

## J.L. Villacañas Berlanga, *Giorgio Agamben. Justicia viva*, Trotta, Madrid, 2024, 216 pp.

Ignacio Castro Rey

Investigador Independiente ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98369>

Estamos probablemente ante el más completo y ambicioso estudio crítico sobre el pensamiento de un importante y difícil filósofo de la actualidad, Giorgio Agamben. Ya solo por esta tentativa José Luis Villacañas, autor de *Giorgio Agamben. Justicia viva* (Ed. Trotta, 2024), merece ser situado en la más alta competencia filosófica. Y no solamente académica, por cierto, pues su libro está plagado de preciosas incursiones que desbordan con mucho los hábitos de la erudición universitaria, adentrándose en el dédalo impersonal que siempre ha interrogado al pensamiento.

La poderosa soltura conceptual de *Giorgio Agamben. Justicia viva* tiene incluso la virtud de hacernos dudar de los fuertes nódulos islámicos, cristianos y judíos con los que Agamben ha logrado influir de manera muy peculiar en los últimos treinta años. Frente a la tarea crítica y negativa de Adorno, Agamben tantea *la separación* frente a la separación, la tarea filosófica de *la inseparación*, un pensamiento que nos instalaría en un tiempo mesiánico vivo y militante, ajeno al Estado contemporáneo y a su estresante panoplia de miedos y prescripciones. ¿Cómo explicar si no que, hasta hoy mismo, indiferente a la ola de estupor que le rodea, Agamben haya sido capaz de desarrollar una crítica integral a la gestión de la pandemia y ayer mismo —curiosamente en un medio conservador, no progresista— también a la actual hostilidad occidental hacia Rusia? Es cierto, por lo demás, que la profunda indisposición de Agamben con el derecho tiene que ver con la protección del orden de exclusiones que todo derecho alberga. Filósofo *absoluto*, dice sin ambages el profesor Villacañas. Aunque quizá se trate solo de un filósofo, sin más, alguien que hace de la filosofía una forma de vida, mientras piensa desde ella el destino de sus contemporáneos al margen de las preocupaciones limitadas que ocupan a periodistas,

a políticos y académicos. Hay que insistir, sin embargo, en que también su lector Villacañas mantiene un pasillo abierto con el exterior no filosófico, la escucha mundana que permite una erudición polivalente capaz de abarcar distintos registros en poco tiempo. En los días que publica este volumen sobre Agamben, José Luis Villacañas entrega a la imprenta otro libro sobre Weber. No parece fácil hacer esto si no se tiene en cuenta la tierra de nadie que media entre dos pensadores tan distintos.

Con el reto insólito de pensar sin opuestos, en “una metafísica al servicio de una mística”, protagonista de *La comunidad que viene* es el ser cualsea, *quodlibet*<sup>1</sup>. Agamben es demasiado erudito y, sobre todo, demasiado primordial —bordeando incluso el sufismo— para ser considerado un académico. Todos los momentos cruciales del autor de *Altísima pobreza*, entreverados de una erudición cosmopolita deslumbrante, son de una elementalidad más que provocadora. Ejemplarmente, cuando defiende para el ser cualsea una caducidad “por así decirlo *in corruptible*”. O simplemente cuando en *Homo sacer* afirma de súbito que Badiou encarna “un pensamiento riguroso de la excepción”. Si Agamben, más aún desde la pandemia, irrita tanto a la obediencia social que es obsesiva en nuestra casta política es en virtud de una pasión de lo real que el progresismo, precisamente en su complot contra lo real, no puede de ningún modo admitir. Nos atreveríamos a decir que la noción impolítica de excepción, que Agamben vincula con el *acontecimiento* de Badiou, es indigerible para una izquierda minoritaria que ha olvidado cualquier noción de “mayoría” en la humanidad —también de clase obrera—, sin discriminaciones geopolíticas.

¿Es Agamben un máximo exponente de la gran cultura académica italiana? Sí, pero no solo. Cosa

<sup>1</sup> Agamben piensa y vive en un platonismo de lo múltiple, en la verdad de los que es *necesariamente contingente*. Concibe un paradójico individuarse por indeterminación, una anamnesis erótica por la que cada cosa no es transportada hacia otro lugar, sino hacia su mismo tener-lugar. Cada cosa es como la *ocasión* de sí misma, envuelta en una trascendencia infraleve que solo indica la vuelta: no a otro lugar, sino hacia su Idea. Es tal sentido, la *idiotéz* es una particularidad irremediable del cualsea, una relación original con el deseo y un libre uso de la propio. De tal modo que el cualsea posee una alegría para siempre sin destinación, una especie de “imposibilidad límbica” que mezcla pillería y humildad, descaro y piedad. La comunidad que viene es la de un *quodlibet* cuyo ser es preciamente *venir*, una serie infinitas de oscilaciones modales, de maneras manantiales que hacen a cada cosa “completa y sin lamento”. De ahí el concepto de *haecciditas* (“lo que eso es”), uniendo lo singular y lo común en una especie de autoasimiento del mal que empuña la más propia e íntima impropiedad. En la comunidad que viene no existe el mal, pues lo demoníaco es, en todo ser que es, la posibilidad de no ser que silenciosamente implora nuestra socorro.

que ya se intuye en la atenta y breve biografía que Villacañas recorre al comienzo de este volumen y donde aflora una *impaciencia frenada* convertida en método y una vida cotidiana poblada de múltiples relaciones, muchas de ellas —desde el punto de vista universitario— perfectamente insignificantes, cuando no dudosas. Estamos, leemos en *Giorgio Agamben. Justicia viva*, ante un cosmopolitismo radical derivado de la condición genérica animal. ¿Debemos entender en ello la espiritualidad de una elemental vida orgánica, sumergida en sus mundos incognoscibles? En efecto, como señala Villacañas, Agamben vive bajo la égida de una especie de ius-naturalismo franciscano. Aunque es bastante viajero, “nunca se ha movido de su sitio”. En tal sentido, ha vivido siempre como la hierba, fiel a un lugar (p. 21). Su sitio es su escritorio, su trabajo incesante y su estudio, se insiste.

Si la biografía de Agamben es la de “un académico de renombre internacional”, también se parece a la de un *dandy* del pensamiento, un agente de las más turbias horas furtivas. Tal vez como Wittgenstein, Benjamin o G. Dávila, Agamben es capaz de “desaparecer” entre los objetos de su estudio, cuadros, fotos, pinturas, mesas, con una poética que va más allá de la memoria filosófica. *Giorgio Agamben. Justicia viva* interpreta esto como algo propio de nuestra condición de epígonos, de atribulados herederos. Y ello en medio de una vibrante emoción hacia esos objetos, portadores de un cruce de relaciones humanas en la que vivos y muertos se dan la mano. Somos resultado de esa vida encarnada en objetos, huellas también de amistades que tejen nuestra biografía, y las de Agamben constituyen la flor y nata de la intelectualidad en la segunda mitad del siglo XX. Hay ciertamente —insiste Villacañas— algo muy italiano en este cruce de genios mundiales y de creadores más sencillos, una especie de *patriciado* natural que es también una aristocracia de la intemperie.

La obra de Agamben está caracterizada por una “concentración e intensidad que responde a su identidad con la vida misma”. En esta línea de libertinaje civil, alimentado por una suerte de *erotismo de lo negativo*, Bergamín no es el único español relevante. Están también Ramón Gaya, Antonio López y una amplia constelación de afinidades electivas con esta Península de místicos intramundanos y pintores visionarios (p. 24). Agamben es capaz de vivir el “estado comunista final” de forma completamente ajena a la teleología marxiana que hemos heredado, también a cualquier mediación política, siempre capaz de producir los efectos más contrarios. En esta línea, recuerda Villacañas, el autor de *Homo sacer* parece renovar la tradición escolástica del derecho y la justicia naturales, cerca de un catolicismo sin iglesia —¿paralelo al de Pasolini o Simone Weil?— que, al apoyarse en el estatuto universal de la creatura, se reconcilia con un comunismo primordial (p. 29). Insertado en un mesianismo *acósmico*, con una voluntad “genuina y sincera”, Agamben renueva poderosas tradiciones que nos acompañan desde la Gnosis. Su enorme erudición no se alimenta solo de refinadas lecturas, tiene también en una experiencia mística de lo ausente su fuente de metamorfosis. La existencia de una inmediatez cualsea, una y otra vez *recobrada*, es la piedra de toque de su filosofía, aquello por lo que se le admira, se le teme y se le

desprecia. “Este es el sentido de su voz y por eso no puede ser callada”, escribe Villacañas en una de las primeras páginas de este breve y arduo volumen.

*Acosmismo* del amor, leemos también, como si Agamben interpretase en distintas piezas distintas variantes de un legendario absoluto local. Al ofrecernos refinadas reconstrucciones biopolíticas de las categorías de Carl Schmitt, Agamben solo desea que perdamos toda esperanza en el Estado como actor productor de justicia (p. 10). Es claro, según Villacañas, que esta certeza proviene de una intensa vivencia de mayo del 68. Desde entonces no se trata en Agamben de un cosmopolitismo a través del derecho, sino a través de la destitución del derecho. Muy lejos de la *histeria antivitalista* que caracteriza a algunos discípulos de Heidegger, para Agamben —quien también fue discípulo, y en directo— lo importante parece ser siempre el *devenir* secreto, no la historia; la soledad exterior y común, no la venerable sociedad de los filósofos. La historia, incluso en sus variantes etimológicas, semeja en Agamben el material maleable que permite la aparición de algo breve e intenso muy distinto a la historia. No se trata así, en este heredero del 68, de liberar la productividad del deseo ni formar parte de ninguna capilla política alternativa (p. 10). La complicidad del Estado con el capitalismo y la connivencia de las políticas migratorias con la necesidad de regular la mano de obra —consiguiendo esclavos legales y padres reproductores— aparta a Agamben de nuestro habitual sectarismo urbano. ¿Estamos entonces ante un anarquismo pensado —escribe Villacañas— desde Marx y su concepción del ser humano genérico? Otra vez sí, pero el ejemplo frecuente de Pasolini sugiere que nos acercamos también a otros acentos, a veces teológicos.

¿En medio del esfuerzo por dotar al mesianismo de Benjamin con la estructura metafísica de Heidegger? El objetivo sería generar una “brecha en la facticidad”, quizá como Schmitt lo intenta con su noción de soberanía en la lógica del derecho. De tal manera que la facticidad “no devenga compacta ni totalitaria” (p. 13). ¿Por qué cuestionar, sin embargo, “el estatuto de eso que Agamben llama ontología”? Para sustituirlo por una historicidad social del capitalismo que sea capaz de asumir “el concepto de nuda vida de forma no ontológica”. ¿Qué significa esto, al margen de nuestro odio *platónico* a la singularidad? “El soberano estatal, durante toda su historia, ha generado forma de vida, no nuda vida; ha impuesto sacrificios, cierto, pero esa imposición no pudo llevarse a cabo sin rituales y mitos... Es el soberano capitalista anónimo del presente, el propio de nuestro tiempo, el que ha abandonado esa dimensión mítica que requiere toda ciudad o Estado, el que ha abandonado la forma personal de la soberanía y se esconde en un anonimato que se entrega a la producción genérica de nuda vida, reduciendo toda forma de vida a aquello que se prepara como *tabula rasa* para la subsunción completa de la existencia al capitalismo” (p. 19). La diferencia reside en que, en el caso del capitalismo actual, esa erosión radical de las formas de vida que las deja desnudas, sirve a la canalización de la pulsión del placer. Lo más relevante es que en uno y otro caso, el del capitalismo actual y el del totalitarismo, se juega solo con la pulsionalidad abstracta, la estructura básica de la nuda vida como un concepto

propio del capitalismo contemporáneo y no una categoría procedente de la ontología.

Mientras tanto, una posición que asume los planteamientos mesiánicos de Benjamin no puede ser ignorante respecto de las dificultades que el mundo del derecho opone a la irrupción mesiánica. Su cosmopolitismo acósmico solo se logrará cuando entendemos lo posible después de intentar una y otra vez lo imposible. La grandeza de Agamben está en ofrecer el pensamiento actualizado de eso que desde hace milenios el ser humano busca a pesar de que sea irrealizable. Quizá en tal sentido el pensador de *El uso de los cuerpos* está ciertamente más cerca del anarquismo, o del socialismo utópico, que del socialismo científico. De cualquier modo Villacañas insiste en que estamos ante el único gran filósofo del siglo XX que se ha mantenido fiel a las cruciales direcciones islámica, judía y cristiana del alma mediterránea que está en nuestro origen, tan distinto al sectarismo angloamericano que desde hace décadas gobierna Europa. Sobre esta amplia experiencia meridional Agamben ha construido su aspiración a un mundo sin fronteras en el que el animal humano pueda gustar de cualquier forma de vida desde la potencia abierta de su *zoê*.

Si nuestro pensador cree, según Villacañas, que el alma siempre tiene doce años es porque él mira el mundo con esos ojos. Con Agamben “no se está nunca seguro de haber comprendido” del todo. Ese efecto es buscado, no solo para evitar lo que confiesa, que no quiere tener discípulos (p. 26), sino también para mantener esa *impaciencia frenada* que constituye el eje de su método. Desde ahí se ha pensado la vida de tal manera que el futuro no pueda tener derechos sobre ella. Su comunismo mesiánico inmanente, donde entran los místicos sufíes, los franciscanos, Averroes y Spinoza, está puesto al servicio de una crítica radical del derecho, del Estado y de la economía. “La yerba es Dios. En la yerba, en Dios, son todos aquellos que he amado” (p. 29). Todas las preguntas de Agamben podrían resumirse en esta: ¿Por qué los humanos no podrán alcanzar la perfección de la vida sin fronteras de la yerba? Así se realizaría una justicia viva, cerca de textos sagrados que hablan al ser humano con independencia del tiempo. Es cierto, recuerda Villacañas, que un tipo contrario de filósofo sería aquel que asume un “minimalismo científico” (p. 31) como punto de partida. Su origen se halla en la filosofía moderna kantiana y su presupuesto es la autoconciencia localizada en un momento de la historia del pensar. Ahora bien, con Agamben estamos muy lejos de las aguas tranquilas de Kant. Con frecuencia el virtuosismo especulativo de Agamben ha de ofrecer incluso semejanzas con las formas medievales de argumentar (p. 32).

Es preciso decir que el ser humano no puede vivir sin dispositivos, escribe un Villacañas para quien Agamben quiere arruinar los dispositivos y liberar a su más propia realidad la vida que ha sido captada por ellos. Esta operación es calificada como *profanación*. Aunque aquí se podría argumentar que difícilmente Agamben configura un dispositivo, pues el orden de influencias de su filosofía empuja continuamente a lo abierto y destituyente que sostiene su noción de existencia. Y además en Agamben no se trata de una destitución frontal, sino una por infiltración inmanente del cualsea. Si entendemos por

dispositivo un almacén de captura, organizado en torno a un mundo de valores, a una epistemología o un proceso de subjetivación, Agamben no puede dar lugar a eso: tiene una relación excesiva con lo abierto, el absoluto local de un *quodlibet* sin opuestos, para que tal captura se pueda producir. ¿Es lícito entender que Villacañas toma aquí distancias con el peligro de exterioridad, no occidental ni ilustrada, que alienta en el “sistema” abierto de Agamben? No con un supuesto orden de cierre que su pensamiento promueva. En este desorden de cosas surge otra cuestión: ¿el pensamiento *absoluto* de Agamben resulta de un “fracaso” (p. 131) de la filosofía posnietzscheana? ¿O se trata más bien, en su apuesta por el ser (*bíos*) propio de la *zoê*, de una poderosa renovación de ella?

Cuando José Luis Villacañas confiesa “es también lo que quiere hacer este libro, profanar la filosofía de Agamben... una filosofía cerrada, a la que uno se adhiere asumiendo poderosas coacciones” (p. 39), hay quizá que entender que se trata de tomar distancias con un pensamiento en el que el kantismo propio de este presente posilustrado no se siente seguro. Fijémonos en otro momento: Agamben habla de “el cuerpo social más dócil y cobarde que se haya dado jamás en la historia de la humanidad” (p. 40). ¿Realmente, no es así? ¿Es necesario en los tiempos más atroces de Gaza retroceder ante esta afirmación nietzscheana, que firmaría también el Marx crítico de la socialdemocracia? *Giorgio Agamben. Justicia viva* toma sin embargo distancias con esa dureza crítica: “Es posible que tenga razón. Por mi parte, yo no pretendo con este librito escapar a esa condición común, desde luego, ni pienso huir de la caverna y escaparme hacia el sol”. Sin duda, *Giorgio Agamben. Justicia viva* no es un librito. Hay con todo derecho a preguntar: ¿Qué *sol* es el de Agamben? Él labra en su obra la intensidad talmúdica, sufi y benjaminiana de una *noche salvada*, que es algo muy distinto a un sol edificante o platónico.

Con o sin los herederos de Agamben, unos Tiquun y Comité Invisible que Villacañas menciona poco —igual que con Badiou y su fidelidad a la *excepción*— el autor de *Giorgio Agamben. Justicia viva* hace bien en inscribir a Agamben en una “irreductible extrema izquierda”. Muy alejada, por cierto, de esta izquierda hegemónica —de indisimulable moralismo “americano”— que hoy le ignora, de paso que también ignora la humanidad atrasada y heterosexual de las culturas exteriores. No obstante, como Villacañas busca una posición que haga justicia reconoce que Agamben pretende diluir las ilusiones, “fomentadas por Foucault y por el neoliberalismo” (p. 17), de que el presente poscapitalista ha dejado atrás la forma política soberana: “Esta le sigue siendo necesaria al capitalismo como el primer día y es su agente mundano”. En definitiva, tras el terrorismo de esta falsa inmanencia vigilante que es el capitalismo progre, seguiría alentado la vieja ilusión autoritaria de la *separación*. ¿Buscando entonces santificar un nuevo elitismo metropolitano? Ocurre entonces, casi sugiere Villacañas, que en Agamben pulsa la vieja “pasión por lo real” (Badiou) propia del anarquismo y el marxismo, impidiendo rendirse a la trampa de la diversidad que constituye este progresismo interclasista que ha desactivado a la izquierda. ¿De manera que la crítica radical de Marx contra la socialdemocracia,

que Agamben sin duda renueva, estaría del algún modo justificada?

La aspiración final de la obra de Agamben es “avanzar a entrever un mundo en el que las promesas radicales de los derechos humanos puedan ser realizadas, aunque sin la mediación del derecho” (p. 18). Quizá un sentido alternativo de *homo sacer* ajeno a la soberanía, y una universalización de la nuda vida desde nuestro fondo animal, podría darnos una idea de ese otro futuro, dice este lector de Agamben. Pero si a la vez insiste en negar la equiparación de los conceptos de *nuda vida* y *homo sacer* es quizá porque le cuesta aceptar que una mera existencia desnuda sea el objeto sacrificable de una modernidad que, también según Nietzsche y Weber, nació condenando en los elegidos el pecado de la cultura de los sentidos, de una comunidad indiscriminada con los hombres.

“Sin embargo, insisto en negar la equiparación de *nuda vida* y *homo sacer*. Este último concepto procede de un mundo atravesado por potencias míticas, mientras que el concepto de *nuda vida* emerge en un mundo que se acredita en destruir toda posibilidad de trabajo del mito y en reducir al ser humano a la pura inmediatez de la vida biológica, para disponerla al encuentro inmediato y directo con los mundos técnicos de la vida que el capitalismo promueve” (p. 18). *Nuda vida* es el *Shibboleth* para el ingreso al mundo técnico de la vida en la época de la subsunción real propia de la sociedad capitalista contemporánea. Esta es la peculiaridad y el poder del soberano anónimo del capitalismo, no de los poderes arcaicos politeístas. “Aquí estaré siempre con Blumenberg”, afirma Villacañas. El capital ha abandonado la forma personal de la soberanía y se esconde en un anonimato que se entrega a la producción genérica de *nuda vida*, reduciendo toda forma de vida a una dígito que facilite la integración completa de la existencia. Así pues, en cualquier caso Weber parece tener razón: el eje del espíritu capitalista es reabsorber cualquier afuera, pasarlo adentro en un incansable complot contra la inmediatez real. Nuestra velocidad social se parece a la urgencia de la integración, de una subsunción inclusiva.

¿Por qué es entonces *enigmática* la frase de Benjamin?: “el método de la política mundial debe ser llamado nihilismo” (p. 204). Si Agamben y Nietzsche están en lo cierto, el Occidente contemporáneo es inconcebible sin una conversión de la *nuda vida*, su núcleo de irreductible singularidad, en algo sacrificable. Vivir en la lengua, en el cuerpo, en el paisaje, son las bases de la existencia estético-política de Agamben, una *nuda vida* en la casa del Ser que es hábito y exilio a la vez. Un habitar sin fronteras que es ciertamente la forma de vivir en el reino mesiánico del uso en lo justo, allí donde se supone un usufructo de realidades inapropiables. En ese ámbito mesiánico la filosofía quedaría realizada y ofrecería una alternativa a la propuesta marxista de abolir el proletariado como su culminación (p. 200). La idea de una *justicia viva* es la de romper con la teleología que “Hegel” —o sea, el hegelianismo— ha dejado en herencia al progreso e intentar realizar un reino de emancipación aquí y ahora, en un tiempo secreto e *interior* a la historia. Sin duda, este potencia del secreto vuelve a actualizar las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin. Villacañas parece preguntarse

si la abolición de las clases en el presente mesiánico, en una presencia cargada de ausencia, es algo suficientemente *político*. No, podría decirse, en cuanto se sustrae a la aversión a lo real, al nihilismo que es la base de la teología política moderna. Sí, en cuanto esa voluntad de resistencia mesiánica establece una excepción impolítica que permite pensar de otro modo el presente. Y quizá de una *manera manantial*, diría Agamben, libre de la separación acelerada a la que se entrega el progresismo del siglo XXI. Sobre esta vigencia política de lo impolítico, esta “altísima pobreza” que no es susceptible de apropiación, gira la fascinación y la reserva de José Luis Villacañas hacia el pensador de *El tiempo que resta*.

En torno a esto alienta en *Giorgio Agamben. Justicia viva* otra cuestión, la de la infancia. Qué sea la infancia como algo distinto a la historia, un registro *mudo* anterior y posterior, es algo que obsesiona a Agamben. Y aquí la postura de José Luis Villacañas, un ilustrado cercano al “esfuerzo emancipador” de Marx y Freud, es muy distinta y distante (p. 96). Dicho sea de paso, la potencia excepcional y *política* de la infancia tal vez tenga una formulación más rotunda en el “panteísta” Deleuze que en el ilustrado Foucault. Es quizá significativo que, en esta línea borrosa que viene de la Gnosis, Agamben hable de Bergamín y no mencione a Zambrano. Si no obstante escuchamos la conferencia “¿Quiénes son los Bienaventurados?” encontraremos que Villacañas, entonces a favor de María Zambrano, es más receptivo a la comunidad de lo impolítico que cuando se pone a trabajar sobre el conjunto problemático de la obra de Agamben, inasumible para este Occidente anti-weveriano. En todo caso, que Villacañas *entre* en Agamben, cuando el conjunto del progresismo europeo tiende sencillamente a cancelarlo, ya es un esfuerzo de asombroso encono. Y sitúa al autor de *Giorgio Agamben. Justicia viva* como un pensador de difícil parangón, también en honestidad, en todo este acomplejado Estado, hoy tan dependiente de las órdenes atlantistas.

Fijémonos en unas penúltimas páginas. En el horizonte mesiánico de un presente que realiza en secreto lo irrealizable, al margen del panóptico de la historia, todas las aspiraciones de los desheredados vuelven al centro de un reino donde “Jesús ya es un cualquiera y ha sido destituido de su propia realeza, de su reino y de su gloria, dejando de legitimar la institucionalidad de la iglesia”. Es posible que la latencia en estas páginas de Simone Weil, que es uno de los comienzos de Agamben, sea algo más que un índice borroso. Entonces se inaugura “la nueva edad de la la humanidad redimida”: la arqueología de la fe paulina nos da el presente de la filosofía. La fe y la filosofía se parecen, sigue Villacañas, en que hablan al individuo con una Ley cuya potencia se realiza en su debilidad. Esta es la Gracia: no una meta a realizar, sino el fin de todas las metas. Aunque con esta propuesta nos sintamos “impulsados demasiado pronto a la pasividad” (p. 201). Según este “librito” —así le llama su autor a *Giorgio Agamben. Justicia viva*—, Agamben niega que todavía haya que pensar una relación práctica entre mundo profano y mundo mesiánico. Esta relación debe reposar en “la inmediata intensidad mesiánica del corazón, del humano interior singular”. ¿Es como si al final Villacañas se abriera a la posibilidad, ante una obra que le impresiona y le incomoda, de que un

*pueblo* —emancipado de la historia— solo reside en la multitud de un corazón que ha de aceptar no poder pasar a la inteligencia contable?

El *genio del corazón* (Nietzsche) consistiría en renunciar a empoderarse en la historia. El reino mesiánico, igual que la revolución, vendrá tal vez cuando dejemos de llamarle a gritos. Quizá la salvación del hombre, en un giro gnóstico que nos hermanaría con la ardiente soledad de las cosas, consistirá en que seamos capaces de yacer ahí, reconciliados con la gravedad, sin aspiración y sin quejas. Lo mesiánico actúa en el acontecer histórico manteniéndose irrealizable en él, como un horizonte de potencia anterior y posterior a cualquier acto. Quizá su realidad consista en esa sola posibilidad. Esta no es la que debe realizarse mediante el programa del progreso, sino más bien lo que permanece vivo como irrealizable en un mundo que pretenda separarse de lo inmundo. Para Agamben, a diferencia de Pablo y Lutero, la gracia es la posibilidad mesiánica “que abre el espacio al gesto y el acontecimiento” de la inoperatividad. Posible es lo que resta cuando lo fáctico llega a su final. Se trata de una instancia absolutamente destituyente, la clave con que acaba *Homo sacer*.

Así las cosas, según Villacañas ya no podemos diferenciar la posición de Agamben de un *aceleracionismo* que ve en la búsqueda de la felicidad bajo las condiciones del capitalismo el camino seguro hacia una destrucción de todo lo constituido que abrirá espacio a la filosofía, a su culminación y su realización. “¿Es esta una vieja fe parecida a la de la socialdemocracia?”. No lo sé. Solo sé que se trata de una fe (p. 204). La de Agamben consistiría entonces en que reinará la alegría de contemplarse a sí mismo y a su propia potencia de obrar. Pero sin obrar. Esto nos deja ante la exigencia de un pensamiento destituyente de lo constituido, pero sin generar una nueva constitución (p. 207). Lo cual alude a su vez a la importancia de mantenerse en lo negativo, tomando distancias con toda solución meramente política. ¿No tendría tal posición algo que ver con esa “afirmación no positiva” que Foucault preserva para la *transgresión* de Bataille? Tal vez en buena ley se podría preguntar qué relación íntima puede tener con el aceleracionismo

una filosofía que descansa en la serenidad, entera y sin lamento, de un *quodlibet* que se sabe fuera de la Historia e incorruptible en su caducidad.

Lo que incomoda en Agamben, y esto no lo lograría ningún refinado académico —aquí se dan explícitas concomitancias con Badiou—, es dirigir su absoluto filosófico, que precisamente no es solo occidental, contra *este presente*, contra una religión tardocapitalista que pretende reabsorber cualquier surgimiento de nuda vida. Es imposible separar el efecto político de Agamben, lo que Villacañas llama “dispositivo”, de esos herederos anónimos que pululaban en paralelo a Julien Coupat. Cuyos libros, hay que decirlo, pocas veces han sido atendidos por la filosofía institucional.

Pensando en nuestro presente, ¿es improbable —impracticable— la rehabilitación de la potencia mesiánica del cristianismo y su escatología? Para Villacañas sí lo es. Frente a este final, “se alza otra fe más sencilla, más vinculada a la antropogénesis y sus metas, más vinculada a no darlo todo por perdido. La de contener tanto como sea posible la catástrofe, con las herramientas a nuestro alcance” (p. 208). Sin duda, todo puede ser peor todavía. ¿Qué lo impedirá? Tal vez que en el penúltimo momento entremos de manera estoica en el signo de lo peor y logremos una inversión, un “estar desamparados vuelto hacia lo abierto” (Heidegger). Si lo abierto, en Agamben, coincide con el cuerpo de cada ser cualsea, coincide también con el Ereignis de una *theoria* aristotélica, “breve en magnitud y enorme en dignidad”, que acumula el tiempo en un punto y lo cambia. Pero ¿cómo lo profano, hoy saturado de pornografía banal, podría facilitar un silencioso aproximarse del Reino? El giro de Agamben es aquí claro y podría acercarse a una Gnosis radical (p. 202). La filosofía y la fe solo salvan si emergen de la impotencia. ¿Está esto tan lejos del *dios* de esa entrevista final de Heidegger? Villacañas piensa y desea que sí. Sus lectores nos querríamos conceder la posibilidad de un dubitativo *no*, al fin y al cabo el mesianismo que resta no puede actuar más que desde una impotencia que nunca descarta la posibilidad de la imposibilidad, tampoco ninguno de sus dioses menores.