

Giorgio Agamben

Desnudez

Traducción de
Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA



Título de la edición original:

Nudità

© nottetempo srl
Roma, 2009

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A

Ilustración: David Green / Arcangel Images

Primera edición: septiembre 2011

© De la traducción, Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza, 2011

© De la traducción de «¿Qué es lo contemporáneo?», Cristina Sardoy, 2011

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2011
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6332-1

Depósito Legal: B. 23381-2011

Printed in Spain

Reinbook Imprès, sl, Múrcia, 36
08830 Sant Boi de Llobregat

CREACIÓN Y SALVACIÓN

1. Los profetas desaparecen pronto de la historia de Occidente. Si es cierto que no es posible entender el judaísmo sin la figura del *nabi*, si los libros proféticos ocupan en la Biblia un lugar en todo sentido central, es igualmente cierto que, en el interior del judaísmo, operan de manera precoz fuerzas que tienden a limitar el profetismo en el ejercicio y en el tiempo. La tradición rabínica tiende así a encerrar el profetismo en un pasado ideal, que se termina con la primera destrucción del Templo en el año 587 a. C. «Después de la muerte de los últimos profetas, Ageo, Zacarías y Malaquías, el soplo santo –enseñan los rabinos– se alejó de Israel; sin embargo, los mensajes celestiales le llegan a través de la *bat kol*» (literalmente, «la hija de la voz», es decir, la tradición oral y el trabajo de comentario y de interpretación de la Torá). En el mismo sentido, el cristianismo reconoce la función esencial de la profecía y, más aún, construye la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en términos proféticos. Sin embargo, desde el preciso momento en que el Mesías apareció en la Tierra y cumplió la promesa, el profeta ya no tiene razón de ser, y Pablo, Pedro y sus compañeros se presentan como apóstoles (es decir, «enviados») y no como



profetas. Por tal razón, en la tradición cristiana, quien asume la figura del profeta no puede sino ser mirado con sospecha por la ortodoxia. También aquí, quien de algún modo quiere vincularse con la profecía sólo puede hacerlo a través de la interpretación de las Escrituras, leyéndolas de un nuevo modo o restituyéndoles su significado original perdido. Como en el judaísmo, también en el cristianismo la hermenéutica ha tomado el lugar del profetismo, la profecía puede ejercerse sólo en la forma de la interpretación.

Naturalmente, no por eso el profeta ha desaparecido del todo de la cultura occidental. Bajo diferentes disfraces, él continúa con discreción su trabajo, quizá incluso fuera del ámbito hermenéutico en sentido estricto. Así, Aby Warburg clasificaba a Nietzsche y a Jakob Burckhardt como dos tipos opuestos de *nabi*, el primero, dirigido al futuro, y el segundo, al pasado; y Michel Foucault, en la lección del 1.^º de febrero de 1984 en el Collège de France, distinguía cuatro figuras de la veridicción en el mundo antiguo: el profeta, el sabio, el técnico y el parresiasta, y, en la lección siguiente, invitaba a rastrear su descendencia en la historia de la filosofía moderna. Se mantiene, sin embargo, que, al menos en líneas generales, hoy nadie podría reivindicar para sí inmediatamente la posición del profeta.

2. Se sabe que en el islam el profeta desempeña una función, si es posible, aún más esencial. No sólo los profetas bíblicos en sentido estricto, sino también Abraham, Moisés y Jesús son definidos como profetas. Y sin embargo también aquí el profeta por excelencia, Muhammad, es el «sello de la profecía», aquel que con su libro cerró definitivamente la historia del profetismo (que también aquí continúa de forma secreta a través del comentario y de la interpretación del Corán).

Sin embargo, es significativo que la tradición islámica vincule indisolublemente la figura y la función del profeta a dos obras o acciones de Dios. Según esa doctrina, existen en Dios dos obras o praxis diversas (*sunan*): la obra de la creación y la obra de la salvación (o del Imperativo). A la segunda corresponden los profetas, que sirven de mediadores para la salvación escatológica; a la primera, los ángeles, que representan la obra de la creación (del que Iblis, el ángel al cual en el origen había sido confiado el reino y que se niega a adorar a Adán, es la clave). «Dios –escribe Šahras-tānī– tiene dos obras o praxis: una relacionada con su creación, y otra, con su Imperativo. Los profetas sirven de mediadores para afirmar la obra del Imperativo, mientras que los ángeles sirven de mediadores para la obra de la creación. Y puesto que el Imperativo es más noble que la creación, el mediador del Imperativo [es decir, el profeta] es más noble que el mediador de la creación.»

En la teología cristiana, ambas obras, unidas en Dios, son asignadas en la Trinidad a dos personas diferentes, el Padre y el Hijo, el creador omnípotente y el redentor, en los que Dios se ha vaciado por completo de su fuerza. Sin embargo, en la tradición islámica es decisivo que la redención preceda en rango a la creación, que lo que parece seguir sea en verdad anterior. La redención no es un remedio para la caída de las criaturas, sino aquello que sólo hace comprensible la creación, le otorga su sentido. Por eso, en el islam, la luz del profeta es el primero de los seres (así como en la tradición judaica el nombre del Mesías ha sido creado antes de la creación del mundo y en el cristianismo el Hijo, si bien generado por el Padre, le es consustancial y coevo). Y nada expresa la prioridad de la obra de la salvación por encima de la de la creación como el hecho de que la primera se presenta como una exigencia de reparación que precede, en



lo creado, a la aparición de la culpa. «Cuando Dios creó a los ángeles –reza un *hadith*–, éstos alzaron la cabeza hacia el cielo y preguntaron: “Señor, ¿con quién estás?” Él respondió: “Estoy con aquel que es víctima de una injusticia, hasta que su derecho sea restablecido.”»

3. Los estudiosos se han interrogado sobre el significado de las dos obras de Dios, que aparecen juntas en un solo versículo del Corán («A Él pertenecen la creación y el Imperativo», Corintios 7, 54). Se trataría, según algunos, de la íntima contradicción que, en las religiones monoteístas, opone un Dios creador a un Dios salvador (o, en la versión gnóstica y marcionita, que exaspera a la oposición, un demiurgo malvado creador del mundo a un dios extraño al mundo, del cual proceden redención y salvación). Cualquiera que sea el origen de las dos obras, es cierto que no sólo en el islam creación y salvación definen los dos polos de la acción divina. Y entonces –si es verdad que Dios es el lugar en el que los hombres piensan sus problemas decisivos–, también de la acción humana.

Tanto más interesante se vuelve la relación que vincula ambas obras: éstas son distintas y opuestas entre sí y, sin embargo, inseparables. Quien actúa y produce también debe salvar y redimir su creación. No basta con hacer, es necesario saber salvar lo que se hace. Más aún, la tarea de la salvación precede a la de la creación, como si la única legitimación para hacer y producir fuese la capacidad de redimir lo que se ha hecho y producido.

En toda existencia humana es verdaderamente singular la trama silenciosa e intransitable entre ambas obras, el avanzar cercanísimas y separadas de la palabra profética y de la palabra creadora, del poder del ángel, con el que no cesamos de producir y de mirar adelante, y del poder del

profeta, que también él incansable retoma, deshace y detiene el progreso de la creación y, de este modo, lo cumple y redime. E igualmente singular es el tiempo que las mantiene juntas, el ritmo por el cual la creación precede a la redención, pero, en realidad, la sigue, y la redención sigue a la creación, pero, en verdad, la precede.

4. En el islam y en el judaísmo, la obra de la salvación –aun precediendo en rango a la obra de la creación– es confiada a una criatura, el profeta o el Mesías (en el cristianismo, esto se evidencia en el hecho de que el Hijo, aunque es consustancial al Padre, ha sido generado por él, y no creado). El pasaje de Šahrastānī que hemos citado continúa, en efecto, con estas palabras: «Y esto es digno de maravilla: que los seres espirituales [los ángeles], aun procediendo directamente del Imperativo, hayan devenido mediadores de la creación, mientras que los seres corpóreos creados [los profetas] hayan devenido mediadores del Imperativo.» Maravilloso es, aquí, que no sea al creador (o a los ángeles, que proceden directamente del poder creativo), sino a una criatura, a quien se confía la redención de lo creado. Esto significa que creación y salvación siguen siendo, de algún modo, ajena la una con respecto a la otra, significa que no es aquello que en nosotros es principio de creación lo que podrá salvar lo que hemos producido. Y sin embargo lo que puede y debe salvar la obra de la creación resulta y proviene de ella, lo que precede en rango y dignidad deriva de lo que le es inferior.

Esto significa que el mundo será salvado no por el poder angélico espiritual (y, en último análisis, demoníaco) con el que los hombres producen sus obras (ya sean éstas obras de arte o de la técnica, de la guerra o de la paz), sino por aquel, más humilde y corpóreo, que les compete en cuanto criatu-



ras. Pero también significa que, en el profeta, ambos poderes de algún modo coinciden, que el titular de la obra de la salvación pertenece, en cuanto a su ser, a la creación.

5. En la cultura de la Edad Moderna, filosofía y crítica han heredado la obra profética de la salvación (que ya en la esfera sagrada había sido confiada a la exégesis); mientras que poesía, técnica y arte han heredado la obra angélica de la creación. En el proceso de secularización de la tradición religiosa, sin embargo, ambas obras han extraviado de forma progresiva toda memoria de la relación que en aquella las ligaba tan íntimamente. De aquí el carácter complicado y casi esquizofrénico que parece signar la relación entre ellas. Allí donde en un tiempo el poeta sabía dar cuenta de su poesía («Abrirla en prosa», decía Dante) y el crítico era también poeta, el crítico, que ha perdido la obra de la creación, se venga de ella pretendiendo juzgarla; el poeta, que ya no sabe salvar su obra, paga esa incapacidad entregándose ciegamente a la frivolidad del ángel. El hecho es que ambas obras, en apariencia autónomas y extrañas, son, en realidad, las dos caras de un mismo poder divino y, al menos en el profeta, coinciden en un único ser. La obra de la creación es, en verdad, sólo una chispa que se ha desprendido de la obra profética de la salvación, y la obra de la salvación, sólo un fragmento de la creación angélica que se ha vuelto consciente de sí. El profeta es un ángel que, en el mismo impulso que lo obliga a la acción, advierte de improviso en carne viva la espina de una exigencia diferente. Por ello las biografías antiguas narran que Platón era, en el origen, un poeta trágico que, mientras se dirigía al teatro para hacer representar allí su trilogía, escuchó la voz de Sócrates y quemó sus tragedias.

