



Lenguaje y vida

Edgardo Castro¹

Resumen

En este trabajo se considerará cómo Agamben cuestiona la manera habitual en que los estudios han afrontado la problemática de la hominización, del devenir hombre del animal. En efecto, ella ha sido abordada en términos fundamentalmente cognitivos. Pero, sostiene, dado que, como lo muestra el análisis del juramento, el funcionamiento del lenguaje implica una *pistis* constitutiva, el conocimiento y el lenguaje plantean necesariamente problemas éticos y políticos: hablar es un *éthos*, el *homo sapiens* es, al mismo tiempo, el *homo iustus*.² Por ello, la célebre definición foucaultiana según la cual el hombre “es un animal en cuya política está en juego su propia vida” y aquella agambeniana según la cual es “el viviente en cuya lengua está en juego su propia vida”.

Palabras Claves: Agamben, *éthos*, Lenguaje.

1. Edgardo Castro es doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza). Actualmente se desempeña como profesor titular de Filosofía Política en la Universidad de San Martín y como investigador independiente del CONICET, especializado en la historia de la filosofía francesa e italiana.

2. Cf. *ibid.*, p. 93.

Language and life

Summary

This paper will consider how Agamben question the usual way in which studies have addressed the problem of humanization, of becoming man of the animal. Indeed, it has been primarily addressed in cognitive terms. But, he argues, since, as shown by the analysis of the oath, language functioning involves a constitutive pístis, knowledge and language necessarily raise ethical and political problems: speaking is an ethos, homo sapiens is at the same time, homo iustus. Therefore, the famous foucaultean definition that man “is an animal whose politics is at stake his own life” and that agambenian according to which is “living in whose language is at stake his own life.”

Keywords: Agamben, éthos, Language.

1. La performatividad del lenguaje y antropogénesis

1.1. Si las investigaciones de Agamben, más allá de su cuidadoso trabajo sobre la semántica de los términos, no se reducen al campo de la filología; ello se debe, en gran medida, a que ellas se inscriben en el marco de una filosofía del lenguaje. A través de la problemática del fantasma o de la voz, esta filosofía está presente desde sus primeros trabajos, como *Estancias* (1977), *Infancia e historia* (1978) y *El lenguaje y la muerte* (1982), pero encuentra en *El sacramento del lenguaje* una de sus formulaciones más articuladas.

Junto a la problemática de la voz o, más precisamente, del paso de la *phoné* (voz) al *lógos*, que es la versión lingüística del paso del animal al hombre, los otros dos grandes tópicos que habían ocupado mayormente la reflexión lingüística de Agamben eran la relación entre la teoría del lenguaje y el funcionamiento de la ley en el dispositivo del bando soberano, en *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* y en *Estado de excepción*, y la relación entre subjetividad y lenguaje, a propósito de la estructura del testimonio, en *Lo que resta de Auschwitz*.

Ahora bien, todos estos temas, el de la voz, el de las simetrías entre lenguaje y bando y el de la estructura del testimonio apuntan hacia un mismo lugar: el de la

relación, en el hombre, entre lenguaje y politicidad. Es aquí donde se ubica, precisamente, la cuestión del juramento. *El sacramento del lenguaje* es, por ello, una arqueología filosófica del juramento cuya pregunta fundamental es formulada por el autor en estos términos:

“qué es el juramento, de qué se trata; si él define y pone en cuestión al hombre en sí mismo como animal político.”³

Al inicio de la investigación, un cierta concepción del juramento, sostenida entre otros por Émile Benveniste, es puesta en duda. Según ésta, la naturaleza del juramento radicaría en ser un acto lingüístico cuya función es garantizar la verdad o la efectividad de una proposición significante, en la que se expresa lo que digo que es verdadero, en el llamado juramento asertórico, o aquello que prometo cumplir, en el juramento promisorio.

La tesis de Agamben es que, si nos remontamos a ese estadio más arcaico que Dumézil llama *ultra-historia*, lo que está en juego en el juramento no es tanto ni fundamentalmente la fiabilidad de los hombres, sino

“una debilidad que concierne al lenguaje mismo: a la capacidad que tienen las palabras de referirse a las cosas y a la de los hombres de considerarse como seres hablantes.”⁴

Junto a este cuestionamiento de la concepción dominante acerca de la naturaleza del juramento, otros dos supuestos ampliamente extendidos, también son puestos en duda. En primer lugar, que, en la historia de los institutos humanos, deba pensarse en una originaria fase religiosa cuyas formas, más tarde, han sido absorbidas por el derecho. Y, en segundo lugar, la idea de que en la explicación histórica de la práctica del juramento sea necesario suponer la existencia de una substancia sagrada que los antropólogos han identificado con el *mana*, originariamente descrito por Robert Henry Codrington.⁵

Lo intención de Agamben es, por ello, la de abordar la problemática del juramento a partir de nuevas bases. Para alcanzar este objetivo, se sirve, como punto de partida, principalmente de dos textos: un pasaje del *Legum alegoriae* de Filón de Alejandría (204-208) y otro del *De officiis* de Cicerón (102-107).

3. G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari, Laterza, 2008, p. 5.

4. *Ibid.*, p. 12.

5. Cf. *ibid.*, pp. 19-20.

Del primero de estos textos, Agamben extrae una serie de conclusiones: "1) El juramento es definido como el hacerse verdad de las palabras en los hechos [...] 2) Las palabras de Dios son juramentos. 3) El juramento es el *lógos* de Dios y sólo Dios jura verdaderamente. 4) Los hombres no juran por Dios, sino por su nombre. 5) Puesto que de Dios no sabemos nada, la única definición que podemos dar es que él es el ser cuyos *lógoi* [palabras] son *hórkoi* [juramentos], cuya palabra testimonia con absoluta certeza de sí [mismo]."⁶

En cuanto al texto de Cicerón, resulta particularmente significativo, por dos razones al menos. En primer lugar, porque encontramos en él una definición explícita del juramento cuyo núcleo conceptual concierne a la naturaleza de la obligatoriedad de éste. En segundo lugar, porque la descripción ciceroniana del juramento, una promesa que tiene a Dios por testigo, ha sido un punto de apoyo tradicional de aquellas posiciones de las que Agamben busca distanciarse.

En efecto, para Agamben, en la argumentación de Cicerón, la fuerza del juramento no proviene de la ira divina que no existe, sino de la *fides* (fe, confianza) que está en juego en él. Violar un juramento es violar la confianza, la correspondencia entre palabras y acciones, sobre la que se basa la ciudad y las relaciones entre los hombres.⁷

1.2. A partir de aquí, Agamben se detiene en una serie de institutos que están estrechamente vinculados con el del juramento: la *fides* de la tradición latina, la *pistis* griega, es decir, el aspecto objetivo y subjetivo de la fe y la confianza; la *sacratio*, la consagración de la vida a los dioses; el testimonio divino que acompaña los ritos del juramento; la maldición, que condena el perjurio; y el nombre de Dios habitualmente constitutivo de las formas rituales del juramento. Al cabo de este detallado recorrido, que ocupa gran parte de la obra, los resultados son resumidos en tres proposiciones mayores.⁸

En primer lugar, sostiene Agamben, el juramento, remitiendo a una supuesta etapa mágico-religiosa, era concebido como garantía contra el perjurio. En sus análisis, en cambio, aparece como una experiencia originaria, anterior a la separación entre religión y derecho, que concierne al carácter performativo de la palabra: el juramento se identifica con Dios mismo, con su palabra verdadera y eficaz. Por ello, en segundo lugar, los juramentos son esencialmente confiables. Los dioses son los testigos de esta fiabilidad. En tercer lugar, el juramento es el sacramento del lenguaje: "es la consagración[*sacratio*] del viviente a la palabra, a través de la palabra".⁹

6. *Ibid.*, pp. 29-30.

7. Cf. *ibid.*, p. 32.

8. Cf. *ibid.*, pp. 89-90.

9. *Ibid.*, p. 30.

Desde esta perspectiva, según Agamben, lo que la filosofía contemporánea concebe como *speech acts*, aquellos actos de habla que revisten un carácter esencialmente performativo, que realizan lo que dicen, son “la reliquia en el lenguaje de esta experiencia constitutiva de la palabra”¹⁰ que el análisis del instituto del juramento ha sacado a la luz. Esta experiencia concierne al momento mismo de la nominación sobre el que se funda todo el funcionamiento del lenguaje en la medida en que lo que está en juego en él es el nexo mismo de las palabras con las cosas. Este nexo, como lo muestran el análisis del juramento, debe ser pensado, según el modelo de la palabra divina, no en términos denotativos, sino performativos. Por ello, sostiene Agamben, todo nombre es un juramento y hablar en jurar. El funcionamiento del lenguaje reposa, de este modo, sobre una *pistis*, una certeza que no es ni empírica ni lógica.

“El performativo substituye, entonces, la relación denotativa entre la palabra y el hecho por una relación autorreferencial que, dejando de lado a la primera, se pone a sí misma como el hecho decisivo. El modelo de la verdad no es el de la adecuación entre las palabras y las cosas, sino el performativo, en el que la palabra realiza de manera segura su significado.”¹¹

A la luz de estas consideraciones, Agamben cuestiona la manera habitual en que los estudios han afrontado la problemática de la hominización, del devenir hombre del animal. En efecto, ella ha sido abordada en términos fundamentalmente cognitivos. Pero, sostiene, dado que, como lo muestra el análisis del juramento, el funcionamiento del lenguaje implica una *pistis* constitutiva, el conocimiento y el lenguaje plantean necesariamente problemas éticos y políticos: hablar es un *éthos*, el *homo sapiens* es, al mismo tiempo, el *homo iustus*.¹² Por ello, la célebre definición foucaultiana según la cual el hombre “es un animal en cuya política está en juego su propia vida” y aquella agambeniana según la cual es “el viviente en cuya lengua está en juego su propia vida”,

“son inseparables y dependen constitutivamente una de la otra. En el cruce entre ambas se sitúa el juramento, entendido como el operador antropogénico a través del cual el viviente, que se ha descubierto hablante, ha decidido responder por sus palabras y, entregándose al *logos*, ha decidido constituirse como ‘el viviente que tiene el lenguaje’. [...] La primera promesa, la primera – y, para decirlo de algún

10. *Ibid.*, 79.

11. *Ibid.*, p. 76.

12. Cf. *ibid.*, p. 93.

modo, trascendental – *sacratio* se produce a través de esta escisión, en la que el hombre, oponiendo su lengua a sus acciones, puede ponerse en juego en ella y puede comprometerse con el *logos*.¹³

2. *Forma-de-vida*

2.1. Giorgio Agamben es perfectamente consciente de que la problemática de la vida se encuentra entre los temas más relevantes del horizonte filosófico de finales del siglo XX e inicios del XXI. Teniendo en cuenta los últimos trabajos que Michel Foucault y Gilles Deleuze destinaron a para su publicación, este tema constituye, según sus palabras, “una herencia que concierne de manera inequívoca a la filosofía que viene”.¹⁴

Pero no sólo el último de los textos que Foucault entregó para ser publicado (“*La vie: l’expérience et la science*”)¹⁵ tiene como tema la vida, también sus últimos cursos en el Collège de France, donde la noción de vida filosófica es abordada desde la Antigüedad clásica griega hasta sus proyecciones en la filosofía helenista, desde Platón hasta los cínicos. En el último de sus seminarios, *Le Courage de la vérité* (Gallimard, Paris, 2011), respecto de la noción de vida y, más precisamente, de la relación entre verdad y vida, los cínicos antiguos representan, para Foucault, un momento decisivo en la historia de la subjetividad occidental.¹⁶ En ellos, la vida filosófica, que en la práctica parresística toma forma a partir, precisamente, de la relación entre verdad y vida, no está mediada por ningún cuerpo doctrinal. En la medida en que vida y verdad se superponen o, utilizando las categorías de Agamben, entran en una zona de indiscernibilidad, el cinismo, sostiene Foucault, es “la producción de la verdad en la forma de la vida misma”.¹⁷

Este seminario de Foucault, cuyo eje es la *parresía*, el coraje de la verdad, llega hasta el momento en el que el cristianismo hace su aparición en la cultura occidental. A partir de entonces, se introducirá en la práctica de la *parresía* el principio de obediencia.

13. Ibid., p. 94.

14. Cf. G. Agamben, *La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 377.

15. En M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 763-776. Como señalan los editores de esta compilación, es del último texto al que Foucault le dio su *imprimatur*. Se trata de una variante del “Prefacio” escrito por Foucault para la edición americana de la obra de Georges Canguilhem *Lo normal y lo patológico*.

16. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard, Seuil, 2009, p. 161.

17. Ibid., p. 200.

Situándonos en esta perspectiva, el trabajo de Agamben *Altísima pobreza*, que retoma de este modo el título de la célebre *Qaestio octava* de Pedro Olivi (s. XIII), puede ser considerado como una investigación que, aunque nunca aparezcan citados, continua el trabajo llevado a cabo por Foucault en *Le Gouvernement de soi et des autres* y *Le Courage de la vérité*. Esta continuidad introduce, sin embargo, dos desplazamientos mayores. En primer lugar, el interés de Agamben no está centrado en la relación entre verdad y vida, sino entre regla y vida. En segundo lugar, los cínicos ya no son el ejemplo histórico central del análisis, sino el movimiento religioso originado por San Francisco de Asís. Para Agamben, en efecto, el movimiento franciscano ha legado a Occidente la “tarea indiferible” de pensar “una forma-de-vida, es decir, una vida humana completamente substraída a la captura del derecho y un uso de los cuerpos y del mundo que nunca se convierte en una apropiación”.¹⁸ De este modo tomó forma, precisamente, el ideal de una altísima pobreza.

Como vemos, esta “tarea indiferible”, de la que se ocupa el que hasta ahora constituye el último volumen según el orden de la serie, se sitúa en el polo opuesto a la que el autor se proponía en *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, el primer volumen de la serie. Aquí, el eje de la investigación estaba constituido por la necesidad de estudiar el dispositivo mediante el cual el derecho capturaba la vida, es decir, el dispositivo del bando soberano. Ello no significa, sin embargo, que la problemática del derecho esté ausente en las investigaciones cuyos resultados el autor expone en *Altísima pobreza*. En la medida en que las nociones franciscanas de forma-de-vida y de simple uso se sitúen en el contexto de una *abdicatio juris*, de una renuncia a todo derecho, la relación entre regla y ley será uno de los tópicos recurrentes de este trabajo.

Situándose en la perspectiva no de la captura de la vida en los dispositivos de la ley, sino de una vida que se substraer o, al menos, busca substraerse a todo derecho, la noción de forma-de-vida aparecerá entonces como la categoría inversa y, al mismo tiempo, simétrica a la de *nuda vita* (vida desnuda), que había dominado la reflexión biopolítica de Agamben hasta la publicación de *El Reino y la Gloria*.

2.2. Ahora bien, para abordar la experiencia franciscana y las elaboraciones teológicas que la acompañaron, Agamben se remonta a los siglos IV y V, cuando, según observa, nos encontramos con una forma particular de literatura (que no pertenece a la práctica eclesiástica habitual), que recibe diversas denominaciones (vida, regla, regla y vida, preceptos, instituciones cenobíticas) y en la que:

18. G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vincenza, Neri Pozza, 2011, pp. 9-10.

“tiene lugar, de manera probablemente mucho más decisiva que en los textos jurídicos, éticos, eclesiásticos o históricos de la misma época, una transformación que afecta tanto al derecho como a la ética y a la política e implica una reformulación radical de los conceptos que articulaban hasta ese momento la relación entre la acción humana y la norma, la ‘vida’ y la ‘regla’; sin la cual la racionalidad política y ético-jurídica de la Modernidad no sería pensable”.¹⁹

Se trata, evidentemente, de la literatura que acompañó, en el seno del cristianismo, la formación de la experiencia de la vida religiosa en común, del cenobitismo; o, para expresarlo en otros términos, de la literatura en la que esta experiencia encuentra a través de Casiano, Pacomio, Gregorio de Nacianzo, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona o Benito de Nursia, entre otros, la expresión de su ideal y la formulación de sus formas organizativas.

Recorriendo esta literatura, que luego de su época de oro en los siglos IV y V tendrá su renacimiento a partir del siglo XI, Agamben expone los elementos que definen al monje cristiano: *koinós bíos*, *habitus*, *horologium*, *meditatio*.

Según señala, nos encontramos, en primer lugar, con un paradigma de fuerte connotación política.²⁰ La *koinós bíos*, la vida en común, es sinónimo del orden que hace posible alcanzar una vida perfecta. Ella no se opone sólo a la soledad del anacoreta, sino también y sobre todo a la anarquía de los sarabaítas, los monjes que vivían sin regla ni superior, y al nomadismo de los clérigos vagos. El monasterio debe ser, en este sentido, una comunidad bien gobernada. Por ello, el término *habitus* remite, primaria y principalmente, al modo de ser del monje en el convento, al vivir según la regla. Es en este contexto, observa sin embargo Agamben, que el término “hábito” terminó adquiriendo el sentido de vestimenta, como resultado de un proceso de moralización del vestido en el que cada prenda deberá ser un signo cargado de significado religioso.²¹

El término “*horologium*” (del que provienen el italiano “*orologio*” y el francés “*horologe*”: reloj) hace originariamente referencia a la distribución de las plegarias según los diferentes momentos del día, desde el amanecer hasta la media noche. En el convento, el monje debe constituirse como un *horologium vitae*, un reloj vital. Su vida es escandida según el ritmo de la plegaria acorde a la división de las horas. En palabras de Agamben, “el cenobio es, en este sentido, sobre todo una escansión

19. *Ibid.*, pp. 14-15.

20. Cf. *ibid.*, pp. 21-23.

21. Cf. *ibid.*, p. 26.

horaria integral de la existencia”, en la que oración y trabajo se alternan y, al mismo tiempo, superponen.²²

La literatura monástica se sirve del término “*meditatio*” para remitir, precisamente, a esta alternancia-superposición. Éste no tiene, observa Agamben, el sentido que tomará en la Modernidad el término “meditación”; designa, más bien, la recitación de memoria de la regla de vida. De este modo, la *meditatio* es la continuación de la lectura pública de la regla mientras el monje, por ejemplo, se ocupa de los trabajos manuales o se desplaza de un lugar a otro.

A través de la *koinós bios*, del *habitus*, del *horologium* y de la *meditatio*, lo decisivo es que:

“la regla entra en una zona de indiscernibilidad respecto de la vida. Una norma que no se refiere a determinados actos particulares o hechos, sino a la entera existencia de un individuo, a su *forma vivendi*, no es fácilmente reconocible como derecho; así como una vida que se instituye en su integridad en la forma de una regla ya no es más verdaderamente vida”.²³

2.3. Llegamos así a un punto particularmente importante de la construcción teórica de Giorgio Agamben, la relación entre regla y derecho, a la que están dedicados, en una primera confrontación, los capítulos de *Altísima pobreza* que se titulan “Regla y ley” y “Fuga del mundo y constitución”.

Acerca de la importancia de esta cuestión, debemos tener presente, en primer lugar, lo que señalamos más arriba. A diferencia del primer volumen de la serie *Homo sacer*, la problemática abordada por Agamben en esta primera parte del volumen cuarto ya no es la relación entre la ley y la vida, sino entre la regla y la vida. Lo que implica, por un lado, esclarecer en qué sentido las reglas monásticas no funcionan del mismo modo que los dispositivos jurídicos y, por otro lado, a pesar de ello, cómo se relacionan regla y ley.

En segundo lugar, observamos que resulta significativo que Agamben, aunque haya repetidas veces expresado su deuda con Foucault, sobre todo en sus trabajos más recientes, no remita aquí a la célebre distinción foucaultiana entre ley y norma y, por ende, no haya abordado la cuestión de las posibles relaciones entre regla monástica y norma disciplinaria y biopolítica. Aunque no podemos ciertamente abordar aquí este tema, tampoco podemos dejar de señalar que, al menos a nuestro modo de ver,

22. *Ibid.*, p. 34.

23. *Ibid.*, p. 39.

explorando este camino, la concepción biopolítica de ambos autores se vería ampliamente enriquecida.

2.4. Ahora bien, acerca de la relación de la regla cenobítica con el dispositivo legal, la primera consideración de Agamben concierne a la ambigüedad que encontramos en las literatura monástica. En efecto, al mismo tiempo que, a veces de manera detallada, se enumeran penas y se enuncian preceptos, se insiste en que la actitud del monje respecto de la regla no debe ser como el comportamiento que se exige respecto de la ley.²⁴ ¿Qué tipo de obligación es, entonces, el que genera la regla?

Para responder a esta pregunta, resulta necesario determinar con precisión, en primer lugar, el estatuto de esas disposiciones penales, contenidas en las reglas monásticas, y que pueden llegar hasta la excomunión, la completa exclusión de la vida en común. Y, para ello, según nuestro autor, no debemos olvidar que la existencia de disposiciones penales no es suficiente para afirmar el carácter jurídico de las reglas y además que, mientras en el sistema jurídico de la época las penas tenían una impronta marcadamente afflictiva; las penas monásticas, en cambio, cumplen una función fundamentalmente moral, de emendación.

En este sentido, y sobre todo a través de las metáforas que acompañan la enumeración de las penas, como la del abad considerado como un médico, las reglas monásticas, sostiene Agamben, se inscriben no tanto en el marco de un dispositivo legal, sino en el de un arte o una técnica. La misma profesión religiosa del monje es presentada como el aprendizaje de un arte. Por ello, “el monasterio es quizá el primer lugar en el que la vida misma – y no sólo las técnicas ascéticas que la conforman y regulan – ha sido presentada como un arte”.²⁵

Respecto de la relación entre regla y precepto, Agamben reconstruye sumariamente la discusión sobre el tema que ocuparon a los escolásticos entre los siglos XII y XVI, donde nos encontramos con dos posiciones extremas: quienes, como Henri de Gand, y más tarde Suárez en la escolástica tardía, sostienen que todas las reglas son preceptos y quienes, en cambio, como Humberto de Romanis, sostienen que la obligatoriedad, su carácter de preceptos, concierne a la regla en su totalidad y no a las disposiciones particulares, o quienes sostienen, como Pedro de Aragón, que las reglas no son preceptos, sino consejos.²⁶

Junto a la existencia de penas y la enumeración de preceptos, la otra problemática que ha alimentado la discusión acerca de la relación entre regla y ley son los lla-

24. Cf. *ibid.*, p. 42.

25. Cf. *ibid.*, p. 47.

26. Cf. *ibid.*, pp. 51-52.

mados votos religiosos: la obediencia, la pobreza, la castidad. Ellos no se encuentran en los primeros tiempos del monaquismo. La obediencia desempeña, entonces, una función más bien ascética, de reproducir el modelo de Cristo, y de ninguna manera jurídica. El proceso de juridificación de los votos hay que ubicarlo en la época carolingia cuando el emperador, a fin de extender su control a los monasterios, busca imponer la regla benedictina en la que los votos habían encontrado un desarrollo articulado. Este proceso alcanzará luego su punto más alto de desarrollo con la codificación del derecho canónico.

Luego de haber examinado las discusiones acerca de las penas monacales, de la relación entre regla y precepto y del estatuto de los votos religiosos, Agamben concluye que puede tratarse de un planteo en sí mismo anacrónico, entre otras razones, porque, desde la Antigüedad hasta nuestro días, el concepto de lo jurídico no ha permanecido inmutable. Este anacronismo se evita, sin embargo, si se remite la discusión al contexto teológico de las relaciones entre la nueva ley y la ley mosaica, donde, según la enseñanza de Pablo, la vida del cristiano no puede ser pensada en términos jurídicos, en relación con la ley, sino con la fe.²⁷

2.5. Si la ambigüedad y el anacronismo atraviesan las discusiones acerca del estatuto de las reglas monásticas respecto de los conceptos del derecho penal o privado, una problemática diferente surge a partir de las posibles relaciones entre regla monástica y derecho público. En efecto, las reglas pueden ser vistas como constituciones, en el sentido jurídico del término, que fundan las comunidades monacales en su dimensión política, es decir, en cuanto ordenadas y gobernadas.

Esta problemática remite, según el análisis de Agamben, a la doctrina de la fuga del mundo elaborada por Filón de Alejandría, donde el exilio aparece como un principio de constitución política. Desde esta perspectiva, por otro lado, Agamben subraya la importancia del *Pactum* con que el concluye la regla común de Fructuoso de Braga (s. VI-VII); el que constituye, según sus palabras, “quizá el primer y único ejemplo de un contrato social, en el que un grupo de hombres se subordina incondicionalmente a la autoridad de un *dominus*”.²⁸

Ahora bien, en las reglas consideradas como constituciones, en el sentido político del término, como en el *Pactum* antes mencionado, nos encontramos con un nuevo modo de concebir la relación entre la ley y la vida que va más allá, hasta dejarlos de lado, de los conceptos de observancia y aplicación. En efecto, en la profesión religiosa, por la cual el monje se somete a una regla, lo que está en cuestión no es el cumplimiento de determinados actos establecidos en ella, sino ese modo o forma

27. Cf. *ibid.*, pp. 61 y ss.

28. *Ibid.*, p. 71.

de vivir, ese *habitus* de la voluntad que constituyen el objeto mismo de su profesión. Según Agamben, como observan Bernardo de Clairvaux y Tomás de Aquino, propiamente hablando es la vida y no la regla lo que se promete. Por ello, es necesario tener en cuenta que:

“la vida común no es el objeto que la regla debe constituir y gobernar; al contrario, [...] es la regla la que parece nacer del ‘cenobio’ que, para usar el lenguaje del derecho público moderno, parece situarse respecto de ella como el poder constituyente respecto del poder constituido.”²⁹

Es precisamente en este punto donde hace su aparición el movimiento franciscano. Para Agamben, en efecto, el proceso de indistinción entre regla y vida que se inicia con la aparición de las constituciones monásticas alcanza su más alto desarrollo con la experiencia de Francisco de Asís. Ya no se trata de obedecer, sino de vivir la obediencia, “es la vida la que se aplica a la norma y no la norma a la vida”.³⁰ O, según otra expresión utilizada por Agamben, en el sintagma “forma-de-vida” es necesario tomar el genitivo como su valor subjetivo. Por ello no sorprende que este sintagma, *forma vitae*, que tardíamente afirma su presencia en la literatura monástica, sólo con los franciscanos se convierte en un término técnico.³¹ Para San Francisco y sus seguidores:

“No se trata tanto de aplicar una forma (o una norma) a la vida, sino de *vivir* según la forma de una vida que, en el seguimiento [de Cristo], se hace ella misma forma, coincide con ella.”³²

Pero esto no significa, sin embargo, que vida y forma-de-vida, por un lado, y regla, por el otro, se identifiquen hasta convertirse en meros sinónimos. Más allá de la zona de indiscernibilidad que se instaura entre ambos polos, en la literatura franciscana, subsiste una tensión entre vida evangélica y regla monástica. La forma de vida mantiene, respecto de la regla monástica y de la doctrina de la fe, su propia especificidad. A lo que asistimos, según nuestro autor, es más bien a una tensión, a una dialéctica entre regla y vida que neutraliza cada uno de estos términos transformándolo en forma-de-vida. El paradigma de la vida es, en Cristo, la vida misma que, de este modo,

29. *Ibid.*, pp. 77-78.

30. *Ibid.*, p. 80.

31. Cf. *ibid.*, p. 120.

32. *Ibid.*, p. 120.

se transforma en regla. Por ello, señala Agamben, en la literatura monástica el término latino “*regula*” (regla) es asimilado más a la regla gramatical que a la regla jurídica.³³

2.6. Como vimos, respecto de las reglas de los primeros siglos del cenobitismo se planteaba la cuestión de su relación con el derecho, es decir, la cuestión de saber, en definitiva, qué tipo de obligación vinculaban a los monjes con sus constituciones. El giro introducido por el movimiento franciscano, donde, como acabamos de exponer, regla y vida entran en una zona de mayor indiscernibilidad, hasta resolver su dialéctica en la idea de una forma-de-vida, vuelve a plantear, ahora desde un ángulo diferente, la problemática relación con el ámbito jurídico. Esta cuestión ha sido, por un lado, uno de los ejes del conflicto histórico entre el movimiento franciscano y la curia romana. Pero, por otro lado, más allá de los episodios históricos que jalonaron este conflicto, por la renuncia a todo derecho, tanto de propiedad como de uso; esta cuestión expresa uno de los elementos que define la forma-de-vida de los seguidores de Francisco. En relación con el derecho, en efecto, los franciscanos se presentan como hermanos *menores, alieni iuris*.

Por ello, Agamben sostiene:

“Si llamamos ‘forma-de-vida’ a esta vida intangible por el derecho, podemos decir, entonces, que el sintagma *forma vitae* expresa la intención más propia del franciscanismo.”³⁴

Como ya observamos, la noción de *forma-de-vida* se sitúa, entonces, en las antípodas de la noción de *vida desnuda* que había dominado el análisis del primer volumen de la serie, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Mientras esta última remite a la vida animal, la *zoé*, en la medida en que es capturada por el dispositivo de exclusión-inclusiva del bando soberano; la forma-de-vida es aquella que se sitúa por afuera de este dispositivo.

Junto a esta renuncia al derecho, particularmente al de propiedad, que convierte a los franciscanos técnicamente en *menores* o *pupilos*, el otro elemento que define el ideal de la *altísima pobreza*, la forma-de-vida franciscana es su concepto de *uso*.

Nuevamente en áspera polémica con la curia romana, los teóricos franciscanos, como Guillermo de Ockham, distinguen entre el derecho de uso y la *licentia* de uso. Normalmente, es decir, excepto que se trate de una caso de extrema necesidad, puesto que han renunciado a todo derecho, no poseen tampoco el de usar de las cosas;

33. Cf. *ibid.*, p. 132.

34. *Ibid.*, p. 137.

sino sólo un *licentia*. Se trata, según otras de las expresiones utilizados en el ámbito de esta discusión, de un *simple uso*, de un *uso de hecho* de aquellas cosas que son necesarias para la subsistencia humanas y que los otros les ceden. Pero este simple uso no está en relación con ninguna de las formas en que algo se puede poseer: la propiedad, la posesión o el usufructo. En casos de necesidad extrema, en cambio, los franciscanos sí poseen el derecho a usar de las cosas, según una doctrina que hunde sus raíces en el derecho romano; pero, en estos casos, no es un derecho positivo, sino sólo natural. Por ello, según las palabras de Agamben, “el uso [el simple uso] y el estado de necesidad son los dos extremos que definen la forma de vida franciscana”.³⁵ Esta vida mantiene entonces con el derecho, del que ha completamente abdicado, una relación sólo tangencial: el relación con el derecho positivo, con su noción de *simple uso* y *licentia* de uso, y con el derecho natural en el caso de extrema necesidad.

Si bien los franciscanos, como señala, no formularon ninguna noción específica de uso, Agamben se interesa de manera particular a la distinción entre propiedad y uso, elaborada para responder a los argumentos de la bula *Ad conditorem canonum* del papa Juan XXII. En núcleo conceptual de esta bula sostenía, respecto de los bienes de uso, que puesto que el uso implica, al ser consumidos, su destrucción; entonces, es imposible separar la propiedad del uso. Contra esta argumentación, los teóricos franciscanos sostendrán la primacía y la prioridad del uso respecto del dominio.³⁶ Entre estos teóricos, la atención de Agamben se concentra en la *Quaestio octava* de Pedro Olivi, *de altissima paupertatis* (sobre la altísima pobreza).³⁷

Aquí, a propósito de la cuestión del uso, Pedro Olivi elabora, de acuerdo con el análisis de Agamben, una ontología del derecho en paralelo con una ontología de los signos, de marcado corte existencialista y en la cual:

“La esfera de la praxis humana, con sus derechos y sus signos, es real y eficaz; pero no produce nada de esencial ni genera ninguna esencia nueva más allá de sus propios efectos. La ontología que está aquí en cuestión es, por ello, puramente operativa y efectual. El conflicto con el derecho o, más bien, el intento de desactivarlo y volverlo inoperoso a través del uso, se sitúa en el mismo plano puramente existencial en el que también actúa la operatividad del derecho y de la liturgia. La forma de vida es aquel puramente existencial que debe ser liberado de las signaturas del derecho y de la liturgia.”³⁸

35. *Ibid.*, p. 143.

36. Cf. *ibid.*, p. 161.

37. Cf. *ibid.*, p. 165.

38. *Ibid.*, p. 167.

2.7. Ahora bien, *Altísima pobreza* concluye con el reconocimiento de una insuficiencia y un obstáculo. En cuanto concierne a este último, como ya se nos advertía también al inicio de la investigación, se trata de la liturgia de la Iglesia y de la ontología implícita en la noción de oficio, que están, en la praxis eclesiásticas, esencialmente entrelazadas con la dimensión del derecho.³⁹ Respecto de la primera, al menos a juicio de nuestro autor, los dispositivos franciscanos de la forma-de-vida y del simple uso, que buscan precisamente substraerse al orden jurídico, no lograron finalmente su cometido.

Por ello, la tarea indiferible de pensar una vida inseparable de su forma, una forma-de-vida, requiere, como trabajo preliminar, de una arqueología del oficio. Esta arqueología constituye, de hecho, el tema de *Opus Dei*, el tomo II, 5 de la serie *Homo sacer*.

3. *Officium y efectualidad: una genealogía de la noción de deber*

3.1. Al inicio de este trabajo, Agamben observa que la expresión “*opus Dei*”, obra de Dios, era utilizada para referirse a lo que se llama, de manera habitual sólo a partir del siglo XX, liturgia, es decir, el ejercicio de la función sacerdotal y cultual de la Iglesia. Desde este punto de vista, el tema de este volumen II, 5 de la serie se superpone con el abordado en el volumen II, 2, *El Reino y la Gloria* (2007). El ángulo de análisis, sin embargo, se ha desplazado. La liturgia ya no es abordada desde la perspectiva de la Gloria que debe rendírse a Dios, en la que desempeñan una función fundamental los ángeles (a quienes está dedicada una parte considerable de la obra del 2007); sino desde el punto de vista del ministerio sacerdotal.⁴⁰ Pero no se trata simplemente de un recorrido por los textos teológicos, muchos de ellos ya casi olvidados; sino de sacar a luz las raíces de una ontología de esa efectualidad que domina la política y la ética de la Modernidad. Agamben, en efecto, expresa en estos términos la tesis central de su arqueología del oficio:

“Operatividad y *efectualidad* [effettualità] definen, en este sentido, el paradigma ontológico que, en el curso de un proceso secular, ha substituido al paradigma de la filosofía clásica. En último análisis –esta es la tesis que la investigación quiere

39. Cf. *ibid.*, pp. 8-9, 148, 178.

40. Cf. G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell’ufficio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 7.

proponer para reflexionar –, tanto del ser como del obrar, nosotros no tenemos hoy ninguna otra representación que la *efectualidad*. Real es lo que es efectivo [...]”⁴¹

3.2. Los comienzos de esta ontología de la *efectualidad* que determinan el ser y el obrar de la Modernidad hay que rastrearlos, según Agamben, en primer lugar, en la paradoja que domina la liturgia cristiana. En ella conviven, sin que nunca se elimine la tensión entre ellos, un paradigma del misterio y otro del ministerio. De acuerdo con el primero, cuyo texto de referencia es la *Carta a los Hebreos*, el centro y esencia de la liturgia es el sacrificio redentor de Cristo, en sí mismo irrepetible. De acuerdo con el segundo, que encuentra una de sus primeras formulaciones articuladas en la *Epístola a los corintios* de Clemente romano, sin embargo, este sacrificio se repite ritualmente en las celebración de los sacramentos que define la praxis sacerdotal de la Iglesia.⁴² La problemática planteada por la liturgia cristiana concierne la comprensión del modo en el que el misterio de Cristo haya podido convertirse en el ministerio de los sacerdotes. Por ello, sostiene Agamben,

“Lo que define la liturgia cristiana es, precisamente, el intento aporético, pero siempre reiterado, de identificar y de articular conjuntamente, en el acto litúrgico entendido como *opus Dei*, misterio y ministerio; de hacer coincidir, entonces, la liturgia como acto soteriológico eficaz y la liturgia como servicio comunitario de los clérigos, el *opus operatum* y el *opus operantis Ecclesiae*.”⁴³

Agamben presta particular importancia a esta distinción teológica entre *opus operatum*, la obra llevada a cabo por Dios, y *opus operantis*, la actividad sacerdotal de los ministros de la Iglesia. A través de ella, según la expresión del autor, “se vacía de su substancia personal la acción del sacerdote”,⁴⁴ quien se convierte, de este modo, en una causa sólo instrumental que no actúa en virtud de su propia forma. Por ello, la eficacia de los sacramentos, el *opus operatum*, no depende de las condiciones morales o psicológicas de los ministros, sino de la acción misma de Dios. Más allá de dignidad o indignidad de que quienes los celebren, los sacramentos son eficaces.

Pero no se trata simplemente de eficacia en un sentido estricto, sino más bien de *efectualidad*. El término latino “*effectus*” recibe de este modo un sentido técnico, que puede resumirse, remitiendo a un texto de León Magno, en estos términos:

41. *Ibid.*, p. 9.

42. Cf. *ibid.*, p. 29.

43. *Ibid.*, p. 32.

44. *Ibid.*, p. 38.

“[...] *effectus* no designa simplemente la *Wirkung*, los efectos de gracia producidos por el rito sacramental, sino también y sobre todo la *Wirklichkeit*, la realidad en su plenitud efectual.”⁴⁵

No nos encontramos aquí, insiste repetidas veces Agamben, de un mero desplazamiento semántico en la historia conceptual del término “efecto”, sino de un momento decisivo en la historia de la ontología. Mientras en la concepción clásica, en efecto, el ser, como substancia y accidente, es ser independientemente de sus efectos; el ser de la *efectualidad* es inseparable de sus efectos. La historia conceptual de la liturgia, nos pone, de este modo, ante una transformación decisiva de la concepción occidental de la realidad.

“[...] en los autores cristianos, se va progresivamente elaborando un paradigma ontológico en el que los caracteres decisivos del ser no son más la *enérgeia* [potencia] y la *enteléchia* [acto], sino la *efectualidad* y el efecto. Desde esta perspectiva, se debe considerar la aparición en los Padres, a mediados del siglo III, de los términos *efficacia* y *efficientia*, estrechamente ligados con *effectus* y usados en un sentido técnico para traducir (o traicionar) el griego *enérgeia*. [...] La nueva dimensión ontológica que sustituye a la *enérgia* aristotélica es la cosa y la operación, consideradas inseparablemente en su *efectualidad* y en su función.”⁴⁶

Para referirse a esta dimensión *efectual* del ser, los Padres de la Iglesia, como San Ambrosio o San Agustín, señala Agamben, se sirvieron de los términos: *operatorium* (operador), *operatoria virtus* (virtud operatoria), *operatoria potentia* (potencia operadora).⁴⁷ Con ellos, el acento se desplaza del ser considerado como capaz de producir un efecto, a la operación misma considerada como ser. Ser y operatividad se vuelven, de este modo, sinónimos.

Partiendo de estos análisis acerca de la liturgia cristiana y de la elaboración teológica que la sostiene y explicita, Agamben dirige su mirada hacia algunos momentos clave de la historia de la filosofía occidental antigua y contemporánea. En este recorrido sumario, dos autores reciben una particular atención: Plotino y Heidegger. Para Agamben, el proceso de transformación que conduce de la ontología clásica a la moderna, comienza con Plotino que concibe la ontología como un proceso hipostático. En cuanto concierne al pensamiento de Heidegger, ha sido posible la ontología de la

45. *Ibid.*, p. 53.

46. *Ibid.*, p. 59-60.

47. Cf. *ibid.*, pp. 64-65.

efectualidad la que aseguró el paso de la verdad a la certeza e hizo posible el dominio técnico del mundo. En este sentido, subraya Agamben que la esencia metafísica de la técnica no se la debe entender en términos de producción causal y tampoco simplemente de producción, sino en términos de gobierno y *oikonomía*, como “gestión de los hombres y de las cosas”.⁴⁸

3.3. “*Officium*” (oficio, función) es el término latino utilizado tradicionalmente para referirse a la praxis sacramental de la Iglesia. En este sentido, Agamben remite al tratado de San Ambrosio *De officiis ministrorum* (*Acerca de las funciones de los ministros*), que tenía como modelo el célebre *De officiis* de Cicerón.⁴⁹ Ahora bien, observa Agamben, la estrategia de Ambrosio era desplazar el concepto de oficio de la esfera profana a la cristiana convirtiéndolo no sólo en la traducción del griego “*katéchon*”, como había hecho Cicerón, sino también de “*leitourgía*”.⁵⁰

Ahora bien, se lo haya traducido por “deber”, en particular a partir del siglo XVII, el sentido del término “*officium*” no es primariamente jurídico o moral; hace referencia, más bien, a lo que hace que una persona se comporte de manera coherente de acuerdo con la función que desempeña: “como prostituta, si es una prostituta; como delincuente, si es delincuente; pero también como cónsul, si es un cónsul; y, más tarde, como obispo, si es un obispo”.⁵¹ Se trata, entonces, más que de un deber jurídico o moral, de una condición o de un estado del que se sigue una determinada manera de comportarse. Remitiendo al libro I del *De officiis* de Cicerón Agamben se expresa en estos términos, el *officium*

“es lo que hace la vida gobernable, aquello a través de lo cual la vida de los hombres es ‘instituida’ y ‘formada’. Lo decisivo es que, de este modo, la atención del político y del jurista se desplace del cumplimiento de determinados actos al ‘uso de la vida’ en su totalidad, que el *officium* tienda a identificarse con la ‘institución de la vida’ como tal, con las condiciones y los status que definen la existencia misma de los hombres en sociedad.”⁵²

3.4. Ahora bien, a partir del desplazamiento semántico llevado a cabo por San Ambrosio, el término “oficio” será utilizado en los textos teológicos con un sentido

48. *Ibid.*, p. 76.

49. Cf. *ibid.*, p. 82.

50. Cf. *ibid.*, p. 93.

51. *Ibid.*, p. 87.

52. *Ibid.*, p. 90.

amplio, para referirse a la liturgia en general, y con otro más restringido, para hablar específicamente del ministerio del sacerdote. El concepto ciceroniano, retomado por Ambrosio, ha servido entonces para articular la tensión antes mencionada entre ministerio y ministerio: el efecto divino que la acción de Dios produce en la celebración de los sacramentos y la acción instrumental del sacerdote. De este modo, sostiene Agamben, en el concepto de oficio ontología y praxis se vuelven indiscernibles, puesto que “el *effectus* divino está determinado por el ministerio humano y éste por el efecto divino”, “el *ser* del sacerdote define su *praxis* y esta, a su vez, define el *ser* [del sacerdote]”.⁵³

En el mismo sentido, pero esta vez en relación con un pasaje del *De lingua latina* de Varrón, donde se trata de la función de los magistrados, Agamben hace notar cómo, en la concepción romana del *officium*, hace su aparición una forma del hacer, el *gerere*, intermedia entre los clásicos conceptos aristotélicos de *poiesis* y *praxis*, que fueron traducidos al latín, respectivamente, como *facere* y *agere*.

En efecto, de acuerdo con los análisis de su obra de 1970, *El hombre sin contenido*, Aristóteles distinguía entre el género de acciones cuyo efecto o fin es exterior a la acción que los produce, la *poiesis*, y las acciones cuya finalidad es la acción misma, la *práxis*. El *gerere*, en cambio, no es ni *facere* ni *agere*, sino más bien, el hecho de asumir y sostener una determinada carga pública o función: “la acción coincide con la efectuación de una función que ella misma define”.⁵⁴

Desde este punto de vista, el mayor legado del paradigma del oficio a la ontología occidental ha sido, según Agamben, la transformación del ser en deber ser o la circularidad entre ser y deber-ser. En el paradigma del oficio, en efecto, el ser (del sacerdote, del funcionario, del ministro) prescribe determinadas acciones (la celebración de los sacramentos, la gestión, el gobierno) como deber-ser; pero son estas acciones las que, recíprocamente, define el ser de aquello respecto de lo cual se presentan como deber-ser.

3.5. Llegados a este punto, en el cuarto y último capítulo de *Opus Dei*, titulado “Las dos ontologías”, Agamben esboza algunas de las líneas directrices de una genealogía del deber, es decir, de la idea de una acción que tiene que suceder por obediencia a la ley. El trasfondo de esta genealogía es la tesis, que presta su nombre al capítulo, según la existen en Occidente dos ontologías: una del deber-ser, del mando, propia del ámbito religioso y jurídico, que se expresa en imperativo y en términos performativos; y otra del ser, propia del orden filosófico y científico, que se sirve, en

53. *Ibid.*, p. 97.

54. *Ibid.*, p. 99.

cambio, el indicativo.⁵⁵ Agamben se interesa sobre todo a la primera de estas ontologías y, más precisamente, en mostrar cómo la teoría aristotélica de la virtud llegó a convertirse, de manera eminente, en Kant y en sus discípulos, como Kelsen en cuanto concierne a la teoría del derecho, en una teoría del deber-ser. La noción escolástica de *officium* es el eje de esta transformación. De este modo, vale la pena subrayarlo, el kantismo no es presentado como una ruptura respecto de la escolástica, sino como una continuación.

En cuanto concierne a la teoría aristotélica del hábito, Agamben hace notar, por un lado, que la noción de hábito (*héxis*) se ubica como una figura intermedia entre la potencia y el acto o, más bien, la noción de hábito aparece para explicar el paso de la primera al segundo. Ella remite, en efecto, a un determinada capacidad de poder o saber: como la técnica o la ciencia. Según esta teoría, poseer, por ejemplo, el hábito del saber matemático es poseer una determinada capacidad específica (la de, por ejemplo, realizar cálculos aritméticos), pero este poseer es, al mismo tiempo, una posesión tanto respecto del poder pasar al acto como del poder no pasar al tanto. Poseo, por ello, a diferencia de quien no sabe matemática, tanto la capacidad de realizar esos cálculos como la de no hacerlo. En otros términos, de acuerdo con cuanto hemos expuesto en la tesis central de este trabajo, podemos ser tanto *operoso* como *inoperoso*.

En este punto se sitúa lo que Agamben denomina la aporía de la teoría aristotélica de la virtud. Esta noción, en efecto, aparece para explicar el paso de la potencia genérica al acto, pero por sí sola no basta para dar cuenta de ello. Un hábito, por definición, puede permanecer en la forma de la inoperosidad. La célebre figura de Melville, Bartleby, es personificación de esta posibilidad.

Con la escolástica, la noción de *officium* vino a entrelazarse con la teoría de la virtud para resolver, precisamente, esta aporía. Entre las numerosas observaciones de Agamben acerca de historia de esta imbricación, dos nos interesan particularmente, las que conciernen a Tomás de Aquino, que definirá la virtud como un hábito operativo, y a Francisco Suárez, que describirá en términos de respecto, *reverentia*, la relación legal del hombre en relación con Dios.

En cuanto a Tomás, Agamben se detiene en dos nociones: religión y devoción. La primera, según sus palabras, constituye “el lugar tópico en el que virtud y oficio entran en un umbral de indeterminación”.⁵⁶ La religión, en efecto, es una virtud y un deber o, mejor, “una virtud cuyo único objeto es un *debitum*”.⁵⁷ En este contexto, la

55. Cf. *ibid.*, pp. 137-138.

56. *Ibid.*, p. 118.

57. *Ibid.*, p. 119.

devotio, devoción, que aparece inmediatamente después de la religión en la *seconda secundae* de la Suma Teológica, es concebida como la *prompta voluntas*, la celeridad, en el cumplir con los actos cultuales de deber-virtud de la religión.

Un paso más hacia delante, en la imbricación entre deber y virtud, lo encontramos con la noción de *reverentia* en Suárez. Ella no coincide con la de obediencia, que concierne al contenido concreto de la norma. La *reverentia*, en cambio, remite al respeto de la ley independientemente de su contenido. Este respecto se presenta, además, como un deber infinito. Por ello, en la virtud de la religión, en razón de la excelencia de su ser, el hombre le debe a Dios *reverentia*.

Ahora bien, la nociones tomistas de religión y devoción y en la noción suareiana de *reverentia*, Agamben identifica uno de los mayores legados de la tradición escolástica a la política y la ética de la Modernidad a través de pensadores como Christian Thomasius y Samuel Pufendorf, pero sobre todo Kant. Por ello, sostiene a manera de resumen:

“Si toda la tradición teológica que hemos examinado, de Ambrosio a Suárez, tiene, en último análisis a alcanzar una zona de indiferencia entre virtud y oficio, la ética kantiana, con su ‘deber de virtud’ [Tugendpflicht] es la realización acabada de este proyecto. [...] El ‘deber de virtud’ en este sentido, no es otra cosa que la definición de la vida devota que Kant había asimilado a través de su educación pietista.”⁵⁸

“Creyendo asegurar de este modo la posibilidad de la metafísica y fundar, al mismo tiempo, una ética ni jurídica ni religiosa, él [Kant], por un lado, acogió sin darse cuenta la herencia de la tradición teológico-litúrgica del *officium* y de la operatividad y, por otro lado, abandonó de manera permanente la ontología clásica.”⁵⁹

4. A modo de balance

Como vemos, a partir del recorrido por estos tres trabajos recientes de Giorgio Agamben, las problemáticas abiertas por sus anteriores investigaciones encuentran aquí, al mismo tiempo, puntos de condensación conceptual y nuevos desarrollos. A modo de balance, nos interesa subrayar algunos de ellos en relación con la noción de juramento, de forma-de-vida y de *officium*.

58. *Ibid.*, p. 129

59. *Ibid.*, p. 140.

En cuanto concierne al juramento, resulta claro, a partir de cuanto ya hemos expuesto, que esta noción se ubica en lugar central del pensamiento de Agamben. Por un lado, viene a afrontar una cuestión recurrente en sus trabajos precedentes, esto es, la de la hominización concebida como paso de la voz al *lógos*. En *El sacramento del lenguaje* este devenir hombre del animal es enfocado, como vimos, primariamente en términos performativos. Parafraseando Nietzsche, podríamos decir que el hombre es, para Agamben, el animal capaz de jurar. Por otro lado, esta performatividad, ya no concierne sólo o principalmente al proceso de subjetivación, el *éthos* del yo, podríamos decir (como sucedía con la noción de testimonio); sino en la misma medida y co-originariamente al *éthos* del hombre en su dimensión política, es decir, al *éthos* sobre el que se basa la ciudad.

Respecto de la noción de forma-de-vida, ella se ubica, como señalamos, en el polo opuesto a la noción de vida desnuda. Mientras ésta es la vida capturada en los dispositivos del bando soberano y explica, entonces, el modo en el que el derecho está en relación con la vida; la forma-de-vida es esa vida, inseparable de su forma, que se constituye como tal a partir de una *abdicatio juris*, la renuncia a todo derecho.

Ahora bien, mientras la relación de la forma-de-vida con la vida desnuda queda, de este modo, claramente establecida; no podemos decir lo mismo respecto de la relación con la noción de inoperosidad que, en *El Reino y la Gloria*, presentada como la verdadera substancia política de Occidente, había desplazado del centro del análisis a la noción, precisamente, de vida desnuda. Se abre aquí toda una cantera de trabajo, para el autor y también para sus lectores.

La genealogía del *officium*, función-deber, y su correspondiente ontología de la efectualidad, puede – y quizá debe – ser tomada, sin embargo, como un sólido punto de partida para afrontar el trabajo que esta nueva cantera abierta propone al pensamiento. Entre la potencia y el acto, señalaba Agamben, la noción de *ufficium* planteaba un tercer término, el *gerere*. Al contrario de la inoperosidad, el *gerere* remite a un ser o, mejor, a un deber-ser en el que la acción coincide necesariamente con la efectuación.

Si la forma-de-vida se ubica en el otro polo respecto de la vida desnuda; el *ufficium* y sus proyecciones en la política y en la ética de la Modernidad, como la noción de deber de virtud, se ubican, en cambio, del mismo lado. En la vida desnuda, como en el *ufficium* o en el deber de virtud, en efecto, lo que está en cuestión es, de nuevo, el modo en que la ley está en relación con la vida. En el caso de la vida desnuda, mediante el dispositivo de la exclusión-inclusiva; en el caso del *ufficium*, a través de los dispositivos del gobierno y de la administración de los hombres.

Por ello, más allá de la experiencia franciscana, pensar una vida inseparable de su forma, una forma-de-vida, sigue siendo la tarea insoslayable del pensamiento que viene.

Bibliografía:

Agamben, Giorgio:

2009 *Nudità*. Roma, Nottetempo.

2010 *La razagga indecibile. Mito e mistero di Kore*. Milano, Mondadori Electa.

2011 *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza, Neri Pozza.

2012 *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino, Bollati Boringhieri.

Foucault, Michel:

1994 *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 4 vols.

2008 *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*. Paris, Gallimard-Seuil.

2009 *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*. Paris, Gallimard-Seuil