

Giorgio Agamben

Qué es un dispositivo

Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino

Traducción de Mercedes Ruvituso



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio

Qué es un dispositivo - 1ª ed.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014

54 p.; 19x13 cm - (filosofía e historia)

Traducido por: Mercedes Ruvituso

ISBN 978-987-1923-88-5

1. Filosofía Contemporánea. I. Ruvituso, Mercedes, trad. II. Título.

CDD 190

filosofía e historia

Título original: *Che cos'è un dispositivo?; L'amico; La Chiesa e il Regno*

Traducción: Mercedes Ruvituso

Editor: Fabián Lebenglik

Diseño: Gabriela Di Giuseppe

1ª edición en Argentina

1ª edición en España

© nottetime srl

© imagen pág. 29: Mondadori Portfolio

© Adriana Hidalgo editora S.A., 2014

www.adrianahidalgo.com

Maqueta original: Eduardo Stupía

ISBN Argentina: 978-987-1923-88-5

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso escrito
de la editorial. Todos los derechos reservados.

Esta edición se terminó de imprimir en Altuna Impresores S.R.L.,
Doblas 1968, Ciudad de Buenos Aires, en el mes de julio de 2014.

¿Qué es un dispositivo?

1. En filosofía las cuestiones terminológicas son importantes. Como dijo una vez un filósofo al que le tengo el más grande respeto, la terminología es el momento poético del pensamiento. Esto no significa que los filósofos necesariamente siempre tengan que definir sus términos técnicos. Platón nunca define el más importante de sus términos, la idea. En cambio otros, como Spinoza y Leibniz, prefieren definir *more geometrico* su terminología.

La hipótesis que intento proponerles es que la palabra “dispositivo” es un término técnico decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault. En general suele usarlo sobre todo a partir de la mitad de los años setenta, cuando empieza a ocuparse de aquello que llamaba la “gubernamentalidad” o el “gobierno de los hombres”. Aunque nunca le dé una verdadera y propia definición, en una entrevista de 1977 se aproxima a una especie de definición:

“Lo que trato de determinar con este término es ante todo un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en breve: tanto lo dicho como lo no-dicho, estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos...”

...con el término dispositivo entiendo una especie –por así decir– de formación que en un determinado momento histórico tuvo como función esencial responder a una urgencia. El dispositivo tiene entonces una función esencialmente estratégica...

He dicho que el dispositivo es de naturaleza esencialmente estratégica, ello implica que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, de una intervención racional y convenida en las relaciones de fuerza, sea para desarrollarlas en una determinada dirección, sea para bloquearlas o para estabilizarlas y utilizarlas. El dispositivo siempre está inscripto en un juego de poder pero también siempre ligado a los límites del saber que derivan de él y, en la misma medida, lo condicionan. El dispositivo es esto: un conjunto de estrategias de relaciones de fuerza que condicionan ciertos tipos de saber y son condicionados por ellas”.

(Dits et écrits, vol. III, pp. 299-300)

Resumamos brevemente los tres puntos:

a. El dispositivo es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. En sí mismo el dispositivo es la red que se establece entre estos elementos.

b. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder.

c. Como tal, resulta del cruce entre relaciones de poder y relaciones de saber.

2. Quisiera ahora intentar trazar una genealogía general de este término, primero al interior de la obra de Foucault y luego en un contexto histórico más amplio.

A fines de los años sesenta, más o menos en la época en que escribe *La arqueología del saber*, para definir el objeto de sus investigaciones Foucault no utiliza el término dispositivo sino otro etimológicamente cercano que tampoco define: “positivité”, positividad.

Me he preguntado muchas veces dónde encuentra Foucault este término, hasta el momento en que, hace algunos meses, releí el ensayo de Jean Hyppolite *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Probablemente ustedes conozcan la estrecha relación que unía a Foucault con Hyppolite, a veces él lo llamaba “mi maestro” (efectivamente, Hyppolite había sido su profesor durante la *khâgne* en el liceo Henri IV y luego en la Escuela Normal).

El tercer capítulo del ensayo lleva el título: *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin* (Razón e historia. Las ideas de positividad y de destino). Aquí su análisis se centra en dos obras hegelianas del llamado periodo de Berna y Frankfurt (1795-1796): la primera es “El Espíritu del cristianismo y su destino” y la segunda –de donde proviene el término que nos interesa– “La positividad de la religión cristiana” (*Die Positivität der christlichen Religion*). Según Hyppolite, “destino” y “positividad” son dos conceptos-clave del pensamiento

hegeliano. El término “positividad” en particular tiene su lugar propio en Hegel en la oposición entre la “religión natural” y la “religión positiva”. Mientras la religión natural se refiere a la relación inmediata y general de la razón humana con lo divino, la religión positiva histórica comprende el conjunto de las creencias, de las reglas y de los ritos que en una sociedad determinada y en cierto momento histórico se imponen a los individuos desde afuera. “Una religión positiva”, escribe Hegel en un pasaje que cita Hyppolite, “implica sentimientos que se imprimen en el alma a través de una constricción y de comportamientos que son el resultado de una relación de mando y de obediencia y que se cumplen sin un interés directo”.¹

En este sentido, Hyppolite muestra cómo la oposición entre la naturaleza y la positividad se corresponde con la dialéctica entre la libertad y la coerción, y entre la razón y la historia. En un pasaje que no pudo no haber despertado la curiosidad de Foucault y que contiene algo más que un presagio de la noción de dispositivo, escribe: “Aquí se puede apreciar el nudo problemático implícito en el concepto de positividad y los intentos posteriores de Hegel para unir dialécticamente —una dialéctica que todavía no es consciente de sí misma— la *razón pura* (teórica y sobre todo práctica) y la positividad, es decir, el *elemento histórico*. En cierto sentido, Hegel considera la positividad como un obstáculo a la libertad humana, y la condena como tal. Investigar los elementos positivos de una religión y, ya se

¹ J. Hyppolite, *Introduction à la lecture de l'histoire de Hegel*, París, Seuil, 1983, p. 43 (1ra. ed. 1948).

podría agregar, de un estado social significa descubrir aquello que en ellos se impone a los hombres a través de una coerción, aquello que opaca la pureza de la razón; pero, en otro sentido que a lo largo del desarrollo del pensamiento hegeliano termina imponiéndose, la positividad debe reconciliarse con la razón que entonces pierde su carácter abstracto y se adapta a la riqueza concreta de la vida. Se comprende pues cómo el concepto de positividad está en el centro de las perspectivas hegelianas”.²

La “positividad” es el nombre que, según Hyppolite, el joven Hegel le da al elemento histórico, con toda la carga de reglas, ritos e instituciones que un poder externo le impone a los individuos pero que, por así decir, estos internalizan en un sistema de creencias y de sentimientos. Entonces, tomando prestado este término (que más tarde se volverá “dispositivo”), Foucault se posiciona frente a un problema decisivo que es también su problema más propio: la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico, entendiendo con este término el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas en que se concretan las relaciones de poder. Sin embargo, el fin último de Foucault no es como en Hegel reconciliar los dos elementos. Y tampoco enfatizar el conflicto entre ellos. Para él se trata más bien de investigar los modos concretos en que las positividades (o los dispositivos) actúan en las relaciones, en los mecanismos y en los “juegos” del poder.

² *Ibidem*, p. 46.

3. Está claro ahora en qué sentido sugerí la hipótesis de que el término “dispositivo” es un término técnico esencial del pensamiento de Foucault. No se trata de un término particular que se refiere a esta o aquella tecnología de poder. Es un término general que tiene la misma amplitud que, según Hyppolite, tiene la “positividad” para el joven Hegel y, en la estrategia de Foucault, ocupa el lugar de lo que define críticamente “los universales” (*les universaux*). Como ustedes saben, Foucault siempre rechazó ocuparse de esas categorías generales o entes de razón que llama precisamente “los universales”, como el Estado, la Soberanía, la Ley, el Poder. Pero esto no significa que en su pensamiento no haya conceptos operativos de carácter general. Los dispositivos, de hecho, son aquello que ocupa el lugar de los universales en la estrategia foucaultiana: no sólo tal o cual medida de policía, tal o cual tecnología de poder y tampoco una generalidad obtenida por abstracción: más bien, como decía en la entrevista de 1977, “la red (*le réseau*) que se establece entre estos elementos”:

Si entonces tratamos de examinar la definición del término “dispositivo” que se encuentra en los diccionarios franceses de uso común, vemos que ellos distinguen tres acepciones del término:

a. Un significado jurídico en sentido estricto: “El dispositivo es la parte de un juicio que contiene la decisión separada de las motivaciones”. Es decir, la parte de la sentencia (o de la ley) que decide y dispone.

b. Un significado tecnológico: “La forma en que se

disponen las piezas de una máquina o de un mecanismo y, por extensión, el mecanismo mismo”.

c. Un significado militar: “El conjunto de los medios dispuestos de acuerdo a un plan”.

Estos tres significados de algún modo están presentes en el uso foucaultiano. Pero los diccionarios, en particular los que no tienen un carácter histórico-etimológico, operan dividiendo y separando los diferentes significados de un término. Esta fragmentación, sin embargo, en general se corresponde con el desarrollo y la articulación histórica de un único significado original que es importante no perder de vista. En el caso del término “dispositivo”, ¿cuál es este significado? Es cierto que en el uso común como en el foucaultiano, el término parece referirse a un conjunto de prácticas y mecanismos (a la vez lingüísticos y no-lingüísticos, jurídicos, técnicos y militares) que tienen el fin de hacer frente a una urgencia y lograr un efecto más o menos inmediato. Pero ¿en qué estrategia práctica o de pensamiento, en qué contexto histórico se originó el término moderno?

4. En los últimos tres años, me fui adentrando cada vez más en una investigación de la que sólo ahora empiezo a ver el final y que podría definir en términos aproximativos como una genealogía teológica de la economía. En los primeros siglos de la historia de la Iglesia –digamos, entre los siglos II y VI– la palabra griega *oikonomía* jugó un papel decisivo en la teología. En griego *oikonomía* significa

la administración del *oikos*, la casa y, más en general, la gestión, el *management*. Como dice Aristóteles (*Pol.* 1255 b 21) no se trata de un paradigma epistémico, sino de una praxis, de una actividad práctica que siempre debe hacer frente a un problema y a una situación particular. ¿Por qué los padres sintieron la necesidad de introducir este término en la teología? ¿Cómo se llegó a hablar de una “economía divina”?

De hecho, se trataba un problema extremadamente delicado y vital, quizá de la cuestión decisiva en la historia de la teología cristiana: la Trinidad. Cuando en el curso del siglo II se empezó a discutir sobre una trinidad de figuras divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu —como era de esperar— en el interior de la Iglesia hubo una fuerte resistencia de parte de personas razonables que horrorizadas pensaban que, de esta manera, se corría el riesgo de reintroducir el politeísmo y el paganismo en la fe cristiana. Para convencer a estos obstinados adversarios (posteriormente definidos como “monarquianos”, es decir, partidarios del gobierno de uno), algunos teólogos como Tertuliano, Hipólito, Ireneo y muchos otros no encontraron mejor forma que utilizar el término *oikonomía*. Su argumento era más o menos el siguiente: “en cuanto a su ser y a su sustancia, Dios indudablemente es uno, pero en cambio en cuanto a su *oikonomía*, es decir, el modo en que administra su casa, su vida y el mundo que ha creado, es triple. Así como un buen padre puede confiarle al hijo la ejecución de ciertas funciones y ciertas tareas, sin perder por ello su poder y su unidad, así Dios le confía a

Cristo la ‘economía’, la administración y el gobierno de la historia de los hombres”. El término *oikonomía* entonces se fue especializando para significar en particular la encarnación del Hijo y la economía de la redención y de la salvación (por eso, en algunas sectas gnósticas, Cristo terminó llamándose “el hombre de la economía”, *ho ánthropos tês oikonomías*). Poco a poco los teólogos se acostumbraron a distinguir entre un “discurso —o *lógos*— de la teología” y un “*logos* de la economía” y la *oikonomía* finalmente se volvió el dispositivo a través del cual el dogma de la Trinidad y la idea de un gobierno providencial divino del mundo se introdujeron en la fe cristiana.

Sin embargo, como suele suceder, la fractura que de este modo los teólogos habían intentado evitar y quitar de Dios sobre el plano del ser, reaparece en la forma de una cesura que separa en Dios el ser y la acción, la ontología y la praxis. La acción (la economía, pero también la política) no tiene ningún fundamento en el ser: esta es la esquizofrenia que la doctrina teológica de la *oikonomía* deja en herencia a la cultura occidental.

5. Creo que a través de esta breve exposición pueden darse cuenta de la centralidad y la importancia de la función que la noción de *oikonomía* desempeñó en la teología cristiana. A partir de Clemente de Alejandría ella se fusiona con la noción de providencia y ya va a significar el gobierno salvífico del mundo y de la historia de los hombres. Ahora bien: ¿Cuál es la traducción de esta palabra

griega fundamental en los escritos de los Padres latinos?
Dispositio.

El término latino *dispositio*, del que deriva nuestro término “dispositivo”, asume entonces sobre sí toda la compleja esfera semántica de la *oikonomía* teológica. Los “dispositivos” a los que se refiere Foucault de algún modo están conectados con esta herencia teológica, de alguna manera pueden ser reconducidos a la fractura que divide y, a su vez, articula en Dios el ser y la praxis, la naturaleza o la esencia y la operación a través de la cual él administra y gobierna el mundo de las criaturas. El término dispositivo nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser. Por esta razón, los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir su sujeto.

A la luz de esta genealogía teológica, los dispositivos foucaultianos adquieren un peso todavía más decisivo, en un contexto en el que reúnen no sólo la “positividad” del joven Hegel, sino también la *Gestell* del último Heidegger, cuya etimología es afín a la de *dis-positio*, *dis-ponere* (el alemán *stellen* se corresponde con el latino *ponere*). Cuando en *Die Technik und die Kehre* (*La técnica y la vuelta*), Heidegger escribe que *Ge-Stell* significa comúnmente “aparato” (*Gerät*), pero que con este término él entiende “el recogimiento de aquel (dis)poner (*Stellen*) que (dis)pone del hombre, es decir, exige de él el develamiento de lo real según el modo del ordenar (*Bestellen*)”, la proximidad de este término con la *dispositio* de los teólogos y con los dispositivos de Foucault es evidente. Lo común a

todos estos términos es la referencia a una *oikonomía*, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres.

6. Uno de los principios metodológicos que sigo constantemente en mis investigaciones es identificar en los textos y contextos en los que trabajo aquello que Feuerbach definía como el elemento filosófico, es decir, el punto de su *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidad de desarrollo), el *locus* y el momento en el que son susceptibles de un desarrollo. Sin embargo, cuando interpretamos y desarrollamos en este sentido el texto de un autor, llega un momento en que comenzamos percibir que no podemos continuar sin trasgredir las reglas más elementales de la hermenéutica. Esto significa que el desarrollo del texto en cuestión ha alcanzado un punto de indecidibilidad en el que se vuelve imposible distinguir entre el autor y el intérprete. Aunque para el intérprete este sea un momento particularmente feliz, él sabe que es hora de abandonar el texto que está analizando para proceder por su cuenta.

Los invito, entonces, a abandonar el contexto de la filología foucaultiana en el que nos hemos movido hasta ahora para situar los dispositivos en un nuevo contexto.

Les propongo nada menos que una partición general y masiva de lo existente en dos grandes grupos o clases: por un lado, los seres vivientes (o las sustancias) y por el

otro, los dispositivos en los que ellos son constantemente capturados. Es decir, por una parte –para retomar la terminología de los teólogos– la ontología de las criaturas y, por la otra, la *oikonomía* de los dispositivos que tratan de gobernarlas y guiarlas hacia el bien.

Generalizando aún más la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y –por qué no– el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba– un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar.

Recapitulando, tenemos, pues, dos grandes clases, los seres vivientes (o las sustancias) y los dispositivos. Y, entre los dos, en tercer lugar, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos. Por supuesto, las sustancias y los sujetos, como en la vieja metafísica, parecen superponerse, pero no completamente. En este sentido, por ejemplo, un mismo individuo, una misma sustancia, puede

ser el lugar de múltiples procesos de subjetivación: el usuario de teléfonos celulares, el navegante en internet, el escritor de cuentos, el apasionado del tango, el *no-global*, etc., etc. Al enorme crecimiento de dispositivos en nuestra época, le corresponde así una también enorme proliferación de procesos de subjetivación. Esto puede dar la impresión de que la categoría de subjetividad vacila y pierde consistencia en nuestro tiempo; pero para ser precisos, no se trata de una cancelación o de una superación sino de una diseminación que lleva al extremo el aspecto de máscara que siempre ha acompañado a todas las identidades personales.

7. Probablemente no sería errado definir la fase extrema del desarrollo capitalista que estamos viviendo como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos. Es cierto que hubo dispositivos desde que apareció el *homo sapiens*, pero parecería que hoy no hay un solo instante en la vida de los individuos que no esté modelado, contaminado o controlado por algún dispositivo. ¿De qué modo podemos enfrentar esta situación, cuál es la estrategia que debemos seguir en nuestro cuerpo a cuerpo cotidiano con los dispositivos? No se trata simplemente de destruirlos, ni —como sugieren algunos ingenuos— de usarlos del modo justo.

Por ejemplo, viviendo en Italia, es decir, en un país donde los gestos y comportamientos de los individuos fueron completamente modificados por el teléfono celular (familiarmente llamado “*telefonino*”), desarrollé un odio

implacable por este dispositivo, que vuelve todavía más abstractas las relaciones entre las personas. A pesar de que varias veces me sorprendí pensando cómo destruir o desactivar los *telefonini* y la forma de eliminar o al menos penalizar y encarcelar a los que los utilizan, no creo que esta sea la solución correcta al problema.

El hecho es que, evidentemente, los dispositivos no son un accidente en el que los hombres cayeron por casualidad sino que tienen su raíz en el mismo proceso de “hominización” que volvió “humanos” a los animales que clasificamos bajo el nombre *homo sapiens*. En efecto, el evento que produjo al hombre constituye para el viviente una especie de escisión que de algún modo reproduce la escisión que la *oikonomía* había introducido en Dios entre el ser y la acción. Esta escisión separa al viviente de sí mismo y de la relación inmediata con su ambiente, es decir, con aquello que Uexküll y, después de él, Heidegger llaman el círculo receptor-desinhibidor. Rompiendo e interrumpiendo esta relación, se producen para el viviente el aburrimiento —es decir, la capacidad de suspender la relación inmediata con los desinhibidores— y lo Abierto, es decir, la posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo. Pero, con estas posibilidades, se da también inmediatamente la posibilidad de los dispositivos que pueblan lo Abierto de instrumentos, objetos, *gadgets*, chatarra y tecnologías de todo tipo. A través de los dispositivos el hombre trata de hacer girar en el vacío los comportamientos animales que se separaron de él y así

gozar de lo Abierto como tal, del ente en cuanto ente. En la raíz de todo dispositivo, entonces, está un deseo muy humano de felicidad y la captura y la subjetivación de este deseo en una esfera separada constituye la potencia específica del dispositivo.

8. Esto significa que la estrategia que debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo con los dispositivos no puede ser simple. Porque se trata de liberar lo que ha sido capturado y separado a través de los dispositivos para restituirlo a un posible uso común. En esta perspectiva quisiera ahora hablarles de un concepto sobre el que he trabajado recientemente. Se trata de un término que proviene de la esfera del derecho y la religión romana (el derecho y la religión, no sólo en Roma, están estrechamente relacionados): profanación.

Según el derecho romano, las cosas sagradas o religiosas eran aquellas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas estaban substraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas como seña, cedidas para su usufructo o cargadas de servidumbre. Sacrilego era cualquier acto que violara o transgrediera esta especial indisponibilidad que estaba reservada exclusivamente a los dioses celestiales (justamente por ello llamados “sagrados”) o infernales (en este caso, se decían simplemente “religiosos”). Y si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar por el contrario

significa restituir al libre uso de los hombres. “Profano”, podía escribir entonces el gran jurista Trebacio, “en sentido propio es aquello que, siendo sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres”.

Desde esta perspectiva se puede definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas al uso común y las transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo genuinamente religioso. El dispositivo que acciona y regula la separación es el sacrificio. A través de una serie de minuciosos rituales, diversos según la variedad de las culturas, que Hubert y Mauss catalogaron pacientemente, el sacrificio en todos los casos sanciona el pasaje de algo de lo profano a lo sagrado, de la esfera humana a la divina. Pero lo que ha sido separado ritualmente puede ser restituido desde el rito a la esfera profana. La profanación es el contra-dispositivo que restituye al uso común lo que el sacrificio había separado y dividido.

9. El capitalismo y las figuras modernas del poder, en esta perspectiva, parecen generalizar y llevar al extremo los procesos de separación que definen la religión. Sin embargo, si consideramos la genealogía teológica de los dispositivos que hemos apenas delineado, aquella que los conecta con el paradigma cristiano de la *oikonomía*, es decir con el gobierno divino del mundo, vemos que los dispositivos modernos presentan una diferencia con respecto a los tradicionales. Esta diferencia vuelve particularmente

problemática su profanación. Todo dispositivo implica de hecho un proceso de subjetivación sin el cual no puede funcionar como dispositivo de gobierno, sin reducirse a un mero ejercicio de violencia. En este sentido Foucault ha mostrado cómo, en una sociedad disciplinaria, a través de una serie de prácticas y discursos, de saberes y ejercicios, los dispositivos se dirigen a la creación de cuerpos dóciles pero libres que asumen su identidad y su “libertad” de sujetos en el proceso mismo de su sometimiento. El dispositivo, entonces, es sobre todo una máquina que produce subjetivaciones y sólo como tal es también una máquina de gobierno. El ejemplo de la confesión es iluminador: la formación de la subjetividad occidental, a la vez escindida y sin embargo dueña y segura de sí misma, es inseparable de la acción plurisecular del dispositivo penitencial, en el que el nuevo Yo se constituye a través de la negación y, al mismo tiempo, la asunción del viejo. Es decir, la escisión del sujeto operada por el dispositivo penitencial era productora de un nuevo sujeto que encontraba la propia verdad en la no-verdad del Yo pecador rechazado. Algo parecido puede decirse del dispositivo de la prisión: como consecuencia más o menos imprevista, este produce la constitución de un sujeto y de un *milieu* delincuente que se vuelve el sujeto de nuevas –y esta vez, perfectamente calculadas– técnicas de gobierno.

Lo que define los dispositivos que encontramos en la fase actual del capitalismo es que ellos no actúan tanto a través de la producción de un sujeto, sino a través de procesos que podemos llamar de desubjetivación. Es cierto

que en todo proceso de subjetivación estaba implícito un momento desubjetivante y el Yo penitencial se constituía, como vimos, sólo a través de su propia negación; pero lo que sucede ahora es que los procesos de subjetivación y los procesos de desubjetivación parecen volverse recíprocamente indiferentes y sólo dar lugar a la recomposición de un nuevo sujeto de forma larvada y, por así decir, espectral. La no-verdad del sujeto ya no tiene nada que ver con su verdad. Aquel que se deja capturar en el dispositivo “teléfono celular”, cualquiera sea la intensidad del deseo que lo ha movilizadado, no adquiere por ello una nueva subjetividad, sino sólo un número a través del cual eventualmente puede ser controlado; el espectador que pasa las tardes viendo televisión sólo recibe a cambio de su desubjetivación la máscara frustrante del *zappeur* o la inclusión en el cálculo de un índice de audiencia.

De ahí la vanidad de esos discursos bienintencionados sobre la tecnología que afirman que el problema de los dispositivos se reduce al de su uso apropiado. Estos parecen ignorar que, si a cada dispositivo le corresponde un proceso determinado de subjetivación (o, en este caso, de desubjetivación), es totalmente imposible que el sujeto del dispositivo lo use “de modo correcto”. Por otra parte, los que sostienen este tipo de discursos son, a su vez, el resultado del dispositivo mediático en el que están capturados.

10. Las sociedades contemporáneas se presentan así como cuerpos inertes atravesados por gigantescos procesos

de desubjetivación a los que no les corresponde ninguna subjetivación real. De ahí el eclipse de la política que suponía sujetos e identidades reales (el movimiento de los trabajadores, la burguesía, etc.) y el triunfo de la *oikonomía*, de una actividad pura de gobierno que sólo busca su propia reproducción. Por ello la derecha y la izquierda que hoy se alternan en la gestión del poder tienen muy poco que ver con el contexto político del que provienen los términos y designan simplemente los dos polos –aquel que apunta sin escrúpulos hacia la desubjetivación y aquel que en cambio querría recubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano democrático– de la misma máquina gubernamental.

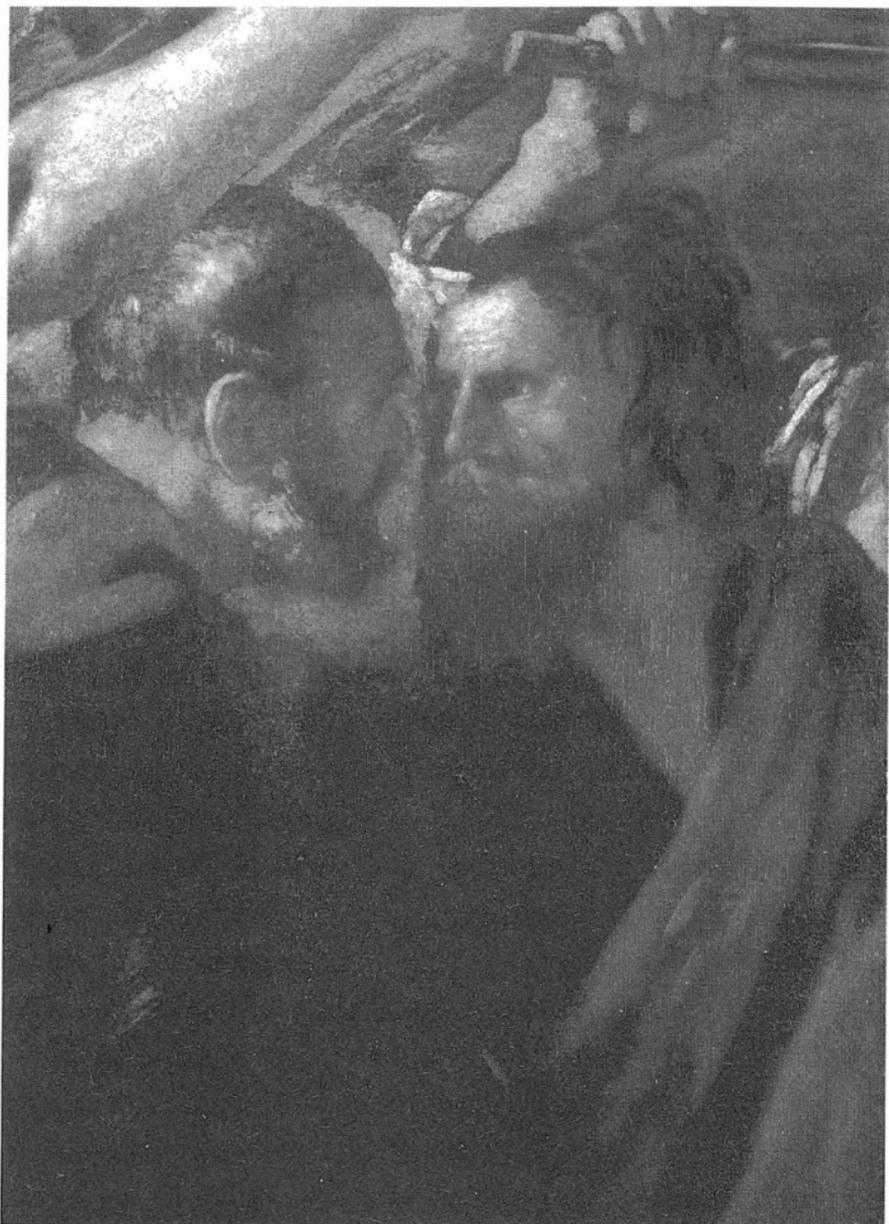
Sobre todo por esto el poder tiene una singular inquietud, precisamente en el momento en que se enfrenta al cuerpo social más dócil y cobarde que se haya dado jamás en la historia de la humanidad. Sólo es una paradoja aparente que el poder considere como un virtual terrorista al inofensivo ciudadano de las democracias postindustriales (el *bloom*, como se sugirió llamarlo con justeza); y quizá se deba a que este ejecuta punto por punto todo lo que se le dice que haga y deja que sus gestos cotidianos, como su salud, su tiempo libre y sus ocupaciones, su alimentación y sus deseos sean dirigidos y controlados por los dispositivos hasta en los más mínimos detalles. Mientras la nueva normativa europea les impone a todos los ciudadanos esos dispositivos biométricos que desarrollan y perfeccionan las tecnologías antropométricas (desde las huellas dactilares a la fotografía de filiación) que habían sido inventadas

en el siglo XIX para la identificación de los criminales reincidentes, la vigilancia a través de videocámaras transforma los espacios públicos de la ciudad en los interiores de una inmensa prisión. A los ojos de la autoridad —y tal vez tenga razón— nada se parece más al terrorismo que el hombre común.

A medida que los dispositivos se vuelven más invasivos y diseminan su poder en todos los ámbitos de la vida, el gobierno se encuentra cada vez más ante un elemento inaferrable que parece huir de su presa cuanto más se somete a ella dócilmente. Esto no significa que este elemento sea en sí mismo revolucionario ni que pueda detener o incluso sólo amenazar a la máquina gubernamental. En lugar del anunciado fin de la historia, se asiste de hecho al incesante girar en vacío de la máquina. En una especie de parodia inmanente de la *oikonomía* teológica, la máquina asume en sí misma la herencia del gobierno providencial del mundo y, en vez de salvarlo, lo conduce —en esto fiel a la originaria vocación escatológica de la providencia— a la catástrofe. Por ello el problema de la profanación de los dispositivos —es decir, de la restitución al uso común de lo que ha sido capturado y separado en ellos— es cada vez más urgente. Este problema no se dejará plantear correctamente si los que lo asumen no intervienen ni sobre los procesos de subjetivación ni sobre los dispositivos, para llevar a la luz aquel Ingobernable que es el inicio y, a su vez, el punto de fuga de toda política.

EL AMIGO

El autor leyó una versión preliminar de este texto en ocasión de la entrega del “Prix Européen de l’Essai Charles Veillon 2006”, el 19 de febrero de 2007 en Lausana.



Giovanni Serodine, *Incontro di San Pietro e San Paolo sulla via del martirio*, 1624-25 (fragmento).

1. La amistad está tan estrechamente ligada a la propia definición de la filosofía que podría decirse 'que sin ella la filosofía no es posible. La intimidad entre la amistad y la filosofía es tan profunda que esta última incluye el *phílos*, el amigo, en su propio nombre y, como muchas veces sucede con una proximidad excesiva, corre el riesgo de no poder explicarse. En el mundo clásico esta promiscuidad y casi consubstancialidad del amigo y del filósofo era evidente, de modo que sólo con una intención por así decir arcaizante –en el momento de plantear la pregunta extrema: “¿Qué es la filosofía?”– pudo llevar a un filósofo contemporáneo a escribir que esta era una cuestión a tratar *entre amis* [entre amigos]. De hecho hoy la relación entre la amistad y la filosofía está desacreditada y los que tienen como profesión la filosofía se relacionan con una especie de molestia y mala conciencia con este *partner* incómodo y, por así decir, clandestino de su pensamiento.

Hace muchos años, yo y un amigo mío, Jean-Luc Nancy, habíamos decidido intercambiar cartas sobre el tema de la amistad. Estábamos convencidos de que esta era la mejor manera de acercarnos y casi “escenificar” un problema que de otro modo parecía rehuir a un tratamiento analítico. Escribí la primera carta y esperé ansiosamente la respuesta. Este no es el lugar para tratar de entender qué razones –o quizás, malentendidos– hicieron que la llegada de la carta

de Jean-Luc significara el final del proyecto. Lo cierto es que nuestra amistad –que en nuestros planes iba a abrirnos un acceso privilegiado al problema– fue en cambio un obstáculo y de algún modo, al menos provisoriamente, se oscureció.

Probablemente un malestar parecido y consciente hizo que Jacques Derrida eligiera como *leitmotiv* de su libro sobre la amistad un lema sibilino que la tradición le atribuye a Aristóteles y que niega la amistad en el mismo gesto con el que parece invocarla: *o philoi, oudeis philos*, “oh amigos, no hay amigos”. De hecho, uno de los temas del libro es la crítica de lo que el autor define como la concepción falocéntrica de la amistad dominante en nuestra tradición filosófica y política. Cuando Derrida todavía estaba trabajando en el seminario que originó el libro, discutíamos juntos un curioso problema filológico que concernía precisamente al lema u ocurrencia en cuestión. Este se encuentra citado, entre otros, en Montaigne y Nietzsche, que lo habrían extraído de Diógenes Laercio. Pero si abrimos una edición moderna de *Vidas de los filósofos*, en el capítulo dedicado a la biografía de Aristóteles (V, 21) no encontramos la frase en cuestión sino una en apariencia casi idéntica, cuyo significado sin embargo es diverso y mucho menos enigmático: *ôi (omega con iota suscrita) philoi, oudeis philos*, “aquel que tiene (muchos) amigos, no tiene ningún amigo”.

Una visita a la biblioteca es suficiente para aclarar el misterio. En 1616, aparece una nueva edición de las *Vidas* al cuidado del gran filólogo ginebrino Isaac Casaubon.

Junto al pasaje en cuestión –que en la edición al cuidado del suegro, Henry Etienne, todavía decía *o phíloi* (oh amigos)– él corrige sin dudar la enigmática lección de los manuscritos volviéndola perfectamente inteligible y por esta razón es retomada por los editores modernos.

Como rápidamente le informé a Derrida el resultado de mis investigaciones, cuando el libro fue publicado con el título *Politiques de l'amitié*, quedé sorprendido de no encontrar allí ningún rastro del problema. Pero si el lema –según los filólogos modernos, apócrifo– figuraba allí en su forma original, ciertamente no se trataba de un olvido: en la estrategia del libro era esencial que la amistad fuese, a la vez, afirmada y puesta en duda.

En este punto el gesto de Derrida repetía el de Nietzsche. Siendo todavía un estudiante de filología, Nietzsche había empezado un trabajo sobre las fuentes de Diógenes Laercio, de modo que debía serle perfectamente familiar la historia del texto de las *Vidas* (y entonces también la corrección de Casaubon). Pero la necesidad de la amistad y, al mismo tiempo, una cierta desconfianza hacia los amigos era esencial para la estrategia de la filosofía nietzscheana. Esto explica el recurso a la lección tradicional que en su época ya no circulaba más (la edición de Huebner de 1828 tiene la versión moderna con la anotación: *legebatur* o *phíloi, emendavit Casaubonûs*).

2. Es posible que el particular estatuto semántico del término “amigo” haya incidido en este malestar de los

filósofos modernos. Como se sabe, nunca nadie logró definir de modo satisfactorio el significado del sintagma “te amo”, tanto que se podría pensar que este tiene un carácter performativo, que su significado coincide, entonces, con el acto de su proferimiento. Para la expresión “soy tu amigo” se podrían hacer consideraciones análogas, aunque aquí no parece posible el recurso a la categoría de performativo. Creo que “amigo” pertenece más bien a esa clase de términos que los lingüistas definen como no-predicativos, es decir, términos a partir de los cuales no es posible construir una clase de objetos en la que inscribir los entes a los que se les atribuye el predicado en cuestión. “Blanco”, “duro”, “cálido” son, por cierto, términos predicativos; pero ¿es posible decir que “amigo” defina en este sentido una clase consistente? Aunque parezca extraño, “amigo” comparte esta cualidad con otra especie de términos no-predicativos, los insultos. Los lingüistas demostraron que el insulto no ofende a quien lo recibe, porque simplemente lo inscribe de manera imposible o, en todo caso, falsa en una categoría particular (por ejemplo, la de los excrementos o los órganos sexuales masculinos o femeninos, según las lenguas). El insulto es eficaz precisamente porque no funciona como una predicación descriptiva sino como un nombre propio, porque llama en el lenguaje de modo que el que es llamado no puede aceptarlo y a pesar de ello tampoco defenderse (como si alguien insistiese en llamarme Gastón, sabiendo que me llamo Giorgio). Lo que entonces ofende en el insulto es una experiencia pura del lenguaje y no una referencia al mundo.

Si esto es cierto, “amigo” compartiría esta condición, no sólo con los insultos sino con los términos filosóficos que, como se sabe, no tienen una denotación objetiva y, como aquellos términos que los lógicos medievales definían “trascendentes”, significan simplemente el ser.

3. En la Galleria Nazionale di Arte Antica en Roma se conserva un cuadro de Giovanni Serodine que representa el encuentro de los apóstoles Pedro y Pablo camino al martirio. Los dos santos, inmóviles, ocupan el centro de la tela rodeados por la gesticulación desordenada de los soldados y los verdugos que los conducen al suplicio. En general los críticos han hecho notar el contraste entre el rigor heroico de los dos apóstoles y el tumulto de la muchedumbre, iluminada aquí y allá por destellos de luz casi salpicados por azar sobre los brazos, los rostros, las tumbas. A mi parecer, creo que lo que vuelve este cuadro incomparable es que Serodine representó a los dos apóstoles tan cercanos, con las frentes casi pegadas una sobre la otra que no pueden verse en absoluto: camino al martirio, se miran sin reconocerse. Esta impresión de una proximidad por así decir excesiva se acrecienta todavía más por el gesto silencioso de las manos que se estrechan por lo bajo, apenas visibles. Siempre me pareció que este cuadro contiene una alegoría perfecta de la amistad. ¿qué es la amistad sino una proximidad tal que no es posible hacerse ni una representación ni un concepto de ella? Reconocer a alguien como un amigo significa no poder reconocerlo como “algo”. No se puede decir “amigo”,

como se dice “blanco”, “italiano”, “cálido”: la amistad no es una propiedad o una cualidad de un sujeto.

4. Llegó el momento de iniciar la lectura del pasaje de Aristóteles que me proponía comentar. El filósofo le dedica a la amistad un verdadero tratado que ocupa los libros octavo y noveno de la *Ética a Nicómaco*. Dado que se trata de uno de los textos más célebres y discutidos de toda la historia de la filosofía, doy por descontado el conocimiento de las tesis más consolidadas: que no se puede vivir sin amigos, que es necesario distinguir la amistad fundada sobre la utilidad o sobre el placer, de la amistad virtuosa en la que el amigo es amado como tal, que no es posible tener muchos amigos, que la amistad a distancia tiende a olvidarse, etc. Todo esto es archiconocido. En cambio, hay un pasaje del tratado que me parece no ha recibido suficiente atención, aunque contenga, por así decir, la base ontológica de la teoría. Se trata de 1170a 28-1171b 35. Leamos juntos el pasaje:

Aquel que ve siente (*aisthánetai*) que ve, aquel que escucha siente que escucha, aquel que camina siente que camina y de este modo para todas las otras actividades hay algo que siente que estamos ejercitándolas (*hóti energoûmen*), de modo que si sentimos nos sentimos sentir y si pensamos nos sentimos pensar y esto es lo mismo que sentirse existir: en efecto, existir (*tò eînai*) significa sentir y pensar.

Sentir que vivimos es en sí mismo agradable, porque la vida es por naturaleza un bien y es agradable sentir que tal bien nos pertenece.

Vivir es deseable, sobre todo para los buenos, porque para ellos existir es un bien y algo agradable.

Co-sintiendo (*synaisthanómenoi*) percibimos lo agradable del bien en sí y lo que el hombre bueno percibe respecto a sí mismo, lo percibe también respecto al amigo: el amigo es, de hecho, otro sí mismo (*héteros autós*). Y así como para cada uno el mismo hecho de existir (*tò autòn êinai*) es deseable, así lo es —o casi— para el amigo.

La existencia es deseable porque se siente que ella es algo bueno y esta sensación (*aísthesis*) es en sí misma agradable. Entonces también para el amigo se deberá co-sentir que existe y esto sucede en el convivir y en el tener en común (*koinoneîn*) acciones y pensamientos. En este sentido se dice que los hombres conviven (*syzên*) y no, como las bestias, que comparten la pastura. [...] La amistad es, de hecho, una comunidad y lo que le sucede a uno mismo, también al amigo: y así como respecto a nosotros mismos es deseable la sensación de existir (*aísthesis hoti êstin*), así también será para el amigo.

5. Se trata de un pasaje extraordinariamente denso, porque aquí Aristóteles enuncia tesis de la filosofía primera que no se encuentran de esta forma en ningún otro de sus escritos:

1) Hay una sensación del ser puro, una *aisthesis* de la existencia. Aristóteles lo repite varias veces, desplazando el vocabulario técnico de la ontología: *aisthanómetha hóti ésmen*, *aísthesis hóti éstin*: el *hóti éstin* es la existencia –el *quod est*– en tanto opuesta a la esencia (*quid est*, *ti éstin*).

2) Esta sensación de existir es en sí misma agradable (*hedýs*).

3) Hay una equivalencia entre ser y vivir, entre sentirse existir y sentirse vivir. Esta es una anticipación decisiva de la tesis nietzscheana según la cual: “Del ser: nosotros no tenemos otra experiencia que vivir”. (Una afirmación análoga, pero más genérica se puede leer también en *De An.* 415b 13: “Ser, para los vivientes, es vivir”).

4) En esta sensación de existir es inherente otra sensación, específicamente humana, que tiene la forma de un co-sentir (*synaisthánesthai*) la existencia del amigo. *La amistad es la instancia de este co-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia*. Pero esto significa que la amistad tiene un rango ontológico y, a la vez, político. La sensación de ser, de hecho, está siempre partida y compartida y la amistad nombra este compartir. Aquí no hay ninguna intersubjetividad –esta quimera de los modernos–, ninguna relación entre sujetos: por el contrario, el ser mismo está partido, es no-idéntico a sí, y el yo y el amigo son las dos caras –o los dos polos– de este com-partir.

5) Por ello el amigo es otro sí mismo, un *héteros autós*. En su traducción latina –*alter ego*– esta expresión tuvo una larga historia que no es este el lugar de reconstruir. Pero es importante notar que la formulación griega tiene más peso

que lo que entiende en ella un oído moderno. En primer lugar el griego –como el latín– tiene dos términos para expresar la alteridad: *állos* (lat. *alius*) es la alteridad genérica, *héteros* (lat. *alter*) es la alteridad como oposición entre dos, la heterogeneidad. Por otro lado, el latín *ego* no traduce exactamente *autós*, que significa “sí mismo”. El amigo no es otro yo, sino una alteridad inmanente en la mismidad, un devenir otro de lo mismo. En el punto en el que el yo percibe mi existencia como agradable, mi sensación está atravesada por un co-sentir que la disloca y deporta hacia el amigo, hacia el otro mismo. La amistad es esta desubjetivación en el corazón mismo de la sensación más íntima de sí.

6) A este punto el rango ontológico de la amistad en Aristóteles se puede dar por descontado. La amistad pertenece a la *próte philosophía*, porque lo que está en cuestión en ella concierne a la propia experiencia, a la propia “sensación” del ser. Se comprende entonces por qué el “amigo” no puede ser un predicado real que se adhiere a un concepto para inscribirlo en una clase determinada. En términos modernos, se podría decir que el “amigo” es un existencial y no un categorial. Sin embargo, este existencial –como tal, no conceptualizable– está atravesado por una intensidad que lo carga de una especie de potencia política. Esta intensidad es el *syn*, el “con” que parte, disemina y vuelve compartible –es más, ya siempre compartida– la propia sensación, lo agradable del propio existir.

En un pasaje del texto que hemos apenas analizado y sobre el que es necesario volver queda implícito que este compartir para Aristóteles tiene un significado político:

Pero entonces, también para el amigo se deberá co-sentir que existe y esto sucede en el convivir (*syzên*) y en el tener en común (*koinoneîn*) acciones y pensamientos. En este sentido se dice que los hombres conviven y no, como las bestias, que comparten la pastura.

La expresión que hemos formulado como “compartir la pastura” es *en tò autò némeisthai*. Pero el verbo *némo*—como saben, cargado de implicaciones políticas, basta pensar en el deverbil *nómos*—significa en la voz media también “formar parte” y la expresión aristotélica podría valer simplemente por “formar parte de lo mismo”. En todo caso, lo esencial aquí es que la comunidad humana se define, respecto a la animal, a través de un convivir (aquí *syzên* adquiere un significado técnico) que no está definido por la participación en una sustancia común, sino por un compartir puramente existencial y, por así decir, sin objeto: la amistad, como co-sentimiento del puro hecho de ser. Los amigos no comparten algo (un nacimiento, una ley, un lugar, un gusto): ellos están com-partidos por la experiencia de la amistad. La amistad es el compartir que precede a toda división, porque lo que tiene que repartir es el hecho mismo de existir, la vida misma. Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar.

LA IGLESIA Y EL REINO

•

El autor leyó una versión preliminar de este texto en la Catedral de Notre-Dame, en París, el 8 de marzo de 2009, en ocasión del ciclo “Conférences de Carême 2009”.

El inicio de uno los textos más antiguos de la tradición eclesial, la Carta de Clemente a los Corintios, comienza con estas palabras: “De la Iglesia de Dios que se hospeda en Roma a la Iglesia de Dios que se hospeda en Corinto”. El término griego *paroikou̓sa* que traduje como “que se hospeda” designa la morada provisoria del exiliado, del colono o del extranjero, en oposición a la residencia plena de derecho del ciudadano que en griego se dice *katoikeîn*. Quisiera retomar esta fórmula para dirigirme aquí y ahora a la Iglesia de Dios que se hospeda o se exila en París. ¿Por qué elegí esta fórmula? Porque el tema de mi conferencia es el mesías, y *paroikeîn*, hospedarse como un extranjero, es el término que designa la morada del cristiano en el mundo y su experiencia del tiempo mesiánico. Se trata de un término técnico, o casi, ya que la Primera carta de Pedro (1 Pt 1, 17) define el tiempo de la Iglesia como *ho khrónos tês paroikías*, “el tiempo de la parroquia” se podría traducir, si se recuerda que aquí “parroquia” todavía significa “el hospedarse del extranjero”.

El término “hospedaje” no implica nada en cuanto a su duración cronológica. El hospedaje de la Iglesia sobre la tierra puede durar –y, de hecho, ha durado– siglos y milenios, sin que ello altere en nada la naturaleza particular de su experiencia mesiánica del tiempo. Es necesario subrayar con fuerza este punto, contra una opinión que muchas veces

suelen repetir los teólogos sobre un supuesto “retraso de la parusía”. Según esta opinión que siempre me ha parecido blasfema, cuando la comunidad de los orígenes que esperaba la vuelta del mesías y el fin de los tiempos como inminentes, se da cuenta de que tiene que explicar un retraso que no terminaba más, habría entonces cambiado su orientación para darse una organización institucional y jurídica estable. Esto significa que ella habría cesado de *paroikeîn*, de hospedarse como extranjera en el siglo, para empezar a *katoikeîn*, a habitarlo como ciudadana, como cualquier otra institución mundana.

Si esto fuera cierto, entonces la Iglesia habría perdido la experiencia mesiánica del tiempo que la define y le es consustancial. Porque el tiempo del mesías no designa una duración cronológica sino, sobre todo, una transformación cualitativa del tiempo vivido. En este tiempo ni siquiera es pensable algo así como un retraso cronológico, en el sentido en que se puede decir que está retrasado un tren. Así como la experiencia del tiempo mesiánico implica que es imposible habitar en él establemente, del mismo modo, en él no hay lugar para un retraso. Esto es lo que Pablo les recuerda a los Tesalonicenses (1 *Tes* 5, 1-2): “No es necesario que les escriba acerca del tiempo y los momentos. El día del Señor viene como un ladrón, por la noche”. “Viene” (*érkhetai*) está en presente, tal como en los Evangelios el mesías es llamado *ho erkhómenos*, “el que viene”, el que no deja de venir. Walter Benjamin, que había entendido perfectamente la lección de Pablo, la repite a su modo: “Cada día, cada instante es la pequeña puerta por la que entra el mesías”.

Quisiera hablarles de la estructura de este tiempo, es decir, del tiempo del mesías que Pablo describe en sus cartas. Con este propósito, el primer malentendido que es necesario tener en cuenta es la confusión del tiempo mesiánico con el tiempo apocalíptico. Lo apocalíptico se sitúa en el último día, en el día de la cólera: ve el fin del tiempo y describe lo que ve. En cambio, el tiempo que el apóstol vive no es el fin del tiempo. Si se quisiera compendiar en una fórmula la diferencia entre lo mesiánico y lo apocalíptico, yo creo que se debería decir que lo mesiánico no es el fin del tiempo sino el tiempo del fin. Lo mesiánico no es el fin del tiempo sino la relación de todo instante, de todo *kairós*, con el fin del tiempo y la eternidad. Lo que le interesa a Pablo no es, pues, el último día, el instante en que termina el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a terminar. O, si se prefiere, el tiempo que resta entre el tiempo y su fin.

La tradición hebrea conocía la distinción entre dos tiempos o dos mundos: el *olam hazzeh*, es decir el tiempo que va de la creación del mundo hasta su fin y el *olam habba*, el tiempo que empieza después del fin del tiempo. Estos dos términos están presentes en el texto de las cartas en su traducción griega. Pero el tiempo mesiánico, el tiempo que el apóstol vive y el único que le interesa no es ni el *olam hazzeh* ni el *olam habba*, es el tiempo que resta entre estos dos tiempos, cuando el tiempo se divide por la cesura del acontecimiento mesiánico (para Pablo este acontecimiento es, obviamente, la resurrección).

¿Cómo debemos concebir este tiempo? A primera vista, si lo representamos geoméricamente como un segmento

aislado sobre una línea, la definición que acabo de dar —el tiempo que resta entre la resurrección y el fin del tiempo— no parece problemática. Pero si intentamos pensar la experiencia del tiempo que ello implica, cambia todo. Es evidente que vivir el “tiempo que resta”, hacer experiencia del “tiempo del fin” sólo puede significar una transformación radical de la representación y de la experiencia habitual del tiempo. Ya no se trata de la línea homogénea e infinita del tiempo cronológico (representable, pero vacía de toda experiencia), ni del instante puntual e impensable de su fin. Tampoco podemos pensarlo como aquel segmento del tiempo cronológico que va de la resurrección al final del tiempo. Por el contrario, se trata de un tiempo que crece y apremia dentro del tiempo cronológico y lo trabaja y transforma desde el interior. Por una parte, es el tiempo que el tiempo tarda en terminar, pero, por la otra, el tiempo que nos resta, el tiempo que necesitamos para hacer terminar el tiempo, para superar la representación habitual del tiempo y liberarnos de ella. Mientras esta representación, en tanto el tiempo *en que* creemos estar, nos separa de lo que somos y nos transforma en espectadores impotentes de nosotros mismos, el tiempo del mesías, en tanto tiempo operativo en el que aferramos el tiempo por primera vez, es en cambio el tiempo *que* nosotros mismos somos. Y este tiempo no es otro tiempo, situado en otro lugar improbable o futuro. Al revés, es el único tiempo real, el único tiempo que podemos tener. Hacer experiencia de este tiempo implica una transformación integral de nosotros mismos y de nuestro modo de vivir.

Esto es lo que afirma Pablo en un pasaje extraordinario que quizá sea la definición más bella de la vida mesiánica (1 *Cor* 7, 29-31): “Les digo esto, hermanos, el tiempo se ha contraído [*ho kairòs synestalménos estí*, el verbo *systéllein* indica tanto el acto de alzar las velas como el recogimiento de un animal sobre sí mismo antes de saltar]; el resto es para que los que tienen mujer estén como no [*hos mé*] teniéndola y los que lloran como no llorando y los que tienen alegría como no teniendo alegría y los que compran como no poseyendo y los que usan el mundo como no abusando”.

Pocas líneas antes, a propósito de la llamada mesiánica (*klêsis*), Pablo había dicho: “Que cada uno permanezca en la llamada en que fue llamado. ¿Te han llamado esclavo? No te preocupes. Aunque puedes volverte libre, más bien haz uso de ello”. El *hos mé*, el “como no”, significa que el sentido último de la vocación mesiánica es la revocación de toda vocación. Así como el tiempo mesiánico transforma al tiempo cronológico desde el interior, no simplemente aboliéndolo, del mismo modo, gracias al *hos mé*, al “como no”, la vocación mesiánica revoca toda vocación, vacía y transforma desde el interior toda experiencia y toda condición facticia para abrirla a un nuevo uso (“más bien, haz uso de ello”).

La cuestión es importante, porque nos permite pensar correctamente la relación entre las cosas últimas y las cosas penúltimas que define la condición mesiánica. ¿Un cristiano puede vivir únicamente cosas últimas? Dietrich Bonhoeffer denunció la falsa alternativa entre el radicalismo y el compromiso que consiste en ambos casos en separar

drásticamente las realidades últimas de las penúltimas, es decir, las que definen nuestra condición humana y social de cada día. Dado que el tiempo mesiánico no es otro tiempo sino una íntima transformación del tiempo cronológico, vivir las cosas últimas significa ante todo vivir de otro modo las cosas penúltimas. En este sentido, la escatología no es más que una transformación de la experiencia de las cosas penúltimas. Y como las realidades últimas tienen lugar sobre todo en las penúltimas –contra todo radicalismo– estas no pueden ser negadas impunemente; sin embargo –por la misma razón y contra toda tentación de compromiso– las cosas penúltimas tampoco pueden ser invocadas de modo alguno contra las últimas. Por esto Pablo expresa la relación mesiánica entre lo que es último y lo que no lo es con el verbo *katargeîn* que no significa “destruir” sino “volver inoperante”. La realidad última desactiva, suspende y transforma las realidades penúltimas y, sin embargo, ella testimonia y se pone a prueba precisamente y ante todo en ellas.

Esto permite comprender la situación del Reino según Pablo. En contra de la representación habitual de la escatología, es necesario recordar que el tiempo del mesías, para él, no puede ser un tiempo futuro. La expresión con la que se refiere a este tiempo es siempre *ho nÿn kairós*, “el tiempo de ahora”. Como escribe en 2 *Cor* 6, 2: “*Idoù nÿn*, he aquí ahora el momento propicio, he aquí el día de la salvación”. *Paroikía* y *parousía*, alojamiento como extranjero y presencia del mesías, tienen la misma estructura, que en griego se expresa a través de la preposición *para*: una presencia que dis-tiende el tiempo, un *ya* que también es

un *todavía no*, una dilación que no es un posponer para más tarde, sino una distancia y una desconexión interna al presente que nos permite aferrar el tiempo.

La experiencia de este tiempo, entonces, no es algo que la Iglesia podría elegir hacer o no hacer. Sólo hay Iglesia en este tiempo y a través de este tiempo.

¿Qué sucede con esta experiencia en la Iglesia de hoy? Esta es la pregunta que aquí y ahora vengo a plantearle a la Iglesia de Cristo que se hospeda en París. La evocación de las cosas últimas parece haber desaparecido a tal punto de las palabras de la Iglesia que se llegó a afirmar, no sin ironía, que la Iglesia de Roma cerró su ventanilla escatológica. Con una ironía aún más amarga un teólogo francés incluso escribió: “Cristo anunciaba el Reino y vino la Iglesia”. Una afirmación inquietante, sobre la que los invito a reflexionar.

Después de lo que les dije sobre la estructura del tiempo mesiánico, está claro que aquí no se trata de reprocharle a la Iglesia, en nombre del radicalismo, su compromiso con el mundo. Tampoco se trata —siguiendo el gesto del teólogo ortodoxo más grande del siglo XIX, Fiódor Dostoievski— de presentar a la Iglesia de Roma en la figura del Gran Inquisidor.

Se trata más bien de la capacidad de la Iglesia de leer aquello que Mateo (*Mt* 16, 3) llama “los signos de los tiempos”, *tè semeîa tôn kairôn*. ¿Qué son estos “signos” que el apóstol opone al vano deseo de conocer los aspectos del cielo? Si la historia es penúltima con respecto al Reino, como hemos visto, este tiene su lugar ante todo en ella.

Vivir el tiempo del mesías exige entonces la capacidad de leer los signos de su presencia en la historia, de reconocer en su curso la signatura de la economía de la salvación. A los ojos de los Padres –pero también de los filósofos que reflexionaron sobre la filosofía de la historia que es y sigue siendo (incluso en Marx) una disciplina esencialmente cristiana– la historia se presenta como un campo de tensiones recorrido por dos fuerzas opuestas: la primera –llamada *tò katékho*n por Pablo, en un tan célebre como enigmático pasaje de la Segunda carta a los Tesalonicenses– continuamente retiene y difiere el fin a lo largo del curso lineal y homogéneo del tiempo cronológico; la segunda, poniendo en tensión el origen y el fin, continuamente interrumpe y cumple el tiempo. A la primera la llamamos Ley o Estado y está volcada a la economía, es decir, al gobierno infinito del mundo; y a la segunda la llamamos mesías o Iglesia, y su economía, en tanto economía de la salvación es, por el contrario, constitutivamente finita. Una comunidad humana puede sobrevivir sólo si estas dos polaridades están copresentes y entre ellas se mantiene una tensión y una relación dialéctica.

Hoy parece agotada precisamente esta tensión. A medida que la percepción de la economía de la salvación en el tiempo histórico se debilita y cancela, la economía extiende su dominio ciego e irrisorio sobre todos los aspectos de la vida social. La exigencia escatológica, abandonada por la Iglesia, retorna en forma secularizada y paródica en los saberes profanos que, recuperando el gesto obsoleto del profeta, anuncian catástrofes irreversibles en todos los

ámbitos. El estado de crisis y de excepción permanente que los gobiernos del mundo proclaman por todas partes no es más que la parodia secularizada de la actualización incesante del Juicio Universal en la historia de la Iglesia. En vez de la experiencia mesiánica del cumplimiento de la ley y el tiempo, tiene lugar una hipertrofia inaudita del derecho que, al pretender legislar sobre todo, manifiesta sin querer la pérdida de toda legitimidad por un exceso de legalidad. Lo digo aquí y ahora midiendo mis palabras: hoy sobre la tierra no hay ningún poder legítimo y los propios poderosos del mundo son ellos mismos culpables de ilegitimidad. La juridificación y la economización integral de las relaciones humanas, la confusión entre lo que podemos creer, esperar y amar y lo que estamos obligados a hacer o a no hacer, a decir o a no decir, no sólo marcan la crisis del derecho y de los estados, sino también y sobre todo la de la Iglesia. Porque la Iglesia puede vivir como institución solamente manteniéndose en relación inmediata con el propio fin. Y —es bueno no olvidarlo— según la teología cristiana hay una sola institución legal que no conoce interrupción ni fin: el infierno. El modelo de la política actual que pretende una economía infinita del mundo es entonces verdaderamente infernal. Y si la Iglesia cercena su relación original con la *paroikía* no hará más que perderse en el tiempo.

Ahora bien, la pregunta que he venido a plantearles aquí —teniendo como única autoridad sólo una obstinada costumbre de leer los signos del tiempo— es la siguiente: ¿cuándo se decidirá finalmente la Iglesia a aprovechar su

ocasión histórica y a reencontrar su vocación mesiánica? Si no es así, el riesgo es que sea arrastrada a la ruina que amenaza a todos los gobiernos y a todas las instituciones de la tierra.

ÍNDICE

¿Qué es un dispositivo?	5
El amigo	27
La Iglesia y el Reino	41