueblo*, que ha hecho de ello su forma de vida (ya no es un mero *cairós* sino su realización como un *hábito*, una *cairología*) manteniendo la energía que hace aparecer un nuevo reino político.

Este nuevo reino, este nuevo espacio o modo de existencia entre la mera potencia y el acto, el pueblo y el Estado, más allá de él y abriéndolo al uso, es el de una comunidad que tiene como obra una potencia interminable, pues no descansa porque se vuelve la forma inseparable de su vida. Que el hacer *inoperoso* (arrogarlo a su potencia), el Estado, la Ley y sus determinaciones, se amalgame con la vida misma, adquiriendo una forma de vida, significa alcanzar un nuevo modo de vivir y de hacer. Conceptos que se han presentado aquí, como *inoperosidad*, *uso* y *forma de vida*, ayudan a explicar ese nuevo estatuto, del cual la beatitud o la perfección de la felicidad son sus postulados (tal como se presentó en el primer capítulo de esta tesis), son desarrollados de manera muy sugerente en las obras más recientes de G. Agamben.

A mi parecer dichos conceptos intentan dar cuenta de una vida y una modalidad de obrar que no va simplemente hacia una finalidad, sino que va a una potencia. Una potencia, una comunidad y una comunicabilidad que los pueblos deben recuperar y expropiar. El ya indicado conflicto entre el mesianismo y la Ley (entre potencia y acto, *potentia* y *potestas*, poder constituyente y poder constituido, etc.) ha abierto un nuevo espacio de lo político que siempre ha quedado vacío cuando la potencia o los pueblos han abandonado su potencia misma, dejando de ser *pueblo*, en el *actum* y las determinaciones del Estado.

Que la expropiación de esta potencia y su constitución, más allá de la transformación de un poder constituido, en ese espacio vacío entre el pasaje de la potencia al acto, excediendo el acto mismo, para ser ocupado por una *hiperpotencia* significa

conservar aquello que, en rebeliones, revoluciones y en las manifestaciones de demandas populares, ha aparecido como un uso diferente y común de los cuerpos, de las cosas y del tiempo. En las manifestaciones populares, se da tanto la concentración de los cuerpos, como una nueva modalidad que desactiva o vuelve *inoperosa* las actitudes y la vida antes operativa. Volver *inoperoso* algo significa usarlo de otro modo y no su total destrucción. Esta *inoperosidad* (*inoperosità*, *katapausis*, para Pablo) es la que se vuelve el obrar de una comunidad *hiperpotente*, que puede darle un nuevo al Estado y la Ley, así como su cuerpo y su vida misma.

Dentro de la cuestión mesiánica, el mesías, como la potencia que desactiva el Estado y sus formas, significa también el nuevo uso de los cuerpos que hace aparecer una nueva modalidad del vivir con un aspecto profundamente político, al nivel de la comunidad y más allá de los poderes constituidos, para así poder realmente volverlos usables. G. Agamben, en *Il Regno e la Gloria*, ha mostrado cómo en el judaísmo y el cristianismo, bajo la categoría de vida eterna (*chayye 'olam* que paso al griego como *zoé aiônios*), se ha intentado dar cuenta de la transformación de la vida en el nuevo tiempo, el tiempo mesiánico. Sin embargo, según nuestro autor, no se trata solamente de una cuestión temporal, sino que se trata de una vida que se opone al *estatus* de la vida que precede al tiempo mesiánico:

“<<Eterno>>, come è evidente tanto nell'ebraico *'olam*, che indica il mondo divino e la realtà escatologica, che nel greco *aiōn* (<<l'*aiōn*>>, scrive Damasceno, <<è stato creato prima del cielo e del tempo>>), non ha qui un significato soltanto temporale, ma designa una speciale qualità de la vita e, più precisamente, la trasformazione che la vita umana subisce nel mondo a venire (...) La tradizione rabbinica descrive questa vita futura in opposizione alla vita presente e, insieme, in singolare contiguità con questa, cioè come una disattivazione delle funzioni biologiche e dell'istinto cattivo: <<Nel mondo futuro non vi saranno il mangiare e il bere, e nemmeno generazione e riproduzione. Non vi saranno commerci e traffici, litigi, invidia e ostilità; i giusti siederanno con le loro corone in capo e si ristireranno allo splendore della *shekinah*>> (Talmud, b *Ber.*, 17 a)”²⁰⁰.

²⁰⁰ G. Agamben, 2009, p. 270.

<<Eterno>>, como es evidente en el hebreo *'olam*, que indica el mundo divino y la realidad escatológica, que en el griego *aiôn* (<<l' *aiôn* >>, escribe Damasceno, <<ha sido creado primero del cielo y del tiempo >>), no tiene aquí un significado solamente temporal, sino que designa una especial cualidad de la vida y, más precisamente, la transformación que la vida humana padece en el mundo por venir (...) La tradición rabínica describe esta vida futura en oposición a la vida presente y, a la vez, en singular contigüidad con ésta, es decir como una desactivación de las funciones biológicas y del instinto malvado: << En el mundo futuro no existirá el comer y el beber, y tampoco generación y reproducción. No existirán comercios ni tráficos, litigios, envidia y hostilidad: los justos se sentarán con sus coronas en la cabeza y se restablecerán en el esplendor de la *shejinah*>> (Talmud, b *Ber.*, 17 a).

La constitución, entonces, de un pueblo *hiperpotente*, que no se determina solamente en la realización o transformación de los poderes del Estado, sino que su tarea política va hacia la potencia misma, hacia el hacer *pueblo*, generando así la comunidad que puede hacer *inoperoso* el poder, es decir, restituirlo al uso de la potencia, significa entrar en una nueva modalidad y cualidad, en una eternidad, de la vida y los cuerpos. Esto no es otra cosa que la tarea política de la potencia mesiánica, la *hiperpotencia*, es el hacer de ella una forma indiscernible de la vida, que funda una vida completa. Dicho de otra manera, que la *inoperosidad*, como el gran evento que, al igual que el mesías, la *hiperpotencia* de un pueblo logra con respecto a la Ley y el Estado en el tiempo revolucionario (*cairós*) se conserve, es decir, que no simplemente pase al acto, a determinarse en un Estado, en el hacer potencia de una potencia (*hiperpotencia*). Y la manera en que se conserva esta *potentia potentiae* es en la vida y los cuerpos mismos. De tal manera que, por ejemplo, Pablo de Tarso pudo comprender el mesianismo como una vida de desactivación del mundo y sus pompas que, a su vez, lo asimila y lo usa. G. Agamben, refiere que, bajo el signo del “como no” (*come non*) o “como si no” (*hos mé*), término presente en una de las cartas del apóstol, se resume la forma de la vida mesiánica. Vale la pena citar la traducción que realiza el filósofo italiano de *ICorintios 7, 29-32*, fragmento sobre el “como si no” de Pablo:

“Questo poi dico, fratelli, il tempo si é contratto; il resto è affinché gli aventi moglie come non [*hōs mē*] aventi moglie siano, e i piangenti come non piangenti e gli aventi giogia come non aventi giogia e coloro che comprano come non possedenti e gli usanti il mondo come non usanti. Passa infatti la figura di questo mondo”²⁰¹.

Esto, pues, les digo, hermanos, el tiempo se ha contraído; el resto [del tiempo o el tiempo que resta] es a fin de que los que tengan mujer sean como no teniendo, y los llorantes como no llorantes, y los que tienen alegría como no teniendo alegría, y los que compren como no poseyentes, y los usantes del mundo como no usantes. Pasa, en efecto, la figura de este mundo.

Hacer “como si no” o “como no”, es el ejemplo del que se vale Pablo, según Agamben, para explicar la inoperosidad. El “como si no” tiene la forma de la analogía, ni una cosa ni la otra, ni la condición de llorantes ni la condición contraria, sino, más bien, hacer “como si no”, lo cual coloca al obrante de algo, en este caso la subjetividad mesiánica, en una operación indeterminable, ósea, de potencia que no forzosamente pasa al acto, sino que lo usa, es decir, obra algo, pero hace acompañar esa obra por una potencia. Esa potencia es la potencia mesiánica. Esto podría significar otra cosa más que la constitución de una subjetividad y una comunidad que adopta la indeterminación con respecto a los poderes mundanos, la Ley, la propiedad, el usufructo, etc. En *Il tempo che resta*, Agamben refiere que el “como (si) no” funciona como un tensor especial de la condición misma en que se vive este mundo:

“L’*hōs mē* paolino appare allora come un tensore di tipo speciale, che non tende il campo semantico di un concetto in direzione di un altro concetto, ma lo mette in tensione con se stesso nella forma del *come non*: piangenti come non piangenti. La tensione messianica non va, cioè, verso un altrove nè si esaurisce nell’indifferenza fra qualcosa e il suo opposto (...) tendendo ogni cosa verso se stessa nel *come non*, il messianico non la cancella semplicemente ma lo fa passare, ne prepara la fine”²⁰².

El *hōs mē* paulino aparece entonces como un tensor de tipo especial, que no tensa el campo semántico de un concepto en dirección de otro concepto, sino que lo pone en

²⁰¹ Cf., *Ibid.*, p. 271.

²⁰² G. Agamben, 2008, p. 30.

tensión consigo mismo en la forma del *como no*: llorantes como no llorantes. La tensión mesiánica no va hacia otra parte, ni se agota en la indiferencia entre cualquier cosa y su opuesto (...) tensando toda cosa hacia sí misma en el *como no*, el mesiánico no la cancela simplemente sino que lo hace pasar, preparando su final.

Ahora, entonces, se puede indicar que la desactivación, volver *inoperoso* algo, no significa destruir o meramente proceder sobre las cosas para transformar su estado, sino que significa realizar una tensión que tiene lugar en la subjetividad de la comunidad mesiánica. Ahí entra en tensión la manera en que se padece o se tiene el mundo. Es decir, que toma el mundo (mundo significa tanto la condición fáctica y jurídica) y lo atraviesa, lo vive o lo lleva acabo de otra manera. Esto no se trata, desde luego, de un estado mental, ni una manera de indiferencia frente al mundo y tampoco de un acto individual, pues la desactivación, en el “como si no”, constituye una manera de relacionarse con los otros, con la comunidad y, sobre todo, de hacer comunidad. La subjetividad comunitaria o mesiánica que aquí emerge no es más que aquella que no deja determinarse por las maneras del mundo, de la Ley sobre todo, y vive obrando la desapropiación de este. El no dejarse identificar con el mundo, con la Ley y los poderes del Estado, con su modo de subjetividad, no significa su rechazo o su destrucción ni mucho menos la indiferencia frente a estos, sino el excederlos con la vida mesiánica para, así, aventarlos a la potencia del uso. Así cada cosa, cada determinación, cada actitud y modo de ser, se enfrenta consigo misma en la subjetividad mesiánica, haciéndolas “como si no”, para que toda forma o condición fáctica no tenga ya una encarnación, una subjetivación y, más bien, pasen, hacia su final. Es a través del concepto de *Chresis* (hacer uso de) que G. Agamben explica la condición mesiánica del “como si no”, precisamente, como una vida que no adquiere ninguna apropiación, ninguna propiedad, sino que hace uso de las formas, vocaciones, profesiones y ocupaciones mundanas. Esto, como ya se ha aclarado, no significa, una vida de pura negación de este mundo, significa, más bien, aquella tensión que no niega, pero tampoco hace de ello una identidad y, por el contrario, se mantiene en la forma de una potencia obrada, un acto que lleva a cabo una potencialidad:

“Paolo contrapone l’*usus* messianico al *dominium*: restare nella chiamata nella forma del *come non* significa non farne mai oggetto di proprietà, ma solo di uso (...)”

La vocazione messianica non è un diritto nè costituisce un'identità: è una potenza generica di cui si usa senza mai esserne titolari”²⁰³

Pablo contrapone el *usus* mesianico al *dominium*: quedar en la llamada en la forma de del *como no* significa no hacerla jamás objeto de propiedad, sino sólo de uso (...) La vocación mesiánica no es un derecho ni constituye una identidad: es una potencia genérica de la cual se usa sin jamás serle titular.

Ser mesiánico es, entonces, ser usante. Pero esta condición de *hiperpotencia*, más que de potencia genérica, porque no permanece en la mera potencia sino que la lleva a cabo en la desactivación por medio del tensor “como si no”, no se queda simplemente en una relación de *inoperosidad* de una subjetividad frente a las cosas, sino que de todo ello se deriva el arrojamiento de las subjetividades mismas a los otros, a lo común, bajo la vida misma del uso. Ahora las relaciones con los otros ya no tienen más la forma de Derecho, la forma de este mundo. En el “como si no” el cuerpo se transforma, hace aparecer otra vida que ya no define ni se determina con ninguna condición de este mundo y, todavía más, la asume para usarla y retirarla a la vida, ya no sólo de la potencia, sino de la *hiperpotencia*. Curiosamente, cuando Agamben explica la función del “como si no” con la noción de *uso* (*chresis*) sobre la condición fáctica, sobre todo en la condición de esclavo²⁰⁴, sale a relucir la noción *hypér doulos* (*hiperesclavo* en *Fil.* 16) como aquel que, estando en dicha condición, la asume y la desactiva en una superación mesiánica de su condición, que la lleva más allá de sí: “Per questo lo schiavo investito dalla vocazione messianica è definito da Pablo –con un *hápax* straordinario– *hypér doulos*, <<superschiavo, schiavo a la seconda potenza>>²⁰⁵. [Por esto el esclavo investido de la vocación mesiánica es definido por Pablo

²⁰³ *Ibid.*, p. 31.

²⁰⁴ G. Agamben pone su atención en que el “como si no” significa hacer uso de la condición o vocación (*klesis*) mundana y resulta interesante su aplicación a la condición de esclavo. Nuestro autor refiere siempre el versículo de *1 Cor 7 21*: “<<Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa uso della tua *klēsis* de schiavo>>. *Uso*: questa è la definizione che Paolo dà della vita messianica nella forma del come no” (*Ibid.*, p. 31). [<<¿Fuiste llamado cuando eras esclavo? No te preocupes. Más si puedes también llegar a ser libre, más bien has uso de tu *Klēsis* (condición) de esclavo>>. *Uso*: esta es la definición que Pablo da de la vida mesiánica en la forma del *como no*].

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 33. En la cuestión del *hiperesclavo*, como la nueva condición que el esclavo adquiere al constituirse mesiánico, se descubre, cosa que Agamben no descubre o no hace explícita del todo, la estructura de la *hiperpotencia*, sugerida aquí desde el concepto político de E. Dussel, como la estructura de lo mesiánico. La *hiperpotencia* es el término de la operación de la vida mesiánica

–con hápax extraordinario– hipér doulos, <<superesclavo, esclavo a la segunda potencia>>]”.

Es decir, que la vida mesiánica significa el uso de la condición o vocación mundana y su elevación a la segunda potencia (*hiperpotencia*). Esta nueva vida que aparece al constituirse subjetividad y pueblo *hiperpotente*, mesiánico, es precisamente el ejercicio de una potencialidad que opera para rebasar y desactivar toda vocación, profesión o modo de ser del mundo, sobre todo el mundo regido por la propiedad y la Ley. Se permanece en la misma condición fáctica, sólo que ahora hace aparecer una vida que la excede permaneciendo en ella, haciéndola pasar a la segunda potencia. Ahora todas las vocaciones e identidades son elevadas a la segunda potencia y puestas a disposición del uso. No significa abandonar ni desaparecer las vocaciones, las profesiones políticas, estatales, jurídicas o económicas, sino la desactivación de su vieja identidad que no es más que el uso de esta: la determinación en la que se agotaba su potencia. La vocación de ser pueblo, significados de la *hiperpotencia* y lo mesiánico, aparece dentro y para exceder a toda profesión, identidad, institución o Ley, abriéndolas a un modo de ser y de vivir. No son interesantes las determinaciones, por ejemplo, políticas o jurídicas, sino la nueva vida, el nuevo pueblo que comienza a darles un nuevo uso.

Al final de *Il Regno e la gloria*, Agamben precisa la escisión que se da en la vida en el “como si no” mesiánico:

“Nel segno del <<come non>>, la vita non può coincidere con se stessa e si escinde in una vita che viviamo (*vita quam vivimus*, l’insieme dei fatti e degli eventi che definiscono la nostra biografia) e una vita per cui e in cui viviamo (*vita qua vivimus*, ciò che rende la vita vivibile e dà a essa un senso e una forma). Vivere nel messia significa appunto revocare e rendere inoperosa in ogni istante e in ogni aspetto la vita che viviamo, fare apparire in essa la vita per cui viviamo, che Paolo chiama la <<vita di Gesù>> (*zōē tou Iesou*– *zōē*, non *bios*!)...²⁰⁶.

En el signo del <<como no>>, la vida no puede coincidir consigo misma y se escinde en una vida que vivimos (*vita quam vivimus*, el conjunto de los hechos y de los eventos que definen nuestra biografía) y una vida por la cual y en la cual vivimos (*vita qua vivimus*, lo que vuelve la vida vivible y da a esta un sentido y una

²⁰⁶ G. Agamben, 2007, p. 271.

forma). Vivir en el mesías significa justamente revocar y volver inoperosa en todo instante y en todo aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida por la cual vivimos, que Pablo llama <<vida de Jesús>> (ζωὴ no *bios*!).

Como se ha visto, la nueva modalidad de la vida que aparece con el evento mesiánico, el momento de la *hiperpotencia*, consiste en desactivar con una tensión del “como si no” la vida que se vive (que es aquella que se encuentra determinada por las identidades o vocaciones mundanas de la Ley, el Estado y la propiedad). La nueva vida, concebida como eterna o mesiánica, no es el resultado de la tensión del “como si no”, sino que es esa tensión misma. Y es ahí que aparece la vida por la cual se vive, aquello por lo cual la vida se pone en tensión, la potencia que rebasa el acto, la *zoé* mesiánica que rebasa al *bios*. Pero ¿en qué consiste claramente esa vida (eterna o mesiánica) por la cual se vive y que pone en tensión la vida misma? Esta nueva vida no significa la sustitución de una anterior por otra, más bien, es la apertura de la vida presente a la pasión de su potencialidad. Sin embargo, esa potencialidad tiene por finalidad el uso mismo de todas las cosas, condiciones fácticas, vocaciones, formas políticas, etc. Y, en tanto tiene por finalidad el uso (no una propiedad ni determinación), tiene por finalidad una potencia que ahora eleva (*hiper*) todo a la segunda potencia. Por eso todas las identidades, así como, según Agamben, Pablo pensaba al esclavo, en vocación mesiánica, como *hypéroulos*, son rebasadas por una potencia que hace uso de ellas. *Hiper* no puede referirse sino a una potencia que, dentro de una identidad o determinación, es excedida y elevada, mediante la condición fáctica que se vive, a una vida mesiánica que retira esa vida al uso.

Una vida de uso, que tiene la forma no de una mera potencia sino de la realización de la potencia, es curiosamente la que adoptó el movimiento monástico de los franciscanos bajo el principio de la *altissima paupertas*. La *altissima paupertas* (altísima pobreza) significaba un proceder con respecto al mundo no bajo la forma del *dominium*, de la propiedad y el derecho, sino bajo el uso inapropiable de las cosas y las formas, ensayando así un espacio ingobernable por el poder, el Derecho y la propiedad:

“Nella loro fedeltà al principio dell’*altissima paupertas*, le correnti spirituali francescane non si limitavano, infatti, a rifiutare –contro le indicazione della curia

romana –ogni forma di proprietà (...) essi avanzavano implicitamente l’idea di una *forma vivendi* integralmente sottratta alla sfera del diritto”²⁰⁷.

[En su fidelidad al principio de la *altissima paupertas* (altísima pobreza), la corrientes espirituales franciscanas no se limitaban, en efecto, a refutar –contra las indicaciones de la curia romana– toda forma de propiedad (...) estos adelantaban implícitamente la idea de una forma vivendi (manera de vivir) integralmente sustraída de la esfera del derecho].

La sustracción del mundo del Poder y el Derecho, mediante el uso, que para los franciscanos era *usus pauper*²⁰⁸ (uso pobre), puede comprenderse como una lucha contra los poderes del mundo que, sin embargo, no busca su derrocamiento, ni se mantiene indiferente, sino que constituye una forma de vida que hace uso de las cosas del mundo, más allá de la propiedad y el Derecho. Sin embargo, esta vida novedosa (*novitas vitae*) a la que se abre la vida cotidiana, mediante el hacer uso y no propiedad, no pertenece solamente a una forma relación con un ámbito económico y jurídico, sino que la vida de uso, en tanto que no constituye un *dominium*, una propiedad, implica que todo pasa a ser consignado a lo común. El uso no se queda sólo una relación con las cosas, pues también entrega los cuerpos a la relación común. *Hacer uso de* contiene una signatura con lo común, ya que, a la vez que algo es usado y no objeto de dominio, es arrojado a su potencia, a manos de lo común. *Uso* implica íntimamente comunidad, hacer comunidad, y como forma de vida. Por eso el amor o la solidaridad, principios tan fuertes en el mesianismo, refieren una potencia de uso, jamás una propiedad, arroja a los cuerpos a hacer comunidad, tener a los otros con una relación que no es la del dominio, ni la propiedad ni el Derecho, sino de uso:

“L’uso è, cioè, sempre relazione con un’inappropriabile, esso si riferisce alle cose in quanto non possono diventare oggetto de possesso. Ma, in questo modo, l’uso mette a nudo anche la vera natura della proprietà, che non è che il dispositivo che

²⁰⁷ G. Agamben, 2008, p. 32.

²⁰⁸ “*Usus pauper* è il nome che essi danno al rapporto di questa forma di vita coi beni mondani” (Ibidem). [*Usus pauper* (uso pobre) es el nombre que ellos dieron a la relación de esta forma de vida con los bienes mundanos.

sposta il libero uso degli uomini in una sfera separata, in cui si converte in diritto”²⁰⁹.

[El uso es, así, siempre relación con un inapropiable, este se refiere a las cosas en cuanto no pueden volverse objeto de posesión. Pero, en este modo, el uso pone al desnudo también la verdadera naturaleza de la propiedad, que no es más el dispositivo que desplaza el libre uso de los hombres en una esfera separada, en la cual se convierte en derecho.

Mediante la tensión de la vida en el “como si no” y el uso, que desactiva la identidad, la propiedad y el derecho, una vida novedosa aparece. Se trata de la vida del uso que arroja a los usantes a lo común, ya que desactiva y abre las paredes de la propiedad que pretendían mantener los cuerpos en un resguardo privado. El uso, que no conoce propiedad, tampoco la ignora sino que la hace pasar a los otros y, así, el uso de las cosas, bienes y potestades del mundo, devienen, a la vez, en uso de los cuerpos. La nueva vida que aparece no requiere, como en el paradigma de la resurrección de los cuerpos y la vida eterna de la que filosofaban los teólogos cristianos²¹⁰, de otro cuerpo o del abandono de este, sino que emerge con el nuevo uso del mismo. Si el uso es la relación con un inapropiable, también es, por lo tanto, una relación común e indeterminable por excelencia y, por esto mismo, se puede decir que lleva a cabo una potencia, que lleva a los cuerpos a una dimensión novedosa que excede toda privacidad, identidad y propiedad del cuerpo. Y esta nueva dimensión de la vida, no es más que el uso común. Ahora todas las facultades y órganos del cuerpo devienen, no ya una actividad determinada por una función fisiológica, sino la

²⁰⁹ G. Agamben, 2005, p. 95-96.

²¹⁰ Agamben se sirve de este paradigma, obviamente no para hacer teología, sino para indagar la cuestión del uso de los cuerpos. La cuestión de la resurrección y del cuerpo glorioso (sobre todo en *La Résurrection* de Tomás de Aquino) gira en torno a pensar una nueva manera de operación del cuerpo, ya que no refiere la eliminación de este, aunque el final se le quiten a este las finalidades de sus funciones vegetativas (los beatos ya no tienen necesidad de comer aunque tiene estómago, tampoco necesidad del sexo, aunque tiene órganos sexuales viriles, no defecan aunque cuentan con intestinos) más no, paradójicamente, las funciones mismas. Este curioso pensamiento de la corporalidad gloriosa, más allá de su canon dogmático y religioso, asegura la integridad material de los cuerpos, como lo refiere Agamben en su ensayo “El cuerpo glorioso”: “Se trata, en todo caso, de asegurar que los beatos tengan un cuerpo y que ese cuerpo sea el mismo que tenían en la Tierra, aunque incomparablemente mejor. Mucho más arduo y decisivo es el problema del modo en que este cuerpo ejerce sus funciones vitales, es decir, la articulación de una fisiología del cuerpo glorioso. El cuerpo, en efecto, resurge en su integridad y con todos los órganos que tenía en su existencia terrena. Los beatos tendrán entonces por los siglos de los siglos, según su sexo, un miembro viril y una vagina y, en todos los casos, un estómago e intestinos (...) Al afrontar estas delicadas cuestiones, los teólogos se encuentran con una aporía decisiva, que parece superar los límites de su estrategia conceptual, pero que constituye el locus en el que es viable pensar otro uso posible del cuerpo” (G. Agamben, 2011, p. 121-122). Véase también sobre este tema el pequeño apartado “fisiología de los beatos” en G. Agamben, 2007b.

inoperosidad que no las niega sino que las comienza a usar, las hace potenciales, es decir, comienza a darles una nueva naturaleza, una nueva vida, vida mesiánica o vida del común:

“De este modo –en cuanto se abre al beso–, la boca se vuelve realmente boca, las partes más íntimas y privadas se vuelve el lugar de un uso y un placer compartidos (...) Porque –en cuanto tiene por órgano y objeto una potencia– el uso no puede ser nunca individual y privado, sino sólo común”²¹¹.

Hacer uso del cuerpo es la entrega de la subjetividad misma a lo común, ahí el sujeto se usa, es decir no se posee, pero no por esto pierde su condición o identidad, sino que se disloca en el “como si no” o en el uso (dos maneras de decir la *inoperosidad*), donde: “natura comune e singolarità, potenza y atto si scambiano le parti e si compenetrano a vicenda. L’essere che si genera su questa línea è l’essere qualunque e la maniera in cui egli passa dal comune al proprio e dal proprio al comune si quama *uso* –ovvero *ethos*. [...naturaleza común y singularidad, potencia y acto se cambian los lugares y se compenetran el uno al otro. El ser que se genera sobre esta línea es el ser cualquiera y la manera en la que él pasa del común al propio y del propio al común se llama *uso* –o sea *ethos*]”²¹². De hecho, en cuanto que el cuerpo es mantenido en una identidad y objeto de una propiedad, no se inscribe en el uso, ni en lo común, ni en la potencia, ni en un *ethos*. Es decir, que al no hacer uso común del cuerpo, exponerlo a los otros y hacer comunidad, no logra trascender las fronteras de la propiedad y el Derecho, permaneciendo en la vida y en la identidad que estos le proporciona, quedando limitado a estas formas que capturan la potencia, sin hacer uso de ellos. Es un tanto esto como el Derecho de las naciones que otorgan a los cuerpos una ciudadanía y una identidad, impidiendo que el cuerpo de los otros, no contando con esa forma de la Ley, crucen sus fronteras porque hacen del cuerpo y el territorio una propiedad (pretenden administrarlo en una biopolítica, como bien advirtió M. Foucault) en donde el uso está simplemente impedido.

Un tanto relacionado con este tema, G. Agamben sostuvo alguna vez un pequeño dialogo con Zygmunt Bauman, acerca de los campos de refugiados, que bajo la premisa de

²¹¹ G. Agamben, 2011, p. 129.

²¹² G. Agamben, 2001, p. 22.

la seguridad nacional (que en cierta manera es asegurar la propiedad), se han convertido en laboratorios políticos de exclusión. Frente a esto, Agamben le sugería al filósofo polaco que podría pensarse también en contra-laboratorios de exclusión, en ámbitos donde todo se abre al uso, como las *favelas* en Brasil:

“Estuve en Brasil hace muy poco y pude visitar las favelas de Río de Janeiro (...) Las favelas están en la ciudad y o separadas de ella (...) la favela es un sitio interesante porque no hay propiedad y, obviamente, no se pagan alquileres. Y no hay policía. Así que es como una ciudad, porque en una de las favelas como Rocinha, viven 400.000 personas. Es una ciudad sin derechos de propiedad, donde no se pagan alquileres y no hay policía”²¹³.

La nueva vida consiste en que los cuerpos se den al uso y, así, a la comunicación que genera la comunidad. Significa que se han transformado los objetivos, gestos, rituales, de la corporalidad misma, las potencias vegetativas (*potestas vescendi*) van alcanzando, mediante su uso, una segunda potencia o naturaleza²¹⁴ que no es sino la potencia de una corporalidad mesiánica, aquella que constituye un tejido “social” (pueblo que realiza *pueblo*) *hiperpotente* que puede hacer el poder *inoperoso*. La realización del *pueblo* está en el cuerpo, cuando estos se dan al uso, cuando estos ejercen su nueva facultad (la potencia mesiánica), que constituye el gran contra-poder del Estado, sólo que ahora en la forma de una vida festiva. Festiva porque el cuerpo, las modalidades del vivir y el hacer entran en una desactivación, en un “como si no”, que inaugura, a la vez, un nuevo modo de hacer y vivir todo lo que antes realizaba:

²¹³ Cf. “Comentario de Giorgio Agamben y debate final” en Z. Bauman, 2008, p. 109-110.

²¹⁴ Se habla aquí de una segunda naturaleza, como de una segunda facultad o potencia del cuerpo que no está inscrita como “natural”, sino que emerge en tanto que comienza a usarse el cuerpo mismo y no a disponer de sí mismo como una propiedad o individualidad, sino como una impropiedad común: “L'improprietà, che esponiamo come il nostro essere proprio, la maniera, che *usiamo*, ci genera, è la nostra seconda, più felice natura. [La impropiedad, que exponemos como nuestro ser propio, la manera, que usamos, nos genera, es nuestra segunda, más feliz naturaleza” (G. Agamben, 2001, p. 29). Esta segunda naturaleza no es sino la potencia mesiánica, no sólo por las implicaciones entre el uso y la vocación mesiánica en Pablo, que ya se han desarrollado, sino porque, en el uso, la humanidad se descubre una nueva creatura, que es la entrega misma del cuerpo a los otros, al común, dándose a disposición de los hombres, haciendo *pueblo*. La nueva naturaleza, que adviene con el uso, nos genera la mesianicidad.

“La fiesta no se define por lo que en ella no se hace, sino más bien por el hecho de que lo que se hace –que en sí mismo no es distinto de lo que se cumple cada día –es desecho, vuelto inoperoso, liberado y suspendido de su <<economía>>, de las razones y de los objetivos que lo definen en los días laborales (el no hacer es, en este sentido, sólo un caso extremo de esta suspensión). Si comemos, no lo hacemos para asimilar la comida; si nos vestimos, no lo hacemos para cubrirnos y resguardarnos de frío; si nos mantenemos despiertos, no lo hacemos para trabajar; si caminamos, no es para ir a alguna parte; si hablamos, no es para comunicarnos informaciones; si intercambiamos objetos, no es para vender o comprar”²¹⁵.

Así, la comunidad continúa, en su modo de vivir y no en una fecha específica, la *inoperosidad* que aparece en las fiestas, revoluciones y rebeliones, como la unión de las singularidades, la solidaridad, el uso común de las cosas y los cuerpos, que ocupan las plazas y pueden dejan inactivo al Poder. En la fiesta, cuya esencia es la *inoperosidad*, la potencia a la que se abren los cuerpos, el pensamiento y toda la vida encuentra su redención, donde se liberan de sus antiguas propiedades, modalidades y relaciones, creando, también, una nueva economía de las cosas:

“En todas las fiestas de tipo carnalesco, como las saturnales romanas, las relaciones sociales existentes se suspenden e invierten: no sólo los esclavos mandan a los amos, sino que la soberanía se pone en manos de un rey bufón (*saturnalicus princeps*) que sustituye al rey legítimo, de modo que la fiesta se muestra ante todo como una desactivación de los valores y los poderes vigentes²¹⁶ (...) Así, la procesión y la danza exhiben y transforman el simple andar del cuerpo humano, los regalos desvelan una posibilidad inesperada en los productos de la economía y del trabajo”²¹⁷.

²¹⁵ G. Agamben, 2011, p. 139.

²¹⁶ *Ibid.* p. 140.

²¹⁷ *Ibid.* P. 141.

Si una comunidad se constituye festiva, y esto no significa pensar en que viva utópicamente en una fiesta tal y como se le entiende comúnmente²¹⁸, sino que extraiga la energía de la desactivación y uso que en ella operan y se aplique dentro de todas las formas de subjetivación política, económica, social y fisiológica, genera la potenciación misma de la comunidad o el pueblo, haciéndolo *hiperpotente*. La forma festiva de la vida de un pueblo no significa no hacer, ni tampoco hacer una obra con un fin determinado, como festejar algo o una fecha, más bien, su objetivo, pues no carece propiamente de ellos, es realizar la festividad misma, lo que implica *hacer* la *inoperosidad*, liberar a las cosas hacia su solidarización (tal como en las fiestas se dan los cuerpos a la convivencia, el alimento se dispone al uso compartido) y no a la propiedad, es decir, ejercitar la comunidad, el uso (mesiánico) del cuerpo:

“Porque la inoperosidad no es inerte, sino que, en el acto, hace aparecer la misma potencia que en él se ha manifestado. En la *inoperosidad* no es la potencia la que es desactivada, sino sólo los objetivos y modalidades en los que su ejercicio había sido inscrito y separado. Y es esta potencia la que ahora deviene el órgano de un posible nuevo uso, el órgano de un cuerpo cuya organicidad se ha vuelto inoperosa y suspendida”²¹⁹.

²¹⁸ Por ejemplo, M. Löwy, ha referido que, en su interpretación de las *Tesis sobre la historia* de W. Benjamin, la suspensión del orden vigente tiene un tinte utópico que puede darse en la forma de vida de las comunidades, como por ejemplo en la fiesta y el carnaval, aunque sea por un momento: “Ese <<estado de excepción>> utópico está prefigurado en todas las rebeliones y levantamientos que interrumpen, aunque sea por un momento, el cortejo triunfal de los poderosos. Encuentra también su prefiguración lúdica, y hasta grotesca en ciertas fiestas populares, como el carnaval (...) En un relato de 1920 [Benjamin] escribe: “El carnaval es un estado de excepción. Un derivado de las antiguas saturnales, en oportunidad de las cuales lo alto y lo bajo intercambian lugares y los esclavos se hacían servir por sus amos. Ahora bien, un estado de excepción sólo puede definirse precisamente en oposición total a un estado ordinario” (M. Löwy, 2003, p. 100). Sin embargo, bien indica M. Löwy, al terminar la fiesta, el dominador retorna a su lugar y el verdadero estado de excepción es más radical: “en lo cual ya no existe ni “alto” ni “bajo”, ni amos ni esclavos” (Ibídem). Con cierta diferencia, Agamben interpreta la fiesta y la *inoperosidad*, no tanto como un rasgo totalmente utópico, sino más bien con respecto a una forma de vida que desactiva el derecho, que escapa del Estado sin derrocarlo, mediante un uso más humano.

²¹⁹ Ibíd. P. 128. La referida potencia, que deviene el órgano de un nuevo uso, de un cuerpo *inoperoso*, no es ya sólo una potencia, sino que, en tanto se entrega al uso, se constituye mesiánica (entregada al común), generando así una nueva modalidad de vivir y de relacionarse con los otros. En este sentido, esa potencia, que hace aparecer en el acto la misma potencia, en realidad ya no es la misma sino, como no se ha dejado de reiterar en este capítulo, una *hiperpotencia* porque, como indica el autor, la *inoperosidad* (restituir algo a su potencia de ser usado), no es inerte, sino que se lleva al acto, ejercitándose a una segunda potencia.

En otra de sus obras, G. Agamben, denomina a este mismo ejercicio, *profanación*. La profanación, concepto perteneciente al ámbito de lo religioso, refiere la restitución de algo considerado sagrado al ámbito profano de los hombres. En la profanación lo sagrado no es destruido, sino que es sacado de su lugar de culto y retirado al uso, mediante una especie de juego: “Il passaggio dal sacro al profano può, infatti, avvenire anche attraverso un uso (o, piuttosto, un riuso) del tutto incongruo del sacro. Si tratta del gioco. [El pasaje de lo sagrado a lo profano puede, en efecto, ocurrir también a través de un uso (o, más bien, un reuso) del todo incongruente de lo sagrado. Se trata del juego]”²²⁰. La profanación se presenta como un juego que, al igual que la fiesta, le da un nuevo uso a las cosas, no solamente religiosas, que son separadas del uso de los hombres y mantenidas en una sacralidad de espectáculo inalcanzable, en un estatuto mítico, tal como actualmente se le rinde un culto incuestionable al estado de derecho, al Estado mismo y al dinero en la economía. Pero, la comunidad *hiperpotente*, mesiánica, puede profanar las potestades sacralizadas y jugar con ellas, de tal forma que suspende el culto mítico (que se ha hecho un fetiche) y lo juega como en una práctica ritual, accediendo a la redención del uso. Curiosamente, el mesías es el profanador por excelencia, hace de lo sagrado, como el sábado, las promesas y las profecías divinas, algo cumplido para el servicio y el uso de los hombres, haciéndolas una forma de vida. Ahí ya no se trata del mito²²¹ venerado en las ceremonias gloriosas, de la observancia de la Ley y las profecías sagradas e inertes, sino de su potencia que comienza a ser usada, jugada, vivida y entregada a los hombres. Ahí lo sagrado ha dejado de ser sagrado, pues ha entrado en la esfera del uso profano y, a la vez, se ha realizado, como parece sugerir Agamben cuando indica que:

“...nel Cristianesimo, con l'ingresso di Dio come vittima nel sacrificio e con la forte presenza di tendenze messianiche che mettevano in crisi la distinzione fra il sacro e il profano, la macchina religiosa sembra raggiungere un punto limite o una zona di

²²⁰ G. Agamben, 2005, p. 85.

²²¹ Cuando el mito (que cuenta una historia) se realiza en un rito (que pone en escena el mito), se da una conjunción consustancial que hace aparecer una exhibición propia de en las ceremonias religiosas llevadas a cabo por la clase sacerdotal. En cambio, la profanación juega con lo sagrado y lo religioso, no lo destruye, ni lo realiza en una exhibición a la manera de un espectáculo que los fieles presencian, sino que, rompiendo así la conjunción consustancial entre mito y rito, pone a disposición del uso alguno de estos elementos: “Il gioco spezza questa unità: come *ludus*, o gioco di azione, esso lascia cadere il mito e conserva il rito; como *jocus*, o gioco di parole, esso cancella il rito e lascia sopravvivere il mito. [El juego rompe esta unidad: como *ludus*, o juego de acción, este deja caer el mito y conserva el rito; como *jocus*, o juego de palabras, este cancela el rito y deja sobrevivir el mito] (Ibíd., p. 86).

indecidibilità, in cui la sfera divina è sempre in atto di collassare in quella umana e l'uomo trapassagìa sempre nel divino”²²².

[...en el Cristianismo, con el ingreso de Dios como víctima en el sacrificio y con la fuerte presencia de tendencias mesiánicas que ponían en crisis la distinción entre lo sagrado y lo profano, la maquina religiosa parece alcanzar un punto limite o una zona de indecibilidad, en la cual la esfera divina está siempre en acto de colapsar en la humana y el hombre traspasa siempre en lo divino].

Lo mesiánico se revela, entonces, no como el ritual del mito sagrado (la religión) y mucho menos como su eliminación, sino como la potencia profanatoria que hace de la *religio* un modo de vivir, siendo realmente utilizada. Esto es, como tal, el juego interminable que le arranca, a todas las potestades, ya no sólo la religiosa, sus determinaciones míticas que las mantenían separadas de los hombres, sus leyes, sus textos y mitos fundantes que las justifican (su presunta sacralidad), para ser banalizadas (jugadas, y el juego es una actividad que implica seriedad) en el mundo profano y consignadas al uso común:

“...la *religio* non più osservata, ma giocata, apre la porta dell'usso, così le potenze dell'economia, del diritto e della politica, disattivate in gioco, diventano la porta di una nuova felicità²²³ (...) Una volta profanato, ciò che era indisponibile e separato perde la sua aura e viene restituito all'uso (...) disattiva i dispositivi del potere e restituisce all'uso comune gli spazi che esso aveva confiscato²²⁴.”

[...la *religio* no más observada, sino jugada, abre la puerta del uso, así las potencias de la economía, del derecho y de la política, desactivadas en el juego, devienen la puerta de una nueva felicidad (...) Una vez profanado, aquello que era indisponibile y separado pierde su aura y viene restituido al uso (...) desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que estos habían confiscado].

Ahora las liturgias y eucaristías (los mitos-ritos que afianzan lo sagrado, y está no es una operación exclusivamente religiosa sino política, donde en la eficiencia del mero

²²² Ibid., p. 91.

²²³ Ibid., p. 87.

²²⁴ Ibid., p. 88.

ceremonial sin juego se ha vuelto la forma del Estado y del Derecho) se realizan fuera de los templos, pero ya no como ritual, sino como vida comunitaria, es decir, son jugadas a su potencia, a la actividad realizada para el uso común o por el pueblo²²⁵. Un ejercicio tal, es como el realizado, en América Latina, por las comunidades eclesiales de base (desde las que partió la “Teología de la Liberación”) en las que la *religio* cristiana fue profanada y jugada (entregada al uso y al servicio de los hombre) y se convirtió en forma de vida mesiánica, que realiza el común (potencia que realiza la potencia) como cotidianidad *cairologica*.

Esta forma de vida es ahora la máxima autoridad política que contiene en su interior, en los cuerpos, la institución que excede y equivale a la pretensión del Derecho y el Estado. Esta vida se vuelve paradigmática, hace, de un *cairós*, el hábito de una vida. G. Agamben nos enseña que esta operación es similar a la de las órdenes monásticas que, como ya se ha indicado, constituían una vida que intentaba escapar a la Ley mediante un ordenamiento superior concebido a partir y en continuación de la vida del mesías:

“Quien está familiarizado con la historia de las órdenes monásticas sabe que, al menos en los primeros siglos, es difícil comprender el estatuto de lo que los documentos llaman <<regla>> (...) Ésta se identifica muchas veces con el modo de vida del fundador, considerado como *forma viate*, es decir, como ejemplo a seguir; y la vida del fundador es a su vez la continuación de la vida de Jesús tal como se narra en los evangelios (...) Por lo menos hasta San Benito, la regla no es norma general, sino sólo la comunidad de vida (el <<cenobio>>, *koinòs bios*) que resulta de un ejemplo y en la cual la vida de cada monje tiende, en última instancia, a volverse paradigmática, a constituirse como *forma vitae*”²²⁶.

Lo interesante aquí es la implicación de que un *cairós*, la irrupción mesiánica, sea constituido como una forma de vida, un paradigma que encuentra continuidad en la vida de una comunidad. La forma de vida, como aquí se quiere mostrar, es hacer vivir un

²²⁵ El mismo Agamben ha enseñado, en una conferencia titulada “Liturgia and the Modern State”, que existe una cercana relación entre liturgia y política, pues “El término griego *liturgia* viene de *laos* (pueblo) y *ergon* (obra) y significa, por lo tanto, literalmente acción pública, actividad hecha por el pueblo” (G. Agamben, 2012, p. 36).

²²⁶ G. Agamben, 2010b, p. 28.

paradigma (como el rito hace vivir el mito), es la inmanencia en la que no es posible dividir una vida de una su forma, su *ethos*, su vida misma, es su política y su Ley. Pero, no por esto, la forma de vida debe comprenderse como una anarquía utópica, sino, más bien, como el hacer inactivas las potestades políticas para, así, comenzar a usarlas. Esta forma de vida consiste en mantener la energía festiva, que comúnmente se concentra y se acaba en el *cairós* que fracasa o termina diluyéndose en un “poder constituido”, que suspende la normalidad del orden por un instante. Entonces, la manera de vivir de esta comunidad se vuelve una constante fiesta, puede ahora jugar, mediante el uso, con las cosas y hasta con su corporalidad misma, para evitar que todas las potestades políticas separen y pierdan referencia de la potencia de un pueblo. En la fiesta un pueblo no puede nunca determinar su potencia, sino que la realiza, la eleva a segunda potencia, mediante la comunión de los cuerpos.

Forma de vida es la institución de la potencia mesiánica, por la cual se continúa un *cairós* (la fiesta, a la que desafortunadamente se le entiende como una pequeña excepción de la normalidad del tiempo) y significa cultivar, en todo momento (como la *citación a la orden del día*, de W. Benjamin²²⁷) y en la vida de una comunidad, la desactivación de las propiedades, del orden y de los cuerpos, para entregarlos al uso común, dando continuidad a esa *hiperpotencia*, del pueblo que realiza *pueblo* (potencia que realiza la potencia) que se da tanto en la revoluciones como en las fiestas. La nueva forma de vida, mantiene en uso común lo que, continuamente, en la política y en la economía, es fetichizado e inaplicable. Esto es, que se mantiene en la realización de una potencia, es decir, que no halla fin ni determinación. Y esta consistencia de la vida de una comunidad, que ha adoptado como forma una potencia (a la segunda potencia), una *inoperosidad*, un uso común, no es sino una consistencia mesiánica, la que todo pueblo adoptará en su enfrentamiento y en el uso del Estado, en pos de su redención, de su felicidad.

²²⁷ “Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un *citation á l’ordre du jour*, pero precisamente del día final” (W. Benjamin, 1989, p. 179).

CONCLUSIÓN.

La pretensión de la presente tesis era dar cuenta de la constitución de una potencia inherentemente política, como el elemento originario del poder, que no es sino una vida, la vida de un pueblo, de una comunidad, apresada en una condición de exclusión y, así, de opresión, de debilidad generando una condición de impotencia, por el orden político vigente, bajo su especial ejercicio dominador del “estado de excepción”. Pero, es desde esta debilidad, de esta impotencia, que comienza a articularse la posibilidad de una nueva política. Sin embargo, en el desarrollo asociativo que aquí se presentó desde el pensamiento de G. Agamben, esta potencia e impotencia no es la simplemente la estructura vacía o la forma en la que se dice un manera del ser (potencia-acto), sino que es una estructura ontológica, un modo efectivo de ser que contiene íntimamente una compleja praxis, la mesiánica. La potencia mesiánica consiste en una potencia que se salva, tanto de la mera impotencia (de la debilidad) como de su destino, impuesto por la tradición ontológico-política, al acto. Y su salvación consiste en salvarse como potencia misma, pasando al acto como una potencia, pero en este pasaje la potencia no ha quedado inalterada, más bien, se ha generado hacia una segunda potencia. El concepto de potencia, en su contexto ontológico-político, contiene una carga absolutamente mesiánica. Potencia es un categoría mesiánica, lo referente al poder originario de los pueblos y de los excluidos que el Estado y sus dispositivos atrapan para dejarlo impotente, lo anterior a toda determinación que se mueve potencialmente hacia la redención.

En el primer capítulo se mostró la potencia como vida y, además, como una ontología de la redención en un sentido sumamente primario, como aquella estructura originaria del poder, la vida. Pero no es la vida como mero *factum* natural, sino que ella misma, en ese conato de vida que desea permanecer, ejerce un movimiento hacia la felicidad, la redención, mesiánico en este sentido. Desde esta idea se planteó la comprensión del *conatus* de la inmanencia de la vida como el movimiento de una resurrección de la potencia, una fuerza reconstituyente. Esto sugirió plantear dicha reconstitución con un gesto de postulado, de una vida que siempre puede volver a ser posible y a resurgir. Así se marcaba una asignatura que sería retomada al final del tercer capítulo, cuando se piensa y se vuelve efectivo algo así como una resurrección, una

reconstitución de los cuerpos y las cosas mediante el uso. El uso, la restitución de algo a lo común, es la resurrección de las cosas y los cuerpos. Esto es como cuando un niño toma las cosas en desuso para jugar con ellas, dándoles una nueva vida. Si, desde el primer capítulo, se planteó la mera vida, el deseo y el impulso de conservación como una potencia mesiánica, que, como en el segundo capítulo, sería presuntamente apagada a una impotencia, al final de esta tesis encuentra una segunda naturaleza, una segunda potencia mesiánica, donde el cuerpo y la subjetividad no está encerrada en su propia conservación, sino que permaneciendo en su cuerpo, en su subjetividad e inmanencia comienza a expropiar su potencialidad y hacer comunidad, es decir, su potencia se potencializó. Los deseos, como una fuerza material que para esta tesis tiene una forma ya de redención, avanzaron a un amor como potencia ontología, con la cual se constituye el comienzo para lo común y lo mesiánico.

En el segundo capítulo, la potencia parece tener un aspecto negativo como impotencia, y es el que separa la “positividad” del primer y tercer capítulo, que tienen algunos vínculos sutiles. Sin embargo, esta parte destructiva que exhibe la producción del poder absoluto y soberano de la impotencia, de la nuda vita, del cual el *homo sacer* y el *muselmann* son ejemplos, está realmente conjugada con los otros capítulos, porque no es sino el escenario donde, desde la debilidad, todo comienza. En tanto los débiles y oprimidos tienen una consistencia de impotencia son, aún más, potentes. Y es por eso que puede articularse, como creación desde una cierta nada, una potencia y una comunidad. Pues, en tanto la subjetividad sea mantenida en una identidad y en una propiedad, no habrá propiamente comunidad, sino sólo bajo la forma de la Ley (que regula las relaciones entre propietarios) e incluidos en la abstracción de un Pueblo (cuerpo político integral) o una Nación. En cambio en la debilidad de la exclusión impotente, del pueblo (cuerpo de los menesterosos y oprimidos) se genera el campo fértil para estar en común y generar *pueblo*. Esa potencia es la débil fuerza mesiánica que resiste en un sentido ya ontológico (existen porque resisten) y constituye una potenciación del tiempo, primero como esperanza futura, que posteriormente se articula en un *cairología* de un tiempo que esperaban y que comienza a cumplirse desde el mismo momento en que, en la exclusión, comienzan a resistir. Se trata de un tiempo ya no final, pero tampoco incumplido sino que comienza para no terminar y que se realiza en todo momento como forma de vida mesiánica.

La potencia mesiánica ha forjado y ajustado cuentas con la estructura del tiempo. El *cairós*, que tanto en la experiencia del placer, como en la irrupción revolucionaria, ha proporcionado a la humanidad, es potenciado para entrar en una plenitud mesiánica, que es la de una realización constante de lo mesiánico, que realiza ya como forma de vida. La realización de lo común, el hacer *pueblo*, la desactivación del orden, que antes aparecía y se disipaba en el instante mesiánico, ahora se convierte en el nuevo tiempo en que se vive una vida totalmente política, de la cual la exigencia de su redención se vuelve su habitualidad. En esta nueva estructura del tiempo es la de una potencia que se cumple y no puede acabar de realizarse, no puede simplemente detenerse en un fin y en un *cronos*. Está es una verdadera temporalidad mesiánica. El *cairós* se ha articula, bajo la potencia mesiánica, como una *cairología*.

La cuestión de la Ley, que comienza desde el segundo apartado para dar cuenta de una lógica de la soberanía, en una relación también con la potencia, pero como un ejercicio dominador, como un “estado de excepción”, que separa a la humanidad de su felicidad, el aislamiento de la potencia. Esta potencia, en la articulación desde la debilidad impotente, es la que se expropia para enfrentarse al Derecho y al poder. Se expresa aquí la experiencia de esa expropiación de la potencia, que ocurre en la subjetividad como una desapropiación que forja una subjetividad común y de potencia, la subjetividad cualquiera. Esta subjetividad, que parece ya no ser más una identidad, constituye la apertura que hace posible el amor como una potencia ontológica. Una ruptura de la propiedad, de la identidad, del Yo, ha comenzado en esta subjetividad y genera una relación fuera del dominio, de inapropiación, una entrega a lo común, a los otros. El ser que aquí se quiso indicar es el ser de potencia, que contiene en su singularidad la pasión de estar arrojado al común. Esta singularidad es el lugar en el que sólo puede comenzar una verdadera comunidad o un pueblo.

Esta condición ontológica de la singularidad cualquiera o común era necesaria para que la potencia se articulara, con una nueva estructura del tiempo, hacia una nueva práctica política más allá de la Ley y del Estado y que puede enfrentarse a ellos. Comienza una praxis peculiar con los poderes políticos establecidos, una manera no ya para derrocarlos y eliminarlos sino para hacerlos *inoperosos*. En un ejercicio mesiánico, la comunidad se constituye como una *auctoritas* que lleva a la Ley a un estado de *inoperosidad* donde le

restituye la potencia, abriéndola a su receptibilidad, recordándoles que una vida, una potencia, es la que funda y excede el Derecho y el Estado. Se hizo notar en este tema que la potencia mesiánica no se trataba simplemente de un “poder constituyente”, sino que era algo más que no iba solamente a su determinación en un “poder constituido”, de una potencia que va al acto. Se trataba, más bien, de una potencia que podía realizar un movimiento superior a esta ontología del pasaje de la potencia al acto, del poder constituyente al constituido, similar a la cuestión de la escisión de dos tipos de mesianismo en la tradición judía (un mesías que muere sin salvar nada y un mesías que establece un reino) inaugurando así un nuevo campo de pensamiento y de acción política.

Esto anterior fue a partir la sugerencia (desde una política de la liberación de E. Dussel), de una categoría referente a la potencia, sólo que maxificada y puesta en acción, la *hiperpotencia*, podría dar nombre de aquel ámbito de poder que ni es mera potencia ni poder que va a la determinación, al acto, al Estado, sino de una potencia que realiza la potencia (cuestión que en varios lugares Agamben intentaba explicar enigmáticamente), pueblo que realiza *pueblo*. Y esta categoría al final ayudó a explicar el movimiento mesiánico de la potencia, estableciendo una identidad entre la potencia mesiánica y la *hiperpotencia*. La potencia mesiánica no platea ya como un *cairós* sino como una forma de vida bajo un tiempo *caiológico*. La aplicación de esta categoría también ayudó, de cierta manera, a superar el nihilismo político en que se tenía el pensamiento de la potencia de G. Agamben, que se comprendía como pura potencia como debilidad o reposo (como es claro en las lecturas de Laclau y A. Negri). Permanece un aspecto anárquico en la cuestión de la potencia como, considero, debe permanecer en todo pueblo y en toda política. Que la cuestión de la potencia ya no se trate de una mera inercia, reposo, debilidad o indeterminación, es porque se comprende aquí en clave mesiánica, de una comunidad que realiza, como forma de vida, la comunicabilidad de los cuerpos. Y en esa forma de vida se vive a la manera de aquel espíritu festivo que se juega en el evento mesiánico o en la irrupción revolucionaria (la anulación de toda Ley, del tiempo, de las identidades y de las propiedades) sólo que no en un instante sino en todo instante, en la habitualidad de la vida de una comunidad en la que las formas del poder se hacen *inoperosas*. Precisamente ahí ya no se trata de una mera potencia, se trata, más bien, de una potencia que pasa al acto como potencia, potencia salvada, *potentia potentiae*, acto mezclado con potencia o potencia

mezclada con acto o, mejor aún, de una *hiperpotencia*. La finalidad de esta potencia no tiene como fin, como varios pensadores no la han dejada de pensar, su determinación en un acto, sino que tiene por finalidad una potencia, elevándose a la segunda potencia. Esta es una operación sumamente mesiánica, pues pretende constituir una comunidad con la fuerza y autoridad similares a la de un Estado, sólo que sin su forma y sin abolirlo, sino haciendo uso de él, sin perder y poniendo atención a las relaciones comunitarias. Es decir, se trata de una potencia que realiza la potencia. De tal manera que la potencia no ha quedado intacta, se ha dado una potenciación, un *hiper*. Pero lo curioso ahí, en esa ligera ontología de la potencia, es que no ha negado simplemente el acto, mas lo ha usado y lo excede. La *potentia potentiae*, la *hiperpotencia*, desde luego, está más allá del acto (la *potestas*), en parte porque vine anterior a él y en parte porque es la realización, es el paso al *actum*, de una potencia. Si entendemos esto como el pueblo, que realiza *pueblo*, el *común*, entrando en una relación amorosa y solidaria, ya no teniendo la forma de Derecho, desactivando todo poder mediante su forma de vida, entonces ha surgido una comunidad que, en afán de explicarla con un concepto al cual rebasa, es una especie de “Estado”. Esta comunidad es la que realmente puede usar el Estado (la *potestas*) y hacer de él un obediente de la potencia. La tarea política de esta comunidad es no dejar de ejercitar la fiesta, la profanación, la restitución de todas cosas y potestades al uso de la comunidad misma. La potencia mesiánica al final se revela y se confirma como una facultad o capacidad, no propiamente natural, de la humanidad que la pone en tensión hacia una segunda naturaleza, que se genera en el uso común de los cuerpos constituyendo así el pueblo de una nueva política. Pero este pueblo es un pueblo a la segunda potencia, un pueblo o comunidad *hiperpotente*, cuya forma de vida es la potencia mesiánica.

Lo importante no es tanto pensar en que las determinaciones del poder político, el derecho, las instituciones, la propiedad, el Estado, se transformen, se vuelvan obedientes y justas, sino pensar en una subjetividad, en un pueblo, en una forma de vida, que haga verdadero uso de ellas y las haga obedecer. Pensar en esto significa entrar en un nuevo ámbito de la política que, ontológicamente, se juega entre la potencia y el acto, políticamente entre la *potentia* y la *potestas*, el pueblo y Estado. Ese *entre*, ese umbral, es el espacio que da lugar a esa potencia, a ese pueblo que se espera y no debe dejar de realizarse. Por eso las expresiones que se juegan en el ámbito de la potencia que no

simplemente pasa al acto, entre el pueblo y el poder constituido, como la fiesta, el juego, los usos, las formas de vida, la comunidad misma, es donde debe ejercitar su potencia mesiánica, para ganar terreno y ocupar el lugar vacío entre la potencia y el acto, para poder así enfrentarse y hacer uso de las determinaciones de la *potestas*.

Todo esto no debe tomarse como una presunta solución a la exclusión y la dominación de los Estados sobre los pueblos, sino, quizá, el escenario en el que deben situarse los pueblos del mundo y el espacio que se abre para pensar nuevas formas de articular la potencia, pero no para lograr un tiempo en el que todo esto cese, sino para entrar en el tiempo en que la acción política ya no tenga sólo una finalidad en un nuevo Estado, sino que se vuelva la operación interminable que no cesa en un fin, que se realiza en todo momento.

BIBLIOGRAFIA.

- Agamben, G., 1989, *Idea de la prosa*, Península, Barcelona.
- Agamben, G., 1995, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G., 1998, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G., 2000, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino
- Agamben, G., 2001, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben, G., 2002, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G., 2003, *Estado de excepción, Homo sacer II*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Agamben, G., 2003b, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G., 2005, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma.
- Agamben, G., 2005b, *El hombre sin contenido*, Ediciones Áltera, Barcelona.
- Agamben, G., 2007, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Agamben, G., 2007b, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Agamben, G., 2007c, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, París.
- Agamben, G., 2008, *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona.
- Agamben, G., 2009, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer II 2*, Universale Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben, G., 2009b, "Bartleby o de la contingencia" en *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze*, G. Agamben, José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G., 2010, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-textos, Valencia.

Agamben, G., 2010b, *Signatura rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona.

Agamben, G., 2010c, *Ninfas*, Pre-textos, Valencia.

Agamben, G., 2010d, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer, II, 3*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.

Agamben, G., 2011, *Desnudez*, Anagrama, Barcelona.

Agamben, G., 2012, *Teología y Lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Las cuarentas, Buenos Aires.

Agamben, G., “Une biopolitique mineure”, *Vacarme*, 10, hiver 2000, Paris, France.
Disponible en: <http://www.vacarme.org/article255.html> (Fecha de consulta: 05/01/2013).

Agamben, G., “Liturgia and Modern State”, Conferencia pronunciada en agosto del 2009 en el European Graduate School de Saas Fee, Suiza. Disponible en:
<http://www.youtube.com/watch?v=IIYDSKAAH1o> (Fecha de consulta: 30/01/2013).

Agamben, G., “What is a commandment?”, Conferencia pronunciada en marzo del 2011 en Centre for research in modern European Philosophy, Kingston University, Londres.
Disponible en: <http://backdoorbroadcasting.net/2011/03/giorgio-agamben-%E2%80%93-waht-is-a-commandment/> (Fecha de consulta: 30/01/2013)

Agamben G., “Benjamin e il Capitalismo” en *Lo Straniero*. Italia. Disponible en:
<http://www.lostraniero.net/archivio-2013/152-maggio-2013-n-155/803-un-commento-oggi.html> (Fecha de consulta: 14/05/2013).

BIBLIGRAFIA SECUNDARIA.

Acosta, F., “Entrevista a Giorgio Agamben”, en Agamben. G., 2003, *Estado de excepción. Homo sacer II*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.

Aristóteles, 1982 *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Aristóteles, 2003, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid.

- Aristóteles, 2003b, *De Anima*, Gredos, Madrid.
- Arendt, H., *Los orígenes de totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.
- Badiu, A., 1999, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Antrhopos, Barcelona.
- Badiu, A., 2008, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Bordes Manantial, Buenos Aires.
- Bauman, Z., 2008, *Archipiélagos de excepciones. + Comentarios de Giorgio Agamben y debate final*, Katz editores, Buenos Aires.
- Benjamin, W., 1989, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Argentina.
- Benjamin, W., 1991, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, W., 1999, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México.
- Benjamin, W., 2008, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*. Libro I/Vol. 2. ABADA, Madrid.
- Benjamin, W. – Sholem, G., 2011, *Correspondencia 1933-1940*, Trotta, Madrid.
- Biblia de Jerusalén, 1976, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Borges, J.L., 1989, “Nueva refutación del tiempo” en *Otras inquisiciones*, Alianza Editorial, Madrid.
- Casarino, C., “El tiempo importa. Marx, Negri, y lo corpóreo” en Negri, A.-Casarino., 2012, *Elogio de lo común*, Paidós, Barcelona. pp. 271-302.
- Coccia, E., 2008, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Estudio preliminar de Giorgio Agamben, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Deleuze, G., 2007, “Inmanencia: una vida” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas. Pre-textos*, Valencia. pp. 347-355.
- Derrida, J., 2010, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Bordes Manantial, Buenos Aires.
- Derrida, J., 1999, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid.
- Dussel, E., 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI-CREFAL, México.
- Dussel, E., 2009, *Política de la Liberación. Vol. II Arquitectónica*, Trotta, Madrid.

Dussel, E., 2012, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, Ediciones paulias, México.

Esposito, R., 2006, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Madrid.

Esposito, R., 2009, *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Foucault, M., 1986, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México.

Foucault, M., 2007, *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France: 1978-1979*, FCE, Buenos Aires.

Galindo, H. A., “Mesianismo impolítico” en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 39, julio-diciembre, 2008, 239-250 ISSN: 1130-2097.

Heidegger, M., *El ser y tiempo*, FCE, México, 1951.

Hobbes, Th., *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1998.

Kafka, F., 1999, *El proceso*, El Mundo editorial, Madrid.

Laclau, E., 2005, *La razón populista*, FCE, México.

Laclau, E., 2008, “Vida nuda o indeterminación social” en *Debates y combates. Por nuevo horizonte de la política*, FCE, Buenos Aires.

Lévinas, E., 2002, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.

Löwy, M., 2003, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, FCE, Argentina.

Nancy, J.L., 2001, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid

Marx, C., 1976, “Tesis sobre Feuerbach” en Marx, C.-Engels, F., 1976, *Obras escogidas. Tomo. I*, Editorial Progreso, Moscú. pp. 7-10.

Negri, A., 2003, “La constitución de la potencia” en *Job: la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires.

Negri, A., 1993, *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Antropos, Barcelona.

Hardt, M. – Negri, A., 2009, *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid.

- Negri, A. – Casarino, C., 2012, *Elogio de lo común*, Paidós, Barcelona.
- Pardo, J. L., “Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)” en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 35, 2002, p. 55-78.
- Reyes Mate, 2000, *Memoria de Auschwitz; Actualidad Moral y Política*, Trotta, Madrid.
- Scholem, G., 2000, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid.
- Scholem, G., 1976, *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI Editores, México.
- Scholem, G., 2005, *El misticismo extraviado*, Lilmod, Buenos Aires.
- Schmitt, C., 1985, *La dictadura*, Alianza, Madrid.
- Schmitt, C., 1991, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- Schmitt, C., 2005, *Teología política*, Struhart y Cia, Buenos Aires.
- Spinoza, B., 1994, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.
- Spinoza, B., 2005, *Compendio de gramática de lengua hebrea*, Trotta, Madrid.
- Taubes, J., 2007, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid.
- Taubes, J., “Ad Carl Schmitt. Armonía de opuestos” en Taubes, J., 2007, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid. pp. 157-196.
- Tomás de Aquino, 2001, *Suma de teología II, I-II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- Tomás de Aquino, 2004, *Suma contra Gentiles*, Editorial Porrúa, México.
- Ugarte Pérez, J., (comp), 2005, *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Antropos, Barcelona.
- Žižek, S., 2002, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos, Valencia.
- Žižek, S., 2006, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires.