

**“BIOPOLÍTICA Y MESIANISMO.”**

**La acción política en Giorgio Agamben.**

**Rodrigo Karmy-Bolton.**

**Doctor (c) en Filosofía.**

**Universidad de Chile.**

Si el nihilismo se ha vuelto el único horizonte de nuestro tiempo, y, en ello, la acción política se ha vuelto lisa y llanamente “gubernamentalidad”, la pregunta que se planteaba H. Arendt, respecto de la *vita activa*, cobra toda su pertinencia: “¿En qué consiste una vida activa? ¿Que hacemos cuando actuamos?”<sup>1</sup> El presente ensayo se ocupa del problema de la acción política en el filósofo italiano G. Agamben. Problema que se inicia con el célebre ensayo de Benjamin “Para una crítica de la violencia” de 1921 y que trasunta en una diferencia decisiva de Agamben para con la interpretación que hace Derrida tanto del concepto de “violencia divina” en particular, como del significado del mesianismo y la deconstrucción, en general. Se propone, pues, que en dicha diferencia con Derrida, se juega, en Agamben, un gesto antikantiano –una “dialéctica en suspenso”- que remite al mesianismo como una vida inseparable de su forma, un *bíos*, pero que, a su vez, se diferencia radicalmente del gesto antikantiano presente en el pensamiento de Hegel. *Entre* Derrida y Hegel, allí yace, pues, la anomia propia del mesianismo agambeniano. Ahí que, podríamos decir, para el filósofo italiano se trata de tomar otra vez la pregunta de H. Arendt, desde el campo de la biopolítica y suspender la pregunta kantiano-leninista del “¿qué hacer?” para reconducirla hacia un lugar más originario: ¿que significa actuar políticamente?<sup>2</sup> He ahí que el presente texto se presenta como un prolegómeno posible para un ulterior trabajo sobre el problema de la *praxis*.

---

<sup>1</sup> Arendt, H “Labor, trabajo, acción. Una conferencia.” En: Arendt, H “De la historia a la acción” Ed. Paidós, Barcelona, 1999, pág 89.

<sup>2</sup> Agamben, G “Estado de excepción” Ed Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

## 1.- Gewalt.

Es posible que la naturaleza aporética del poder occidental asome en toda su radicalidad en el carácter polisemántico<sup>3</sup> de la palabra alemana “*gewalt*” que, en los años posteriores a la Gran Guerra, se anuda al centro de la reflexión jurídico-política. En su célebre ensayo “Para una crítica de la violencia” de 1921 W. Benjamin intenta pensar, pues, la violencia “más acá” de los fines que ésta cumple, la violencia en su pura dimensión medial, sin referencia alguna al “derecho”: “*Pero para decidir respecto a este problema –dice Benjamin, respecto del problema de la “crítica” de la violencia- se necesita un criterio más pertinente, una distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven.*”<sup>4</sup>. Porque, insiste Benjamin, si se evalúa la violencia a partir de los fines que ésta cumple, como proponen, en sus diferencias, tanto el “derecho natural” como el “derecho positivo”, quedaría aún la interrogante, de si ésta misma –sin referencia alguna a los fines- puede o no considerarse legítima. Como si Benjamin intentase pensar la *gewalt* a la luz de su naturaleza esencialmente anómica, más allá de su carácter fundador o conservador de derecho, es decir, más allá del círculo “mítico” que ésta comporta. Porque, en la economía benjaminiana será la figura de la policía la que llevará hasta el extremo de su deconstrucción la dialéctica entre violencia fundadora y violencia conservadora de derecho, abriendo en ello, una zona de excepción en que el carácter “espectral”<sup>5</sup> de la *gewalt* se muestra en toda su radicalidad. Ahí, entonces, según Benjamin, residiría el carácter “ignominioso de dicha autoridad”.

Pero si la policía muestra el carácter “espectral” de la “violencia mítica”, es la “huelga general revolucionaria” –como en 1940 el “verdadero estado de excepción”- la que, según Benjamin, deja asomar el carácter anómico de la *gewalt* que, a su vez, permite interrumpir el círculo de la violencia mítica: “*Y esta tarea – la de destruir la violencia mítica- plantea en última instancia una vez más el problema de una violencia*

---

<sup>3</sup> La palabra alemana “Gewalt” puede significar tanto “violencia legítima”, “fuerza autorizada”, “poder legal” o simplemente “violencia”.

<sup>4</sup> Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Ed SUR, Buenos Aires, pág 109.

<sup>5</sup> Benjamin señala en el mismo texto: “*En una combinación mucho más innatural que en la pena de muerte, en una mezcla casi espectral, estas dos especies de violencia [se refiere a la violencia fundadora y conservadora de derecho] se hallan presentes en otra institución del estado moderno: la policía. (...) La policía es un poder que funda –pues la función específica de éste último no es la de promulgar leyes sino decretos emitidos con fuerza de ley- y es un poder que conserva el derecho dado que se pone a disposición de dichos fines.*” (pág 117). Así, podríamos decir, la “policía” es tan “espectral” como “fantasmagórico” es el Capital en Marx porque, en rigor, éstos no son sino *lo mismo*.

*pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica.*”<sup>6</sup> La “violencia pura inmediata” o “violencia divina” será aquella extraña forma que, sin remitir a ninguna presencia y siendo “inmediata”, permitiría interrumpir el curso de la violencia mítica: “(...) *las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho.*”<sup>7</sup> De esta forma, a la “fantasmagoría” de la violencia mítica, Benjamin introduce la “pureza” de la violencia divina, en tanto si la primera lleva consigo una “nuda vida” y, consecuentemente con ello, la “creación de derecho”; la segunda, en cambio, prescinde de dicha “nuda vida” y se afirma, pues, en su carácter esencialmente anómico<sup>8</sup>. En este sentido, si el gesto benjaminiano consiste en liberar el carácter anómico de la *gewalt*, el gesto schmittiano, por el contrario, pretendería inscribirla, pues, en el mítico círculo del derecho: ¿*Gewalt* es, pues, una violencia fuera del derecho y esencialmente anómica o bien, una violencia “legítima” determinada por los fines que ella cumple? La diferencia entre Benjamin y Schmitt en torno al estatuto de la violencia revela una diferencia decisiva en la concepción de la *praxis* humana:

---

<sup>6</sup> *Ibíd.* pág 126.

<sup>7</sup> *Ibíd.* pág 126.

<sup>8</sup> Es preciso señalar que la mentada “crítica” benjaminiana apunta, decisivamente, a lo que el jurista nazi, C. Schmitt, había escrito en “La dictadura” (1921) y, posteriormente, en “Teología Política” (1922) donde, en un gesto del todo inverso al benjaminiano, Schmitt intenta inscribir la “violencia pura” en el orden jurídico, transformándola así en el mentado “*pouvoir constituant*”: una violencia exterior al derecho pero con estatuto jurídico: “*Mientras esté reconocido el **pouvoir constituant** –dice Schmitt– siempre existe “un mínimo de constitución”*”<sup>8</sup> El “*pouvoir constituant*”, en cuanto aquella violencia fuera del derecho pero que, a su vez, encarna un “mínimo de constitución”, estará en estrecha relación con la noción de “estado de excepción”, problema que se aclara al año siguiente, con la publicación de “Teología Política”. En efecto, en una discusión frontal con la *Gründnorm* propuesta por H. Kelsen, Schmitt escribe la conocida definición de la soberanía: “*Soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción.*”<sup>8</sup> Esto significa, pues, que soberanía es, ante todo, un “concepto límite” porque su definición comporta la propia y radical suspensión del orden jurídico a la luz del estado de excepción. Pero si ésta es considerada por Schmitt un “concepto-límite” es porque “soberanía” es, de suyo, *la categoría “fantasma” de toda teoría política*. Así, pues, en cuanto decide sobre el estado de excepción, la soberanía comporta una nulificación de la ley que la lleva al extremo de perder su contenido volviéndose indistinguible de la violencia. La solución de continuidad que logra Schmitt entre la violencia y el derecho es precisamente, el lugar del “*pouvoir constituant*”. Esto significa, entonces, que la característica central de la soberanía es su doble y paradójico estatuto: a la vez, dentro y fuera del derecho, tal como Benjamin caracterizaba al “espectro” de la policía. Nótese que, al año siguiente de “Teología Política”, Schmitt escribe su texto “Catolicismo y forma política”. En éste muestra que dicho “poder constituyente” opera, precisamente, en la política del catolicismo por cuanto éste –en las figuras de Donoso-Cortés, Bonald o De Maistre– tendría: “(...) *la capacidad para la Forma (...) tiene su núcleo en la capacidad para crear lenguaje de una gran retórica.*”<sup>8</sup> Forma que, según Schmitt, se desplegaría en la forma jurídica, estética e histórico-universal. Sólo la Iglesia católica sería capaz de ello. Dar “forma”, como Schmitt plantea en “Teología política”, significa: “*El Estado es poder originario de mandar. Pero lo es en cuanto es fuerza de un orden, “forma” para la vida de un pueblo, no arbitraria coacción por medio de la violencia.*”<sup>8</sup> Ese “poder originario” de mandar es, pues, soberanía sólo en la medida que éste puede dar “forma” a la vida de un pueblo. Por ello, el poder constituyente no sería sino una violencia en cuanto “fuerza de un orden” que es la forma misma de un pueblo.

¿que significa –va a preguntar Agamben- actuar políticamente?<sup>9</sup> ¿Fundar o conservar un orden jurídico o más bien, interrumpir y liberar la zona anómica de la *exceptio*? Será en el diferencial de la *exceptio* donde se arraiga el problema del “mesianismo”, en cuanto categoría “aconfesional”<sup>10</sup> y, por ello, estrictamente impolítica.

## 2.- Mesías.

En el *post scriptum* de la conferencia “El Nombre de Pila de Walter Benjamin” pronunciada en la Cardozo School de New York, Derrida aborda profusamente la “violencia divina” benjaminiana: *“Lo que para terminar, encuentro más temible, incluso insoportable, en este texto [se refiere a “Para una crítica de la violencia” de Benjamin] (...) es finalmente una tentación que dejaría abierta, y especialmente para los supervivientes o para las víctimas de la “solución final”, sus víctimas pasadas, presentes o potenciales. ¿Qué tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta, dice Benjamin, una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí re-cito a Benjamin, de un “proceso no-sangriento que golpea y redime.””*<sup>11</sup> Para Derrida es la propia “violencia divina” benjaminiana lo que constituiría lo “más temible” de su herencia, por cuanto ésta violencia, pareciera caracterizar el operar de la “solución final”: una violencia sin “sangre” convertida, pues, en mero procedimiento burocrático.

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

<sup>9</sup> Agamben, G “Estado de excepción” Ed Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

<sup>10</sup> Galindo, A “Mesianismo Impolítico” texto por publicar, citado con permiso del autor.

<sup>11</sup> Derrida, J “Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad”, pág 149.

*final*” nazi.”<sup>12</sup> Nudo entre Agamben y Derrida respecto del *diferencial* benjaminiano de la “violencia divina”: lo “más temible” para Derrida es leído, sin embargo, como lo “salvador” por Agamben, por cuanto la interpretación difiere, precisamente, en virtud de la complejidad del estatuto de la violencia que aquí se fragua. Porque, inclusive – plantea Agamben-, tanto la violencia soberana como la divina parecen compartir el hecho de ser excesivas respecto del derecho. Sin embargo, no obstante sus similitudes, Agamben insiste en la contraposición entre ambas violencias: si la violencia soberana abre la zona de excepción (revela la relación de “bando”), la violencia divina, en cambio, revoca cualquier posibilidad de decisión soberana.

Esta diferencia, acaso pueda aparecer con mayor claridad a la luz de la interpretación de la citada octava tesis sobre el concepto de historia. En ésta, Benjamin, en explícita utilización del término schmittiano de “estado de excepción” (“*ausnahmezustand*”), distingue entre el “estado de excepción ficticio” (propio del de Schmitt) y el “efectivo o verdadero estado de excepción” (*wirklich*). Así como en 1921 oponía a la violencia mítica schmittiana la violencia pura o divina, en 1940 parece oponer el “estado de excepción ficticio” al “verdadero o efectivo estado de excepción”<sup>13</sup>. En ambos casos, lo que se juega es, pues, el carácter del mesianismo. Ahí, pues, que Agamben reitere el asunto, otra vez, respecto de Benjamin y el problema del derecho que se plantea el marxismo en el cumplimiento de la revolución: “(...) *¿Y qué pasa con el derecho en la sociedad sin clases? (...) No se trata, obviamente, de una fase de transición, que no llega nunca al fin al que debería conducir, ni mucho menos de un proceso de infinita deconstrucción que, manteniendo el derecho en una vida espectral, ya no es capaz de concluirlo. Lo decisivo aquí es que el derecho –ya no practicado sino estudiado- no es la justicia, sino solamente la puerta que conduce hacia ella.*”<sup>14</sup> Se advierte, pues, que nulificar al derecho y convertirlo “en una vida espectral” no es sino la perpetuación del estado de excepción por cuanto éste constituiría, pues, una “infinita deconstrucción”, cuya expresión política no sería sino la mentada “socialdemocracia” criticada por Benjamin.

Es posible leer la (des) obra de Agamben, a partir de su permanente litigio con Derrida respecto del estatuto de la metafísica. Este litigio se traduce en la diferencia en

<sup>12</sup> Agamben, G “Homo sacer”, pág 85.

<sup>13</sup> Michael Löwy comparte esta interpretación: “Una lucha cuyo objetivo final es producir el “verdadero estado de excepción” es decir, la abolición de la dominación, la sociedad sin clases.” (Aviso de Incendio, pág 99).

<sup>14</sup> Agamben, G “Estado de excepción” pág 120.

torno al comentado ensayo de Benjamin, cuyo punto clave lo constituiría el problema de la “violencia divina”. En efecto, Agamben, refiriéndose a la concepción derrideana del mesianismo señala: “*El movimiento de la **Aufhebung** que neutraliza los significados, manteniendo y llevando a cumplimiento su significación se transforma aquí [en Derrida] en principio de dilación infinita (...) La deconstrucción es un mesianismo bloqueado, una suspensión del tema mesiánico.*”<sup>15</sup> Pero ¿que significa que en Derrida y su deconstrucción estaría operando un “mesianismo bloqueado”? Significa, ante todo que, respecto de la clausura que supone la *aufhebung* hegeliana<sup>16</sup>, Derrida da curso a la *differánce* que parece nunca clausurarse en la “teología del signo”. Allí, entonces, la otrora *aufhebung* hegeliana se transformaría aquí “en principio de dilación infinita”. Será preciso, entonces, señalar porqué esta “dilación infinita” constituiría un “bloqueo” del mesianismo.

Desde otro lugar, en su “Homo sacer”, Agamben, habiendo caracterizado la posición scholemiana del estado de excepción bajo la fórmula de “ley vigente pero sin significado” introduce la perspectiva benjaminiana: “*(...) por una parte, la que ve en él (es la posición de Scholem) una vigencia sin significado, un mantenerse en la pura forma de la ley más allá de su contenido, y, por otra, la postura de Benjamin, en la que el estado de excepción convertido en regla marca la consumación de la ley y su hacerse indiscernible de la vida que tendría que regular.*”<sup>17</sup> De esta forma, la posición de Scholem constituiría un “nihilismo imperfecto” por cuanto, dejaría subsistir la vigencia de la ley en su forma pero vaciada completamente de contenido (forma-de-ley)<sup>18</sup>. Así, la ley considerada como significante vacío sería, pues, la situación “en que vivimos”, el “estado de excepción hecho regla” –según la célebre octava tesis de Benjamin. Así, el mesianismo benjaminiano vendría a *nulificar* la propia *nulificación* de la ley que se halla vigente pero sin significado, propia del estado de excepción. He ahí, pues, un “nihilismo perfecto” o, en palabras de Benjamin: un “verdadero [o efectivo] estado de excepción” que sería preciso producir.

Según la lectura de Agamben, para Benjamin se trataría de que la ley deje, simplemente, de operar. “Des-activar” sugiere, al mismo tiempo *usar* o, lo que es lo

<sup>15</sup> Agamben, G “El tiempo que resta. Comentarios a las cartas a los romanos” pág 104.

<sup>16</sup> Agamben señala cómo la palabra alemana “*aufhebung*” es la traducción luterana de la palabra griega “*katergein*” de las “Cartas a los romanos” de Pablo y que remite, esencialmente, a la *suspensión de la ley*.

<sup>17</sup> Agamben, G “Homo sacer” pág 73.

<sup>18</sup> En “Medianoche de la Historia”, Reyes Mate, interpretando la mentada tesis benjaminiana señala: “*Para que el estado de excepción funcione, es decir, para poder dejar a una parte de la sociedad en un espacio sin ley, es necesaria la presencia de la ley.*” En suma, una presencia, podríamos decir, “espectral” de la ley, pues, como hemos visto, ésta operaría en la forma de una suspensión.

mismo, “profanar”<sup>19</sup> la “sacralidad” que supone la soberanía. He ahí, pues, la señalada “dialéctica en suspenso” en que la estrategia agambeniana opone el “nihilismo mesiánico” de Benjamin al “nihilismo imperfecto” de Scholem. Allí, pues, se trataría de pensar el mesianismo benjaminiano como una *acción política* sin principio (*archein*) ni fin (*telos*) o, lo que es igual, una acción política que no funda ni conserva el derecho, sino más bien, lo revoca (una política como “gesto”, “pura medialidad”).

Sostengo que la interpretación agambeniana de la “violencia divina” y del mesianismo en general, comporta un gesto antikantiano<sup>20</sup>. Antikantiano, en el sentido que la “dilación infinita” que caracterizaría a la deconstrucción derrideana podría caracterizarse, en palabras de Hegel, como una “mala infinitud” en tanto ésta no hace sino perpetuar la misma estructura del “bando” que define a la propia “política occidental”, es decir, que no hace sino “bloquear” y retardar, la llegada del Mesías. En este punto Agamben, invirtiendo en ello la tradicional lectura del campesino kafkiano que se presenta en “Ante la ley”, indica que el Mesías no llega el último día (*eschatón*) sino el “último de los últimos”: *“La tarea mesiánica del campesino –plantea- (...) podría ser entonces precisamente la de hacer efectivo el estado de excepción virtual, la de constreñir al guardián a cerrar la puerta de la ley (...) Porque el Mesías sólo podrá entrar después de que la puerta se haya cerrado, es decir una vez que haya cesado la vigencia sin significado de la ley.”*<sup>21</sup> Sólo cuando haya cesado la “vigencia sin significado de la ley” entonces arribará el Mesías, es decir –siguiendo a Kafka- cuando el Mesías “ya no sea necesario”. En otras palabras, la llegada del Mesías no es sino su abolición, análogamente, a como Marx piensa la asunción histórico-política del proletariado.

Por ello, insiste Agamben: *“El sentido final de la leyenda [el “Ante la ley”] no es, entonces, en palabras de Derrida, el de un “acontecimiento que llega a no llegar” (...) sino que, justamente al contrario, la historia relata que algo ha sucedido efectivamente, sin que parezca suceder, y las aporías mesiánicas del campesino expresan exactamente la dificultad de nuestro tiempo en su intento de dar cuenta del bando soberano.”*<sup>22</sup> Este “algo” que ha sucedido “sin que parezca suceder” (el “como-

<sup>19</sup> Agamben, G. “Profanaciones” Ed Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006.

<sup>20</sup> Este punto se puede confirmar en el texto “Inmanencia absoluta” cuando, trazando una línea de la trascendencia y la inmanencia, Agamben sitúa a Derrida en la primera, cuya descendencia se hallaría, precisamente, en Kant. Ver: Agamben, G “Inmanencia absoluta” En: Giorgi, G. y Rodríguez, F, “Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida” Ed Paidós, Buenos Aires, 2007, págs 59-92.

<sup>21</sup> Agamben, G “Homo sacer” Op Cit, pág 78.

<sup>22</sup> *Ibíd.* pág 78.

no”, propio de la “vida mesiánica”, la *klesis*) sería, precisamente, la apertura de la ley, esto es, su radical relación de excepción. Y es esta apertura del bando soberano lo que el Mesías vendría a revocar no en el último día (que es el día de la apertura del bando en cuanto tal) sino en el “último de los últimos” cuando su violencia pueda cerrar la puerta de la ley.

Un “mesianismo bloqueado” como el que Agamben denuncia en Derrida, supone la imposibilidad de cerrar la puerta de la ley y vivir, de modo perpetuo, en su intensa apertura. Allí, entonces que el bloqueo derrideano consistiría en impedir la interrupción misma que des-activa el nexo que anuda la violencia con el derecho. Bloqueo que significa, entonces, un retardo o una imposibilidad de lo que Benjamin llamaba “violencia divina”. Por eso es que Agamben opone con fuerza, por un lado, el carácter *pleromático* de la escatología y su soberanía y, por otro, la dimensión *kenótica* del mesianismo y su desactivación (ahí que, para Agamben, a diferencia de Schmitt, la genealogía del estado de excepción no se halle en la dictadura romana sino en la institución del *iustitium* que comportaría sólo un vacío jurídico). Como si Agamben, en forma irónica, denunciara algo así como los “espectros de Derrida”.

Es posible que desde Heidegger, la filosofía haya comenzado un movimiento de contracción (“*schritt zurück*”, el paso-atrás-de-la-metafísica). Desde la “*destruktion*” heideggeriana, hasta la “*deconstrucción*” derrideana, la filosofía parece testimoniar la insistencia de ir de la consumación del acto, al misterio de la potencia. Con Benjamin, dicho paso ocurre en la inmanencia de la “violencia pura” que parece conducir a la “ontoteología” hacia su propio punto 0. En este sentido, el gesto agambeniano aparece como antikantiano en el sentido que critica la “mala infinitud” de la “deconstrucción permanente”.

Pero el gesto agambeniano es, sin duda, *inverso* al que Hegel fraguaba con Kant. Este último criticaba a Kant en razón de la “mala infinitud” y su “progresión infinita” hacia el acto, contraponiendo a ello la “verdadera infinitud”<sup>23</sup>. Sin embargo, si en el plano ontológico, para Hegel la “verdadera infinitud” significaba la coincidencia de lo otro para “consigo mismo”, para Agamben se trataría, precisamente, de lo *contrario*: si en Hegel se consuma la teleología del acto, en Agamben se trataría, pues, de contraer el

<sup>23</sup> En la “Enciclopedia de las Cs Filosóficas” Hegel señala: “*Esta infinitud* [ la progresión kantiana hacia lo infinito] *es la mala infinitud o infinitud negativa (...)*” § 94 Y, en el párrafo inmediatamente siguiente señala: “*En su relación con otro, algo es ya un otro frente a él su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (...), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir consigo mismo y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la verdadera infinitud.*” § 95 (Enciclopedia Cs Filosóficas, Ed Alianza, Madrid), pág 197.

tiempo e ir desde el acto a la potencia. En léxico *teológico*: si en Hegel se juega una dimensión escatológica, en Agamben lo hace una ruptura mesiánica. Si la lectura hegel-kojeviana enfatiza el “fin de la Historia”, la lectura benjaminiana, en cambio, viene a apropiarse de la “historicidad” en cuanto tal. Lo decisivo de la operación mesiánica, entonces, sería que la contracción se encuentra con un punto en que la vida se vuelve, pues, inseparable de su forma: una mónada, en cuanto “sustancia simple, sin partes” –como recordaba Benjamin en las mismas “tesis”: ningún ideal que cumplir, entonces y, por ello, ninguna “tarea” a realizar.

En efecto, lo que se llama “Occidente” se podría definir, ante todo, como el lugar del “cumplimiento-de-la-obra”<sup>24</sup>: sólo “Occidente” habría realizado sus propios valores y, en esa medida, superado todas las contradicciones albergadas en su seno. En la perspectiva agambeniana, en cambio, se trataría de buscar una vía diferente para pensar el estatuto de la obra y el obrar: la acción política no sería ni un medio para un fin, ni un fin en sí mismo, sino un *gesto como pura medialidad*<sup>25</sup>. La “violencia divina” benjaminiana acontece, entonces, como un *diferencial* que, a cada instante, se revela como otro respecto de sí (que excede y antecede cualquier clausura provista en una identidad). Dicho “diferencial” no sería sino una “vida inseparable de su forma” (*bíos*).

### 3.- Vida.

En la perspectiva agambeniana el “*De Anima*” de Aristóteles constituye el momento clave en la cesura sobre la vida en *zoé* y *bíos*. Aristóteles diferencia el concepto de vida en los tres aspectos ya conocidos: “vida nutritiva”, “vida sensitiva” y “vida intelectual”, ésta última reservada, claro está, al hombre considerado como el “animal capaz de lenguaje” (*zoon lógon ejón*). En esta línea, tanto la ciencia como la medicina modernas habrían heredado dicha división, conservando en ella, “el oscuro fondo” de la “vida nutritiva” señalado por Aristóteles: “*Y cuando, -dice Agamben- como ha puesto de manifiesto Foucault, el Estado moderno, a partir del siglo XVIII, empieza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población y transforma así, su política en biopolítica, realiza su verdadera vocación (...)*”<sup>26</sup> Así, entre la división aristotélica y la biopolítica moderna, Agamben establece una

<sup>24</sup> Esposito, R “Confines de lo político” pág 169.

<sup>25</sup> Agamben, G “Política del Gesto” en “Medios sin fin. Notas sobre la política” Ed Pre-textos, Valencia, 2003.

<sup>26</sup> Agamben, G “Lo abierto” Op Cit, pág 27.

continuidad histórico-ontológica. Pero es precisamente aquí, donde el mesianismo benjaminiano y su noción de “violencia divina” vendría a situar, otra vez, la vida humana en su inmanencia. La pregunta por la “violencia divina” benjaminiana se revela, pues, como la pregunta por el *bíos*: ¿qué significaría, entonces, una vida humana inseparable de su forma?

En un pequeño texto, llamado “*Inmanencia: Una vida...*” G. Deleuze se esfuerza por encontrar una vida distinta a la concepción aristotélica de la misma: “*El campo trascendental –dice Deleuze- es definido por un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida.*”<sup>27</sup> Después de distinguir lo “trascendental” de lo “trascendente” (donde el primero constituiría, pues, un “puro plano de inmanencia” y el segundo, sería lo “más allá” tanto de un sujeto como de un objeto), Deleuze sitúa a la vida como la “inmanencia absoluta” en tanto aparece “en sí misma”, como la “inmanencia de la inmanencia” el quiasmo situado “más allá del bien y el mal”, en definitiva: “*Esta vida indefinida no tiene en sí misma momentos que podrían llevar uno al otro, sino entre-tiempos, entre-momentos; (...)*”<sup>28</sup> “Una vida...” entonces constituiría un “entre-tiempo”, es decir, un tiempo diferente, dentro del propio tiempo cronológico que es ocultado por él y, a la vez, le constituye. “Una vida...” es, pues, el “paso” como tal y, por ello, la vida en una dimensión estrictamente potencial.

Comentando este breve y “testamentario” texto, Agamben señala: “*Mientras la vida nutritiva funciona como el principio que alude a la atribución de vida a un sujeto (...) una vida..., como la figura de absoluta inmanencia, es precisamente, lo que nunca puede ser atribuido a un sujeto (...) En Deleuze, el principio de inmanencia entonces funciona de modo antitético al principio fundamental de Aristóteles. Pero hay más. Mientras el impulso específico del aislamiento de la nuda vida aparece para marcar una división en el ser viviente, tal como una pluralidad de funciones y series de oposiciones pueden articularse (vida vegetativa / vida relacional; animal de dentro / animal del exterior; planta / hombre; y en el límite, zoé / bíos, nuda vida y vida políticamente cualificada), una vida...marca la imposibilidad radical de establecer jerarquías y separaciones.*”<sup>29</sup> Ahí, pues, la absoluta inmanencia de “Una vida...” consistiría, precisamente, en la imposibilidad de “establecer jerarquías y separaciones”. “Una vida...” se orientaría al campo del “uso” –no el “dominium”- con el cual Pablo, en

<sup>27</sup> Deleuze, G “*Pure Immanence. Essays on A Life*” Ed Zone Books, New York, 2001, pág 28.

<sup>28</sup> Ibid. pág 29.

<sup>29</sup> Agamben, G “Absolute Immanence” en: “Potentialities collected essays” Ed Stanford, University Press, California, 1999, pág 232.

su “Carta a los Romanos”, caracterizaba a la vida mesiánica, el *como-no* propio de la forma-de-vida (en vez, del “como si” de la “ley vigente sin significado” propia del estado de excepción), una vida cuyo tiempo interrumpe el tiempo “homogéneo y vacío”. En suma, “Una vida...” sería una vida neutra, desustancializada, desubjetivada, como señalaba el propio Foucault en sus clases del “College de France”, el punto se dirige a pensar un “nuevo derecho” que prescindiera del “principio de la soberanía” y que, a su vez, sea “antidisciplinario”. A su vez, en una de sus últimas clases, J. Taubes<sup>30</sup> –cuyos trabajos influyen decisivamente al pensador italiano– señalaba que el pensamiento benjaminiano y, en particular su “Fragmento teológico-político” tendría un “paralelo exactísimo” con Romanos 8 de Pablo. Esto significa, en la perspectiva de Taubes que, para Benjamin, el nihilismo se asoma, pues, como “política mundial”.

Como hemos visto, Agamben sigue en esta línea. Y la sigue porque intenta pensar una política sin soberanía. Una acción política que desactive a la soberanía es, de suyo, una *política nihilista*, es decir, una política cuyo objeto es *nulificar* la *nulificación* a la cual la ley ya habría sido reducida por parte del *Imperium*. Un mesianismo sin escatología, una política sin soberanía, en suma, un *bíos* que interrumpe la “máquina antropológica” y su “fin de la historia” volcándose, pues, sobre la historicidad misma. Pero una acción política “sin” soberanía no significa que ésta se haya vuelto pura “forma” o, pero aún, que, como hace Schmitt, sea preciso darle “forma política” a esta vida. Por el contrario, una vida se caracteriza por su modo, inmediatamente, “a-subjetivo”, “impropio” y, por ende, “comunitario”. En suma, una vida que es, de forma inmediata, vida política, un vivir-juntos que no requiere de una “forma política” para constituirse como tal porque ella es ya una forma y que, en ello, es lo *absolutamente nuevo*. En suma, el gesto antikantiano –su “dialéctica en suspenso”– de Agamben para con Derrida, muestra el lugar de la “violencia divina” benjaminiana como un lugar de “inmanencia absoluta”.

Desde Vicuña, la poetisa G. Mistral escribía: “(...) porque la **larga noche** ahora tan solo empieza (...)”<sup>31</sup>. Esa “larga noche” es, precisamente, el nihilismo como único horizonte de nuestro tiempo. Una “larga noche” que “ahora” –dice Mistral– en el instante decisivo, “tan solo empieza”. Una “larga noche” que no es sino una gran catástrofe y que, en virtud de ello, Agamben ha intentado pensar una acción que la des-

<sup>30</sup> Taubes, J “La teología política de Pablo” Ed Trotta, Madrid, 2006.

<sup>31</sup> Mistral, G. “Desolación” en: Calderón, A, “Antología Poética de Gabriela Mistral” Ed Universitaria, Santiago de Chile, 1996, pág 58.

active. Catástrofe que, acaso, le exige volver al problema con que Heidegger inauguraba su “Carta sobre el Humanismo”: “*Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo.*”<sup>32</sup>

**Agosto, 2007**

#### **4.- Bibliografía.**

- Aristóteles, “Acerca del Alma (De Anima)” Trad. Tomás Calvo Martínez, Ed Gredos, Madrid, 1978.
- Hegel, GWF “Enciclopedia de las ciencias filosóficas” Ed Alianza, Madrid, 1999.
- Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” En: Benjamin, W “Ensayos escogidos”, Ed SUR, Buenos Aires, 1967.
- Benjamin, W “Sobre el concepto de Historia” En: “Dialéctica en suspenso” Ed Arcis-Lom, Trad. Pablo Oyarzún, Santiago de Chile.
- Schmitt, C. “Teología Política” Ed Struhart y Cia, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, C. “Teología Política” Ed Struhart y Cia, Buenos Aires, 2005
- Schmitt, C “El concepto de lo Político” Ed Struhart y Cia, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, C “Catolicismo y forma política” Ed Trotta, Madrid, 2003.
- Arendt, H “Labor, trabajo y acción. Una conferencia” En “De la historia a la acción” Ed Paidós, Barcelona, 1998.
- Heidegger, M. “La pregunta por la técnica” En: “Filosofía, Ciencia y Técnica” Ed Universitaria, Santiago de Chile, 2003.
- Heidegger, M “Carta sobre el Humanismo” Ed Alianza, Madrid, 2004.
- Foucault, M “Historia de la sexualidad. La voluntad de saber Tomo I” Ed Siglo XXI, 1986.
- Foucault, M “Defender la sociedad. Clases en el College de France de 1975-1976” Ed Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2000.
- Reyes Mate “Medianoche en la Historia” Ed Trotta, Madrid, 2006.
- Löwy, M “Aviso de Incendio” Ed Fondo de Cultura Económica, México D. F, 2000.

---

<sup>32</sup> Heidegger, M “Carta sobre el Humanismo” Ed Alianza, Madrid, pág 11.

- Deleuze, G “Pure Immanence. Essays on A Life” Ed Zone Books, New York, 2001
- Derrida, J “Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad” Ed Tecnos, Madrid, 2001.
- Agamben, G “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida” Ed Pre-textos, Valencia, 2003.
- Agamben, G “Estado de excepción” Ed Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
- Agamben, G “Lo abierto” Ed Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006
- Agamben, G “Absolute Immanence” En: Potentialities, Ed Stanford University Press, California, 1999.
- Agamben, G “El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos de Pablo” Ed Trotta, Madrid, 2006.
- Agamben, G “Medios sin fin. Notas sobre la política” Ed Pre-textos, Valencia, 2003.
- Taubes, J “La teología política de Pablo” Ed Trotta, Madrid, 2007.
- Arendt, H “Labor, trabajo y acción. Una conferencia” En “De la historia a la acción” Ed Paidós, Barcelona, 1998.
- Galindo, A “La soberanía. De la teología Política al comunitarismo impolítico” Ed Res-pública, Murcia, 2005.
- Galindo, A “Mesianismo impolítico” Texto por publicar, Santiago de Chile.
- Castro, E “La Potencia-de-no: una lectura de Giorgio Agamben” texto publicado en el documento “La amistad” publicado para la visita de G. Agamben a la Argentina por Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.