

A lo largo de su diario sobre las experiencias vividas en París a tenor de la Revolución y el asalto a la Bastilla, las *Notas sobre Virginia* y los *Escritos oficiales*, encontramos el firme compromiso de Jefferson no solo por auscultar la tierra y la ciudadanía a la que debe servir: su interés está en escudriñar otros modelos y otras formas de vida como posibles modos de incorporación. La política jeffersoniana nace estrictamente del exhaustivo análisis y la comparación sociológica desde el que se despliegan las formas de vida sin dejar al margen ningún suceso. Dicho interés se manifiesta en diversos y someros análisis que van desde las condiciones geográficas, las posibilidades agrícolas, pesqueras, tipos de fauna y flora, la orografía, los materiales geológicos, tratados comerciales, las diferentes formas de vida de los indios, la diversidad entre las religiones, los materiales de construcción con el que se desarrollan las obras públicas, hasta las licencias de las tabernas y otras cuestiones económicas que, en conclusión, subrayan la preocupación por el mantenimiento y cuidado del lugar que se habita atendiendo a cualquier modo de vida posible. Asimismo, la misma pretensión la encontramos en sus pronunciamientos, por ejemplo, en una alocución a los indios dirá «viviendo de la misma tierra con nuestros hermanos, los pieles rojas, nos consideramos como de la misma familia; queremos vivir con ellos como un solo pueblo, y estimar sus intereses como los propios». Sirva esta cita para ejemplificar la voluntad de aunar sin violentar las diferencias.

De su estancia en Europa advierte los peligros que ponen en riesgo la igualdad y la libertad entre los hombres. Por medio de su *Epistolario* observamos la preocupación por la ausencia de declaraciones o leyes que expresarán la libertad de culto, pero, sin duda, lo que resulta más interesante, es el análisis de Europa bajo la división entre *lobos* y *corderos* donde el olvido de los asuntos públicos condena al ser humano a un estado natural donde el poder se retroalimenta desde una instancia que perpetúa la infamia y la explotación. Jefferson apunta que los mecanismos políticos son los únicos capaces de liberar al ser humano de la sumisión de los otros. Trabajar en ellos y ofrecer una producción normativa tendrá como resultado una sociedad de seres humanos iguales y predispuestos a su propio porvenir.

Sergio ANTORANZ  
antoranz\_sergio@hotmail.com

AGAMBEN, G.: *L'uso dei corpi. Homo Sacer, IV, 2*. Neri Pozza, 2014, 208 pp.

Desde hace más de veinte años Giorgio Agamben ha elaborado con rigor, erudición y sistematicidad uno de los proyectos filosóficos más estimulantes y controvertidos de nuestro tiempo; la serie *Homo Sacer*. Esta empresa intelectual (cuyo origen se remontan a unos lejanos seminarios dedicados a la figura de Bataille a mediados de los ochenta) fue bosquejada por primera vez en el artículo *Bataille y la paradoja de la soberanía* (1987), tres años más tarde fue parcialmente esbozada en un apartado de *La comunidad que viene* (1990) y finalmente encontró su primera y más clara formulación en el libro homónimo *Homo Sacer* (1995) que más tarde sería rebautizado como el primer volumen de una larga serie compuesta por nueve libros que solo ahora, después de casi tres décadas de trabajo llega a su fin con *L'uso dei corpi* (2014) y *Stasis* (2015). Pero... ¿es posible concluir una obra de semejante

magnitud? De un tiempo a esta parte, Agamben repite en seminarios, conferencias y entrevistas una afirmación de Giacometti según la cual: «una obra nunca puede ser terminada, sólo puede ser abandonada», su potencial no se agota cuando el autor decide poner punto y final, por el contrario, es sólo entonces cuando la obra adquiere su autonomía y se abre a todas sus posibilidades. Esta convicción refleja la enorme coherencia del pensamiento de un autor que desde el principio ha puesto en el centro de su reflexión el concepto de potencia. *L'uso dei corpi*, no marca el final de un camino, ni un nuevo inicio, sino el *gesto* a través del cual el filósofo echa la vista atrás y abandona los frutos de su investigación «para que eventualmente otros puedan continuarla» (p. 9).

Con este libro Agamben concluye la parte propositiva de su investigación iniciada con *Altísima pobreza* (2011). Si el primer bloque de *Homo Sacer* estaba dedicado a la presentación del proyecto, el segundo al análisis de las estructuras de poder y el tercero al estudio de la *nuda vida*, este cuarto y último está consagrada a la elaboración de una ontología alternativa capaz de superar las aporías heredadas del pensamiento metafísico y de proporcionarnos algunos conceptos imprescindibles para pensar *la posibilidad* de un poder destituyente que (como reivindicaba Benjamin) sea capaz no de acelerar la historia, sino de interrumpir su curso, que parece conducir inexorablemente a la catástrofe. Quizás por eso Agamben comienza su libro con una advertencia: es necesario que nos deshagamos de ese lugar común que con ingenuidad plantea que toda investigación filosófica debe comenzar con una *pars destruens* y concluir con una *pars construens*, y que pretende separar la una de la otra como si se tratara de dos momentos sustancial y formalmente distintos. Para Agamben, la *pars destruens* y la *pars construens* coinciden; una teoría que despeja los obstáculos del camino, precisamente por ello agota su razón de ser y no puede pretender subsistir separada de su praxis. «La *arché* que la arqueología (filosófica) trae a la luz no es homogénea a los presupuestos que ha neutralizado, ésta solo se cumple integralmente en su disolución» (p. 9).

Este libro comparte cierto aire de familia con *El reino y la gloria* (2007) «otro signo mayor y excesivo», y no solo a causa de la impresionante erudición de la que Agamben hace gala en ambos textos, sino por su inusual extensión (366 páginas, ¡33 más que *El reino y la gloria* en su edición italiana!) lo cual es insólito en un autor tan sintético y minimalista como Agamben. En lo que se refiere a su estructura, el libro se divide en tres bloques temáticos bien diferenciados; *El uso de los cuerpos*, *Arqueología de la ontología* y *Forma-de-vida*, también incluye un epílogo que lleva por título *Por una teoría de la potencia destituyente*. Todo ello se articula no ya mediante los clásicos *umbrales* (un recurso formal al que Agamben nos tenía acostumbrados) sino a través de un prólogo y dos *Intermezzos* dedicados respectivamente a la memoria de Debord, Foucault y Heidegger, donde el autor italiano se mide con sus maestros mediante un original artificio «biográfico» que le permite reflexionar sobre la relación entre vida y pensamiento. El prólogo y el segundo intermezzo resultan especialmente vívidos y sugerentes, ya que se modulan a través de dos experiencias personales del autor que guían la reflexión de cada uno de éstos apartados en los que se contraponen tonalidades narrativas muy diversas; por un lado la cercanía de su amistad con Debord y por el otro la distancia en su relación con Heidegger (a cuyos seminarios asistió en Le Thor durante los años 1966 y 1968). La ausencia de alusiones a Schmitt no resulta extraña; el jurista alemán siempre desempeñó el papel de un adversario y nunca fue un refe-

rente a nivel propositivo, al contrario que Benjamin, que en ésta ocasión es desplazado a un modesto segundo plano, lo cual resulta sorprendente al lector atento, ya que no es posible ignorar el decisivo rol que este autor viene cumpliendo a lo largo de toda la producción del pensador italiano desde *El hombre sin contenidos* (1970).

En la primera parte de *El uso del cuerpo* Agamben se propone una tarea que venía anunciando de forma más o menos explícita desde la publicación de *Estado de Excepción* (2003), la elaboración de una teoría del *uso*. La tesis que está a la base de este primer bloque y que vertebra buena parte de la reflexión posterior es que frente a los conceptos de acción y de producción (que han ocupado la centralidad del discurso político y ontológico de occidente) es necesario «pensar el uso como categoría política fundamental» (p. 47). Esta reivindicación del uso permite a Agamben dialogar con autores centrales de nuestra tradición filosófica como Marx, Heidegger, Foucault, Arendt o Wittgenstein. La expresión «uso del cuerpo» tiene su origen en la *Política* de Aristóteles, donde el estagirita emplea esta fórmula para definir la naturaleza del esclavo: Si la esencia del hombre libre se definía por su capacidad de vivir según el *logos*, la del esclavo remite al uso del cuerpo. Mediante esta distinción Aristóteles pretendía ofrecer una justificación «física» de la esclavitud que Agamben emplea para subvertir algunas de las nociones más elementales de la filosofía política tradicional. A través del minucioso análisis de algunos textos esenciales de la filosofía clásica y de una indagación filológica de altos vuelos, el autor italiano saca a la luz el singular carácter de la expresión «uso del cuerpo», que nos envía a una zona de *indiscernibilidad* entre el instrumento artificial y el cuerpo viviente, el cuerpo propio y el ajeno, entre la *poiesis* y *praxis*, que pone en cuestión la centralidad de la categoría de sujeto y que se sustrae a la lógica oposicional entre medios y fines. En este contexto, Agamben entra en confrontación con sus maestros e introduce una distinción entre el concepto de uso y el de «cuidado», que tanto en Heidegger (*Sorge*) como en Foucault (*Souci, soín*) aparecen vinculado a lo que él denomina «ontología de la operatividad» y que se propone superar a través del recurso a los estoicos y a Plotino, a partir de los cuales desarrolla una concepción del uso que tiene fuertes implicaciones ontológicas y que está dirigida a superar la escisión aristotélica entre potencia y acto. El «Se» que se constituye en esta relación del uso, no es más la figura del sujeto moderno, sino una *forma-de-vida*, es decir, «el paradigma de otra actividad humana y de otra relación con el cuerpo viviente» (p. 112) que se sustrae a la ontología de la operatividad que está a la base del pensamiento moderno y que parece ser una respuesta a las preguntas del último Heidegger y del Horkheimer de la *Crítica de la razón instrumental*.

La segunda parte del libro titulada *Arqueología de la ontología* retoma y actualiza el programa de la *Destruktion* heideggeriana; en ella se investiga a lo largo de tres complejísimos capítulos una herencia metafísica y teología que ha marcado a fuego buena parte de la historia y del pensamiento occidental. Agamben siempre ha sostenido que la política (entendida en sentido radical como «el habitar del hombre en el mundo») no es un problema de mera gestión, sino por el contrario, una cuestión *exquisitamente ontológica*, donde está en juego la humanidad y la inhumanidad del hombre. El objeto de esta investigación es lo que Agamben llama «dispositivo ontológico» cuyo origen se remonta al pensamiento de Aristóteles. Este dispositivo se define por la introducción de una escisión que hace que el ser y la vida siempre deban ser articulados a través de un corte que separa esencia y existencia, potencia y acto, *zōē* y *bíos*, *physis* y *nomos*, y que tiene su origen en un lenguaje que

introduce una disposición a presuponer lo nombrado como lo no-lingüístico, como algo desligado con lo que el lenguaje establece su relación. El dispositivo ontológico es esta articulación entre lenguaje y mundo que se abre a los hombres como «historia»; sin embargo, en la actualidad, este dispositivo ha entrado en crisis y al igual que muchas de nuestras categorías y conceptos tradicionales parecería estar condenado a la obsolescencia a causa de la confusión o el divorcio de sus términos. En este apartado (quizás uno de los más complejos del libro) Agamben retoma la arqueología de la operatividad iniciada en *Opus Dei* (2012) donde a través de un minucioso estudio (difícil de seguir para el lector no especializado) rastrea la evolución de algunos términos fundamentales de la historia de la metafísica desglosando el devenir histórico de nuestro mapa conceptual y mostrando hasta qué punto la contingencia y el azar han determinado buena parte del andamiaje categorial con el que aún operamos.

Agamben dedica el tercer y último apartado de esta segunda parte a sentar las bases de una *ontología modal* capaz de neutralizar la escisión que está a la base de la ontología de la operatividad. En este apartado encontramos quizás uno de los momentos más originales y estimulantes de todo el libro, donde el interlocutor fundamental es Deleuze, que pese a ser citado en tan solo tres ocasiones, ocupa la centralidad de un debate que gira en torno al concepto de *inmanencia*. En este último apartado Agamben recurre a conceptos como el de «causa inmanente» o «exigencia» y realiza una original (e insólita) hibridación entre los planteamientos de dos pensadores antitéticos, Spinoza y Heidegger, que seguramente causará desconcierto e indignación en unos, fascinación en otros, y que en cualquier caso no dejará indiferente a nadie.

La tercera parte del libro continúa la dinámica iniciada en las dos anteriores; si en ellas se habían ido desactivando las oposiciones entre sujeto y objeto, potencia y acto, esencia y existencia, lenguaje y mundo, en esta última se plantea la necesidad de desactivar la escisión que opera en el interior del concepto mismo de «vida» y que mediante la introducción de cesuras y umbrales (que tienen su paradigma en la ya clásica división entre *zōē* y *bíos*) producen un excedente, eso a lo que Hannah Arendt se refería cuando hablaba de «la escoria de la tierra» y que Agamben denomina *nuda vida*. Este apartado incluye la reelaboración de algunos textos antiguos que se remontan a la época de *Medios sin fin* (1996) a través de los cuales el pensador italiano plantea la necesidad de pensar una *forma-de-vida*; «una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la cual no es posible aislar y mantener separado algo así como una nuda vida» (p.264). Para ello, Agamben se sirve de la ontología de Plotino (que defiende el carácter unitario de todo fenómeno vital a través de la figura del *eidōs zōēs* o *tes zōēs*), estudia algunos elementos de la teología neoplatónica de Mario Vittorio y comenta el lugar de la expresión «forma de vida» en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. En esta tercera parte, los conceptos «intimidad», «estilo», «inclinación» o «gusto» adquieren un enorme protagonismo como elementos de una ontología de la no-relación que tiene a la «forma-de-vida» como figura central.

Agamben siempre ha insistido en que su trabajo debe situarse no en el campo del derecho, la historiografía o la sociología (ni siquiera en el de la teoría política entendida en su sentido más convencional) sino en el de la «filosofía primera», lo que lo convierte en uno de los pocos autores de su generación que no ha tenido pudor en hacer «simplemente» filosofía (y en cargar con la ingenuidad y con el desprecio que ello comporta). Con *L'uso dei*

*corpi* este aspecto en el que los críticos más agudos no han cesado de insistir deberá finalmente ser tomado en serio. No cabe duda de que la tarea de este libro (y de buena parte de los que componen el proyecto *Homo Sacer*) consiste en realizar una suerte de revolución ontológica. Sin duda, los tres bloques temáticos que hemos descrito apuntan en esa dirección, por el contrario, el epílogo titulado *Por una teoría de la potencia destituyente*, reconstruye algunas de las etapas fundamentales de esta investigación e intenta dar forma a una estrategia política que viene concretándose desde *La comunidad que viene* (1990) y *Bartleby o de la contingencia* (1993), y que ha sido bautizada con diversos nombres como; «desactivación», «de-creación» o (en francés) «*désœuvrement*», que sugieren cierto aire de familia entre Agamben y alguno de los últimos vástagos del post-estructuralismo francés. Todo ello da a su pensamiento una tonalidad negativa que como es habitual en sus críticos más severos dará lugar a reproches de impoliticidad y hará resonar la palabra «nihilismo»... En cualquier caso, nadie puede negar que esta obra cargada de inteligencia y originalidad tiene la contundencia de un clásico. La publicación de *L'uso dei corpi* debe ser recibida como una fiesta y una celebración. Leída junto al resto de volúmenes de la serie *Homo Sacer* esta obra reafirma la unidad del proyecto filosófico de un pensador excepcional.

Pablo RAMOS ESPEJO