

Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid, España: Trotta, pp. 142 + apéndice.

Este libro recoge el trabajo llevado a cabo durante los seminarios realizados por el autor en París, Evanston y Berkeley, entre 1998 y 1999. El original en italiano data del año 2000 y fue publicado por la editorial Bollati Boringhieri y llega al español por la paciente traducción de Antonio Piñero Sáenz.

A lo largo de seis sesiones de trabajo (correspondientes a los seis capítulos del libro), Agamben analizará con total detenimiento las diez palabras que componen el primer versículo de la “Primera Carta de Pablo a los Romanos”. Estas palabras son: “Pablo, esclavo del Mesías Jesús, llamado, enviado, separado para (la) buena noticia de Dios”. Esta frase, como en casi todos los libros del *Nuevo Testamento*, se resume el sentido del mensaje transmitido a lo largo de la epístola y anuncian su fuerza argumentativa.

Como ya es usual en el filósofo italiano, los recursos a los que acude para sostener sus argumentos son del orden de la etimología y de la hermenéutica más refinada. Acompaña el texto un apéndice con las citas en griego de las epístolas a las que más recurre en su exégesis. El texto tiene un alto nivel de exigencia para un lector desprevenido, no solamente por el permanente recurso al griego sino, también, porque se articula de forma sorprendente con el *corpus* investigativo que Agamben viene adelantando en los últimos 20 años: Schmitt, Benjamin, Scholem, Benveniste son sus principales aportantes en cuanto al acervo teórico; el lugar del lenguaje, el *Estado de excepción* y el *tiempo mesiánico*, sus principales objetivos.

Estructura del libro

Como se dijo, el texto está dividido en seis capítulos, que recogen las palabras que encabezan la “Epístola a los Romanos”. Cada uno de ellos está encabezado por las palabras en griego (de hecho, el primer elemento de análisis tiene que ver con la aproximación al idioma en el que se redacta la Carta y, a través de ella, del idioma judeo-griego empleado por Pablo, que se correspondería más con una jerga propia de un grupo de judíos en el exilio (que hacen del escrito un documento no-griego) más que un griego clásico del helenismo o que un discurso en arameo. Nótese que la forma misma de la frase se ubica, según Agamben, en un simbólico no-lugar pues no es redactada en el semítico propio del pueblo elegido, pero tampoco es escrita en el griego, idioma de los gentiles (*goyim*) y de los nuevos elegidos: los creyentes (cristianos). Por ello, Pablo se sitúa como representante ínfimo, humilde, de los “no no-escogidos”.

“*Paulos doulos Christos Iesou*” (Pablo, esclavo del Mesías Jesús) es el primer capítulo, dedicado a las posibles explicaciones de ese afán de hacer de sí mismo un siervo, una persona minimizada, la más sumiso de aquellas que pudiesen servir a Dios. El cambio en la grafía de su nombre (pasar de Saulo a Paulo y con él, de evidenciar un linaje judío orgulloso a usar para sí el apelativo “pequeño, enano, escaso”), así como el término “esclavo”, dan cuenta del afán del Apóstol por transformar esa percepción de grandeza y arrogancia que pueda mancillar su actual actitud de entrega y sumisión frente a la Palabra de Dios. Y, en la misma línea, como él cambia su nombre por un apelativo (y deja de ser Saulo para convertirse en Pablo, pequeño), hace del otrora apelativo *mesías* el auténtico nombre de Jesús. Pablo no hablará de Jesús el Cristo (Mesías) sino de Jesús Cristo (Mesías). No es un título sino la encarnación del concepto en sí.

“*Kletos*” (llamado, elegido) es el siguiente capítulo, en el cual Agamben analiza el sentido que le da Martin Lutero a la palabra “llamado” (*Klesis*, en griego) en su traducción alemana de la *Biblia (Beruf)* y que es tomada casi literal por Max Weber en su *Ética* pero con el sentido de “profesión” o “vocación”. Para el autor el “llamado” no es ni mucho menos el reconocimiento del sentido de la vida personal, sino el acto decidido a asumir de forma genérica la suspensión de toda actividad. Al escuchar activamente el llamado se está a la espera, en un tiempo que parece no transcurrir y que, paradójicamente, le da sentido a la vida de quien aguarda pues lo designa como un separado. Atender el llamado es aguardar. La *klesis* se relaciona más con la clase marxiana que con la vocación weberiana. Y surge, casi como si el lector lo aguardara sin percatarse de ello, un vínculo que en adelante será indisoluble: el “tiempo mesiánico” paulino con el “tiempo mesiánico” de Walter Benjamin (una nueva interpretación de la “sociedad sin clases” profetizada por Marx como la culminación del objetivo comunista). Esa secularización (concepto central de *El reino y la gloria*, libro de Agamben recientemente publicado por Pretextos y magnífica continuación de la saga de Homo Sacer) del concepto de “tiempo mesiánico” será analizada con microscopio en este estudio, dado que en ambos casos (el religioso y el político) el mesianismo se haría presente en el momento en que se cumplieran las condiciones prometidas y, en adelante, no se necesitara ni de cuerpo material ni de designios ajenos: queda tan solo la espera de los elegidos.

“*Aphorismenos*” (separado) es el capítulo que continúa y se centra en el análisis del sentido de la división, de la segregación. Si el llamado reemplaza el rasgo físico de distinción del pueblo otrora elegido (la circuncisión) y al tiempo, que los separaba de aquellos que no han escuchado la palabra de Dios, la separación paulina marca la escisión no solamente de los judíos sino también de los no-judíos. Los separados se constituyen en el resto y, al existir, le dan sentido a la

existencia de aquellos de quienes se separan. De igual modo que el proletariado es la no-clase que le da sentido a la clase, esta nueva forma de “pueblo” no es ni la mayoría ignorante ni el grupo minoritario, sino el exceso de la carencia. Son los que no se agrupan y que restan, están de más.

Luego, la entrada “*apóstolos*” (enviado) está dedicada a diferenciar este término de “profeta” pues este apelativo le correspondería solamente a Jesús, que anuncia una verdad venidera. El enviado no se anticipa a un evento, tal como quien porta una profecía; en cambio, difunde un mensaje sobre lo que está ocurriendo justo en el momento. Pablo se convierte, así, en el anunciador del nuevo tiempo, que ya no se extiende en un plano espacial (tal como comúnmente lo representamos, con un punto “cero” y un vector que se extiende hacia el infinito o, como en el caso de los creyentes, se aproxima al momento de la Segunda Venida). El nuevo tiempo es el tiempo mesiánico: contraído, sumario, o en otras palabras, equivalente al tiempo que requerimos para comprender la representación mental de “tiempo”. La riqueza de este capítulo es incomparable, debido a los múltiples ejemplos presentados para explicar esta nueva forma de temporalidad: desde la musicalidad de la rima en la poesía hasta los recuerdos de agonía, pasando por ejercicios mentales para poder comprender la compleja abstracción de dicho término.

Sin embargo, el capítulo llamado “*Eis Euangélion Theou*” es el más provechoso en términos de filosofía política. ¿Cuál es la buena nueva de Dios anunciada por Pablo, sino la *parousía*, la presencia de Jesús? Para Pablo, el anuncio del cumplimiento del compromiso de Jesús es un acto transformador y revolucionario. Por ello, es necesaria la gracia que proporciona la *pistis*, que no puede ser equivalente a la “fe” o al gesto sencillo de confiar, sino que se vincula directamente con la *eppagelia*, la promesa de la llegada de Cristo. Antes que la creencia ha de ser la entrega; antes que las suposiciones de los hombres, ha de ser la esperanza en Dios. Pero entonces, ¿con el arribo del nuevo tiempo, desaparecen las reglas? La ley mosaica no puede ser eliminada o abolida pero tampoco puede continuar rigiendo a los hombres. De ahí que ésta sea suspendida y se le considere temporalmente inoperante, es decir: potencialmente activable, pero imposibilitada de pasar al acto. Es una ley en potencia y no en acto. A fin de cuentas, desde la perspectiva paulina el fin de la ley es que llegue un momento en que sea inaplicable, o dicho en otros términos, el fin (*telos*) es el fin (*escatos*). Nada más cercano a este punto que el *Estado de excepción*, momento en el cual la ley deja de ser operante en la medida en que se hace operar por la fuerza, bajo la promesa de una futura reanudación de su plenitud. La norma dice: “La norma se suspende” y, por ende, se hace actuar en la medida en que deja de actuar. Y al imponer una brecha entre la normalidad y la anomia, crea un lapso

que se puede extender de forma indefinida. Su carácter performativo se hace palpable dado que si, por ejemplo, se suspende la ley mosaica (por ejemplo: la orden “No matarás”), lo que se tendría que interpretar de este dictamen es el “No ‘No matarás’”. Una prohibición que dice de lo que no se debe hacer y que, sin suspenderse, inhibirá cualquier forma de acción.

Al perderse la validez de la ley en detrimento de la fe (*pistis*) cristiana, Agamben analizará las implicaciones que acarrearán esta transformación. La ley no se opone a la fe, sino que la refuerza. Si la ley es la interpretación terrenal de la Voluntad de Dios, la fe es la vivencia de la espera de Dios, que es su Voluntad. Y en consecuencia, hacer de sí mismo un don grato para Dios implica suspender el peso de la ley sobre sí y, al mismo tiempo, entregarse totalmente a su Voluntad.

Esta idea se desarrollará en su recapitulación, llamada “*Eis Euanggelion Theou*”. En ella, Agamben da cuenta de cómo es posible que se suspenda la ley sin abolir su fuerza sino, más bien, acrecentarla. La promesa de la segunda venida y, con ella, el compromiso que implica el nuevo pacto (*Berit*), son la evidencia de la operación del tiempo mesiánico: es a través de hacer valer la ley por lo que hace con aquello que dice. El pacto no se establece ni con los nacidos ni con los convertidos, sino con los que se someten de forma total a sus designios. Hacer o dar un acto de fe es dar crédito a la afirmación divina, a través de la repetición (*homologuein*) que dará como cierto ese compromiso. Hay un compromiso mutuo entre ambas partes, que reside en la certeza de la llegada del fin. Mientras este fin se acerca, simplemente se espera. Ese es el tiempo que resta.

Comentarios a los aportes de Agamben

Pese a que, en principio, parece un ejercicio breve en extensión, no lo es en intensidad, pues Agamben se esfuerza por darle al Apóstol su lugar de inaugurador del tiempo mesiánico de la nueva cristiandad. Desde sus palabras, así como desde sus silencios, sus dificultades para el silabeo y sus carencias ortográficas que, sin duda, influyen en el sentido de su discurso, el ejercicio de Agamben es un trabajo de análisis sin comparación.

El epílogo del libro (su Umbral) evidencia la intención del autor, que ha ocultado de alguna manera pero que se presiente a lo largo del mismo, y que resulta evidente para quienes conozcan su obra. Es la conexión que el concepto de “tiempo mesiánico” establece entre Pablo de Tarso y Walter Benjamin, a través de dos de los cultores del alemán: Martin Lutero y G. F. Hegel. Esta asociación de conceptos, casi un acto de prestidigitación, hace del texto un ejemplo de investigación filológica que no puede pasar desapercibido para las ciencias sociales del siglo XXI. Por ello, es un diálogo significativo entre teología y política, entre lo religioso y lo secular.

Y es que Pablo de Tarso irrumpe en la filosofía del siglo XXI con una fuerza inusitada: Badiou, Zizek, Agamben le dedican sendos trabajos y numerosos escritos destacan no solamente la importancia de su obra para el discurso cristiano sino, también, las consecuencias políticas de su convocatoria y el poder de su interpretación de la palabra de Dios.

Como en cualquier otro libro de su autoría, *El tiempo que resta* será de grata recordación para el lector en tanto sea posible superar los compromisos que impone su estilo al escribir. En medio de la mayor parsimonia, la lectura se ve ornamentada por una erudición copiosa, imparable. Es imposible quedar incólume después de acercarse a este seminario, pues las conexiones que establece, el ritmo que impone y las conclusiones a las que arriba, transforman el panorama de la filosofía política.

Andrés Felipe Castelar
Universidad Icesi, Colombia

Dubet, François (2006). *El declive de la institución, profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*. Barcelona, España: Gedisa, 480pp.

François Dubet, sociólogo francés y profesor de la Universidad de Burdeos II ofrece en su texto *El declive de la institución* una visión compleja sobre las transformaciones que ha ocasionado la modernidad en el *trabajo sobre los otros*, entendido como el conjunto de actividades remuneradas que tienen como objetivo principal transformar a los individuos por medio de actividades de socialización. Bajo esta idea la investigación analiza las dinámicas de tres grandes áreas de intervención social: la educación, la salud y el trabajo social.

Resulta de suma importancia enmarcar el texto en el conjunto de la obra del autor, quien la ha denominado como un esfuerzo por una “teoría general” que inició con la teoría del actor en *Sociologie de l’expérience* (Dubet, 1994) y siguió con la presentación de una teoría de la estructura social en *Dans quelle société vivons-nous?* (Dubet y Martuccelli, 1998). Es así como *El declive de la institución* puede ser leído como una teoría de la socialización que se esfuerza por tratar de articular las nociones de actor y de estructura social, mientras se rige por la intención de vincular la sociología del trabajo y una sociología de la socialización.

Con la pregunta principal, expresada en términos de deseo, Dubet señala que su interés es comprender cómo una sociedad fabrica individuos y sujetos en el marco de una actividad profesional organizada y cómo los trabajadores construyen su experiencia de trabajo. En este sentido, se puede apreciar que el