

Revista Valenciana de Filología i en altres activitats en part relacionades amb la IAM, a través d'Arturo Zabala, Manuel Sanchis Guarner o Joan Fuster.

He indicat tots aquests noms, amb algunes de les seues circumstàncies, per a subratllar que els fundadors i primers directius de la IAM tenien bones relacions entre fundadors i dirigents del CSIC, però no prou per a ser més del que fou durant tot el franquisme, una simple delegació local en el millor dels casos.

El funcionament de la IAM durant el franquisme i en els anys immediatament posteriors estigué basat, com Santi Cortés assenyala al seu estudi, en una dialèctica entre les seccions humanístiques inicials i les de caràcter científic que s'hi anaren creant i que, algunes, ja havien tingut representació al CSIC dels anys fundacionals. A la vista de la seua trajectòria en aquells temps, finalment les disciplines humanístiques van perdre en alguna mesura la partida. Com el mateix Patronato José María Quadrado. A les memòries del CSIC, des de finals de la dècada de 1960, la minva d'importància d'aquest organisme és evident. I no sols la del Patronato. En les consultades entre 1969 i la desaparició de l'organisme coordinador, es pot constatar que la presència de valencians entre els consellers numeraris és nul·la, fins on he pogut veure. Amb tot el que això significa. ◀

Àlex Matas

ELS TEMPS DELS MESSIES: EL PENSAMENT DE GIORGIO AGAMBEN

Giorgio Agamben: Política sense obra

Juan Evaristo Valls Boix

144 pp., 2018, Barcelona, Gedisa

La història política dels darrers anys ens ha donat molts exemples de com funcionen les estructures polítiques i administratives de la majoria dels estats: han estat complaents amb les prescripcions de les principals entitats financeres i han executat sense massa escrúpols la major part de les receptes que els procurava el capitalisme ideològic. Si no ha estat així, com a mínim molts dels ciutadans així ho han interpretat, i s'han vist desatesos. L'èxit aconseguit per un bon grapat de filòsofs contestataris s'explica, molt probablement, segons aquesta percepció d'una part de la ciutadania; sobretot dels joves, que es veuen raonablement a ells mateixos com els grans damnificats, en tant que generació amortitzada: la seva exclusió és la que

fa possible l'exhibició d'un ball de xifres i estadístiques macroeconòmiques que manté viu el somieig del benestar.

D'aquesta manera, l'obra de pensadors com Judith Butler, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe o Alan Badiou ha estat rebuda més enllà dels seus destinataris habituals, els sempre reduïts circuits intel·lectuals i acadèmics. Els seus llibres i articles gaudeixen de gran difusió editorial, i els autors responen entrevistes i dicten conferències en mitjans i espais no previstos tradicionalment per a la seva intervenció pública. I encara més: aquesta rellevància pública crida l'atenció sobre la importància de grans noms de la història de la filosofia del segle XX, crítics amb el pensament liberal, com per exemple Jacques Derrida o Michel Foucault, i assenyala també una tradició del pensament contemporani que s'ha ocupat de pensar allò comunitari en uns termes ètics i polítics —com els de Hannah Arendt, Jacques Rancière o Jean-Luc Nancy— allunyats dels paràmetres convencionals de les institucions *administradores*.

L'editorial Gedisa es fa càrrec de tot això, i agrupa tots aquests noms propis, i uns quant més, dins la col·lecció «Pensament polític postfundacional». És un projecte que encarrega a diferents especialistes en l'obra d'aquests pensadors la redacció d'un breu volum monogràfic, que presenti als lectors els trets fonamentals del pensament de l'autor del qual són bons coneixedors. I els llibres resultants compaginen una sèrie de qualitats no sempre fàcils de conciliar: l'exhaustivitat esperable de l'erudició, el recull bibliogràfic actualitzat, la divulgació d'un corpus d'obres difícilment abastable i l'escriptura assagística, conseqüent no només amb les característiques del seu objecte d'estudi, sinó amb la condició d'uns especialistes que són, al seu torn, pensadors també.

El volum escrit per Juan Evaristo Valls i dedicat a la figura de Giorgio Agamben és un bon exemple de tot això: una presentació rigorosa del pensament del filòsof italià, una provisió d'eines hermenèutiques per fer-se càrrec d'un pensament sovint paradoxal i, finalment, una suggeridora proposta filosòfica, creativa, que es pot veure sobretot en el darrer apartat del llibre, «L'agent especial Dale Cooper o la vinguda del Messies». Una escriptura, per tant, conseqüent, com dèiem, amb la mateixa escriptura de Giorgio Agamben, que d'una manera agosarada havia ja il·lustrat en un dels seus primers llibres, *Idea de la prosa*, com l'exploració poètica i formal eren els mitjans propis de l'exploració filosòfica.

Si s'hagués de resumir quina és la proposta filosòfica de Giorgio Agamben, de qui tot sovint se'ns recorda que va estudiar amb Martin Heidegger durant els anys seixanta, seria la d'una reparació que resta sempre pendent de satisfacció: el retorn

de la felicitat a les nostres vides. Per tal d'aconseguir aquest objectiu, la nostra existència hauria d'organitzar-se segons una concepció de l'ésser ben llunyana de la predominant durant bona part de la història d'Occident. Hauria d'alliberar-se de la primacia de la *praxi*, del privilegi de l'acció a la nostra ètica i la nostra política, i concebre l'ésser al marge dels paràmetres de l'activitat i l'efectivitat. Agamben suggereix que cal configurar una política de la ineficiència i «tracta de dibuixar una ontologia alternativa rescatant l'oblidat concepte de potència». D'aquí el títol del llibre de Juan Evaristo Valls: *Una política sense obra*. Ara bé, situar al centre de les nostres vides el *viure*, i no les obres, vol dir fer de la inoperància un antídote contra el govern de les nostres vides, segons ha acostumat a fer la política del poder, però no hauríem de confondre aquest possible remei —o revolta— amb el fet de deixar-se endur per la «inèrcia, la inapetència o la simple vagància, sinó que es tracta d'una destitució de l'efectualitat i del govern que el caràcter operatiu de les accions imposa a la nostra vida».

De la mateixa manera que les obres de Walser, Kafka i Melville ens parlen d'una *escriptura* sense producció d'obra, i el Bartleby d'aquest últim —que tant agrada a Agamben— institueix una genealogia poètica de la inacció —l'escriptura com a inoperància— que ens portarà a Jean-Yves Jouannais i Enrique Vila-Matas, també Guy Debord, per la seva banda, ens parla d'una gestualitat espontània capaç de desactivar la constitució de la vida com a espectacle, que és fruit del creixent poder de les imatges i la seva subordinació a totes les formes de l'activitat productiva i pràctica. És a dir, l'escriptura literària, en la seva pura condició intransitiva, i la narració cinematogràfica, en la seva plasticitat pura, són dos bons exemples de com Giorgio Agamben considera que la inoperància estètica pot esdevenir també l'òptima aliada de la revolta que ell espera en l'àmbit de l'ètica i de la política.

Ara bé, segons es desprèn de la lectura del llibre de Juan Evaristo Valls, les dues fonts principals del pensament de Giorgio Agamben són Michel Foucault i Walter Benjamin. Del primer, Agamben pren la famosa definició de biopolítica, malgrat que el pensador francès hi va insistir sobretot per referir-se a un període de la història d'Occident i ell, en canvi, fa de la biopolítica una qüestió ontològica. Foucault va descriure amb persuasió quins són els dispositius que conformen la maquinària administrativa i burocràtica dels estats nació moderns, i ens va il·lustrar sobre el fet que són precisament aquests dispositius, que van molt més enllà que les normes estrictament sancionadores o punitives, els que acaben controlant i dirigint els ciutadans, en tots els seus àmbits, des de l'alimentació fins als desitjos. L'exercici del poder sobre la vida dels ciutadans semblaria no entrar en contradicció amb el

principi teòric de l'emancipació i la sobirania, perquè el dispositiu —pràctiques, discursos, coneixements i tecnologies— crea cossos dòcils i governables mitjançant processos de subjectivació. El més evident és, si busquem un exemple, la confessió —com també ho serien la resta de les tecnologies del dispositiu penitenciari— on el nou subjecte s'afirma tot negant o abjurant alhora de la figura pecaminosa que era abans, i que ara ha deixat de ser.

Foucault va diagnosticar el perquè de l'eficiència de les formes de govern dels estats nació, sobretot a partir del segle XIX, quan el motlle d'aquestes formes de subjectivitat era el desenvolupament de tota mena de dispositius biomètrics i tecnologies antropomètriques. Aquests mecanismes, el funcionament dels quals haurien estat pensats inicialment amb l'objectiu d'identificar i vigilar els criminals reincidents, acaben convertint-se en dispositius d'identificació ciutadana d'un abast absolut, i aquesta intensificació de la biopolítica és la que es pot veure avui en les perfeccionades tecnologies de la informació i la comunicació. De fet, un dels arguments de l'obra més influent d'Agamben, *Homo Sacer. El poder sobirà i la vida nua*, explora aquesta convicció seva que el camp de concentració no és altra cosa que un paradigma biopolític contemporani. I no només en el cas estremidor dels camps d'extermini del Tercer Reich, segons ell mateix raona en un dels volums d'aquest *Homo Sacer* —«Allò que resta d'Auschwitz»—, sinó també a Guantánamo o a Abu Ghraib, per exemple: si les nostres democràcies es tornen indistingibles dels sistemes totalitaris és perquè guarden al seu interior els mateixos dispositius.

Per Agamben, tot això no es limita a l'eficàcia tècnica d'uns dispositius de control que cerquen mitjançant el càlcul i l'estadística fer dòcils els cossos i convertir els ciutadans en agents efectius de les normes disciplinàries, sinó que aquest model biopolític va de la mà del model juridicoinstitucional. D'aquí que rescati una figura del dret romà arcaic com és *l'Homo Sacer*, perquè segons el gest ontològic d'Agamben, com ens explica Juan Evaristo Valls, «la política sempre ha consistit en un govern del poder sobre la vida». El poder sobirà aixopluga la sempre vulnerable vida nua, però en qualsevol moment, sota el pretext de l'excepcionalitat, pot reclamar-la, i exigir-li el sacrifici.

És fàcil comprovar en aquests arguments d'Agamben la presència de Walter Benjamin, que va escriure en la seva vuitena tesi sobre filosofia de la història que l'estat d'excepció és la norma. Agamben, que coneix molt bé l'obra de Benjamin i que es va encarregar de l'edició italiana de les seves obres completes, admet la necessitat d'una resposta revolucionària com la que demanava el filòsof alemany, perquè, en efecte, la conversió de la ideologia del progrés en llei històrica és el que

fa possible que els oprimits romanguin sempre en aquest estat d'excepció permanent. Calen mesures, per tant, radicals, i més en un moment de la història de la humanitat en què el cos social és més dòcil i covard que mai, segons Agamben: mai s'havia fet tan evident el triomf d'una activitat pura de govern que només vol la seva pròpia reproducció.

Ara bé, aquesta revolta necessària que hauria de procurar una oportunitat per a la vida hauria de ser capaç de construir un espai de justícia al marge del dret, i hauria d'aconseguir que els mitjans no fossin dispositius al servei de cap operativitat instrumental. És a dir, qualsevol temptativa revolucionària no pot posar-se al servei de la constitució d'un poder, tot seguint la lògica de la relació mitjà-fi que articula l'esfera del dret, sinó que el veritable estat de justícia exigeix una política revolucionària de mitjans purs. Com es llegeix en aquest llibre, Benjamin ja havia parlat, a l'assaig *Per una crítica de la violència*, d'una violència purament revolucionària que destituïria tot poder i deposaria qualsevol dret. Una violència «divina», segons les seves paraules.

Agamben presenta moltes afinitats amb el pensament de Benjamin, i li crida especialment l'atenció la conjugació que fa aquest del materialisme històric, per una banda, i el pensament teològic, per l'altra. Benjamin, com és sabut, pren distància del projecte il·lustrat, com van fer altres membres de la coetània escola de Frankfurt, perquè hi veu explicacions errònies, com per exemple la que fa referència a la distinció instrumental entre la raó i la religió. Relegar la religió a l'espai privat i fer de la raó, emancipada de la religió, l'instrument per fer justícia en el món no sembla que hagi estat del tot adient. I com es llegeix des de la primera de les seves tesis sobre filosofia de la història, aquest supòsit crític contra el paper polític de la religió hauria estat assumit pel marxisme, que també hauria menystingut el paper revolucionari del discurs profètic i de la promesa messiànica. Segons Benjamin, de fet, caldria retornar-li el rostre messiànic al concepte de societat sense classes. I això a favor, i no en contra, d'una política revolucionària del proletariat.

A Agamben li agrada, com recorda Juan Evaristo Valls, aquesta idea de la violència revolucionària, «divina», de Benjamin. I pren d'aquesta concepció messiànica de la lluita revolucionària la idea del rebuig absolut de qualsevol temptativa d'emancipació que es vulgui dur a terme dins el paraigües del dret i de l'Estat. D'aquí la política a favor de la vida que, com hem vist, suggereix en la *potència*, en la inoperativitat, una fórmula d'emancipació, diríem, postfundacional, com ens recorda el títol de la col·lecció d'aquest assaig. Ara bé, en el cas del filòsof italià, aquesta proposta messiànica d'una política sense obra s'inspira sobretot en el pensament

de Pau de Tars, i la violència revolucionària esdevé sovint en el seu llenguatge la potència de l'amor: una crida a favor de la desposseïció i a una revocació de qual-sevol vocació centrada en el món. És gràcies a això que esdevindria —no es fundaria cap Estat juridicoinstitucional, ni biopolític— aquesta comunitat, *esperada*, de vida sense poder, igualitària i ingovernable; justa i desocupada.

En un dels seus llibres més interessants, *Infantesa i història*, Agamben va prendre Benjamin com el punt de partida d'una revisió sobre les diferents concepcions de la història, i hi assenyalava que, al seu parer, el marxisme havia vist tristament com la seva concepció revolucionària de la història pactava infructuosament amb la concepció dominant del temps: la representació del temps com un *contínuum* homogeni. Si Agamben pot pensar en una revolta política l'èxit de la qual resideix en el *pur* esdevenir, és perquè l'experiència del temps messiànic interromp aquest *contínuum*, excedeix la homogeneïtat en la forma del temps-ara, i no postergat cap a un futur alliberador.

Aquest llibre que raona tan oportunament sobre la biopolítica foucaultiana i la filosofia de la història benjaminiana en el pensament d'Agamben, sobretot ens condueix cap a una pregunta, que sempre ronda la lectura del filòsof italià, però també la lectura de molts dels altres membres d'aquesta constel·lació de filòsofs postfundacionals: es pot veritablement canviar el món sense fer-se càrrec del poder? La pregunta és justa, perquè no se la fa el pensament liberal ni el conservador —que ho donen per descomptat, i per això el preserven, el poder—, sinó un vàlid pensament polític de tradició marxista i progressista, que sí que presenta, diríem, un evident caràcter *fundacional*. ◀