

# Mesianismo impolítico

## Unpolitical messianism

ALFONSO GALINDO HERVÁS

Universidad de Murcia

**RESUMEN.** Este artículo examina la dimensión política del concepto de mesianismo. Se sostiene que el recurso a este concepto en ciertos filósofos contemporáneos, sobre todo Agamben, es deudor de las tesis de Schmitt, Benjamin y Taubes sobre el pensamiento paulino. Desde estas premisas, se examina la relevancia filosófico-política del mesianismo a partir de su cuestionamiento de todo *nomos*, justificando su carácter impolítico. El mesianismo impolítico es la antítesis de la teología política.

*Palabras clave:* mesianismo, teología, tiempo, político, impolítico, ley, propiedad, comunidad, Schmitt, Benjamin, Taubes, Agamben.

**ABSTRACT.** This article analyzes the political aspect of the concept of messianism. It is held that the resort to this concept in some contemporary philosophers, particularly Agamben, is debtor of Smith, Benjamin and Taubes' opinions about Paul's thinking. From these premises, it is examined the philosophical-political importance of messianism from its question of everything *nomos*, justifying its unpolitical character. The unpolitical messianism is the complete opposite of the political theology.

*Key words:* messianism, theology, time, political, unpolitical, law, property, community, Schmitt, Benjamin, Taubes, Agamben.

### *I. El mesianismo como concepto filosófico y político*

Entre política y religión existen relaciones que se dejan describir y explicar desde categorías sociológicas, jurídicas o políticas, entre otras. Es el caso, por ejemplo, del odio a la democracia que trasluce el resurgir del poder de los pueblos de Dios —concretado tanto en el terror ejercido por el islamismo radical como por el Estado que lo combate desde la fe evangelista<sup>1</sup>. Junto a ello, también es posible aprehender tales relaciones sirviéndose de categorías filosóficas, esto es, desde una perspectiva más abstracta. Tal acercamiento se ha concretado en el denominado «teorema de la seculariza-

ción», que si bien no agota lo implicado en el concepto de teología política, sí explica parte de su significado<sup>2</sup>.

En este contexto teórico debe ubicarse el análisis de la dimensión política del mesianismo, que puede considerarse una variante o declinación de la teología política. Ésta constituye un ámbito teórico complejo y confuso. Así, cabría diferenciar entre una teología política *confesional* y otra *moderna*. En la primera —remisible a las obras de, entre otros, Johann B. Metz y Jürgen Moltmann—, el concepto remite a la derivación de un orden jurídico-político desde determinadas concepciones teológicas, que son resultado de sistematizar ciertas verdades de la fe que asumen el rol de instancia regulativa

del ejercicio del poder. Frente a ella, la teología política relevante para aprehender la especificidad del Estado moderno —es decir, aquella que permite establecer una continuidad entre Hobbes y Schmitt—supone un soberano personal *no limitado* en su decisión y en su obrar por orden superior alguno, así como una situación de desteologización del pensamiento que demanda un nuevo objeto de fe garante de las promesas y de la paz, a la par que representante de una realidad trascendente: el *Leviathan* <sup>3</sup>.

La revitalización schmittiana de la teología política en el contexto de Weimar responde a estas premisas, debiéndose interpretar a partir del objetivo de hacer viable el orden en ausencia de fundamentos para él. Es esto lo que explica la dimensión representativa y decisionista del soberano. A propósito de éstas, es conocido que Schmitt recurrió a la analogía entre conceptos teológicos y jurídico-políticos para su empresa, pero también a la habida entre la representación ejercida por la Iglesia católica y la que debe ejercer el soberano <sup>4</sup>. Éste se legitima, además, por su capacidad para decidir un estado de excepción y señalar un enemigo, lo que equivale a instaurar la normalidad indispensable para la vida del derecho <sup>5</sup>, que de este modo evidencia su absoluta contingencia y su dependencia de una *antropología pesimista* <sup>6</sup>. Desde estas premisas se entiende que la consciencia contemporánea de que lo mesiánico tiene que ver con lo político se debe a Schmitt, buen lector de las cartas paulinas, que caracterizó (y legitimó) al Estado como *katechon*, esto es, el que retrasa la *parusía* (y sus consecuencias paralizantes, anómicas) <sup>7</sup>.

Pero la propagación de la consciencia de la dimensión política del evento mesiánico tiene su origen en las Cartas de Pablo de Tarso, y está presente en la teología de los primeros siglos del cristianis-

mo (que a su vez la hereda de las creencias apocalípticas judías) antes de fecundar la Modernidad <sup>8</sup>. Dicha consciencia ha dado lugar tanto a una actitud política como a otra mística o impolítica —pero ambas fundadas en la creencia en la finitud del tiempo. La primera, en su declinación imperial-estatal, legitima el orden como freno de la anomía mesiánica; en su declinación revolucionaria, da lugar a las diversas formas de milenarismo y apocalipticismo, volcadas en la contribución a la aceleración del final y en los cálculos sobre el apocalipsis <sup>9</sup>. La segunda, impolítica, posibilita aprehender otra serie de actitudes políticas fundadas en una comprensión del tiempo como *kairós*, como irrupción imprevisible de la discontinuidad —frente a la experiencia del tiempo que nos induce (indica y produce) el Estado—, sentando las bases para un cuestionamiento integral de todo *nomos*, que reclama una concepción de la historia como realidad homogénea. Es la actitud que cabe rastrear tanto en la recepción radicalizada de las tesis joaquinitas por los franciscanos espirituales, como en la influencia de éstas en las obras de Ficino, Lutero y diversos grupos antinomistas <sup>10</sup>. Y todo ello sin dejar de mencionar las manifestaciones de mesianismo impolítico —esto es, realizado y cuestionador de la ley— en la historia del judaísmo y del islam, vehiculadas en tendencias místicas heréticas tales como la cábala, el sabatianoismo o el sufismo <sup>11</sup>.

Este breve boceto de una posible historia del concepto político de mesianismo (o, mejor, del mesianismo en tanto que concepto político) puede servir para comprender el sentido de diversas filosofías que actualmente retoman dicho concepto en su dimensión política. En efecto, el concepto de mesianismo se muestra hoy, en cierta literatura contemporánea, como concepto filosófico. Más aún: como concepto políticamente relevante. Evidente-

mente, sus orígenes son confesionales, judíos<sup>12</sup>. Pero la actualidad de lo mesiánico trasciende su comprensión religiosa. Los autores que se sirven de dicha categoría, y a los que aquí me referiré, desarrollan un uso aconfesional de la misma, defendiendo igualmente su heterogeneidad respecto de toda secularización programática. Más aún: en este concepto vehiculan un tipo de denuncia del poder político que incide justamente en los peligros implícitos en tal secularización. Es por esto que la potencialidad política de lo mesiánico demanda ser nombrada de manera que se muestre su distinción respecto de toda teología política, tanto confesional como moderna. En consecuencia, en este artículo se propone la expresión *mesianismo impolítico* para subrayar justamente que lo implicado en ella es un cuestionamiento *ab integro* de todo ordenamiento jurídico-político *a partir de* la experiencia mesiánica (que puede aprehenderse como una determinada experiencia del tiempo)<sup>13</sup>. La categoría de lo impolítico evidenciaría un intento de pensar la política *más allá de toda idea de representación y de decisión*, que, como vimos, constituyen los pilares de la teología política moderna.

En este escrito sostendré la tesis de que el mesianismo recoge la experiencia de la ausencia de sentido a la que se enfrenta hoy la filosofía. En esta medida, también alberga una respuesta para el hombre que ha apurado dicha experiencia del sinsentido de las divisiones y jerarquías, de las instituciones y reglas que lo rodean. La razón es que sólo un hombre así, justamente por haber experimentado tal nihilismo y ausencia de fundamentos, puede aún, en verdad, *esperar* algo nuevo, algo no previsto (en y por dichas divisiones y jerarquías). Sólo un hombre así puede medir su responsabilidad con una exigencia que trasciende las normas establecidas. El pensamiento mesiánico le dice a tal hombre que su experiencia es

legítima. Pero que, por ello mismo, ante él se abre una posibilidad que trasciende dichos órdenes, que trasciende lo dado en y por el tiempo cronológico infinitamente repetible. Una posibilidad que, sin necesidad de apelar a la fe, puede constatar extremando la sensibilidad hacia determinadas experiencias de suspensión del tiempo. De esta manera, el mesianismo puede comprenderse como el resultado del esfuerzo por pensar la historia tras el fin de la historia (y sin incurrir en una nueva filosofía de la historia).

*1.1. La dimensión política del mesianismo paulino.* El interés de filósofos contemporáneos como Agamben, Žižek, Badiou o Negri por las Cartas paulinas es herencia directa del análogo interés de Carl Schmitt y Walter Benjamin. Un interés que, de la mano de Taubes, se explica por la dimensión mesiánica —esto es, cuestionadora del *nomos*, impolítica— de las mismas, marginada a lo largo de la historia del cristianismo<sup>14</sup>.

Como hemos visto, Schmitt subrayó la importancia de 2 Tes 2, 7-9 para la comprensión del sentido del Estado. Para Pablo, todo poder constituido es *katechon*, fuerza que retarda el desvelamiento del «misterio de la anomía», que no es sino el misterio de la ilegitimidad sustancial de todo ordenamiento en el tiempo mesiánico, que en este sentido aparece como un verdadero «estado de excepción». Tal consciencia mesiánica subyace como presupuesto de la teología política de Schmitt, que adquiere su especificidad a partir de la negación o totalización del exceso mesiánico, del resto. Es dicha consciencia la que explica su apuesta católica por la desactivación jurídico-estatal del elemento mesiánico y lo que éste supone: la anomía, el caos. Pero tal pasión por el orden no implica olvidar que tal consciencia mesiánico-paulina señala su radical ilegitimidad y ausencia de fundamentación. Ésta justifica el decisionis-

mo schmittiano, que implica responder a la finitud de la historia remitiendo el fundamento de todo ordenamiento a un afuera irracional, dada la inexistencia de mediaciones que permitan traducir jurídicamente el exceso mesiánico.

Ciertas ideas de Benjamin, pese a su explícita oposición a las de Schmitt —quizá por ello—, pueden comprenderse como enteramente dependientes de ellas. Taubes ha explicitado esta deuda al remitir la teología que brilla en las *Tesis* al pensamiento de Schmitt tanto como a la tradición apocalíptica cristiana<sup>15</sup>. Respecto de lo primero, bastará con señalar que la defensa, en la Tesis VIII, de un *estado de excepción «efectivo»* sólo adquiere sentido desde la definición de la soberanía a partir de la figura del *estado de excepción* en la *Teología política*<sup>16</sup>. Agamben ha defendido que ésta puede considerarse a su vez respuesta al escrito de Benjamin de 1920-21 *Zur Kritik der Gewalt*, en el que alude a una violencia absolutamente heterogénea al derecho<sup>17</sup>. La concepción de Schmitt pasaría por reconducir jurídicamente tal violencia, absorbiendo la anomalía del *tumultus*. El debate culminaría en la citada Tesis VIII, que, al sostener que la excepción ha devenido la regla, invalida el rol que Schmitt le otorgaba, definir la situación normal, reclamando en cambio un estado de excepción *efectivo* (*wirklich*), no meramente ficticio. Y ello implica que sea, como la soberanía que le es paralela, absolutamente ajeno al derecho, revolucionario. De ahí el paulinismo de Benjamin y de Taubes: para ambos tanto como para Pablo, verdaderamente soberano es el mesías que cumple la ley suspendiéndola absolutamente<sup>18</sup>.

En cuanto a lo segundo, el paulinismo de las *Geschichtsphilosophische Thesen* debe remitirse ante todo al concepto de tiempo mesiánico, un tiempo-ahora pleno heterogéneo al tiempo del progreso

y afin al kairológico, que permite alejar el reino mesiánico de toda teleología inmanente<sup>19</sup>. Al separar el orden profano del mesiánico, Benjamin evidenciaría su deuda con la teología marcionita-joaquinita antijudía, asumida a través de la obra de Bloch<sup>20</sup>. Pero también está presente Pablo en la alusión a la teología de la primera tesis, que debe entenderse desde la idea de mesianismo, o en las referencias a la redención del pasado mediante el recuerdo, que opone a la pretensión objetivista del historicismo el carácter mesiánico del narrador<sup>21</sup>.

El paulinismo de las *Thesen* permite a Taubes sostener, contra Scholem, la unidad de la filosofía de Benjamin, viendo reflejado en el temprano *Fragmento teológico-político* un eco del nihilismo presente en las Cartas a los Corintios y a los Romanos. La *morphé* de este mundo pasa, decae; y sólo el mesías consume el acontecer histórico. Se trata del *hos me* paulino, del nihilismo que trabaja contra el imperio, del nihilismo como política mundial<sup>22</sup>.

Esta consciencia apocalíptica y, por tanto, nihilista —compartida por Schmitt y Benjamin, lectores de Pablo, reconoce el immanentismo moderno y pretende, de modo divergente, superarlo. Quien mejor lo ha comprendido es Taubes, para quien no es lo mismo entender el cosmos como inmanente o considerar que el milagro, que la excepción, es posible. De ahí su valoración de Schmitt, cuyo objetivo de detención del caos no le impide reconocer la debilidad de un derecho público cerrado sobre sí, remitiendo la soberanía a la decisión y a lo excepcional<sup>23</sup>. Lo relevante en la unión schmittiana de decisionismo carismático y representación católica es la priorización del espíritu sobre la ley que implica. Ésta es la clave de la afinidad entre Schmitt y Taubes: la misma consciencia apocalíptica y mesiánica que, de la mano de Pablo, conduce al primero

a una teología política *katechontica* que asegura la historia, al segundo a un mesianismo impolítico antinómico que interrumpe la lógica histórica. Pero a ambos a un decisionismo coherente con la experiencia cristiana de que el tiempo es corto <sup>24</sup>.

Taubes analiza diversos conceptos teológicos paulinos desde la tradición judía y la situación de la época, presentando su crítica de la ley como fundamento de una nueva alianza social universal, opuesta tanto al imperio romano como a la unidad étnica judía. Éste es la dimensión política del mesianismo paulino: ningún orden político es legítimo <sup>25</sup>. Frente a la apoteosis del *nomos*, presente tanto en la mentalidad pagana como en la judía, *Romanos* lanza el mensaje de la superación de toda ley en Cristo, que en coherencia aparece como el que decide el estado de excepción, esto es, como soberano <sup>26</sup>. Al aceptar un mesías crucificado según la ley, Pablo debe desarrollar una teología mesiánica en forma totalmente antinómica, declarando que el mesías crucificado es el *cumplimiento-fin* de la Ley <sup>27</sup>. La comunidad universal que se constituye en torno al acontecimiento mesiánico difiere, por lo tanto, de toda institución eclesial o estatal, debiéndose remitir su carácter político revolucionario a una interiorización de la idea mesiánica que le lleva a deslegitimar todo poder constituido <sup>28</sup>.

En suma, mientras que la teología política schmittiana permitió sostener una soberanía decisionista, la del *Führer*, que hizo compatible la declaración de estado de excepción con la radicalización de la arbitrariedad y del terror de la ley, el mesianismo impolítico benjaminiano-taubesiano reconoce ese afuera de la ley (la decisión y la excepción) en orden a declarar su radical superación, convirtiéndose en un persuasivo constructo teórico desde el que pensar las relaciones entre

religión y política tras la experiencia de Auschwitz.

Éste es el contexto en el que puede ubicarse la reflexión teológico-política de Agamben, que también ha defendido que las cartas paulinas constituyen el más antiguo y exigente tratado mesiánico de la tradición judía. Su reflexión profundiza en el cuestionamiento del *nomos* implicado en la experiencia del tiempo mesiánico.

## II. El tiempo mesiánico

Lo mesiánico tiene que ver con una determinada forma y experiencia del tiempo diferente a la del tiempo cronológico homogéneo. Una forma que pretende superar las comprensiones espaciales habituales del mismo, que impiden aprehender la no contemporaneidad del presente consigo mismo, esto es, que impiden pensar el tiempo de manera estrictamente temporal.

Al igual que Lévinas <sup>29</sup>, Agamben cree que un acabamiento perfecto del tiempo (esto es, una representación) es imposible. Benjamin lo argumentaba remitiendo dicha dislocación al asedio que el presente experimenta por el pasado. Sus tesis sobre la historia (sobre todo XIII, XVI, XVII y XVIIa) pretenden cuestionar la linealidad y la homogeneidad del tiempo, denunciando así las ideologías del progreso —y evidenciando con ello su deuda romántica y, en esta medida, sabatiana <sup>30</sup>. Agamben, por su parte, argumenta que el tiempo jamás puede coincidir con sus representaciones, ya que éstas siempre dejan fuera un tiempo anterior: el tiempo que empleamos para completar nuestra representación del tiempo, un tiempo *que resta*. A diferencia de las representaciones del tiempo cronológico, que nos lo ofrecen como realidad homogénea e idónea para la regulación de la vida, tal tiempo sería un tiempo operativo que coincide con nosotros mis-

mos, el único tiempo real que tenemos, no tanto el final del tiempo cuanto el tiempo del final y, por ello, «la situación mesiánica por excelencia»<sup>31</sup>.

Lo decisivo de tal experiencia de suspensión del tiempo cronológico, que Agamben remite al poema, es que pretende legitimar la esperanza y la revolución, a la par que redimir las posibilidades del pasado no realizadas, análogamente a lo que defiende Benjamin en las Tesis II y XVIIa. Al sugerir un afuera de la historia (evitando sustancializarlo), este pensamiento hace viable la posibilidad de un cambio radical y de una espera que trasciende lo que puede ofrecer el tiempo previsible y calculable; permite, en suma, dotar de sentido la revolución<sup>32</sup>. Junto a ello, la recapitulación mesiánica es análoga al recuerdo mediante el que el pasado se torna posible<sup>33</sup>. Para entender este argumento es útil retomar una idea de Žižek, quien, asumiendo que una perspectiva verdaderamente histórica (opuesta al historicismo teleológico) no considerará el pasado como simplemente pasado —sino albergando en sí su propia promesa histórica de una redención futura—, sostiene que afirmar que el presente redime el pasado no implica incurrir en el relativismo de que no existe una historia pasada objetiva, sino algo más radical, a saber: defender que no existe el propio presente, pues éste sólo puede concebirse como resultado (también) de las potencialidades de futuro aplastadas, contenidas en el pasado<sup>34</sup>.

Agamben ha querido alejar su pensamiento de los elementos de «espera indefinida o suspendida» que parecerían serle afines y que, a su juicio, sí son evidentes en la figura de «lo mesiánico sin mesianismo» de Derrida<sup>35</sup>. Pero, aun asumiendo la existencia del riesgo de incurrir en un pensamiento de la abstención o no implicación en la historia<sup>36</sup>, las apreciaciones de Agamben no parecen evidentes. Y ello

tanto en lo referente al carácter meramente dilatorio (negativo) del pensamiento de Derrida, cuanto por su pretendida lejanía de él. En efecto, éste radicaliza la aporía de la promesa —como Agamben se desempeña con la figura de la ley y el estado de excepción, o con la representación del tiempo; o como Blanchot hizo, de la mano de Kojève, con la del propio sujeto. En concreto, localiza en el marxismo una promesa heterogénea a todo programa, y equivalente a una «estructura universal de la experiencia», puramente formal, posibilitadora de cualquier programa y, por ello, su superación<sup>37</sup>. La importancia de la estructura performativa de la promesa de cara a aprehender la posibilidad de una justicia más allá del derecho radica en que ella muestra que el fundamento de la ley es un acontecimiento que no puede pertenecer al conjunto que él funda o justifica<sup>38</sup>. Análogo, por lo tanto, a la decisión soberana en Schmitt, que crea derecho siendo externa a él; pero análogo igualmente a todas aquellas figuras con las que Agamben indica la funcionalidad mesiánica del mero *poder suspendido en sí*, esto es, que no da lugar a acto alguno (ya que toda forma es inadecuada): la enunciación —en tanto que *pura capacidad de pasar a hablar y devenir sujeto*, pero que no llega a serlo—, el singular cualsea —en tanto que *pura capacidad de adquirir una forma de vida determinada*, pero que no llega a adquirirla—, el poder constituyente o *fuerza-de-ley* —en tanto que *pura capacidad de alumbrar poderes constituidos*, pero que no llega a alumbrarlos.

La promesa adquiere en Derrida el rango de situación mesiánica (como, en cierto modo, lo es el tiempo restante o el estado de excepción en Agamben), el lugar (atópico) donde se abren las posibilidades (en tanto que) irrealizables, inactualizables. ¿Implica todo ello una invitación a la pasividad, la desacreditación de la revolución? Es lo que piensa Haber-

mas, que parece no captar la normatividad encerrada en este mesianismo<sup>39</sup>. Pero el propio Derrida aclara que la espera prohíbe abstenerse, que la promesa no es incompatible con la acción, sino que la exige, y que tal vez ello demande otro concepto de lo político<sup>40</sup>. Y sobre este punto, tampoco el envite de Agamben difiere mucho. Como tampoco en lo concerniente a la formalidad (esto es, a la vaciedad normativa) de la decisión por la autenticidad, que Agamben reclama en su definición de la vida mesiánica desde la ontología heideggeriana de la potencia. Ésta le permite caracterizar al hombre como una pura potencia, localizando la clave de una «política» antiestatal en pensar la potencia sin ninguna relación con el ser en acto. Si la política es una «tarea metafísica» de *actualización* o *in-formación* de lo meramente *potencial* e *informe* (la nuda vida que, por ello, precisa una biopolítica), sólo desde una ontología de la potencia puede cuestionarse la política que reduce las posibilidades del hombre al remitirlas a la efectividad de formas concretas de vida. Si toda determinación es una negación, la única forma de escapar a los terrores de la exclusión es existir en la potencia, esto es, ser un *singular cualquiera*<sup>41</sup>. En consecuencia, la ética es sustituida por la ontología, ya que si la fuente del mal es ontológica, la salvación también lo debe ser. El *ethos* del hombre se reduce a la *praxis* de existir como una singularidad cualquiera, como pura posibilidad o inactualidad<sup>42</sup>. Al igual que en Heidegger, no hay fin alguno que alcanzar diferente del mero *gesto* de existir tal cual se es. Pero que la estrategia para escapar del bando soberano pase por asumir una abstracta «existencia en la potencia», no sólo implica renunciar a regular el intransferible poder personal y elaborar procedimientos para la acción social, sino que motiva el calificativo de «a-normativa».

### III. La (im)política mesiánica

La dimensión práctica del uso agambeniano de la categoría de lo mesiánico se concentra en su capacidad para mostrar la desfundamentación e ilegitimidad de todo ordenamiento jurídico-político.

*III.1. La des-activación de la ley.* Agamben desarrolla una interpretación de *Romanos* que, asumiendo las conocidas dificultades de la posición de Pablo sobre la ley (de su santidad en Rm 7, 12 a su superación en Rm 10, 4), localiza su clave en la desactivación de la misma<sup>43</sup>. La vocación mesiánica (que, al igual que la llamada heideggeriana del ser, no exige abandonar la propia condición) anula o neutraliza todas las divisiones, tanto las de la ley como las de las condiciones mundanas en general.

Para aprehender el estatuto de la ley bajo el efecto de la *katárgesis* mesiánica, esto es, suspendida y llevada a cumplimiento, Agamben recurre a Schmitt, subrayando que, aunque su concepción de ley y soberanía es antimesiánica, «no puede evitar introducir en ella *theologómena* genuinamente mesiánicos»<sup>44</sup>. Tal recurso se funda en que el ordenamiento jurídico soberano aparece en Schmitt como realidad frágil, dependiente de una decisión, abierta a un acontecimiento, a lo anómico<sup>45</sup>. Como sabemos, para Schmitt el paradigma que define la estructura y funcionamiento de la ley no es la norma, sino la excepción, que al excluir algo de la norma, lo incluye. Agamben sostiene que los rasgos de la ley en el estado de excepción (la indeterminación del dentro y del fuera de la ley, la indiferenciabilidad de observancia y transgresión —incumplibilidad de la ley— y la informulabilidad de la ley) aparecen en la *katárgesis* mesiánica. Dicho de otro modo: también el evento mesiánico, esto es, vivir en el (tiempo del) mesías, procura una desactivación de la ley merced a la

introducción de un resto que torna indiscernibles el fuera y el dentro de la ley, su aplicación y su desaplicación, exigiendo la contrapartida del gesto de fe que, dada la incumplibilidad e informulabilidad de la ley en el estado de excepción, excluye las obras <sup>46</sup>. Con ello localiza en el estado de excepción, tanto la cifra oculta de la violencia e ilegitimidad de la ley, como la posibilidad de liberación. Por ello Agamben (una vez más, en deuda con Taubes) denuncia la valoración schmittiana del *katechon* que frena la anomía —que, según Pablo, «ya está en acto» <sup>47</sup>.

¿De qué forma puede afectar a la vida del singular el estado de excepción inaugurado por el acontecimiento mesiánico? Esto es, ¿en qué puede consistir una vida mesiánica? En los versículos de 1 Cor 7, 29-32 localiza Agamben la clave de dicha vida: el *Hos me (como no)*. En concreto, ve en los vv. 30s. («los que compran como no poseyentes y los que usan el mundo como no abusantes») una referencia a la definición de propiedad en el derecho romano. Su interpretación es que Pablo opone el *usus* mesiánico al *dominium* romano, haciendo del primero índice y factor de la llamada. Una vida mesiánica sería aquélla en la que se rechaza toda propiedad jurídico-fáctica —pero no para instalarse en la parálisis, sino para *hacer uso*. Sobre este trasfondo interpreta la reivindicación de las corrientes espirituales franciscanas del *usus* contra el *dominium*, que tornaba inaplicable el derecho civil, pues implicaba una forma de vida *por fuera* del derecho (respecto de los bienes, el *usus pauper*) <sup>48</sup>.

En suma, vivir mesiánicamente equivale a vivir en el *hos me*, y ello implica vivir en la permanente apertura o posibilidad que define al hombre, desposeyéndolo de toda propiedad, incluso de la identidad. Con ello alcanza Agamben un referente teórico desde el que reforzar su argumento a favor de una vida feliz, esto

es, emancipada de toda forma-de-vida-concreta y, en esta medida, que mantiene su potencia intacta; una vida emancipada del uso *regular* del derecho <sup>49</sup>.

*III.2. La comunidad mesiánica, el resto.* Agamben se sirve de la categoría mesiánica de resto para repensar las de pueblo y democracia. El pueblo, en tanto que sujeto político, debe ser pensado como resto, es decir, como lo que se resiste a considerarse acabado o realizado, como lo que cuestiona toda división que pretendiese articularlo. La expresión remite a una experiencia en presente: la de la disposición a acoger una auténtica novedad, el mesías, y en esta medida, a resistir a todo acabamiento y homogeneidad <sup>50</sup>.

La relevancia de la categoría de *resto* se evidencia al reparar en que una concepción de la política *sin resto* encerraría la relación entre lo constituyente y lo constituido en una totalidad armoniosa, disolviendo los conflictos y la violencia de las instituciones. El concepto de resto mostraría la imposibilidad de que ese poder instituyente pudiese ser totalmente integrado en las instituciones, disuelto en reglas. Desde este análisis se comprende la relevancia de la ontología de la posibilidad de Agamben, pues de lo que se trata es de impedir que la potencia se reabsorba enteramente en el acto. O, si se prefiere, de mantener la conciencia de la inadecuación de toda racionalidad política que pretenda normalizar acabadamente la *praxis* humana.

Agamben propone una figura de comunidad *sin resto*, esto es, a la que no se puede no pertenecer. Es imposible detenerse aquí en la complejidad de este comunitarismo impolítico <sup>51</sup>. Tan sólo destacaré que tal comunidad es irrepresentable, pasiva y carente de condiciones de pertenencia. Si la política del Estado soberano reposa en la acción excluyente y en la representación, se comprende que la



(im)política de la comunidad *que viene* deba ser heterogénea a toda negatividad y a toda obra, a toda presencia y a todo proyecto.

IV. *El reto impolítico de lo mesiánico: una revolución pasiva contra la secularización teológico-política*

Es el momento de ofrecer un argumento sobre la relevancia filosófica en general, y filosófico-política en particular, de este pensamiento mesiánico. Desde las premisas de la historia conceptual de Koseleck, según las cuales los conceptos son índices pero también factores de una época, habría que decir que el mero hecho de que broten filosofías «de lo mesiánico» puede entenderse como índice de una época y de sus políticas. Como ya señalé: la época de la conciencia generalizada de la ausencia de sentido. Pero, ¿contribuyen ellas también a (la transformación de) dichas políticas? ¿De qué forma?

Hemos comprobado que la categoría de lo mesiánico incluye la sugerencia de otra modalidad de experiencia del tiempo y, en esta medida, cuestiona las figuras de la historia idealizada (progreso, emancipación, etc.), así como todo *nomos* edificado sobre ellas. Un derecho acabado o cumplido sería un derecho que no contempla reserva o duda alguna acerca de su adecuación (al ideal, a la justicia), reduciéndose entonces a mera represión. En cierto modo, podría decirse que el mesianismo es al derecho lo que la falsabilidad a la ciencia: su criterio. En el caso de Agamben, la estrategia para evidenciar la estructural impropiedad de toda representación (ya sea la del tiempo, ya la de la ley, el lenguaje o la comunidad) pasa por señalar el rol constituyente que en cualquier representación desempeña un exceso inabarcable por la misma, que por ello permanece como afuera legitimante-cuestionante: fuerza-de-ley, tiempo que resta, comunidad que viene, poder *no*

*no-ser*. Ese exceso, afín tanto a la estructura de performatividad de Derrida tanto como a la violencia divina de Benjamin —pero afín igualmente a lo implicado en la decisión soberana de Schmitt—, quedaría ser nombrado por lo mesiánico.

La resistencia mesiánica, su insistencia en la inadecuación esencial del *nomos*, podría servir a la renovación del mismo. Aun sin olvidar que el diagnóstico de inadecuación propuesto por el argumento mesiánico-impolítico la considera *estructural* y, por tanto, insuperable (por ello puede considerarse una estructura formal de la experiencia), no es menos cierto que el derecho vive del reajuste permanente bajo la presión de situaciones singulares refractarias a su integración, que obligan al desempeño de la imaginación en la búsqueda de alternativas. El carácter subversivo del concepto de lo mesiánico estribaría justamente en que pone nombre a la posibilidad de un resto jamás integrable. No sugiere tanto una oposición entre lo constituyente y lo constituido, cuanto una tensión que muestra la existencia de un afuera del derecho que puede iluminar ciertas *praxis* subversivas (afines a ese uso-sin-derecho medieval).

Tal vez el rasgo más llamativo de este abstracto pensamiento impolítico sea su paralela heterogeneidad respecto de lo social —evacuado como elemento relevante en la argumentación—. Ello parece coherente en un pensamiento que, como el de Agamben, remite la emancipación a la instalación en la posibilidad, esto es, a la sustracción a todo acto, a toda forma-de-vida-concreta. Coherente igualmente con un pensamiento que, de la mano de Benjamin, establece un *yorismós* insuperable entre historia y política, por un lado, y redención, por otro. Coherente, por último, con un argumento que, como el del italiano, cifra el valor de lo mesiánico en la disolución de todas las divisio-

nes. Así, lo social se confunde y transmuta con lo político, lo ético con lo estético, esto último con aquello <sup>52</sup>.

Por último, es preciso aludir, sin que ello pueda ser aquí desarrollado, a las complejas y fértiles conexiones entre mesianismo impolítico e historia de los conceptos políticos, sobre todo en lo referente a la valoración de los vencidos en orden a rescribir la historia. Pero también para dejar constancia de los problemas

encerrados en el uso de categorías premodernas, como la de mesianismo, para comprender lo moderno y post-moderno. Así mismo, desde las premisas de la historia conceptual, podría cuestionarse la posibilidad de una novedad tan radical que rebasara todas las condiciones estructurales, pues un acontecimiento tal sería totalmente incomprensible, inaprehensible e inconstatable <sup>53</sup>. Pero quizá se trate de eso en el evento mesiánico...

## NOTAS

<sup>1</sup> J. Rancière, *El odio a la democracia*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 135s.

<sup>2</sup> Según Schmitt, abanderado del teorema de la secularización, la imagen metafísica que hace de sí una época tiene la misma estructura que su organización política. C. Schmitt, *Teología política*, en *Estudios Políticos*, trad. F. J. Conde, Madrid, Cultura Española, 1941, p. 84. Blumenberg se opuso a los diagnósticos de «secularización» por considerar que implican la ilegitimidad de lo moderno. Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1988. Sobre la polisemia del concepto, cfr. J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

<sup>3</sup> Ello explica el diagnóstico de Voegelin sobre la teología política hobbesiana como un neo-gnosticismo immanentista. Cfr. E. Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, trad. J. E. Sánchez, Madrid, Rialp, 1968, pp. 191ss, 208. En el mismo sentido, la schmittiana ha sido vista como un pagano-cristianismo. Cfr. G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

<sup>4</sup> C. Schmitt, *Teología política*, op. cit., pp. 72s. Tal recurso es origen de la polémica con Eric Peterson (*Der Monotheismus als politisches Problem*, de 1935) y con Blumenberg, concretada en la publicación en 1970 de *Politische Theologie II*. Igualmente, C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz, Madrid, Tecnos, 2000.

<sup>5</sup> C. Schmitt, *Teología política*, o. c., pp. 35, 44s.

<sup>6</sup> C. Schmitt, *El concepto de la política* (en *Estudios políticos*, o. c.), pp. 111s, 141, 148, 167s.

<sup>7</sup> C. Schmitt, *El nomos de la tierra*, trad. D. Schilling, Granada, Comares, 2002, pp. 22-26, 54. Kosselleck ha demostrado el fin del rol *katechónico* del Estado a partir de la Revolución Francesa. Cfr. R. Kosselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los*

*tiempos históricos*, trad. N. Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, p. 37.

<sup>8</sup> Agamben argumenta que la modernidad es inseparable de lo mesiánico señalando que Lutero tradujo *katargein*, término paulino que señala la suspensión de la ley por y en el acontecimiento mesiánico, por *Aufheben*, que significa tanto abolir como conservar, y sobre el que Hegel funda su dialéctica. Cfr. G. Agamben, *El tiempo que resta*, trad. A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006, p. 101.

<sup>9</sup> Sobre el complejo tema del apocalipticismo medieval, cfr. C. Carozzi y H. Taviani-Carozzi, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1999. En castellano, cfr. Á. Vaca Lorenzo, *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*, Ed. U. Salamanca, 2000; J. L. Villacañas, «Acercas del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media», *Isegoría*, 37, 2007, pp. 81-96.

<sup>10</sup> Como el del Libro Espiritu o el de los alumbrados. Cfr. N. Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, trad. R. Alaix, Madrid, Alianza, 1997, pp. 171, 198ss., 214ss, 234ss. Se cuestiona el mesianismo de los alumbrados y la tesis de Bataillon sobre su influencia en A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-1559*, Madrid, Taurus, 1972.

<sup>11</sup> Cfr. M. Idel, *Mesianismo y misticismo*, trad. M. Eisenfeld, Barcelona, Rupioidras, 1994; Á. Alonso (coord.), *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Ed. U. Valladolid, 2000. Sobre el carácter mesiánico y antinómico del sabatiano del siglo XVII, cfr. J. Taubes, «La controversia entre judaísmo y cristianismo», en *Del culto a la cultura*, trad. S. Villegas, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 96-99.

<sup>12</sup> En las obras de Cohen, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Buber, Bloch, Strauss, Hans Jonas, Lévinas o Arendt, el concepto armoniza la presencia del pasado con un futuro irreductible al desarrollo de lo que existe. Cfr. P. Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie*

et messianisme, Paris, Gallimard, 2003, pp. 87-90, 947ss.

<sup>13</sup> Sobre lo impolítico, cfr. R. Esposito *Categorías de lo impolítico*, Madrid, Katz, 2006; «Impolítico», en R. Esposito y C. Galli (ed.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma, Laterza, 2000.

<sup>14</sup> Cfr. G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., p. 13. Sobre las razones del rechazo judío de Pablo, cfr. J. Taubes, «La controversia entre judaísmo y cristianismo», op. cit., pp. 87-99; «Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica», en J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes à Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 34s. Sobre la relevancia del mesianismo paulino en los autores mencionados, cfr. J.-C. Monod, «Destins du paulinisme politique: K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes», *Esprit*, 2003, pp. 113-124.

<sup>15</sup> J. Taubes, «Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem» en *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., pp. 135s. También Agamben sostiene el carácter paulino de las Tesis benjaminianas. Cfr. G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., p. 140.

<sup>16</sup> Sobre los vínculos entre milagro y dictadura en Donoso y excepción y revolución en Benjamin, cfr. J. Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 189-196.

<sup>17</sup> G. Agamben, *Estado de excepción*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 79-95.

<sup>18</sup> E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Brescia, Morcelliana, 2004, p. 260.

<sup>19</sup> Sobre la influencia de la idea de redención de Rosenzweig y la del instante de la decisión de Eckhart, Kierkegaard y Schmitt en la noción benjaminiana de tiempo, especialmente evidente en las Tesis III, V-VII, XIV, XV y XVIII, cfr. A. Lucas, *Tiempo y memoria*, Madrid, F. I. M., 1995, pp. 57, 73, 79. Cito las Tesis sobre la historia por R. Mate, *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006.

<sup>20</sup> J. Taubes, «Walter Benjamin ¿un marcionita moderno?» en *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., pp. 58ss.

<sup>21</sup> Por ejemplo, en las Tesis XI, XIII, XIV, XVI y XVIII. Cfr. J. Taubes, «Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin», en *Ibid.*, pp. 76s., 98.

<sup>22</sup> J. Taubes, *La teología política de Pablo*, trad. M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2007, pp. 85-89. Un nihilismo también presente en la comprensión de la historia como cúmulo de ruinas en *El origen del drama barroco alemán*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 79s., 101, 119. Desde estas premisas, Blumenberg reduciría la legitimidad a legalidad.

<sup>24</sup> «Los dos tenemos en común la experiencia del tiempo y la historia como plazo, como plazo perentorio. Y ésta es en su origen una experiencia cristiana de la historia» (...) el problema del tiempo es un problema moral, y el decisionismo significa decir que nada dura sin fin. (...) Y quien lo niega es inmoral; en efec-

to, no entiende la situación humana, que es finita, y, como finita, tiene que cortar, o sea, que decidir». *Ibid.*, pp. 169, 195.

<sup>25</sup> «La Carta a los Romanos es una teología política, una declaración política de guerra a los cesáres». *Ibid.*, p. 31.

<sup>26</sup> «El imperator no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* a la cruz. Es una enormidad en cuya comparación son nada todos los aprendizajes de revolucionario. Esta inversión de los valores pone patas arriba la teología judeo-romana-helenística de las altas esferas, o sea, toda esa mezcolanza que es el helenismo. Ciertamente Pablo sigue siendo universal, pero lo es por el ojo de la aguja del Crucificado, lo que quiere decir: la inversión de todos los valores de este mundo. Luego en absoluto el *nomos* como *summum bonum*. Se trata, pues, de una carga política que es puro material explosivo». *Ibid.*, p. 39.

<sup>27</sup> J. Taubes, «El mesianismo y su precio», en J. Taubes, *Del culto a la cultura*, op. cit., pp. 46s.

<sup>28</sup> Sobre el carácter inoperativo de la comunidad mesiánica paulina según Taubes, cfr. E. Stimilli, «El mesianismo como problema político», en *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., p. 185. También para Badiou el universalismo paulino se funda en la liberación de la ley implicada en el acontecimiento mesiánico. Cfr. A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. D. Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 6, 90s.

<sup>29</sup> E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. D. E. Guilhot, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 292ss.

<sup>30</sup> Sobre los vínculos entre neorromanticismo y mesianismo benjaminiano, cfr. A. Lucas, op. cit., pp. 134ss.; M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2002, pp. 11-36.

<sup>31</sup> G. Agamben *El tiempo que resta*, op. cit., pp. 13, 17, 68, 72. La metáfora del pliegue usada por Bensussan —y antes por Deleuze— pretendería nombrar esta no homogeneidad o inadecuación del tiempo sin caer en dualismo. Cfr. G. Bensussan, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001, pp. 8-10, 158s.

<sup>32</sup> Se subraya esta virtud en J. Benoist y F. Merlini, «Révolution et messianité. L'histoire et les figures de l'au-delà», en J. Benoist y F. Merlini, *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, Paris, Vrin, 2004, pp. 7-12.

<sup>33</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., pp. 78, 81.

<sup>34</sup> S. Žizek, *El frágil absoluto*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 117s.

<sup>35</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., pp. 102-104. Sobre la relación de lo mesiánico y la espectralidad en Derrida, cfr. W. Hamacher, «“Lingua amissa”: el mesianismo del lenguaje de la mercancía y los Espectros de Marx de Derrida», en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales*, trad. M. Malo et alia, Madrid, Akal, 2002, pp. 200ss.

<sup>36</sup> Que lo señale Nancy es significativo: «¿No existe un riesgo de hacer diversión? De desviar la mirada de la exigencia de verdad, confiando a la verdad, bajo el término de “mesianismo”, un inacabamiento constitutivo?». G. Bensussan y J.-L. Nancy, «Du messianisme», *Etudes sur Le Temps messianique de Gérard Bensussan, Annales de philosophie*, 25, 2004, Beyrouth, U. Saint-Joseph, p. 4.

<sup>37</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1998, pp. 73, 103; «Marx e hijos», en M. Sprinker (ed.), *op. cit.*, p. 291.

<sup>38</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 104; «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte et alia, Madrid, PPC, 1996, pp. 29-31.

<sup>39</sup> J. Habermas, «Comment répondre à la question éthique?», en VV.AA., *Judéités*, Paris, Galilée, 2003, pp. 188-196. Una crítica análoga en J. F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

<sup>40</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 89, 103; «Marx e hijos», *op. cit.*, pp. 289s.

<sup>41</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 56-67, 83, 175s, 136s. Igualmente, G. Agamben, *La comunidad que viene*, trad. M. Latorre y J. L. Villacañas, Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 18, 22, 31.

<sup>42</sup> G. Agamben, *La comunidad que viene, op. cit.*, pp. 15, 23, 32, 42, 65s. Se remite la comparación del pensamiento de Agamben con el de Derrida a la alternativa entre ontología y ética en A. Thurschwell, «Agamben's Critique of Derrida», en A. Norris, *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke U. P., 2005, pp. 173-197.

<sup>43</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta, op. cit.*, pp. 32s., 42. Igualmente, cfr. G. Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, pp. 76ss.; «El Mesías y el soberano», en *La potencia del pensamiento*, trad. F. Costa y E. Castro, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 265.

<sup>44</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta, op. cit.*, p. 105.

<sup>45</sup> Sobre los vínculos entre Schmitt, Benjamin y Agamben a propósito de la definición de soberanía, cfr. W. Rasch, «From Sovereign Ban to Banning So-

vereignty», en M. Calarco y S. DeCaroli, *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, Stanford U. P., 2007, pp. 92-108.

<sup>46</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta, op. cit.*, p. 107.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 110. Taubes sostiene que la interpretación schmittiana del *katechon* constituye un signo de domesticación de la experiencia cristiana del tiempo del fin y de adaptación al mundo. J. Taubes, *La teología política de Pablo, op. cit.*, p. 169.

<sup>48</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta, op. cit.*, pp. 35, 48ss. La alusión a los espirituales franciscanos (evidente en su referencia a la comunidad de Massignon, Badaliya) es justa, pues la teología de éstos, influyente en Ficino y Lutero, entrelazaba vida mesiánica, abolición de la ley, uso sin dominio y anomia como condición de toda ley. Cfr. F. J. Ludueña, «Marsilio Ficino y Martín Lutero entre Ley y Mesianismo: algunos rasgos de la Modernidad como Teología Secularizada», *Tiempos Modernos*, 12, 2005. También Zizek relaciona el paulino «morir para la ley» con el *hos me* de 1 Cor 7 (S. Zizek, *op. cit.*, p. 168).

<sup>49</sup> «Lo que abre un paso hacia la justicia no es la supresión, sino la desactivación del derecho, es decir, un uso diferente de él». G. Agamben, *Estado de excepción, op. cit.*, p. 94.

<sup>50</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta, o. c.*, pp. 58, 62 (referencia a Rm 11, 1-26). Ya Rosenzweig remitió la funcionalidad del resto a su capacidad para salvar la posibilidad de advenimiento de un acontecimiento, de una novedad auténtica. Cfr. G. Bensussan, «Le dernier, le reste...», en VV.AA., *Judéités*, o. c., p. 46.

<sup>51</sup> G. Agamben, *El tiempo que resta, o. c.*, p. 39; *La comunidad que viene, o. c.*, p. 54. Me permito remitir al capítulo que le dedico en *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

<sup>52</sup> Es tal vez lo que Rancière ha denominado «viraje ético de la estética y la política». Cfr. J. Rancière, *El viraje ético de la estética y la política*, trad. M. E. Tijoux, Santiago de Chile, Palinodia, 2005, p. 22.

<sup>53</sup> R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. D. Innerarity, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 115-133.