

La vida más allá del espectáculo y la gloria en Debord y Agamben: revolución e inoperancia mesiánica ante la forma-mercancía y la máquina soberana

Life beyond spectacle and glory in Debord and Agamben: revolution and messianic inoperativeness facing commodity-form and sovereign machine

JESÚS AYALA-COLQUI*

Universidad Científica del Sur. Lima, Perú. yayalac@cientifica.edu.pe

RECIBIDO EL 2 DE AGOSTO DE 2023, APROBADO EL 15 DE NOVIEMBRE DE 2023

RESUMEN ABSTRACT

El presente artículo realiza una comparativa entre las propuestas de Guy Debord y Giorgio Agamben a partir de los términos espectáculo y gloria. A efectos de realizar la comparativa, tomaremos una pregunta inspirada en una célebre crítica de Nancy a Debord: ¿En qué medida podría decirse que efectivamente existe, más allá de las lógicas de la mercancía y la soberanía, una vida “auténtica”? Dividimos, luego de una sumaria introducción, el artículo en tres partes. En la primera, estudiamos la propuesta de Debord en torno al par vida y espectáculo. En la segunda, dilucidamos la perspectiva de Agamben, quien dialoga con Debord, alrededor de los conceptos nuda vida, vida calificada, formas-de-vida y gloria. En la tercera, intentamos ofrecer una respuesta a la pregunta de investigación planteada a partir de la cuestión de una posible vida auténtica en relación con la revolución política. Finalmente, ofrecemos algunas conclusiones.

PALABRAS CLAVE

Marxismo, teología política, capitalismo, biopolítica, revolución.

This article compares the proposals of Guy Debord and Giorgio Agamben on the basis of the terms spectacle and glory. For the purposes of comparison, we will take a question inspired by Nancy's famous critique of Debord: to what extent could it be said that there really exists, beyond the logics of the commodity and sovereignty, an “authentic” life? After a brief introduction, the article is divided into three parts. In the first we study Debord's proposal concerning the pair life and spectacle. In the second we elucidate the perspective of Agamben, who dialogues with Debord, on the concepts of bare life, qualified life, forms-of-life and glory. In the third we attempt to offer an answer to the research question posed by the question of a possible authentic life in relation to the political revolution. Finally, we offer some conclusions.

KEYWORDS

Marxism, political theology, capitalism, biopolitics, revolution.

*  orcid.org/0000-0002-9059-5401  Google Scholar



1. Introducción

Como es sabido, uno de los autores que recorre la trama conceptual de la obra de Giorgio Agamben no es otro que Guy Debord (Murray; Karmy; Fleisner; Hernández Martínez). Esta referencia del italiano al francés es múltiple: desde la reinterpretación de noción debordiana de espectáculo (Agamben, *La comunidad, Medios sin fin, El reino y la gloria*) hasta la recuperación de Debord en la perspectiva de una arqueología del arte y, en particular, en la de un análisis del cine y una crítica de la noción de museo (Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida, Creación y anarquía*) pasando por el esclarecimiento de la noción de vida a partir de la sugerencia situacionista de “clandestinidad” (Agamben, *El uso de los cuerpos*).

Precisamente es esta noción, la de vida, la que en cierta medida resulta transversal en la intervención de ambos. Es decir, ella, entendida como “vida real” (*vie réelle*) o “forma-de-vida” (*forma-di-vita*), es el hilo conductor a partir del cual ambos autores harán sus respectivos análisis. Léase, por ejemplo, en Debord: “El espectáculo [...] expone y manifiesta [...] el empobrecimiento, la servidumbre y la negación de la vida real [*vie réelle*]” (*La société du spectacle* 163; traducción nuestra). Frente a esto, para el francés, la revolución, como superación de la forma-mercancía (Morales Bonilla; Martínez), le devuelve a la vida su carácter auténtico: “la práctica revolucionaria que es la única verdad de esta negación” (Debord, *La société du spectacle* 59; traducción nuestra). En Agamben se encuentra a su turno: “La sociedad del espectáculo – si llamamos con este nombre a las democracias contemporáneas – es, desde este punto de vista, una sociedad en la que el poder en su aspecto “glorioso” se vuelve indiscernible de la oikonomía y del gobierno” (*El reino y la gloria* 11). En el caso del filósofo italiano es la soberanía – que posee en el ámbito gubernamental dos aspectos: el orden administrativo burocrático y el orden glorioso espectacular (Agamben, *El reino y la gloria*) – la que ejerce una separación en la vida (Valls Boix), a saber: la escisión entre nuda vida (*ζωή*) y vida calificada (*βίος*) (Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*). La tarea política estriba, a juicio de Agamben (*Profanaciones, El tiempo que resta, El reino y la gloria*), en detener este hiato – a partir del modelo del mesianismo (Galindo Hervás; Roggero) – a fin de devolverle a la vida una autenticidad no codificada ni escindida que se cifra en el sintagma “forma-de-vida”: “una forma-de-vida [*forma-di-vita*], sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía” (Agamben, *Medios sin fin* 17-18).

Ahora bien, Jean-Luc Nancy en *Être singulier pluriel* elabora un reproche a Debord respecto a la postulación de una vida auténtica que habría que rescatar de la dominación del espectáculo —una crítica que tal como se ha notado (Moreno Ferrer y Jiménez Hernández) es aplicable en la misma medida a Agamben, aunque sin esclarecer si desde ambos autores hay ya una respuesta a dicha objeción—:

De todos modos, es precisamente esta capacidad indefinida de recuperación de la crítica situacionista lo que debe también volvernos atentos. La denuncia de lo aparente se mueve sin dificultades dentro de lo aparente, porque no puede señalar lo propio —lo no-aparente— de otro modo que como el reverso oscuro del espectáculo. (Nancy, *Ser singular plural* 67)

A este respecto, la presente investigación quiere hacerse cargo de esta objeción con un doble objetivo. Primero, reflexionar sobre el paralelismo que se encuentra en Debord y Agamben a propósito de la interrelación entre vida, separación y alternativas políticas. Y, segundo, analizar la posibilidad de una contestación desde la obra de estos dos autores. Esto nos arroja a la siguiente pregunta de investigación: ¿En qué medida podría decirse que efectivamente existe una vida “auténtica” en Debord y Agamben? Estructuramos el artículo en tres momentos.

En el primero, esclarecemos el vínculo entre vida, espectáculo y revolución en el estratega francés. En el segundo, dilucidamos la ligazón entre forma-de-vida, gloria y mesianismo en el filósofo italiano. Y, en la tercera, abordamos la discrepancia de Nancy e intentamos ofrecer una respuesta a la pregunta sobre el tema de la autenticidad de la vida. Adicionalmente presentamos, como cierre, algunos considerandos a manera de conclusión.

2. Vida auténtica frente al espectáculo de la mercancía en Debord

Resulta claro que la obra y la praxis de Debord hay que situarlas, históricamente, en el plano de las militancias francesas posteriores a la Segunda Guerra Mundial y, en especial, en aquellas que heredan el legado de las vanguardias artísticas (Wark) y, teóricamente, en la estela de la tradición de pensamiento marxista (Jappe). Respecto a esto último, su conocida noción de “espectáculo” (*spectacle*) no puede comprenderse, en efecto, sin remitirla, al menos, a una doble problemática marxista, la alienación y el fetichismo de la mercancía, las cuales, empero, resultan coherentes y convergentes en torno al modo de producción capitalista

que Debord denuncia. El francés dice, por ejemplo, en *La société du spectacle* que “el espectáculo [...] corresponde a [...] la alienación [aliénation]” (24; traducción nuestra) y que “es el principio del fetichismo de la mercancía [fétichisme de la marchandise] [...] el que se cumple, de manera absoluta, en el espectáculo” (26; traducción nuestra).

Por tanto, si nos interesa explicar la noción de espectáculo, antes de definirla debemos hacer un breve desvío por estas dos nociones de herencia marxiana.

El concepto de “alienación” se encuentra en Hegel, por ejemplo, en *Phänomenologie des Geistes*. Aquí el filósofo describe la historia de cómo el Espíritu, como determinación absoluta de las representaciones culturales, se vuelve otro, en un mundo objetivo, de tal suerte, que es menester que dicha conciencia realice su propio conocimiento reconociéndose a sí misma en él y llegue a ser, por tanto, autoconciencia¹. Para describir este fenómeno de devenir otro, que el término castellano “alienación” en cierto modo recoge, Hegel tiene, dos términos con matices diferentes: *Entäußerung* y *Entfremdung*. El primero, enfatiza el sentido de enajenar tal como se entiende en la terminología jurídica: cuando algo propio se vuelve de otro, de tal manera que lo que era inmanente a un determinado fuero sale ahora afuera (*außer* es precisamente “fuera” [de]); el segundo, subraya el carácter de tornar algo distinto a sí (*fremd* es, pues, extraño) (Gómez Ramos). Marx en los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte de 1844* retoma esta doble terminología para pensar, cómo, en el modo de producción capitalista, el trabajador, y ya no el Espíritu, se encuentra en esta situación de devenir otro:

El trabajo no solo produce mercancías; se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía [*Arbeiter als eine Ware*], y, por cierto, en la proporción en que produce mercancías. Además, este hecho expresa solo lo siguiente: el objeto [*Der Gegenstand*] que produce el trabajo, su producto [*Produkt*], se enfrenta [*tritt gegenüber*] al trabajo como un ser ajeno [*fremdes Wesen*], como una fuerza independiente [*unabhängige Macht*] del productor [...]. Esta realización del trabajo [*Verwirklichung der Arbeit*] aparece [*erscheint*],

¹ El filósofo nacido en Stuttgart anota: “El mundo de este espíritu [*Die Welt dieses Geistes*] se descompone en un mundo doble [*gedoppelte*]; el primero es el mundo de la realidad efectiva [*Welt der Wirklichkeit*] o del extrañamiento [*Entfremdung*] mismo del espíritu; mientras que el otro es el que, elevándose por encima del primero, se edifica en el éter de la conciencia pura [*reinen Bewusstseins sich*] (Hegel 579).

a nivel de la economía política, como *desrealización* del trabajador [*Entwirklichung des Arbeiters*]; la objetivación [*Vergegenständlichung*], como *pérdida* [*Verlust*] del objeto y como *sometimiento servil* [*Knechtschaft*] a él; la apropiación [*Aneignung*], como *alienación* [*Entfremdung*], como *enajenación* [*Entäußerung*]. (*Manuscritos económico-filosóficos* 106; Marx & Engels, *Marx Engels Werke* [MEW] 40, 511-512)

Cabe señalar que la diferencia entre *Entäußerung* y *Entfremdung* es vertida en esta traducción como enajenación y alienación. En cierto modo, Marx utiliza los dos términos como intercambiables y este concepto —de tornarse otro y enfrentarse a otro— adquiere, empero, *cuatro sentidos*: 1) oposición del trabajador con el producto de su trabajo; 2) relación extraña del trabajador con el acto de producción del trabajo que no le pertenece; 3) extrañamiento del trabajador con el ser genérico del hombre, de tal manera que trabajar en lugar de realizar la esencia apropiadora del hombre para con la naturaleza se convierte en mero medio de subsistencia; y 4) enfrentamiento entre los hombres. Para el primer sentido privilegia, con todo, el término *Entfremdung*, alienación; para el segundo, *Entäußerung*, enajenación: “En la alienación [*Entfremdung*] del objeto de trabajo [*Gegenstandes der Arbeit*] se resume solo la alienación, la enajenación [*Entäußerung*] en la actividad del trabajo mismo [*Tätigkeit der Arbeit selbst*]” (*Manuscritos económico-filosóficos* 109; Marx & Engels, *MEW* 40 514). Para los dos últimos sentidos el filósofo de Trier usa, en el momento explicativo, *Entfremdung* y, en el momento recapitulativo de sus ideas, emplea ambas palabras².

² Como es público, Lukács, un autor al que Debord cita explícitamente en *La société du spectacle* se valdrá sobremanera de estos dos vocablos en alemán para describir la dinámica de la sociedad capitalista. Él añade, sin embargo, otro término rastreable también, a su manera, en la obra marxiana: *Verdinglichung* que, dado que contiene la palabra *Ding*, se traduce fluidamente al castellano como “cosificación”. Es este vocablo el que será el hegemónico en *Geschichte und Klassenbewußtsein* de 1923. En su autocrítica, publicada como prólogo a la edición castellana de 1969 traducida por el filósofo español Manuel Sacristán, Lukács precisa: “Digamos sólo de paso que el fenómeno de la cosificación [*Verdinglichung*], muy emparentado con el de extrañación [*Entfremdung*], pero ni social ni conceptualmente idéntico con él, se utilizó en la obra como sinónimo del otro” (Lukács 26). Habría que añadir a esto una precisión igual de importante: en el libro se vincula expresamente la cosificación no solo con la problemática de la alienación sino también con la del fetichismo de la mercancía (aquí Lukács cita el primer volumen de *Das Kapital* en torno al problema del fetichismo): “Pues la mercancía no es conceptuable en su naturaleza esencial sin falsear más que como categoría universal de todo el ser social. Sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella [...]. Al examinar ese hecho básico estructural hay que observar ante todo que por obra de él el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde el punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. [...]. La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva cuanto objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías” (Lukács 93-94).

Respecto al fetichismo de la mercancía, es indispensable hacer una breve precisión. Lo que caracteriza al capitalismo, tal como se comprende en *Das Kapital*, no es simplemente la explotación de los trabajadores, sino ante todo que lo que se produce, alienadamente por supuesto, no es sino mercancías.

Una mercancía (*Waren*) dista de ser únicamente un producto de subsistencia fabricado industrialmente; ante todo es un ente que, surgido de una producción determinada por la propiedad privada de los medios de producción, posee dos factores: el valor de uso (*Gebrauchswert*) y el valor de cambio (*Tauschwert*). Lo determinante en el modo de producción capitalista es, pues, que el valor de cambio, que tiene una expresión cuantitativa y hace que todo sea equiparable e intercambiable, desplaza la relevancia del valor de uso, el cual tiene una expresión cualitativa y particular. El capital (*Kapital*) a este respecto no es el valor de cambio, ni mucho menos una cosa: es una *relación social* generalizada que consiste, por medio del plusvalor del trabajador, en generar más valor, lo que Marx resume concisamente en la expresión "*die Verwertung des Werts*" (Marx & Engels, *MEW* 23 167). Es alrededor de este predominio del valor de cambio que se explana el significado del fetichismo, puesto que es aquel el que está presente cuando el producto del trabajo humano adquiere la *forma de mercancía* (*Warenform*). Los productos del trabajo, de suyo, no poseen como propiedad inherente el valor de cambio, el cual, en tanto forma que expresa el valor producido por la fuerza de trabajo humano, no es sino el resultado de un carácter social del trabajo y, más aún, el resultado de relaciones sociales laborales específicas (Ayala-Colqui, "Subjetividad y subjetivación"). El fetichismo de la mercancía se signa, pues, en el hecho de que los productos del trabajo aparecen, autónomamente, como poseedores intrínsecos de ambos:

Lo misterioso [*Geheimnisvolle*] de la forma mercantil [*Warenform*] consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja [*zurückspiegelt*] ante los hombres el carácter social [*gesellschaftlichen Charakter*] de su propio trabajo [*Arbeit*] como [*als*] caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo [*gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte*], [...] y, por ende, en que también refleja la relación social [*gesellschaftliche Verhältnis*] que media entre los productores y el trabajo global [*der Produzenten zur Gesamtarbeit*], como [*als*] una relación social entre los objetos [*gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen*], existentes al margen de los productores. (*El capital* I 88; Marx & Engels, *MEW* 23 86)

Dicho de otro modo, vemos que la relación social entre personas y cosas se encuentra “invertida [*verkehrt*]” (Marx, *Contribución a la crítica* 17; Marx & Engels, *MEW* 13 21), una situación que, en general, pasa desapercibida: “No lo saben, pero lo *hacen*” (Marx, *El capital* I 90). Así tenemos la inversión de que todo, por sí mismo, tiene un valor económico y que, en última instancia, absolutamente todo lo que existe se puede comparar y equiparar cuantitativamente, esto es, la idea de que todo tiene un precio y que todo es igual de usable, consumible y desechable.

En suma, tanto en la alienación del trabajador como en el fetichismo de la mercancía vemos un proceso de oposición que se resuelve en un caso como extrañamiento y en el otro como inversión. Es esta conceptualidad la que estará detrás de la propuesta crítica debordiana en torno al espectáculo.

Ahora bien, sería errado pensar que la noción de espectáculo existe solo en el libro de 1967 [2003] o a partir de él. Por el contrario, en sus intervenciones de la década del 50 se encuentra ya esta noción en el doble marco de un abordaje marxista de la cultura y de una perspectiva vanguardista de la superación del arte. Respecto a lo primero queda claro que a Debord le interesa cuestionar políticamente la separación entre productor y producto. Respecto a lo segundo, Debord se inscribe en el vanguardismo, toda vez que, como anota, Bürger “los vanguardistas intentaron, pues, una superación del arte en el sentido hegeliano del término, porque el arte no había de ser destruido sin más, sino reconducido a la praxis vital” (103).

Si se asume, en consecuencia, que el capital estructura a todas las relaciones sociales, entonces también la cultura — eso que otrora se llamó “superestructura” por el marxismo doxográfico — está determinada por aquel. En tal sentido, la separación en la esfera de la cultura entre arte y vida, que pretendía superar el vanguardismo, solo se explica, de acuerdo con Debord, por el predominio del modo de producción capitalista. La cultura, que es un producto de la vida, se separa, por medio de la alienación, como esfera autónoma y se opone a la vida.

Por ello, es menester, continuar con la crítica, a la vez vanguardista y política, de la cultura. Si la cultura burguesa neutraliza y codifica todo contenido subversivo y presenta al arte como un elemento autónomo alienado tanto del productor como de la colectividad, la tarea revolucionaria, a esta escala, consiste en luchar contra dicha

alienación. El francés escribe al respecto en “*Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l’organisation et de l’action de la tendance situationniste*”:

La noción misma de vanguardia colectiva [*avant-garde collective*], con el aspecto militante que ella implica, es un producto reciente de condiciones históricas que implican, al mismo tiempo, la necesidad de un programa revolucionario [*programme révolutionnaire*] coherente en la cultura [*dans la culture*] y la necesidad de luchar contra las fuerzas que impiden el desarrollo de este programa. (III; traducción nuestra)

Dado que la cultura se entiende como el ámbito vinculado a la recreación y al esparcimiento (*loisirs*), tenemos en consecuencia dos modos de entretenerse: el modo burgués y el modo revolucionario. Es por ello que Debord habla, bajo el modelo de la lucha de clases, de una “batalla de entretenimientos [*bataille des loisirs*]” (Debord, “*Rapport sur la construction*” IX). Es en este terreno que se introduce el concepto de “espectáculo” (*spectacle*). Este no es otro que el modo burgués de experimentar lo cultural y lo recreativo:

Hasta la fecha, la clase dominante ha logrado servirse del tiempo de ocio [*des loisirs*], arrancado por el proletariado, desarrollando un vasto sector industrial de entretenimiento [*vaste secteur industriel des loisirs*], el cual es un incomparable instrumento de embrutecimiento [*instrument d’abrutissement*] del proletariado a través de sub-productos de la ideología mistificante y de los gustos de la burguesía. (“*Rapport sur la construction*” IX; traducción nuestra)

De suerte que un movimiento revolucionario, anulando la escisión entre arte y vida, extendería e intensificaría la *verdadera vida*: “Una acción revolucionaria [*action révolutionnaire*] en la cultura no sabría tener por objetivo traducir o explicar la vida [*la vie*], sino ampliarla [*mais de l’élargir*]” (“*Rapport sur la construction*” VIII).

¿De qué manera acceder a esta vida no alienada, donde los entretenimientos y los placeres de la vida cesen de ser meros instrumentos de alienación y devengan medios de autenticación de la vida? La respuesta mediata es, sin duda, la revolución: “Pensamos, ante todo, que hay que cambiar el mundo” (“*Rapport sur la construction*”

I; traducción nuestra). La estrategia inmediata es, de momento, y por lo que esta suerte de vanguardia artística-política recibe su nombre, la “situación” (*situation*) o, más precisamente, “la construcción de situaciones” (*construction de situations*). Si las situaciones que vienen de suyo están permeadas por la alienación capitalista, entonces es menester hurtarse de ellas de una manera deliberada construyendo situaciones alternativas:

Nuestra idea central es la construcción de situaciones [*construction de situations*], es decir, la construcción concreta de ambientes momentáneos de la vida [*ambiances momentanées de la vie*] y su transformación en una cualidad pasional superior. Debemos implementar una intervención ordenada sobre los factores complejos de dos grandes componentes en perpetua interacción: el escenario material de la vida [*le décor matériel de la vie*] y los comportamientos [*les comportements*] que implican y agitan. (“Rapport sur la construction” VIII; traducción nuestra)

De ahí que las armas que hendirán el espectáculo no sean otras que las situaciones revolucionariamente fabricadas. Dado que el sentido de esta crítica es inmanente (Fuster González), los materiales no serán sino aquellos que nos ofrece ahora la vida: las formas culturales al uso. Tal empleo se hará, en consecuencia, bajo la forma de un desvío (*détournement*). Y, más aún, para que esto no quede en una anécdota puntual, en una agitación estéril, en una performance solipsista, se requiere que en las situaciones se comprometan una diversidad de medios, materiales y colectividades, en suma, que la ciudad entera esté comprendida. Por lo tanto, el arte total que permite el mantenimiento, la ampliación y la intensificación de situaciones recibe el nombre de urbanismo (Gómez Gutiérrez):

Deberá abrazar la creación de formas nuevas y la desviación [*le détournement*] de formas conocidas de la arquitectura y el urbanismo, así como el desvío [*le détournement*] de la poesía o el cine. El arte integral, del cual tanto se ha hablado, no puede realizarse más que a nivel del urbanismo. (“Rapport sur la construction” IX; traducción nuestra)

Este conjunto de ideas será integrado, extendido y complejizado en el celeberrimo texto *La société du spectacle*.

Debord avanza aquí hacia una definición del espectáculo explorando su sentido alienante. La primera aseveración del libro, que es una paráfrasis “desviada” de *Das Kapital* de Marx (en el sentido del *détournement*), establece que vivimos en una inmensa acumulación de espectáculos. Con ello, al reemplazar el término marxiano de mercancía por espectáculo, el militante francés da a entender que este es un tipo particular de mercancía que, en las situaciones actuales, resulta hegemónica. Ahora, dado que es una mercancía, es posible ver en él los dos fenómenos analizados con antelación: la alienación y el fetichismo.

El espectáculo es, ante todo, una representación visual de la realidad que se contempla. Mas, en tanto mercancía, retomando el primer sentido de alienación ya descrito, el espectáculo como producto se puede oponer y, de hecho, se contrapone al productor en el sentido de que el productor no lo posee y, por el contrario, este domina a aquel: “el espectáculo somete [*soumet*] a los hombres en la medida en que la economía los ha sometido totalmente” (*La société du spectacle* 15; traducción nuestra). Aquí Debord enfrenta una mercancía no solo al trabajador, sino a la vitalidad en general de él. Por tanto, lo que se sugiere es que el espectáculo realiza la alienación, pero un sentido mucho más extenso e intenso que el de una mercancía no espectacular, toda vez que termina alienando la vida entera allende el trabajo. La presentación del término vida resulta comprensible, en la medida en que, como hemos visto, las horas no laborales, las horas de ocio (*loisir*) y consumo (*consommation*), son también colmadas por el modo de producción capitalista. Así trabajo y descanso, esfuerzo y entretenimiento, resultan alienados por esa mercancía llamada espectáculo: es el espectáculo el que domina, por medio de imágenes, a la vida en los momentos de recreación y no la vida la que se apropia de aquel.

Sobre el segundo sentido de alienación, el espectáculo también se opone a la actividad del trabajador, pero no solo como actividad productiva —o recreativa—, sino, como resulta lógico de la anterior, en tanto actividad vital en cuanto tal:

Se puede oponer [*oposser*] abstractamente el espectáculo a la actividad social efectiva [*activité sociale effective*] [...]. Al mismo tiempo la realidad vivida [*réalité vécue*] es materialmente invadida [*envahie*] por la contemplación del espectáculo [*contemplation du spectacle*] y retoma en ella misma el orden espectacular dándole una adhesión positiva. (*La société du spectacle* 13; traducción nuestra)

Esta oposición a toda la actividad de la vida se realiza como reemplazo, dado que el mundo representado por imágenes espectaculares toma el lugar del mundo presentado a la experiencia vivida: “La realidad surge en el espectáculo y el espectáculo es real” (*La société du spectacle* 13; traducción nuestra).

Esto puede llevarnos al tercer sentido de alienación que consideraba Marx: cómo la naturaleza se convierte en mero medio de subsistencia para el humano. Lo espectacular hace que se pierda la comprensión misma del ser humano y que este ya no realice su esencia apropiadora, sino que simplemente contemple y que tal contemplación regule sus necesidades vitales:

La alienación del espectador en beneficio del objeto contemplado [...] se expresa así: más él contempla, menos él vive; más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad [*images dominantes du besoin*], menos comprende su propia existencia [*moins il comprend sa propre existence*]. (*La société du spectacle* 23)

Y así se arriba al cuarto sentido; por medio del espectáculo los seres humanos se oponen mutuamente: “El espectáculo es, materialmente, “la expresión de la separación y el alejamiento entre el hombre y el hombre”” (*La société du spectacle* 163; traducción nuestra).”

Si bien es cierto que Debord no nombra de manera explícita y temática estos cuatro sentidos, sino que los enuncia muchas veces de manera simultánea y en un orden no estricto, la alienación es, sin duda, uno de los caracteres fundamentales del espectáculo. Pues este, a fin de cuentas, “corresponde a una fabricación concreta de la alienación” (*La société du spectacle* 24; traducción nuestra). Así él, por mor de la alienación (*aliénation*), realiza, logra, consume, la separación (*séparation*) que ya existía antes, de manera pre-espectacular, en la sociedad capitalista.

Pero el espectáculo no solo es alienante, también es fetichista o, si se quiere, fetichizante. Hemos visto que la separación en el fetichismo se cumple, ante todo, como inversión (*inversion*): “El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida [*inversion concrète de la vie*], es el movimiento autónomo de lo no-vivo [*non-vivant*]” (*La société du spectacle* 11; traducción nuestra). Esta puesta de cabeza adquiere, como es propio en Debord, el léxico de la vida, dado que ella ya no

solo corresponde al carácter y la relación social de la producción, sino a la vida entera. Se vive, por ende, en una “verdad invertida” (*La société du spectacle* 167; traducción nuestra). Pero no solo ello. El fetichismo se expresa también en el hecho de que este trastocamiento esconde las auténticas relaciones sociales que no les pertenecen a las mercancías ni mucho menos al espectáculo: “La apariencia fetichista [*apparence fétichiste*] de pura objetividad en las relaciones espectaculares [*dans les relations spectaculaires*] oculta [*cache*] su carácter de relación entre hombres y entre clases” (*La société du spectacle* 18; traducción nuestra). Con todo, si en primera instancia el espectáculo se presenta como una mercancía representativa particular que había realizado la alienación y el fetichismo de la mercancía en un nivel superior – oponiendo, invirtiendo y reemplazando la vida por imágenes – , ahora el espectáculo se convierte también en capital: “El espectáculo es *el capital* a un tal grado de acumulación que deviene imagen” (*La société du spectacle* 24; traducción nuestra).

El capital, recordemos, no es una mercancía más, sino el proceso de valorización del valor a partir de la producción de mercancías. Y este proceso de valorización de valor es el que estructura todas las relaciones sociales que se desarrollan a partir del modo de producción capitalista. Marx resume esto con precisión cuando afirma: “el capital no es una cosa [*kein Ding*], sino determinada relación social de producción [*bestimmtes, gesellschaftliche Produktionsverhältnis*] perteneciente a una determinada formación histórica-social y que se presenta en una cosa y le confiere a ésta un carácter específicamente social” (Marx, *El capital* III 1037; Marx & Engels, *MEW* 25 822). Debord, en consecuencia, puede arribar a la siguiente definición de lo espectacular: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social [*rapport social*] entre personas, mediatizada [*médiatisé*] por imágenes” (*La société du spectacle* 11; traducción nuestra). En rigor, el espectáculo, siendo producido como una mercancía representativa dedicada al entretenimiento (*loisir*), termina mediando toda relación social, laboral y no laboral, cerrando así su dinámica de alienación e inversión fetichista de la vida.

Es como una suerte de hiper-mercancía que desemboca en una ultra-alienación social.

Con ello, Debord delimita el ámbito del espectáculo a la imagen y a la apariencia – más allá de que exista bajo las formas de “la información o la propaganda, la publicidad o el consumo directo de divertimentos”

(*La société du spectacle* 12; traducción nuestra) —, enfatizando la dualidad entre lo real y la copia sin aclarar explícitamente si el espectáculo puede adquirir también la forma de lo no visual y lo inaparente: “el espectáculo es la afirmación de la apariencia [*apparence*] y la afirmación de toda vida humana [*toute vie humaine*], es decir social, como simple apariencia [*comme simple apparence*]” (*La société du spectacle* 13; traducción nuestra).

Huelga añadir que Debord conecta la cuestión del espectáculo con otro tópico marxista: nos referimos al ámbito de la “ideología”³. Según cierta interpretación del marxismo, a cada modo de producción le corresponde un conjunto de construcciones jurídico-políticas y, sobre todo, un conjunto de formas de conciencia social correlativas (Ambriz-Arévalo). Es esta conciencia social, vinculada a un modo de producción particular, la que puede resultar falsa en la medida en que no representa objetivamente las condiciones reales de existencia⁴. ¿Cómo es posible que un conjunto de representaciones correlativas a un modo de producción particular no aprehenda adecuadamente tal modo de producción y, por extensión, la realidad social concreta? Ello es posible porque ya la realidad misma se encuentra invertida, de tal modo que la conciencia, por defecto, solo puede reflejar dicha inversión constituyéndose a sí misma como ideológica. En *Die deutsche Ideologie* (1845-1846) se lee, en relación con esta producción de una “falsa conciencia” (*falschen Bewußtseins*):

La producción de las ideas y representaciones de la conciencia [*Die Produktion der Ideen, Vorstellungen des Bewußtseins*] aparece al principio directamente entrelazada [*unmittelbar verflochten*] con la actividad material y el comercio material de los hombres [*die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen*] [...]. Las representaciones [*Vorstellen*], los pensamientos [*Denken*], el comercio espiritual [*geistige Verkehr*] de los hombres se presentan todavía, aquí, como

³ El término ideología, con todo, no es exclusivo del marxismo. Sobre la evolución del término y su definición en Occidente, así como los usos en el marxismo, véase Barth, Larraín, Sánchez Vázquez y Ayala-Colqui (“Los ecos de la ideología en Guattari (y Deleuze)”). Para un estudio de los usos de ideología en el ámbito específicamente alemán confróntese Kersten Reich.

⁴ En *Zur Kritik der politischen Ökonomie* Marx anota: “En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción [*Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse*] constituye la estructura económica [*ökonomische Struktur*] de la sociedad [*Gesellschaft*], la base real [*reale Basis*] sobre la cual se alza un edificio jurídico y político [*juristischer und politischer Überbau*], y a la cual corresponden [*entsprechen*] determinadas formas de conciencia social [*gesellschaftliche Bewußtseinformen*]” (Marx, *Contribución a la crítica* 4-5; Marx & Engels, *MEW* 13 8).

emanación directa [*direkter Ausfluß*] de su comportamiento material [*materiellen Verhalten*] [...]. Y si en toda la ideología [*ganzen Ideologie*] los hombres y sus relaciones [*die Menschen und ihre Verhältnisse*] aparecen invertidos [*den Kopf gestellt erscheinen*] como en la cámara oscura [*Camera obscura*], este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos [*Umdrehung der Gegenstände*] al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. (Marx & Engels, *La ideología alemana* 21, MEW 3 26)

Por tanto, para Debord, el espectáculo no solo es una mercancía representativa tan alienante como fetichizada que, devenida capital, media todas las relaciones sociales, es también un elemento ideológico:

El espectáculo es la ideología por excelencia [*Le spectacle est l'idéologie par excellence*], porque expone y manifiesta en su plenitud la esencia de todo sistema ideológico [*l'essence de tout système idéologique*]: el empobrecimiento, la servidumbre y la negación de la vida real [*vie réelle*]. (*La société du spectacle* 163; traducción nuestra)

Lo espectacular, por consiguiente, se muestra como una mercancía ideologizada y, al mismo tiempo, como una “ideología materializada” (Debord, *La société du spectacle* 162; traducción nuestra). El espectáculo es así un *mot-valise* que designa una variedad de fenómenos; se dice en muchos sentidos.

Y así como otrora Debord proponía la vía revolucionaria para romper con la alienación, aquí este camino es precisado, allende la construcción de situaciones, por la conformación de consejos obreros que, a diferencia de un partido representativo y jerárquico como según él se encuentra en la organización leninista (Ayala-Colqui, “Félix Guattari” 137-138) debe ser la expresión de teoría y práctica con una comunicación horizontal entre las colectividades: “Una organización revolucionaria [...] no representa a la clase [...]. La organización revolucionaria no puede reproducir en ella las condiciones de escisión y de jerarquía” (*La société du spectacle* 97-98; traducción nuestra). Esta misma idea se repite en el *Préface à la quatrième édition italienne de «La Société du spectacle»* donde, además de señalar que no cambiaría en nada su diagnóstico, insiste en una organización política no vertical: la revolución “puede comenzar fácilmente dondequiera que las asambleas proletarias autónomas, sin

reconocer fuera de ellas ninguna autoridad [*aucune autorité*] o propiedad de cualquiera [...] abolirán la separación entre individuos, la economía mercantil” (párrafo 23; traducción nuestra).

Debord en *Commentaires sur la société du spectacle* señala, finalmente, que el dominio de la mercancía y de la ideología espectáculo puede darse de tres maneras. Primero, bajo un espectáculo concentrado (*concentrée*), propio de regímenes totalitarios y dictatoriales; segundo, bajo un espectáculo difuso (*diffuse*), pertinente para regímenes capitalistas “democráticos”; y, tercero, el fenómeno que añade en este libro, bajo el aspecto del *espectáculo integrado* (*spectacle intégré*):

Si consideramos el lado concentrado [*le côté concentré*], el centro director se ha vuelto ahora oculto [*occulte*]: nunca más se ubica un jefe conocido, ni una ideología clara. Y si consideramos el lado difuso [*le côté diffus*], la influencia espectacular nunca había marcado hasta tal punto casi la totalidad de las conductas [*la presque totalité des conduites*] y de los objetos que son producidos socialmente. Pues el sentido final de lo espectacular integrado [*du spectaculaire intégré*] es que se integre en la realidad misma [*s'est intégré dans la réalité même*]. (9)

Esta integración promueve el renovamiento tecnológico incesante, la fusión entre Estado y economía, el secreto generalizado, lo falsedad sin réplica y un presente perpetuo (Debord, *Commentaires*). Es decir, facilita estrategias contemporáneas de control y gestión de la vida, donde ningún margen o fisura debe, en principio, escapar a la lógica mercantil e ideológica del espectáculo. ¿Cómo alcanzar entonces la verdadera vida o, más aún, tiene todavía sentido presuponer y hablar de una vida auténtica a alcanzar? Para responder a esta pregunta debemos hacer, de momento, un desvío por los textos de Agamben.

3. Forma-de-vida frente a la gloria de la soberanía en Agamben

En el caso de Giorgio Agamben las influencias son más variadas y heterogéneas. De momento podemos considerar dos, Michel Foucault y Carl Schmitt, con el objetivo de poner de relieve el vínculo del italiano con Guy Debord a propósito de la cuestión de la vida. Si bien es cierto que las primeras reflexiones de Agamben giran en torno a la estética para después decantarse o, mejor dicho, acentuarse hacia la política (Castro), el proyecto que nos interesa analizar aquí es el de *Homo Sacer*, el cual a través de sendas obras analiza el vínculo entre biopolítica y soberanía.

El biopoder es un concepto introducido por Foucault que intenta describir la manera como en la modernidad, a partir del s. XVII, las estrategias de poder —que no son sustanciales, jurídicas, soberanas, superestructurales ni estatales— toman en cuenta la vida (Foucault, *Defender la sociedad, Historia de la sexualidad I, Seguridad*). Mientras la anatomopolítica se dirige al cuerpo individual, la biopolítica se enfoca en la vida de la población:

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica [anatomopolitique] del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica [biopolitique] de la población*. (*Historia de la sexualidad I* 168)

La soberanía, por otro lado, es conceptualizada de manera singular por Schmitt en *Politische Theologie* de 1922. Contra las fórmulas abstractas de dicho concepto, el jurista alemán pretende elucidar la noción de soberanía a partir de su función y capacidad. En lugar de la posesión del monopolio de la coacción o el mando, la soberanía se caracteriza por la capacidad de decisión (*Entscheidung*)⁵, la cual establece tanto el orden jurídico (*Rechts-Ordnung*) —pues incluso este, según él, descansa “en una decisión, no en una norma [*Norm*]” (Schmitt, *Teología política* 16)— como su suspensión excepcional bajo el estado de sitio:

⁵ El concepto de decisión es clave en Schmitt, este explica incluso la conformación de una Constitución política: “Una Constitución no se apoya en una norma cuya justicia sea fundamento de su validez. Se apoya en una decisión política surgida de un Ser político” (*Teoría de la constitución* 94)

Soberano [*Souverän*] es quien decide [*entscheidet*] el estado de excepción [*Ausnahmezustand*] [...]. De lo que se sigue se verá que aquí por “estado de excepción” se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado [*Staatslehre*], no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio [...]. Pues la decisión sobre la excepción [*Entscheidung über die Ausnahme*] es decisión en sentido eminente [*im eminenten Sinne Entscheidung*]. En efecto, una norma general [*generelle Norm*], la representada, por ejemplo, en un principio jurídico válido normal, nunca puede captar una excepción absoluta [*absolute Ausnahme*] ni, por tanto, fundar la decisión de que está dado en un caso excepcional auténtico [*echter Ausnahmefall*]. (Schmitt, *Teología política* 13, *Politische Theologie* 11)

Y si la otra gran tesis de este libro, anclada en una sociología de conceptos, afirma que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados [*säkularisierte theologische Begriffe*]” (*Teología política* 37, *Politische Theologie* 49) —como se puede ver en la analogía sistemática en las nociones de ambos dominios—, la excepción resultaría semejante al “milagro” (*Wunder*) (*Teología política* 37, *Politische Theologie* 49).

El interés inicial de Agamben en *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida* de 1995 es vincular, pues, estas dos nociones a primera vista lejanas:

La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario -aunque oculto- del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano [la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano].* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. (16)

Esta tesis sobre el nexo esencial entre soberanía y biopolítica —que claramente entra en contradicción con los planteamientos de Foucault (*Historia de la sexualidad I*), dado que, por un lado, las relaciones de poder para el francés no se fundan en el Estado y la soberanía y, por otro lado, cada relación de poder tiene una especificidad histórica discontinua— requiere aclarar evidentemente la noción de vida.

Agamben introduce así el diferendo entre $\zeta\omega\acute{\eta}$ y $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$, entre la vida desnuda y la vida calificada, entre la vida biológica y la vida política (Valls Boix). En la lengua griega se puede asir una diferencia en torno a la palabra vida⁶: “zoé, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y bíos, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” (*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* 9). La proximidad entre soberanía y biopolítica, según la opinión del italiano, estriba en que la soberanía, por su procedimiento schmittiano excepcional, hace que aquello que quedaba fuera de la política, la zoé, sea expulsado y a la vez considerado excepcionalmente en la política misma; mientras que la biopolítica, por su vocación biológica foucaultiana, es el momento en el que el poder toma en consideración esta zoé ya incluida y excluida soberanamente. El filósofo romano añade inclusive un guiño a Debord, toda vez que señala que hay dos direcciones contemporáneas en las cuales se politiza, con la soberanía biopolitizada, la zoé: el totalitarismo moderno de los regímenes fascistas y “la sociedad de consumo y del hedonismo de masas” (*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* 21) de los regímenes “democráticos”. Es decir, el espectáculo, en tanto propio del ámbito del consumo, bajo esta línea de interpretación, sería ya biopolítico⁷.

¿Cómo es posible que el espectáculo sea biopolítico o, en todo caso, resultante de la soberanía? Esta respuesta se encuentra sin duda en *Il regno e la gloria* de 2007. No obstante, los conceptos desplegados aquí entran en diálogo con un libro previo, *Stato d'eccezione* de 2003. Agamben en este texto erige una dualidad dentro de la soberanía: ella, además del orden jurídico instituido, esto es, la *potestas*, es la capacidad para suspenderlo, lo que el italiano llama *auctoritas*:

El sistema jurídico de Occidente se presenta como una estructura doble [*struttura doppia*], formada por dos elementos heterogéneos [*eterogenei*] y, aun así, coordinados [*coordinati*]:

⁶ Una crítica sobre la inviabilidad de esta diferencia en el pensamiento griego se puede leer, por supuesto, en Derrida.

⁷ Cabe señalar que el italiano interpreta el espectáculo del francés, en otros textos, en términos lingüísticos: “el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma o el ser lingüístico del hombre” (*La comunidad* 50-51); posteriormente, como se verá en este artículo, Agamben precisará esta exégesis al tomar al espectáculo debordiano como aclamación y opinión pública. Algo que no resulta del todo inconsistente, dado que Agamben considera que precisamente en esos fenómenos está también presupuesto el lenguaje: “Los periodistas y los mediocratas (como los psicoanalistas en la esfera privada) son el nuevo clero de esta alienación de la naturaleza lingüística del hombre” (*Medios sin fin* 70). De todas maneras, el énfasis ulterior cae dentro de la dinámica de análisis de la soberanía y de lo que le sucede a la vida frente a ella.

uno normativo y jurídico en sentido estricto —que podemos aquí inscribir por comodidad bajo la rúbrica *potestas*— y uno anómico y metajurídico —que podemos llamar con el nombre de *auctoritas*— [...]. El estado de excepción [*stato di eccezione*] es el dispositivo que debe, en última instancia, articular y mantener unidos a los dos aspectos de la máquina jurídico-política. (*Estado de excepción* 154)

La *auctoritas* además enfatiza sobremanera, a diferencia de la mera normatividad de la *potestas*, el carácter biopolítico de la soberanía, toda vez que, como se ve en el derecho antiguo romano, aquella descansa en las cualidades biológicas del que detenta personalmente la autoridad: “Las cualidades de Duce o de Führer están inmediatamente ligadas a la persona física y pertenecen a la tradición biopolítica de la *auctoritas* y no a la jurídica de la *potestas*” (*Estado de excepción* 151).

Agamben prosigue con el estudio de la soberanía y en *Il regno e la gloria* de 2007 ve una nueva secesión dentro de ella: el “reino” y el “gobierno”. Por momentos pareciera que esta dualidad opera solo en uno de los lados de la anterior división de la soberanía, a saber: en la *potestas*: “Así, Reino y Gobierno constituyen una máquina doble, el lugar de una separación y una articulación ininterrumpidas. La *potestas* es plena sólo en la medida en que puede ser dividida” (*El reino y la gloria* 175); sin embargo, luego se aclara que más bien la dualidad retoma —o se superpone con— la división soberana general entre *auctoritas* y *potestas*, obteniéndose así una “doble” estructura de la “máquina gubernamental” (*El reino y la gloria* 245) —aunque hace esta adición sin una demostración conceptual adecuada, sino tan solo a partir del recurso a una cita equívoca de Schmitt⁸—: “el mundo es gobernado a través de la coordinación de dos principios, la *auctoritas* (es decir un poder sin ejecución efectiva) y la *potestas* (es decir un poder de ejercicio); el Reino y el Gobierno” (*El reino y la gloria* 182). ¿Qué es el reino y qué es el gobierno? En principio, el reino corresponde a un ámbito que funda y detenta la esencia del poder —soberano—, mientras que el gobierno es aquel ámbito mediante el cual tal poder se

⁸ En efecto, Agamben no da argumentos ni construye una secuencia lógica probatoria. En su lugar, coloca una cita de Schmitt de la *Verfassungslehre* de 1928 que lejos de brindar una razón de dicha identificación deja como posibilidad, a modo de pregunta retórica, un caso hipotético de asimilación del reino con la *auctoritas* y del gobierno con la *potestas*: “El único significado positivo que Schmitt parece reconocerle aquí a la separación entre Reino y Gobierno es aquel que la reconduce a la distinción entre *auctoritas* y *potestas*: La cuestión planteada por un gran maestro del derecho público, Max von Seydel: qué queda del regner si se le quita el gouverner, sólo puede resolverse si se distingue entre *potestas* y *auctoritas*, y se toma conciencia del significado peculiar de la autoridad frente al poder político [Schmitt, *Verfassungslehre*, pp. 382-383]” (*El reino y la gloria* 134).

expresa y, en consecuencia, se administra y gestiona aquello sobre lo que se ejerce la soberanía. La idea de Agamben es que esta separación, que se mueve dentro de la tesis de Schmitt de *Politische Theologie*, tiene sus raíces en un modelo teológico.

La investigación de Agamben estriba, por consiguiente, en mostrar cómo ambos términos se inscriben en la problemática teológica sobre la trinidad cristiana y en la urgencia de una respuesta a la “división” de Dios. Para esto nuevamente se conecta a Schmitt con Foucault, dado que esta investigación de teología política schmittiana se hace en los términos de una “arqueología”⁹ foucaultiana. Aquí el antecedente de la noción de dispositivo (*dispositif*), también propuesta por el filósofo francés (Foucault, *Dits et écrits III*), en tanto red de elementos heterogéneos donde confluyen saber y poder, aparece en un primer momento como el engarce entre reino y gobierno. En efecto, como se adelanta en *Che cos'è un dispositivo?* de 2006 es la *oikovoμία* el término griego que usará la tradición cristiana para proponer la reunión de reino y gobierno como respuesta a la cuestión trinitaria: “La primera articulación del problema trinitario se da entonces en términos “económicos”” (*El reino y la gloria* 72). Esta palabra se convertirá lentamente, según Agamben (*¿Qué es un dispositivo?*), en el *dispositivo* (latín) prefigurando así, al menos nominalmente, la categoría de dispositivo de Foucault.

Pero esta ligazón económica entre reino y gobierno, que en principio es una solución al problema de la trinidad, crea a la vez otro problema: escinde a Dios en ser y obrar. ¿Cómo articular esta cesura? Hay una vía que ensaya el modelo de la “providencia”, donde es cierto que el reino no administra y ejerce el poder directamente sobre el mundo, pero sí de manera colateral:

La actividad de gobierno [*L'attività di governo*] es a la vez providencia [*provvidenza*] —que piensa y ordena el bien de todo— y destino [*destino*] —que distribuye el bien entre los individuos, obligándolos en la cadena de las causas y los efectos— [...]. La máquina gubernamental funciona, entonces, como una incesante teodicea, en la que el Reino

⁹ La arqueología es la palabra clave que describe las investigaciones de Foucault acometidas, verbigracia, en *Les mots et les choses* (1966) y *L'archéologie du savoir* (1969) en tanto estudio de las discontinuidades históricas de producción de discursos. Sin embargo, Foucault pronto abandonará este término para hablar más bien de “genealogía” en el sentido del estudio de las discontinuidades históricas que vinculan saber y poder: “Llamemos, si ustedes quieren *genealogía* [*généalogie*] al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Ésa sería, pues, la definición provisoria de las genealogías que traté de hacer con ustedes durante los últimos años.” (*Defender la sociedad* 22).

de la providencia legítima y funda el Gobierno del destino, y este asegura y hace eficaz el orden que el primero ha establecido. (*El reino y la gloria* 228)

No obstante, hay en un segundo momento, otra vía de articulación entre ambos—y es esta la que nos interesa para los fines de este artículo—: *la gloria*¹⁰.

Para la teología, de hecho, junto a la administración en el gobierno divino y su burocracia de intermediarios, se da también la existencia de un ámbito glorificador y ritual. Esta encrucijada se aprecia sobremedida en la cuestión angelológica: hay ángeles que administran el gobierno divino y otros que lo ensalzan; hay ángeles burocráticos y ángeles aclamadores (Agamben & Coccia). Sin embargo, Agamben precisa que muchas veces esta distinción no es neta y que los ángeles pueden cumplir ambas funciones: “La cesura asistentes/ministrantes (o bien contemplación/gobierno) se encuentra también en el interior de cada ángel, y lo divide según una bipolaridad constitutiva de la función angélica, que es a la vez ministerial y misteriosa” (*El reino y la gloria* 265).

La gloria, sin embargo, no es exclusiva de uno de los lados de la relación soberana, esto es, el gobierno. En realidad, la gloria, como aspecto doxológico de la liturgia—cuyo otro elemento es la eucarística como aspecto ceremonial¹¹— es más bien la *conexión decisiva* entre Reino y Gobierno y, por extensión, entre *auctoritas* y *potestas*.

¹⁰ Estas dos articulaciones, económica y gloriosa, administrativa y cultural, se hacen eco mutuamente: “a la metáfora política y cultural de Cristo liturgo de la redención en la *Carta a los Hebreos*, le corresponde, específicamente en los Padres, la metáfora “económica” de Cristo administrador y dispensador del misterio divino de la salvación” (Agamben, *Opus Dei* 39). De todas maneras, el énfasis cae en la gloria y, en términos amplios, en la liturgia: “La liturgia hace posible [...] la unidad de la trinidad inmanente y la trinidad económica en una praxis sacramental” (*Opus Dei* 53).

¹¹ En *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* de 2012, Agamben estudiará nuevamente la gloria y, en general, la liturgia—cuyos componentes ya hemos dicho son tanto lo glorificador como lo celebratorio, lo doxológico como lo eucarístico— pero desde el aspecto no de los resultados objetivos de ella, esto es, las aclamaciones y los rituales, sino del componente subjetivo de ella, a saber: la acción de los ministros o sacerdotes que la guían e institucionalizan: “En *El Reino y la Gloria* habíamos indagado el misterio litúrgico sobre todo en la cara que se dirige a Dios, es decir, en su aspecto objetivo y glorioso; en este volumen, en cambio, la investigación arqueológica se orienta hacia el aspecto que concierne sobre todo a los sacerdotes” (*Opus Dei* 9). En esta investigación, donde ya no se cita más a Debord, se obtiene lo siguiente: en la liturgia, cuyo término griego *leitourgia* (obra pública) se convierte posteriormente en el latín *officium*, la validez de las obras culturales no depende de la cualidad de los sujetos (*opus operantis*) sino de los efectos de los actos mismos (*opus operatum*). Esto, a juicio de Agamben, es la matriz, evidente desde los Padres latinos, que hace que en el pensamiento moderno exista una ontología efectual donde el ser no es más sustancialidad, sino efectualidad (*effettualità*). Por otro lado, es por medio del concepto de *officium*, entendido como aquello que efectualmente “instituye entre el ser y la praxis una relación circular, por la cual el ser del sacerdote define su praxis y esta, a su vez, define al ser” (*Opus Dei* 130) que, a según el decir del italiano, será heredado en la ética moderna bajo la forma del deber y en la ontología bajo la figura de la operatividad.

Si la gloria [*gloria*] es tan importante en la teología, es ante todo porque permite mantener juntos, en la máquina gubernamental, la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, el ser de Dios y su praxis, el Reino y el Gobierno. Al mismo tiempo que define el Reino y la esencia, ella también determina el sentido de la economía y el Gobierno. Permite así soldar la fractura entre teología y economía, algo que la doctrina trinitaria nunca logró realizar completamente, y que sólo en la figura deslumbrante de la gloria parece encontrar una posible conciliación. (*El reino y la gloria* 403)

Así es como se obtiene la idea de que “El Gobierno glorifica el Reino y el Reino glorifica el Gobierno” (*El reino y la gloria* 369).

Tenemos entonces dos articulaciones en la escisión originaria de la soberanía: uno *violento* que liga *auctoritas* y *potestas* por medio del *estado de excepción* —que además incluye la *zoé* en el *bíos* y que, por tanto, es análogo al carácter bélico de la *stasis*, la guerra civil, que vinculaba ambas vidas en el *oikos* y la *polis* respectivamente (*Stasis*)—; y otro *consensual* que conecta *Reino* y *Gobierno* por medio de la *gloria*. Con ello se responde a la interrogante, “Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable?” (*El reino y la gloria* 343).

Es sobre todo este trasfondo que se alumbra con propiedad la herencia de Debord. En efecto, la gloria no es otra cosa que el espectáculo del francés, proposición que había anunciado Agamben al comienzo de su libro:

La función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de la opinión pública y del consenso, está todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas. Si los *media* son tan importantes en las democracias modernas no se debe, en efecto, sólo a que ellos permiten el control y el gobierno de la opinión pública, sino también y sobre todo a que administran y otorgan la Gloria, aquel aspecto aclamativo y doxológico del poder que en la modernidad parecía haber desaparecido. La sociedad del espectáculo —si llamamos con este nombre a las democracias contemporáneas— es, desde este punto de vista, una sociedad en la que el poder en su aspecto “glorioso” se vuelve indiscernible de la *oikonomía* y del gobierno. (*El reino y la gloria* 11)

No sorprende, por tanto, la siguiente conclusión —extraída empero de una problemática schmittiana-foucaultiana y no de una marxista como en Debord—: “La gloria es, entonces, la economía de las economías” (*El reino y la gloria* 358).

La gloria, por esto mismo, permite establecer una solidaridad entre Debord y Schmitt. El jurista alemán estima, verbigracia, que “la aclamación” —que es siempre gloriosa para Agamben— es la “forma natural de la manifestación inmediata de voluntad de un pueblo” (Schmitt, *Teoría de la constitución* 100). La forma contemporánea de la aclamación es, para Agamben, la “opinión pública” y que esta, según el análisis de Debord, debe verse como espectáculo en los medios de comunicación:

Si conjugamos los análisis de Debord con la tesis schmittiana de la opinión pública como forma moderna de la aclamación [*acclamazione*], todo el problema del actual dominio espectacular de los medios masivos sobre todo aspecto de la vida social aparece en una dimensión nueva. Aquí está en cuestión nada menos que una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria como centro del sistema político. Lo que en una época estaba confinado a las esferas de la liturgia y los ceremoniales, se concentra en los medios masivos y, a la vez, a través de ellos, se difunde y penetra a cada instante y en cada ámbito de la sociedad. (*El reino y la gloria* 445)

Sin embargo, este relevo del problema del espectáculo tendría que haber llevado —más allá de la sugerente asociación con Schmitt— a repensar el conjunto de problemas que Debord encara, a saber: la alienación, el fetichismo, máxime la ideología. Si esto se hubiera efectuado, Agamben no hubiera caído en la reducción del espectáculo a meros *mass media* —algo que Debord (*La société du spectacle*) siempre ha combatido—, ni tampoco a una posible modalidad de ella como opinión pública —información y publicidad— y pensarlo, por el contrario, como *relación social mediada*.

Es más, Agamben reemplaza el problema de la alienación, que es central para Debord en el fenómeno del espectáculo, con la problemática del “consenso” —que, si existe en Debord, no es otra cosa que resultado de la alienación y no un proceso autónomo o cancelatorio de este—: “Una investigación genealógica sumaria es también capaz de demostrar

que el *government by consent* y la comunicación social sobre la que en última instancia descansa el consenso remiten, en realidad, a las aclamaciones" (*El reino y la gloria* 449). Pensamos que no necesariamente la adopción de una perspectiva marxista, pero sí un diálogo y una confrontación con las nociones de alienación y fetichismo de la mercancía, por ejemplo, en la perspectiva de una arqueología de lo alienante y lo fetichizado, hubiera llevado a Agamben a no perder otras determinaciones del concepto debordiano de espectáculo y, por tanto, a enriquecer y no limitar su discusión. En todo caso, el espectáculo para Agamben resulta de la soberanía en tanto medio de consenso a favor del gobierno. Y, en esta misma línea, el espectáculo sería biopolítico, en la medida en que, por mor de la soberanía, captura a la vida en una estrategia de aclamación consensual.

Ahora bien, así como en Debord la manera de remontar el espectáculo es la revolución, en Agamben la vía no es sino la venida mesiánica que encuentra su matriz en los textos de Pablo de Tarso. Para el apóstol todo se signa en el hecho de que el Mesías tendrá una segunda venida:

2.7 Pues, en efecto, el misterio de la anomia ya está en acto, sólo hasta que el que lo retiene (*ho katéchôn*) sea quitado de en medio. 2.8 Entonces será puesto al descubierto el sin-ley (*ánomos*), al que el Señor destruirá con el sopro de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia [...]. (*Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, II, 3-8; citado en Ludueña 34)

El autor clave para interpretar el mesianismo, además de algunos apuntes de Schmitt¹², es, sobre todo, Walter Benjamin. Para él la revolución y la subsiguiente sociedad sin clases se puede comprender en términos mesiánicos discontinuos:

El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica [*messianischen Stillstellung*] del acaecer [*des*

¹² El jurista alemán manifiesta cuando habla del Imperio cristiano en la Edad Media: "Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de *Kat-echon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo Apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2" (Schmitt, *El nomos de la tierra* 40).

Geschehens] o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria [*revolutionären Chance*] en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia [...]. En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. (*Tesis sobre la historia* 54-55, *Gesammelte Schriften* I 703)

Agamben sustituye, pues, la revolución por la venida mesiánica —acontecimiento vaciado, sin embargo, de la problemática de la lucha de clases, esencial para Benjamin (y Debord)— colocando el énfasis en ella, en la noción de falta de obra: “Vivir en el mesías significa precisamente anular y hacer inoperosa en cada instante y en cada aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida por la que vivimos, que Pablo llama la ‘vida de Jesús’” (*El reino y la gloria* 433). Si la soberanía consiste en el reino y el gobierno, los cuales requieren, como se ha visto, tanto de una administración como de una gloria; la venida del Mesías detiene tal división, dado que remite a la cuestión de la temporalidad posterior al gobierno de este mundo. En consecuencias, todas las escisiones implicadas, *auctoritas* y *potestas*, *zoé* y *bíos*, propias de la soberanía teológica cesan merced a la irrupción mesiánica¹³: “La vida mesiánica es la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma predeterminada, la anulación de todo *bíos* para abrirlo a la *zoé tou Iesoû* [...], es la operación mesiánica por excelencia” (*El reino y la gloria* 433-434)¹⁴.

Si para Debord la vía de llegar a la revolución era el concepto de situación, en Agamben la categoría que ocupa un lugar equivalente es el de “profanación” (*profanazione*). Si se entiende, en efecto, la soberanía como un dispositivo gubernamental o, en todo caso, como un conjunto de dispositivos de escisión y articulación, la estrategia no

¹³ En Pablo está también el problema de la comunidad cristiana. Agamben retoma dicho tópico y lo conecta, naturalmente, con la problematización, esencial para él, de la inoperosidad en tanto mera potencia: “Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de cada comunidad” (*Medios sin fin* 18). Recordemos que si para Agamben se trata de una venida mesiánica donde viene, por tanto, una comunidad inoperante, en Debord se trata de una revolución donde adviene el comunismo y, por ende, las acciones humanas cesan de ser alienadas.

¹⁴ No obstante, también la dogmática cristiana considera que luego de la venida mesiánica no cesará todo, dado que permanecerá la gloria y, curiosamente, el infierno. El italiano interpreta esta persistencia de la gloria, sin embargo, en términos de inoperosidad: “Mientras en el infierno todavía está en función algo así como una administración penal, el paraíso no sólo no conoce gobierno, sino que además ve cesar toda escritura, toda lectura, toda teología, hasta toda celebración litúrgica —excepto la doxología, excepto el himno de gloria—. La gloria ocupa el lugar de la inoperosidad postjudicial” (*El reino y la gloria* 417-418).

es otra, según el romano, que *profanarlos*, esto es, desactivar su obra y darles un nuevo uso:

La actividad resultante deviene, así, un medio puro, es decir una praxis que, aun manteniendo tenazmente su naturaleza de medio, se ha emancipado de su relación con un fin, ha olvidado alegremente su objetivo y ahora puede exhibirse como tal, como medio sin fin. La creación de un nuevo uso es, así, posible para el hombre solamente desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperante [*inoperoso*]. (*Profanaciones* 112)

De todas maneras, en todos los momentos de la obra de Agamben, desde la soberanía hasta la inoperancia mesiánica, es la vida la que está en el centro de la disputa. Y lo está no solo como objeto del poder de la soberanía, tanto en su lado violento excepcional stasiológico como en su lado consensual glorificador, sino también como aquello desde el cual se erige una pretendida posibilidad de superación del estado de cosas vigente. Así la eventualidad de otra vida, ya no contaminada por el poder, ya no dividida entre *bíos* y *zoé*, se condensa la noción de “forma-de-vida”:

Con el término *forma-de-vida* [*forma-di-vita*] entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida [...]. Define una vida —la vida humana— en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo potencia [*potenza*]. (*Medios sin fin* 13-14)

La forma-de-vida recibirá, por supuesto, un tratamiento más acabado en *L'uso dei corpi* de 2014. Es esta vida, que se entrevé como oportunidad a contraluz del mesianismo, la que establece, además, una relación particular con la idea de potencia:

Eso que llamamos forma-de-vida no se define por la relación con una praxis [*enérgeia*] o con una obra [*érgon*], sino por una potencia [*dýnamis*] y por una inoperosidad [*inoperosità*] [...]. Se da, en cambio, forma-de-vida sólo allí donde se da contemplación de una potencia. Por cierto, contemplación de una potencia puede darse una únicamente en una obra; pero, en la contemplación, la obra es desactivada y vuelta

inoperosa y, de este modo, restituida a la posibilidad, abierta a un nuevo uso posible. (*El uso de los cuerpos* 440)

Pero incluso la carencia de obra —que, en la conceptualidad de Agamben, por cierto, carece de un momento explicativo de ejemplos militantes para relevar la inoperancia del poder, a diferencia de Debord— no es tan solo aquello que, en coherencia con el mesianismo o precisamente por él, advendría luego de la desactivación de las escisiones de la soberanía; la esencia auténtica de *la vida es*, a fin de cuentas, su *carencia de obra*:

La vida humana es inoperosa y sin objetivo, pero precisamente esta argía y esta ausencia de objetivo hacen posible la operosidad incomparable de la especie humana. El hombre se ha consagrado a la producción y al trabajo porque en su esencia está totalmente privado de obra, porque él es por excelencia un animal sabático [...]. El dispositivo gubernamental funciona porque ha capturado en su centro vacío la inoperosidad de la esencia humana. (*El reino y la gloria* 429)

La autenticidad de la vida consiste, pues, en ser potencia pura y, por ende, potencia del no: “Toda potencia es impotencia de lo mismo. [...] El viviente, que existe en el modo de la potencia, puede la propia impotencia, y sólo en este modo posee la propia potencia” (*La potencia del pensamiento* 361).

Y, finalmente, así como en el caso de Debord la vida auténtica es alienada por el modo de producción capitalista y en especial, por el espectáculo, la forma-de-vida y la inoperosidad auténtica de la vida en Agamben es escindida por la soberanía, pero, sobre todo, capturada por la gloria: “Esta inoperosidad [de la vida humana] es tan esencial para la máquina que debe ser capturada y mantenida a toda costa en su centro en la forma de la Gloria” (*El uso de los cuerpos* 472).

Después de este recorrido por Agamben y Debord, donde han saltado a la vista sus semejanzas, es menester plantear ahora la pregunta por el sentido de una *vida auténtica*, sea que no esté alienada por la mercancía y el espectáculo, sea que no esté dividida operativamente por la soberanía y la gloria.

4. ¿Qué queda de la vida? Sobre las alternativas posibles al espectáculo y la gloria

Debord quiere explicar, en último término, el modo de producción capitalista; Agamben, la máquina soberana. El capitalismo para el francés opera especialmente a través de la alienación y el fetichismo de la forma mercancía; la soberanía para el italiano funciona a través de una escisión entre dos polos donde se evidencia la *auctoritas* y la *potestas*, el reino y el gobierno. Para Debord, en un momento preciso, la lógica de la alienación en el modo de producción capitalista adquiere la forma de espectáculo en tanto relación mediada por imágenes; para Agamben, en un momento dado, la lógica de la escisión de la soberanía se expresa y, más aún, se articula en la gloria en tanto procedimientos de captura de las aclamaciones. Para el francés es menester rechazar este estado de cosas y crear situaciones que provoquen finalmente la revolución de una sociedad sin clases para arribar así a la vida real; para el italiano es preciso profanar los dispositivos de la soberanía en consonancia con la llegada de un tiempo mesiánico donde se aprehende la vida como forma-de-vida inoperosa. En ambos, se da una autenticidad de la vida: en un caso, es la vida real allende el modo de producción capitalista y el espectáculo; en otro caso, es la forma-de-vida allende la soberanía y la gloria.

Como hemos adelantado en la introducción, Jean-Luc Nancy cuestiona el corazón de esta idea sobre el sedimento genuino de la vida. En *Être singulier pluriel* de 1996, el filósofo francés parte de la tarea de repensar el *Mit-sein* de Heidegger en *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*), esto es, la co-existencia, el co-estar. Para ello postula que “el ser es singular y plural, a la vez, indistintamente y distintamente. Es singularmente plural y pluralmente singular” (Nancy, *Ser singular plural* 44). Añade luego, que existe la posibilidad de que esta colectividad puede retirarse a partir de la auto-representación del espectáculo, en sentido debordiano: “La sociedad del espectáculo es la sociedad que realiza la alienación por una apropiación imaginaria de la apropiación real” (Nancy, *Ser singular plural* 65). Sin embargo, esta idea presenta un problema, puesto que *presupone la existencia de una vida auténtica o, si se quiere, el acceso a la vida en otro sentido más esencial:*

La intuición era la de la sociedad expuesta a ella misma, resultando su ser-social sin otro horizonte que él mismo [...]. Pero esta intuición misma sólo sería interpretada como

reino de la apariencia, como sustitución del espectáculo por la presencia auténtica. [...] La crítica seguiría, en este aspecto, en la obediencia de la tradición filosófica más constante —y más “metafísica” en el sentido de Nietzsche: el descrédito de un orden de “apariencias” en provecho de una realidad auténtica (profunda, viva, originaria— y siempre, del orden de Otro). (Nancy, *Ser singular plural* 68)

Incluso esta crítica de Nancy resuena muy bien con un autor sumamente caro a Agamben, que ya hemos citado: Schmitt. En su célebre libro de 1922 anota una crítica a la idea de tomar a la vida como fundamento de toda actividad social:

La filosofía marxista de la historia [*Marxistischen Geschichtsphilosophie*] radicó este nexó en el plano económico y lo fundamentó sistemáticamente hasta el punto de buscar la clave de los cambios políticos y sociales en un centro de imputación, que no es otro que el económico. Tal explicación materialista hace imposible una consideración aislada de la consecuencia ideológica, porque en todas partes ve meros “reflejos” [*Reflexe*], simples “imágenes [*Spiegelungen*] o disfraces [*Verkleidungen*]” de las relaciones económicas [...]. Precisamente por esto, su racionalismo masivo puede convertirse fácilmente en una concepción irracionalista de la historia [*irrationalistische Geschichtsauffassung*], porque concibe todo pensamiento como función y emanación [*Funktion und Emanation*] de fenómenos vitales [*vitaler Vorgänge*]. (*Teología política* 42, *Politische Theologie* 56)

Esta objeción compete parcialmente a Agamben y totalmente a Debord, en la medida en que en ambos está la vida como hilo conductor de lo político y en el segundo la consideración adicional de que lo más relevante es cambiar el modo de producción capitalista para terminar con la alienación de los *loisirs* —sin considerar, por ejemplo, como lo hace Gramsci, una doble esfera de enfrentamiento social — autor marxista que, dicho sea de paso, Agamben, que es también italiano y un escritor poseedor de una erudición que nunca omite citar diversas fuentes, no refiere ni problematiza—, a saber: la construcción de una hegemonía (*egemonia*) en la cultura de la sociedad civil, que incluso resulta en ciertos momentos más importante que el enfrentamiento económico en torno al dominio coercitivo del Estado. En todo caso, la idea de una vida no alienada y, es más, “no capturada o no escindida [...] parece

suponer un elemento dado” (Moreno Ferrer y Jiménez Hernández 374) en ambos autores.

¿Es viable entonces continuar con la gramática de *la vida real* y *la-forma-de-vida*? ¿Qué respuesta es factible dar a esta objeción?

A este respecto se puede afirmar que la vida no alienada, en un contexto de supresión de las clases sociales y de borramiento de la lógica de la mercancía, es con todo también otra forma de separación con una supuesta esencia naturalizada: ella estaría, en efecto, bajo un régimen no natural, producto de luchas sociales e históricas específicas —aunque este caso supuestamente poscapitalistas—. Lo que se daría, entonces, sería más bien una separación distinta, donde “vida real” en lugar de significar una pureza auténtica originaria significa tan solo *otra vida*. Análogamente, es posible conceder que la vida no capturada en un contexto hipotéticamente mesiánico se encuentra, con todo, capturada por una lógica de inoperosidad que le asigna una esencia y una tarea predeterminada a la vida. Sería, sin embargo, una captura distinta a la soberanía, toda vez que con ella se intenta desarrollar lógicas alternativas que desactiven las dinámicas de poder al uso para dar lugar, nuevamente, a *otra vida*. ¿Y si quizás la idea de una autenticidad de la vida no es sino un efecto retroactivo que se obtiene a partir de las condiciones vigentes de conquista de la vida? ¿Si quizás lo que se intenta decir en vez del retorno a un paraíso perdido sobre la originalidad de la vida es tan solo el intento de repensar formas alternativas de vivir?

Para hacer inteligible esto podemos añadir un modelo conceptual donde tal respuesta se dibuje de un modo neto e inteligible. Una manera de sortear este problema es, muy probablemente, el de la inmanencia de *la vida reacia*, mas no original y pura, que no se deja subordinar a una lógica de poder, sea la alienación, sea la escisión. El modelo de esta argumentación se encuentra precisamente en Foucault, cuando él propone la categoría de resistencia (*résistance*):

Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente “en” el poder, que no es posible “escapar” de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría infaliblemente sometido a la ley? ¿O que, siendo la historia la astucia de la razón, el

poder sería la astucia de la historia, el que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. (*Historia de la sexualidad I* 116)

En tal sentido, una posible respuesta a la objeción de Nancy sería: *la forma-de-vida y la vida real* más que tomarlas como una vida no capturada, como la autenticidad esencial de la vida, sería simplemente una *forma de resistencia* que se desarrolla dentro de un plexo de relaciones de poder que, en el caso de Agamben, adquieren la forma —teológica— de la soberanía y en el de Debord, la modalidad —marxista— de la mercancía. Esta fórmula, que se puede extrapolar a Agamben sin mucha dificultad —dado que Foucault es una influencia central en él—, ¿sería empero también legítima para Debord, más aún si Foucault tiene una relación compleja, mas no necesariamente excluyente (Irrera; Ayala-Colqui, “Aparatos y dispositivos”; Chamorro; Oksala), con el marxismo (Legrand; Garo; Laval et al.)? En cualquier caso, tanto en él como en Debord el paradigma es el de la inmanencia. Efectivamente, se trata para el situacionista de la construcción de situaciones a partir de los materiales dados por el orden capitalista frente a los cuales hay que encontrar usos desviados. Con ello, por lo demás, Debord ha seguido el modelo marxiano de inspiración spinozista (Hulak), dado que el capitalismo ha de superarse desde dentro de él y no simplemente eliminarse desde afuera (Bordeleau). Por tanto, ¿no sería mejor hablar en el caso de Debord, en lugar de una vida real, de una *vida desviada*? Quizás el horizonte de esta vida desviada, antes que auténtica, virginal o pura, se encontraría en la noción de “*vida clandestina*” (Fleisner): se trata de “aquella clandestinidad de la vida privada sobre la cual poseemos solo documentos irrisorios” (Debord, *Contra el cine* 73). Esto no solo se puede interpretar en el sentido de que dentro de nuestra vida habitaría, a escondidas, una vida secreta, sino más bien, tomando plenamente el sentido del *détournement*, en la dirección de que viviendo *aún dentro de lógicas de alienación podemos desviarnos*, aunque sea mínimamente, *hacia una cierta clandestinidad*. Se trataría, entonces, de ser furtivo, de huir en cierta manera, incluso dentro del mundo alienado, hacia resquicios situacionales que construimos como resistencia inmanente al poder. Agamben añade a este respecto, dialogando precisamente con la noción de clandestinidad de Debord:

¿Qué significa que la vida privada nos acompaña como una clandestina? Ante todo, que está separada de nosotros como lo está un clandestino y, al mismo tiempo, permanece inseparable en cuanto, como un clandestino, en secreto comparte con nosotros la existencia. (Agamben, *El uso de los cuerpos* 19-20)

En síntesis, la clandestinidad de la vida, esto es, un modo de vivir furtivo en cuanto manera de resistencia inmanente al poder, puede darnos, por ende, las pistas para pensar no en una autenticidad de la vida, sino en tan solo la posibilidad de vidas alternativas a las lógicas de la mercancía y la soberanía, lógicas que, como hemos visto, guardan considerables paralelismos que esperan un análisis integral ulterior.

5. Conclusiones

Debord no solo constituye una referencia, entre otras, en la obra de Agamben. Se puede ver que la obra del italiano, al menos vista desde cierto aspecto conceptual, se construye bajo la forma de un paralelismo sugerente con la obra del francés: soberanía, escisión, gloria, venida mesiánica y forma-de-vida corresponden a mercancía, alienación, espectáculo, revolución y vida real. Es la noción de gloria, entendida como reinterpretación explícita del espectáculo, la que nos ha permitido asir este isomorfismo evocador. Y, por la misma razón, las críticas que vayan contra la estructura argumentativa de una u otra obra, tocando la lógica de los conceptos mencionados, afectarán forzosamente a ambas obras.

Tal es la objeción de Nancy sobre la autenticidad de una vida que queda ocultada, trastocada, capturada detrás de las apariencias fastuosas del espectáculo y la gloria. Una posible respuesta a ello, que no anula otras por supuesto, es asumir esa vida no como una esencia dada, genuina y primigenia, sino simplemente como otra vida y, más precisamente, como otra vida que resiste en tanto evasión clandestina. Para ello es menester pensar la resistencia como práctica inmanente a las lógicas del poder. Solo desde la realidad misma que se critica, esté alienada o escindida, invertida o capturada, es posible hacer un desvío vital, un uso distinto de los fenómenos vitales que intenten habitar rincones clandestinos: el desvío de situaciones de Debord y la profanación de dispositivos de Agamben. Se trata, por tanto, no de considerar una vida sin espectáculo ni gloria, sino una clandestinidad vital espectacular, esto es, gloriosamente desviada.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Pre-textos, 1996.
- . *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, 1998.
- . *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, 2001.
- . *Estado de excepción. Homo Sacer, II, 1*. Adriana Hidalgo, 2004.
- . *Profanaciones*. Adriana Hidalgo, 2005.
- . *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los Romanos*, Trotta, 2006.
- . *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo, 2007.
- . *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*. Adriana Hidalgo, 2008.
- . *Opus Dei. Arqueología del oficio. Homo sacer, II, 5*. Adriana Hidalgo, 2012.
- . *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El Amigo y la Iglesia y El reino*. Adriana Hidalgo, 2014.
- . *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*. Adriana Hidalgo, 2017.
- . *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo Sacer, II, 4*. Adriana Hidalgo, 2017.
- . *Creación y anarquía*. Adriana Hidalgo, 2019.
- Agamben, Giorgio & Emmanuele Coccia. *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*. Neri Pozza, 2010.
- Ambriz-Arévalo, Gerardo. "La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia". *Pensamiento y cultura*, vol. 18, núm. 1, 2015, pp. 107-131.
- Ayala-Colqui, Jesús. "Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault". *Tópicos (México)*, núm. 61, 2021, pp. 109-144.
- . "Félix Guattari y el problema de la organización política: transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica". *Hybris. Revista de filosofía*, vol. 13, núm. 1, 2022, pp. 131-155.
- . "Aparatos y dispositivos: O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault". *Open Insight*, vol. 14, núm. 31, 2023, pp. 13-39.

---. "Los ecos de la ideología en Guattari (y Deleuze). La herencia del aparato ideológico de Althusser en las nociones de equipamiento y agenciamiento". *Isegoría*, núm. 68, 2023, pp. 1-12.

Barth, Hans. *Verdad e ideología*. Fondo de Cultura Económica, 1951.

Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften. Band I*. Suhrkamp, 1991.

---. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. UACM/Ítaca, 2008.

Bordeleau, Érik. *Foucault anonimato*. Cactus, 2018.

Bürger, Peter. *Teoría de la vanguardia*. Península, 1987.

Castro, E. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. UNSAM.

Chamorro, Emmanuel. "El 'momento marxista' de Foucault: La sociedad punitiva en perspectiva". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 56, núm. 2, 2023, pp. 309-325. <https://doi.org/10.5209/asem.90281>

Debord, Guy. "Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale". *Inter*, núm. 44, 1989[1957], pp. I-XI.

---. *Préface à la quatrième édition italienne de « La Société du spectacle »*. Éditions Champ Libre, 1979. <http://debordiana.chez.com/francais/preface.htm>

---. *Commentaires sur la société du spectacle*. Éditions Gérard Lebovici, 1988.

---. *Comments on the Society of the Spectacle*. Verso, 1990.

---. *La société du spectacle*. Projeto Periferia, 2003[1967].

---. *Contra el cine. Obras cinematográficas completas (1952-1978)*. Caja Negra, 2019.

Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I: 2001-2002*. Manantial, 2011.

Fleisner, Paula. "Un divertimento para cangrejos, mariposas, polillas, zorros y gallinas. Vida clandestina y autobiografía en Guy Debord según Giorgio Agamben". *Valenciana*, vol. 15, núm. 29, 2022, pp. 287-314. <https://doi.org/10.15174/rv.v14i29.625>

Foucault, Michel. *Dits et écrits III*. Gallimard, 1994.

---. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, 2000.

---. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber (31.^a ed.)*. Siglo XXI, 2007.

---. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica, 2007.

Fuster González, Pablo. "Negatividad y espectáculo. Marx, Adorno y Debord". *Azafea: Revista de Filosofía*, vol. 25, 2023, pp. 365-388. <https://doi.org/10.14201/azafea202325365388>

Galindo Hervás, Alfonso. "Mesianismo impolítico". *Isegoría*, núm. 39, 2008, pp. 239-250. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i39.631>

Garo, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*. Demopolis. 2011.

Gómez Gutiérrez, Juan José. "Políticas del urbanismo lúdico. contracultura y ciudad del situacionismo al neohistoricismo (1943-1989)". *Architecture, City and Environment*, vol. 12, núm. 35, 2017, pp. 121-136.

Gómez Ramos, Antonio. "Glosario explicado alemán-español". *Hegel, G.W.F. Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe). Abada, 2010, pp. 971-988.

Gramsci, A. *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers, 1971.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria, 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe). 2010, Abada.

Hernández Martínez, Cuauhtemoc Nattahi. "La museificación de la obra de arte y de la ciudad. Un ensayo sobre la figura del Museo en el pensamiento de Giorgio Agamben y Guy Debord". *Valenciana*, vol. 15, núm. 29, 2022, pp. 315-346. <https://doi.org/10.15174/rv.v14i29.622>

Hulak, Florence. "Spinoza après Marx, ou le problème de l'ontologie marxienne". *Revue de métaphysique et de morale*, num. 4, 2007, pp. 483-498.

Irrera, Orazio. "La ideología y la prehistoria del dispositivo". *Poder y subjetivación en Michel Foucault*, editado por Jesús Ayala-Colqui et al. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020, pp. 149-167.

Jappe, Anselm. *Guy Debord*. University of California Press, 1999.

Karmy, Rodrigo. "La vida que inútilmente se consume en la llama. Imagen, gesto y política: Giorgio Agamben y Guy Debord". *Valenciana*, vol. 14, núm. 29, 2022, pp. 347-364. <https://doi.org/10.15174/rv.v14i29.618>

- Larraín, Jorge. *El concepto de "ideología". Vol. 2.* LOM, 2007.
- Laval, Christian, Luca Paltrinieri & Ferhat Taylan. *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations.* La Découverte, 2015.
- Legrand, Stéphane. "Le marxisme oublié de Foucault". *Actuel Marx*, num. 2, 2004, pp. 27-43.
- Ludueña, Fabián. "La historia como escatología: Una arqueología del Anticristo y del *katéchon* desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt". *Pensamiento de los confines*, 2010, pp. 33-42.
- Lukács, György. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Con un nuevo prólogo del autor.* Grijalbo, 1969.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política.* Siglo XXI, 1981.
- . *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo I. Vol. I.* Siglo XXI, 2008.
- . *El capital. Crítica de la economía política. El proceso global de la producción capitalista. Tomo III. Vol. VIII.* Siglo XXI, 2009.
- . *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* Colihue, 2015.
- Marx, Karl & Friedrich Engels. *Marx Engels Werke. Band 13.* Dietz Verlag, 1961.
- . *Marx Engels Werke. Band 23.* Dietz Verlag, 1962.
- . *Marx Engels Werke. Band 25.* Dietz Verlag, 1964.
- . *Marx Engels Werke. Band 40.* Dietz Verlag, 1968.
- . *Marx Engels Werke. Band 3.* Dietz Verlag, 1978.
- . *La ideología alemana.* Akal, 2014.
- Martínez, Paloma. "¿Otra vida es posible?: La Internacional Situacionista y la revolución del deseo". *Claridades. Revista de Filosofía*, vol. 15, núm. 2, 2023, pp. 37-73. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v15i2.15198>
- Morales Bonilla, Christopher. "Un instante de tiempo que lo transforma todo. Revolución marxista y construcción de situaciones en la Internacional Situacionista". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 23, núm. 1, 2020, pp. 47-56. <https://doi.org/10.5209/rpub.64253>

Moreno Ferrer, Gerard y Jesús Jiménez Hernández. “¿Captura o producción? Las críticas de Nancy a Agamben y Debord”. *Valenciana*, vol. 15, núm. 29, 2022, pp. 365-383.

Murray, Alex. “Beyond Spectacle and the Image: the Poetics of Guy Debord and Agamben”. *The Work of Giorgio Agamben*, edited by Justin Clemens et al. Edinburgh University Press, 2008.

Nancy, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Arena Libros, 2006.

Oksala, Johanna. “Neoliberal Subjectivation: Between Foucault and Marx”. *Critical Inquiry*, vol. 49, núm. 4, 2023, pp. 581-604.

Reich, Kersten. *Erziehung und Erkenntnis: Studien zur Methodologie der Erziehungswissenschaft*. Klett-Cotta, 1978.

Roggero, Jorge. “Mesianismo, ontología y política en Giorgio Agamben”. *Instantes y azares*, núm. 8, 2010, pp. 93-111.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Océano, 1985.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie*. Verlag von Duncker & Humblot, 1934.

---. *Teoría de la constitución*. Alianza Editorial, 1996.

---. *El nomos de la tierra*. Editorial Struhart & Cía, 2003.

---. *Teología política*. Trotta, 2009.

Valls Boix, Juan Evaristo. *Giorgio Agamben: Política sin obra*. Gedisa, 2020.

Wark, McKenzie. *The Beach beneath the Street. The everyday life and glorious time of the Situationist International*. Verso, 2011.

Cómo citar:

Ayala-Colquí, Jesús. “La vida más allá del espectáculo y la gloria en Debord y Agamben: revolución e inoperancia mesiánica ante la forma-mercancía y la máquina soberana”. *Discusiones Filosóficas*. vol. 24, núm. 43, 2023, pp. 57-93, <https://doi.org/10.17151/difil.2023.24.43.4>