

Juan Evaristo Valls Boix, *Giorgio Agamben: Política sin obra*, Barcelona, Editorial Gedisa, Colección Pensamiento político posfundacional, 2020.

Seguramente lo más interesante de la suspensión de la cuenta de Twitter del ya expresidente Trump después del asalto al Capitolio no sea el debate tan manido sobre los límites de la libertad de expresión, sino el hecho mucho más significativo de que hoy es Twitter quien decide sobre el estado de excepción. Para desentrañar esta particular relación entre técnica y estado de excepción tan característica de nuestro predicamento contemporáneo, hay que leer a Giorgio Agamben. En este sentido, el libro de Juan Evaristo Valls Boix, *Política sin obra*, ofrece una introducción tan divulgativa como profunda al trabajo del filósofo político italiano. Este ejemplar se enmarca dentro de la colección Pensamiento político posfundacional de la Editorial Gedisa, que lleva desempeñando, en los últimos años, una labor pedagógica admirable a la hora de dar a conocer al público, en lengua castellana y catalana, los principales filósofos y filósofas de lo político que han problematizado cualquier tipo de fundacionalismo –Lyotard, Foucault, Arendt, Derrida, Lefort, Laclau, Mouffe,

Badiou, Rancière, Butler, Nancy, Abensour y Anzaldúa, entre otros y otras—. Cuando llega el turno de introducir a Agamben, la directora de la colección, Laura Llevadot, ya avisa que se trata de una auténtica “introducción a la vida no fascista”, haciendo un guiño al prólogo de Foucault sobre el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari.

Entrando en materia, el primer capítulo escrito por Valls Boix –“Vida nuda y soberanía”– resume a la perfección la contribución más conocida de Agamben a la teoría política contemporánea, y que en su mayor parte está comprendida en el primer volumen de la serie *Homo Sacer* (I, 1). Valls Boix comienza con Foucault como grado cero para reconstruir el “giro ontológico” que Agamben realiza en la teoría biopolítica. Si para el primero esta representa un cambio histórico que empieza a principios del siglo XVIII y que convierte el poder negativo (como “censura”) en positivo (como “subjetividad normalizada”), para el segundo la biopolítica trata de una condición ontológica: siempre ha habido gobierno sobre la vida. La intención de Agamben es, pues, llevar a “Foucault más allá de la historia” (15). Pero *Política sin obra* no solo re-construye la tradición histórica donde se inscribe la aportación de Agamben sino que también re-

ordena su argumento teórico. En efecto, desde la *Política* de Aristóteles existen dos términos contrapuestos para referirse a la “vida” humana: *zoé*, la nuda vida de la “economía doméstica” (*oikos*), y *bios*, la vida soberana que tiene lugar en la *polis*. Con una particular sensibilidad derridiana, Valls Boix no pone el énfasis en ninguno de los dos polos, sino en el desgarramiento mismo. Es el poder el que crea la escisión, y por lo tanto existe una correspondencia recíproca entre regla y excepción. En la figura del *homo sacer* hay un doble gesto de inclusión y exclusión que revela como condición existencial universal una “vida nuda latente que puede ser reclamada por el soberano en cualquier momento” (21).

En el segundo capítulo, “Estado de excepción y campos de concentración”, Valls Boix conduce al lector desde este desgarramiento de la propia vida hacia una bifurcación de la racionalidad política occidental entre, por un lado, la político-jurídica y, por el otro, la económico-gubernamental. Como es bien sabido, esto lleva a Agamben a la defensa de la tesis schmittiana/benjaminiana de que “el campo de concentración, en tanto que consolidación permanente de la excepción, constituye el *nomos* biopolítico del mundo contem-

poráneo” (32). En mi opinión, se podría diferenciar a los distintos pensadores políticos posfundacionales por el privilegio que cada uno otorga a cierta figura retórica (para Derrida, la *différance* es un desplazamiento sin fin; para Laclau, la hegemonía es, como en la sinécdoque, “tomar la parte por el todo”, etc.). Si esto es así, a Agamben seguramente le caracterizaría la hipérbole, y en este sentido lo único que quizás le falta a este capítulo es cierta distancia crítica con semejante tipo de afirmaciones que borran la diferencia entre democracia y totalitarismo, y que deberían tomarse *cum grano salis* especialmente a la luz de ciertas declaraciones públicas de Agamben durante la pandemia del Covid-19. Vale la pena decir que un momento brillante de este capítulo es la exposición de la matriz teológico-política que gobierna estas afirmaciones y la exposición de la *etimasia* y la vicariedad esencial del poder, dos elementos de *El reino y la gloria* que suelen pasarse por alto.

Llegados a este punto, una reseña al uso de Agamben bien podría detenerse aquí, dando círculos alrededor de la nuda vida, la soberanía y el estado de excepción, pero no es así en *Política sin obra*. Y es que la mayor virtud de este libro de Valls Boix es doble: por un lado,

no solo resume la teoría política más conocida del primer volumen de *Homo sacer* sino que se enfrenta a toda la obra de Agamben, de forma más o menos exhaustiva, cronológica y sistemáticamente; por otro lado, no se limita a lo que esta tiene de filosofía política, sino que va más allá en lo que respecta a la filosofía política. En este sentido, el tercer capítulo “Potencia” es el más representativo de este doble mérito por cuanto entra de lleno en el ya mencionado “giro ontológico” que Agamben realiza a la teoría biopolítica más historicista de Foucault. Volvemos, de nuevo, a Aristóteles, pero esta vez a la *Metafísica*. Allí Valls Boix nos cuenta que el pensador estagirita distinguía entre: “potencia (*dynamis*), que se refería a la virtualidad de capacidades que un ser podía llevar a cabo, y el acto (*enérgeya*), que designaba efectivamente la actualización de esta potencia, su realización” (36). Aquí la traducción de *enérgeya* por “acto” y *dynamis* por “potencia” no está suficientemente problematizada. Como se reconoce en la “Breve biografía de Giorgio Agamben” situada al final de *Política sin obra*, Agamben asistió a los seminarios de Heidegger de Le Thor en 1966 y 1968 y fue inmensamente influido por la *Destruktion* que el filósofo alemán pretendía acometer en la tradición ontológica. Pues bien,

uno de los puntos álgidos de este “desmantelamiento” es justamente la crítica a la mala traducción latina de la *enérgeya* aristotélica por el *actus* romano. Este argumento es uno de los momentos candentes del debate de Le Thor en 1968 (Heidegger, *Four Seminars*, 2003: 25) —y que Agamben tenía que conocer porque asistió— pero se encuentra mejor formulado y resumido en otro de sus textos:

Ἐνέργεια, el estar-en-obra en el sentido de la venida a la presencia en el aspecto, fue traducido por los romanos como *actus*, y con esta traducción se derrumba de un solo golpe el mundo griego. De *actus*, *agere*, *actuar*, nació *actualitas*: la “realidad”. De *δύναμις* surgió *potentia*, la capacidad y posibilidad encerradas en algo (Heidegger, *Hitos*, 2018: 236).

En general, Heidegger representa una ausencia clamorosa a lo largo de *Política sin obra*, teniendo en cuenta cuán importante fue su influencia para la reflexión de Agamben, pero se entiende perfectamente que se haya omitido con fines divulgativos. Dejando atrás esta precisión etimológico-filosófica sobre el término que titula el capítulo “Potencia”, Valls Boix realiza entonces un clarifica-

dor recorrido por los principales surcos de la deconstrucción ontológica de Agamben. Para empezar, la supuesta “anterioridad” de la *enérgeya* sobre la *dynamis* atribuida a Aristóteles acuña el sentido del ser como pura *praxis*. Mediante la mediación de la liturgia medieval entendida como *Opus Dei* se acaba erigiendo toda una “ontología de la operatividad” que gobierna tanto la metafísica occidental como su biopolítica. Entonces, Valls Boix identifica correctamente los tres fallos a los que se enfrenta esta maquinaria según Agamben: la voluntad, la culpa, y el deber (36). ¿Por qué? Porque, en primer lugar, la definición de que “lo real es lo efectual” conduce durante el medievo cristiano a la idea de que todo está gobernado por la voluntad (primero divina, y luego humana); en segundo lugar, esta equiparación del ser con el “haber de ser” convierte la voluntad en un deber —como el imperativo categórico de Kant—; y porque, por último, la diferencia entre el ser y la acción abre una brecha llamada culpa que acarrea una insatisfacción tan inevitable como trágica. Al final, se puede ver como la intención última de Agamben a la hora de ofrecer una “ontología de la inoperancia” es cortar el cordón umbilical entre política y culpa, salirse del esquema trágico-heroico

occidental y —como en *El nombre de la rosa*— abrir un espacio para la comedia (protagonizada aquí por Pulcinella).

La “Inoperancia” —título del cuarto capítulo— no es lo mismo que la pereza para la cual Paul Lafargue reclamaba su derecho. Volviendo por tercera vez a Aristóteles, en este caso a la *Ética a Nicómaco*, se trata, aquí sí, de desvincular *enérgeya* de su raíz, *érgon*, es decir, de pensar una actividad “sin obra” (*argos*) —de ahí el título del libro. A partir de aquí, los tres grandes desgarramientos —que, como dice Hegel, producen la necesidad de la filosofía— quedan ya expuestos —escisión de la vida, de la (bio-)política y de la potencia/acto— y el resto de *Política sin obra* trata de desarrollar esa “nueva ontología otra” u “ontología alternativa” (120-121) que gira alrededor de la inoperancia. Valls Boix persigue esta empresa nada sencilla mediante el tratamiento de distintos *topoi* a lo largo del pensamiento de Agamben: medio sin fin, uso del cuerpo, forma-de-vida, anarquía y mesianismo. Se hace justicia al pensador italiano a la hora de abordar estos lugares no solo desde la filosofía y la política, sino también desde la estética: así, Debord y Benjamin se entrecruzan con Bartleby y Kafka. Pensar una estética de la inoperancia, es decir,

una obra de arte sin obra, significa contraponer —como ya hacía en cierta medida el mundo griego— la creación (*poiesis*) a la técnica (*techné*) para liberar su potencia-de-no. Por esta razón, “el gesto” en el cine es el emblema agambeniano de una acción sin efecto, un uso que no puede devenir mercancía ni espectáculo, un medio sin fin. En este sentido, la intención de Agamben es revalorizar la *chrêsis* (“uso del cuerpo”) que Aristóteles de nuevo relega, por ser propia de la esclavitud (otra ausencia a señalar es la deuda que este pensamiento tiene, aunque fuera crítica, con la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel). Más allá de la ontología de operatividad, no nos relacionaríamos con el mundo como un mero medio donde “actuar” sino como un paisaje que se contempla. Paisaje, cuerpo y lenguaje —resume Valls Boix— representan para Agamben tres inapropiables, que justamente por esta naturaleza devienen lugares comunes.

De esta estética se desprenden unos últimos apuntes sobre teología política, que es el aspecto de Benjamin y Schmitt que más interesó a Agamben desde un primer momento. Para ponerlo en los términos de Hegel en su *Differenzschrift*: si el poder biopolítico es el que desgarrar la vida en soberana y nuda ¿cómo liberarse de la esci-

sión? Para Agamben la reconciliación entre la propia de vida y el estilo de vida hay que encontrarlo en su concepto de “forma-de-vida”. Y Valls Boix destaca los dos momentos más ejemplares de este concepto en la obra de Agamben: el monaquismo franciscano y San Pablo. Por un lado, el cenobio representa una forma-de-vida (en-común) de la desposesión (*altissima paupertas*) diametralmente opuesta al *officium* del sacerdote, encerrada aun en la ontología de la operatividad. Por otro lado, la repetición de la fórmula “como si no” de San Pablo en *la Carta a los Corintios* encumbra un poder destituyente frente a uno constituyente, que para Agamben solo puede conducir al principio (*arkhé*) de la falta de principio (anarquía). Aquello que Simon Critchley, en *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política*, ha llamado la “meontología política” de San Pablo lleva al *Principio de anarquía* (tal y como reza el libro de Reiner Schürmann del cual Agamben también se inspira). Y para estos tres últimos autores semejante doble experiencia de desposesión y destitución conduce invariablemente a una política anti-estatal.

Para concluir, se podrían plantear tres últimas preguntas críticas a *Política sin obra*, que quizás se dirigen más a su objeto de estudio,

Agamben, que a su reseñador, Valls Boix. En primer lugar, ¿es la culpa necesariamente una consecuencia directa del cristianismo y su ontología de la operatividad? ¿no podríamos encontrar en el desajuste (*adikia*) de Anaximandro una concepción aun más originaria del débito ontológico (como apunta Heidegger en *Caminos del bosque*)? En segundo lugar, ¿es la comedia realmente una alternativa al esquema trágico-heroico dominante en Occidente? En el breve pero poco conocido escrito de Freud sobre “El humor” (1927) describe el origen de lo cómico como no menos proveniente del Super-Ego culpabilizante (aunque sin duda sea una estrategia menos agresiva). En tercer y último lugar, en la página 69 quizás se corre demasiado deprisa a enfrentar a Agamben con Negri. Es cierto que el operaismo

mantiene un privilegio epistemológico al trabajo y a la *praxis* difícil de soportar para Agamben, ¿pero no es menos cierto que su “rechazo al trabajo” podría ser un punto de encuentro con la ontología de inoperancia? *In fine*, si después de la crisis económica de 2008 vivimos un momento marxista al que le siguió un momento populista de cariz más electoral a partir de 2011, es indudable que hoy, con la pandemia global del Covid-19, asistimos a un momento biopolítico. Por esta razón, hay que leer a Agamben ahora más que nunca, y el libro *Política sin obra* de Valls Boix allana el camino de manera comprensible y a la vez reflexiva al trabajo del pensador italiano.

Adrià Porta Caballé
 Universidad de Barcelona