

HACER DE LA VIDA UNA FORMA PROPIA: ALTERNATIVAS DE AGAMBEN A LA “SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO”

Isidoro Harispe¹

RESUMEN

El presente artículo pretende reflexionar sobre la particular mirada que tiene Giorgio Agamben de lo político a partir del *uso* que hace de algunos autores (Debord, Heidegger, Foucault, Kojève) y conceptos (“espectáculo”, “poshistoria”, “vida”, “forma-de-vida”) con los cuales durante más de veinte años abordó cuestiones del pensamiento político contemporáneo. El recorrido interpretativo está centrado entre los años de la publicación de *Medios sin fin* (1996), un libro pequeño pero bisagra en su producción escritural, y el final de la saga *Homo Sacer El uso de los cuerpos* (2014).

Palabras clave: Giorgio Agamben. Guy Debord. Sociedad del espectáculo. Vida. Forma-de-vida. Poshistoria.

MAKING LIFE A WAY OF ITS OWN: ALTERNATIVES FROM AGAMBEN TO THE “SOCIETY OF THE SPECTACLE”

ABSTRACT

The present article intends to reflect on the particular view that Giorgio Agamben has about politics based on the use he makes of some authors (Debord, Heidegger, Foucault, Kojève) and concepts (“show”, “posthistory”, “life”, “Form-of-life”) with which for more than twenty years he addressed issues of contemporary political thought. The interpretative route is centered between the years of the publication of *Endless Media* (1996), a small book but hinge in its scriptural production and the end of the saga *Homo Sacer The use of bodies* (2014).

Keywords: Giorgio Agamben. Guy Debord. Society of Spectacle. Life. Form-of-life. Posthistory.

¹Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de la Plata. Buenos Aires. Argentina. E-mail: iharispe2003@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

En 1996 Giorgio Agamben publica un pequeño libro-compilación de artículos (*Medios sin fin*) que resultará bisagra entre sus primeras inquietudes filosóficas y estéticas y el primer volumen de la saga *Homo Sacer* publicado un año antes: en él se anticipan una serie de términos y motivaciones políticas que desarrollará durante los siguientes veinticinco años. Particularmente interesante resulta el modo con el que enfrenta la obra de Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, combinándola con tres temas de trascendencia para pensar lo político: la cuestión de la poshistoria (Kojève), el discurso de la crisis final de la metafísica (Heidegger) y la captura de la vida por parte de los dispositivos de poder (Foucault). Casi veinte años después, en 2014, con el “prólogo” a *El uso de los cuerpos* Agamben vuelve sobre Debord pero desde una perspectiva que intenta repensar una dimensión privada/ clandestina de la vida, no sustraible a la “espectacularización” analizada en ese entonces.

En las páginas siguientes abordaré ese círculo interpretativo puntual vinculando las nociones de “espectáculo” y “forma-de-vida” tal como las piensa con la intención de entrever productividades así como posibles limitaciones con las cuales repasar el escenario político contemporáneo.

ESPECTÁCULO Y DEMOCRACIA, LA CUESTIÓN DE LA EXCEPCIÓN/ADMINISTRACIÓN (SOBERANÍA Y GOBIERNO) DE LA VIDA.

No son usuales las lecturas de Debord en estos tiempos. No es un autor que pueda encontrárselo muy citado en los debates sobre subjetividad política contemporánea ni en batallas específicas del marxismo vigente. Sin embargo a juicio de Giorgio Agamben los libros de Debord encarnan “el análisis más lúcido y severo de las miserias y de las servidumbres de una sociedad –la sociedad del espectáculo que vivimos- que hoy ha extendido su dominio a todo el planeta” (AGAMBEN, 1996a, p. 63). Debord aparece en este horizonte como el más claro insumo sociológico con que desarrollar una perspectiva crítica del mundo contemporáneo, asentada a su vez sobre un análisis renovado de los análisis de Marx y Lucaks sobre el fetichismo de la mercancía (JAPPE, 1998).

Entendida como comentario o *glosa* a *La sociedad del espectáculo*, la apropiación que hace Agamben de Guy Debord a partir de *Medios sin fin* no es lineal ni mucho menos total y tiene su propio *détournement* (desvío), para utilizar un término afín al “situacionismo”. Sin embargo soporta sin fisuras la torsión que implica interpretar sin desmarcarse de las coordenadas primeras con las que describe la sociedad de la mercancía-imagen generalizada.

El gesto por el que Debord funda precisamente [...] su análisis de la sociedad del espectáculo, es decir, del capitalismo que ha llegado a su forma extrema, es por eso más notable todavía. El ‘devenir imagen’ mercancía del capital no es más que la última metamorfosis de la mercancía, en la que el valor de cambio ha eclipsado ya por completo al valor de uso y, después de haber falsificado toda la producción social, puede ya acceder a una posición de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida entera (AGAMBEN, 1996a, p. 65).

Coincidiendo con el detalle que realiza Paula Fleisner sobre este pequeño volumen, se pueden destacar en él

[...] algunos tópicos que serán claves para el pensamiento de la multitud: la descripción ontológica de la singularidad y la consideración sobre el tipo de lucha política de la actualidad, la idea del pensamiento y del lenguaje como lo común y de su expropiación por parte del Estado capitalista, la multitud como atributo inherente al intelecto (FLEISNER, 2015, p. 223).

Pero fundamentalmente *Medios sin fin* es una denuncia de la “situación” construida por el espectáculo *hoy* cuando se viven tiempos de total expropiación del lenguaje (acaso lo único que distingue al viviente-hombre del resto de lo vivientes). Pues si para Debord el espectáculo es capital acumulado “a tal grado” que ha devenido en imagen, para Agamben –esta puede ser la síntesis de su modo de apropiación- ese espectáculo *hoy* es la expropiación misma del lenguaje a la experiencia humana.

Debord había orientado esta idea al decir que espectáculo no es equivalencia de todas las mercancías sino “dinero que *solamente se mira*, pues en él ya la totalidad del uso se ha intercambiado contra la totalidad de la representación abstracta” (DEBORD, 2012, tesis 49), profetizando de este modo lo que cuatro años más tarde el gobierno de EE.UU. –en cabeza de Nixon- efectivizaría al suspender la convertibilidad del dólar al oro desanclando toda referencia material (externa) del

valor del dinero para dar paso a un valor puramente autorreferencial (AGAMBEN, 2013).

En paralelo con este razonamiento es que Agamben plantea la necesidad de detenerse en las transformaciones en el lenguaje mismo que trajo la sociedad espectacular, pues el análisis marxista no habría reparado lo debido en que el capitalismo no sólo expropia la actividad productiva del hombre sino también la naturaleza comunicativa del propio lenguaje. Debord lo enuncia en las Tesis 191 y 192 al afirmar que con el fin del arte moderno (surrealismo y dadaísmo) y de las experiencias emancipatorias proletarias europeas la comunicación de la experiencia misma devino incomunicable, precisamente porque ya no había nada más que comunicar salvo la “espectacularización” de lo social; Agamben lo hace estableciendo la analogía -“de sentido común”- entre el dinero y el lenguaje, al describir que ambos refieren a las cosas finalmente, comercializándolas como mercancía en el primer caso y enunciándolas y volviéndolas comunicables en el segundo.

Así como, por siglos, aquello que permitía al dinero desempeñar su función de equivalente universal del valor de todas las mercancías era su relación con el oro, del mismo modo aquello que garantiza la capacidad comunicativa del lenguaje es la intención de significar, su referencia efectiva a la cosa. El nexo denotativo con las cosas, realmente presente en la mente de todo hablante, es aquello que, en el lenguaje, corresponde a la base aurea de la moneda (AGAMBEN, 2013).

Pero en el capitalismo actual (de valorización financiera) así como el dinero no tiene otra referencia que el dinero mismo (apareciendo desprendido de la cosa), el lenguaje no dice nada porque ya no denota.

Porque está claro que el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma y el ser lingüístico del hombre. Y esto significa que el análisis marxiano deber ser completado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que se quiera dar al proceso que domina hoy la historia mundial) no se dirigía sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también y sobre todo a la alienación del propio lenguaje, de la propia naturaleza lingüística y comunicativa del hombre, de ese *logos* que un fragmento de Heráclito identifica con lo Común es el espectáculo, es decir la política en que vivimos (AGAMBEN, 1996a, p. 70-1).

Y así como el dinero que mide las mercancías no puede él mismo volverse mercancía, el lenguaje “que vuelve comunicables las cosas no puede volverse él

mismo una cosa, objeto a su vez de apropiación y de intercambio” (AGAMBEN, 2013).

Aclarado este punto es posible avanzar ahora respecto de tres derivaciones con las cuales el filósofo italiano complementa la idea de espectáculo, dándole una impronta signada por su propio recorrido y preferencias político teóricas.

1) El Espectáculo es “impropiedad” y fase extrema de desarrollo de lo que Heidegger llamó “Das Gestell”.

En relación a lo primero, porque en sentido restringido refuerza la imposibilidad que requiere cualquier debate fundamental que demanda participación popular o ciudadana. Fue Heidegger quien llamó seriamente la atención en la primera mitad del siglo XX a partir de las reflexiones sobre el “quién” del Dasein y su “estar con los otros” o “co-estar”, es decir, respecto de la preeminencia ontológica del segundo sobre el primero; pero también en que la cuestión de “lo público” (que introduce el Man o “uno” impersonal) señala la dificultad que tienen las personas para salirse del círculo interpretativo de “lo que la gente dice”. Sin caer en una filosofía moral, Heidegger ve que el Man es una determinación ontológica que lleva al Dasein a actuar en función de los comportamientos de los otros. Con todo, también existiría una posibilidad de superar esa impropiedad mediante lo que Ser y tiempo describe como “resolución anticipatoria”, esto es, a partir de la posibilidad que se le abre al Dasein de elegir, una vez que vuelto hacia a la finitud (muerte) se le abre como posibilidad asumir su propio destino.

Menciona Agamben, refiriéndose a los libros de Debord, que son el único análisis comparable al que 40 años hizo Heidegger en los párrafos 25 a 38 de Ser y tiempo.

Sólo que la dimensión a la que Heidegger llamaba ‘impropiedad’, *Uneisgentlichkeit*, ya no convive simplemente con el ser-propio, *Eigentlichkeit*, del hombre, sino que –al haberse hecho autónoma- se ha sustituido en su interior y lo ha hecho imposible (AGAMBEN, 1996b, p. 3).

No es necesario aquí profundizar en los argumentos por los que tanto Debord como Agamben sostienen que el espectáculo es totalidad y separación a la vez, sí vale la pena retener la idea de que la vida bajo la condición espectacular aparece

como el punto más extremo de expropiación (“alienación” o “separación”, el término podría ser intercambiable) que la sociedad moderna puede hacer experimentar al individuo.

Por otro lado, el término *Gestell*, que desde un punto de vista técnico significa “dispositivo”, “imposición” o “estructura de emplazamiento” también aparece muy próxima a la noción de “espectáculo” ya que ambos describirían “la fase extrema del desarrollo de la técnica [...] y del que [Heidegger] dice que es el peligro más grande y, a su vez, el presentimiento de la apropiación última del hombre” (*Ibid.*, p. 3). Por ende esta idea “*espectacular*” de la técnica no implica una negación de la idea de *impropiedad*, sino en todo caso un nuevo punto de vista (a todas luces complementario) desde donde observar esas dificultades que la existencia humana encuentra frente a algo más que una coyuntura histórica particular (la consolidada sociedad de masas), sino desde lo que Heidegger llamó la historia del ser.

2) *En las sociedades contemporáneas la forma-Estado actual corresponde a la de un Estado espectacular “integrado”.*

En tanto forma extrema de evolución histórica, hacia él confluyen repúblicas, tiranías, monarquías y democracias, caricaturas hoy de viejos regímenes sintetizadas en una superflua idea de democracia espectacular (o como se verá un poco más abajo: una *posdemocracia*) y en la que las normas del derecho internacional han sido suspendidas por “una suerte de Estado de policía supranacional” (AGAMBEN, 1996a, p. 40).

El concepto de “Estado espectacular integrado” aparece enunciado por primera vez en los *Comentarios a La Sociedad del espectáculo* publicados en 1988 por el propio Debord, es decir, 20 años después de su obra principal. En él aparecen diagnósticos coincidentes con la aceleración de acontecimientos que terminaron en el colapso del socialismo real y la consecuente consolidación de la hegemonía neoliberal. El dato nuevo que propone Guy Debord ahora es que la lógica espectacular ha logrado unificar, integrando, en un solo tipo de Estado al espectáculo concentrado (las democracias populares del Este) y al espectáculo difuso (las democracias occidentales).

El espectáculo integrado se manifiesta tanto en el modelo concentrado como en el difuso y, a partir de esta fructífera unificación, ha logrado emplear ambas cualidades al máximo. Lo que se ha transformado es la manera en la que se aplica. Si consideramos el aspecto concentrado, el centro director se ha vuelto oculto, no se localiza ya ni un jefe reconocido ni una ideología clara. Si en cambio consideramos el aspecto difuso, la influencia del espectáculo jamás había determinado hasta tal punto la casi totalidad de los comportamientos y de los objetos de la producción social (DEBORD, 2015, p. 16).

Si se tiene en cuenta que más allá de cualquier definición de Estado (si ésta va camino a sintetizarse en uno o multiplicarse con formas idénticas)² éste ha representado un despliegue temporal en la historia moderna, y en tiempos “posthistóricos” ya no alcanzaría a garantizar el éxito del espectáculo, es decir: mantener la posibilidad de un control total sobre ese proceso que él mismo puso en marcha:

“El estado espectacular sigue siendo, a pesar de todo, un Estado que, como cualquier Estado, se funda [...] no sobre el vínculo social, del que sería la expresión, sino sobre su disolución, que impide” (AGAMBEN, 1996a, p 74)³.

Por ello es que para el filósofo italiano *la política que viene* pasaría más por una lucha entre Estado y no-Estado que por el control del mismo por parte de nuevos y viejos sujetos, definición de la que surge una “propuesta filosófica afirmativa” y de cuyo centro emergen las *singularidades cualquiera*, figuras alternativas para pensar y transitar otra experiencia posible de *vida* en los márgenes de los ordenamientos estatales⁴:

²Esta discusión en principio teórica, podría abordarse a la luz de las conclusiones a las que llegan Kojève y Debord, cada uno por su lado. Pues no estaría claro si la dinámica poshistórica finalmente “ecualiza” las distintas formas-Estado, como afirma Kojève, o las sintetiza un poder supranacional, que bien podría estar representado por algún organismo del tipo OTAN o directamente por el Estado “imperial” norteamericano, tal cual podría desprenderse de una lectura de Debord.

³Hay que decir que no hay en Agamben algo así como una “teoría del Estado” ni mucho menos y que en todo caso su visión sobre este tema combina por lo menos tres lecturas desde las cuales éste aparece superado por sus propios límites: 1) la que Hanna Arendt desarrolla fundamentalmente en el capítulo IX de *Los orígenes del totalitarismo*, “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”, donde se detalla el proceso de “desnacionalización” impuesta a las minorías hasta convertirlas en *apátridas*, otrora parte de imperios y que con el final de la primera guerra y la consolidación de los Estados europeos quedaron desguarnecidas en Europa; 2) la asumida por la lectura que Kojève hace de un Hegel en perspectiva “posthistórica”; 3) la que desde una particular reflexión sobre el capitalismo contemporáneo éste se expresa en la consolidación de un “Estado espectacular integrado” tal como se ve en Guy Debord.

⁴Paula Fleisner sostiene que la confianza en la figura de la “singularidad cualquiera” para expresar una comunidad *por venir* tiene su centro en la producción teórica de Agamben entre *La comunidad que viene* (1990) y *Medios sin fin* (1996), luego esa figura empieza a desaparecer o connotar un “tono cada vez más sombrío” (FLEISNER, Ob. Cit., p. 212).

[...] es el propio estado espectacular, en cuanto anula y vacía de contenido cualquier identidad y sustituye al *pueblo* y a la *voluntad general* por el *público* y su *opinión*, el que genera masivamente unas singularidades que ya no se caracterizan por ninguna identidad social ni por ninguna condición real de pertenencia: singularidades verdaderamente *cualesquiera* (AGAMBEN, 1996a, p. 75)⁵.

Estas “singularidades cualquiera” serían un modelo de subjetividad y resistencia al mantenerse escindidas respecto de lo estatal, porque si este se funda en la *prohibición* de la disolución del lazo social, excluye a pesar de ello contingentes de población a la precariedad más absoluta, por otro lado las “singularidades cualquiera” serían un modelo de posibilidad de existencia política y de construcción de comunidad por fuera de la relación de espectáculo.

Como concepto, la “singularidad cualquiera” aparece de manera relevante en *La comunidad que viene*, texto publicado en los inicios de los '90 que da cuenta del modo con el que Agamben intervino en el debate europeo de esos años vinculado a la cuestión de la comunidad en el proceso final de crisis y caída del comunismo⁶. La particularidad con la que tercia será articulando viejas lecturas con análisis novedosos, en los que magistralmente aparecerán

[...] la interpretación de la *dynamis* [potencia/capacidad] aristotélica, la idea del lenguaje y la cuestión del nihilismo, con análisis políticos que serán desarrollados en los textos sucesivos, como la relación entre las singularidades y el Estado o el concepto mismo de ‘vida desnuda’ (FLEISNER, 2015, p. 185).

⁵En *teoría del Bloom*, del colectivo Tiqqun aparecen un sinnúmero de notas similares entre esta figura y las “singularidades cualquiera”. En ambos casos lo que se busca figurar es una superación (dentro de la misma línea) del trabajador jüngeriano, es decir, su acabamiento contemporáneo. Ambos estarían atrapados/localizados entre el biopoder y la sociedad espectacular (TIQQUN, 2005, p. 45-6).

⁶Me refiero al debate que durante la década de 1980 se dio en Europa en torno a la cuestión de la comunidad, lo común y el comunismo, que se inició a partir de la publicación en 1983 del texto de Jean-Luc Nancy *La comunidad inoperante* y la respuesta inmediata de Maurice Blanchot con la publicación de *La comunidad inconfesable* y al que habría que sumar a Giorgio Agamben algunos años más tarde con *La comunidad que viene* (1990) y Roberto Espósito con *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998); también habría que incorporar el “prefacio” de Nancy (*La comunidad afrontada*) a la versión italiana del libro de Maurice Blanchot como parte de la polémica y la publicación en 2014 de *La comunidad revocada*, de Nancy podría ser pensada como un cierre de aquello comenzado en 1983. Así y todo, el debate filosófico en torno a lo común en Europa desde *Ser y tiempo* no ha dejado de repetirse y por ende habría que incorporar a muchísimos autores más, entre ellos a George Bataille, Jacques Derrida, Antonio Negri, Paolo Virno, etc., etc. Para una síntesis de las posiciones que motivaron esta nota al pie (FLEISNER, 2015, p. 183-213).

3) *En las sociedades espectaculares actuales la democracia, como dispositivo de poder, garantiza tanto la administración de la vida como la expropiación de lo común.*

Que resulta casi un corolario del punto anterior no obsta que necesite también de algunas aclaraciones. En primer lugar, la situación histórica presente, que en los análisis de autores como Kojève y Heidegger determina que la historia ha llegado a su fin y junto con ella el triunfo de la economía y la administración, dicho de otro modo: el final de “lo político”. Son conocidos los seminarios que Alexander Kojève da entre 1933 y 1939 en la “École des hautes Études”, reunidos luego en un volumen titulado *Introducción a la lectura de Hegel: lecciones sobre la fenomenología del espíritu*, en los que revalida (en la senda de Hegel) que la humanidad desde Napoleón victorioso en Francia ha llegado al *fin de la historia*, y cuyas consecuencias mayores estarían dadas por el advenimiento de un “Estado universal y homogéneo”, la transformación final del hombre (su animalización) y el final de la filosofía.

Esta ‘realidad total’ y ‘definitiva’, es el Imperio napoleónico. Para Hegel (1806) es un Estado *universal* y *homogéneo*: éste reúne a la humanidad entera (por lo menos a la que cuenta históricamente) y ‘suprime’ (*aufhebt*) en su seno todas las ‘diferencias específicas’ (*Besonderheit*): naciones, clases sociales, familias... Luego: las guerras y las revoluciones serán imposibles a partir de ahora. Esto significa que ese Estado ya no se modificará, que permanecerá eternamente idéntico a sí mismo. Pero al Hombre lo forma el Estado en el que vive y actúa. Así que el hombre tampoco cambiará ya. Y la Naturaleza (sin negatividad) ya está de todas formas ‘acabada’ desde siempre. Por consiguiente, la Ciencia que describa correcta y completamente el Mundo napoleónico continuará siendo totalmente válida para siempre. Será Saber absoluto, el término final de toda investigación filosófica. Este Saber es el Espíritu seguro de sí mismo (KOJÈVE, 2013, p. 190-1).

El final de la historia coincidiría con la concatenación de dos acontecimientos, dicho a grandes rasgos: el “fin del deseo de reconocimiento” y el advenimiento del “estado de satisfacción” y en esto estriba también el final del Estado en su función:

En última instancia, este Estado ya no cambia porque todos sus Ciudadanos están ‘satisfechos’ (*befriedigt*). Yo estoy plena y definitivamente ‘satisfecho’ cuando mi personalidad exclusivamente *mía* es ‘reconocida’ [...] Estar ‘satisfecho’ es ser ‘único’ en el mundo y (*aún así*) universalmente válido’ (*Ibid.*, p. 191).

Siguiendo esta perspectiva, todo lo que vino tras este *acontecimiento* –las dos guerras mundiales, el nazismo, la Rusia soviética (y por qué no la “desovietización” posterior!)- no serían otra cosa que procesos de aceleración tendientes a *alinear* el resto del mundo con los países avanzados de Europa. Norteamericanos (con su *American way of life*) y Japoneses (cuya cultura *snob* la aleja de la *vía* norteamericana a la poshistoria, aunque cumpliendo en todo el designio poshistórico) a los ojos de Kojève son evidencias manifiestas de esta nueva condición.

Que el triunfo de la economía y la administración resulte el saldo en el final de la historia pone a la humanidad en la tensión de asumir que *éste* fin resultaría sin redención alguna, pues lo que quedaría a la secularizada *oikonomía* es la administración de lo existente.

Así como con Kojève el final de la historia se corresponde con sociedades posliberales, desde un punto de vista heideggeriano este fin patentiza el pensamiento del *Ereignis* o acontecimiento final por el cual el ser tras haber abandonado definitivamente lo ente “debe ahora venir como tal al pensamiento, es decir que el hombre ha de apropiarse ahora de su mismo ser histórico, de su misma impropiedad” (Agamben, 1996a, p. 95). ¿Pero cómo se puede apropiarse lo que está expropiado? Para Heidegger, pasa por el *uso libre y común*, punto intermedio entre la apropiación (propiedad) y la impropiedad de esta experiencia del acontecimiento en el lenguaje. De manera similar aunque con otras palabras para Agamben es esta posibilidad de apropiación de la historicidad como tal, que no solo no podría tener forma estatal (ella es la representación de una *arjé* histórica y por tanto uno de los envíos del ser) sino que debería eliminar de raíz la idea estatal de una política centrada en lo jurídico-administrativo.

La otra cuestión es la de la democracia, hoy indisoluble tanto de la temporalidad arriba enunciada como de la discusión política principal del siglo XX: el fenómeno totalitario. La interrelación de ambos términos daría cuenta de que además de vivir una época “posliberal”, la misma se corresponde también con sociedades “posdemocráticas” (Agamben, 1995, p. 20), en este sentido el corte que propone Agamben es radical: los totalitarismos del siglo XX no habrían sido continuadores de las experiencias nacionalistas o imperialistas del siglo XIX (como

usualmente enseñan los historiadores) sino la asunción de la vida fáctica de los pueblos una vez que las fuerzas históricas hubieran llegado al fin. Ellos,

[...] construyen realmente la otra cara de la idea hegel-cojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su *telos* histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea suprema (AGAMBEN, 2007, p. 418).

En el año 2009 Agamben retoma esta misma cuestión en un texto breve titulado “Nota preliminar sobre el concepto de democracia” para hacer notar también allí la “anfibología” que desde inicio -con Aristóteles- arrastra dicho término, idea que a veces definió la constitución del cuerpo político, otras más bien una técnica de gobierno (atendiendo que la primera concierne a la legitimidad del poder y la segunda a su modalidad de ejercicio):

El sistema político occidental es producto de la fusión de dos elementos heterogéneos, que mutuamente se legitiman y se dan consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una ‘forma de constitución’ y una ‘forma de gobierno’ (AGAMBEN, 2009, p. 13).

A partir de la teología cristiana es que esta ambigüedad de origen dio fundamento a dos paradigmas políticos: el “teológico político” y el “teológico económico”, a los que dedicará una centralidad de estudio en *El reino y la gloria*, libro imposible de abordar en su conjunto ahora pero del que resultaría estratégico retener que, mientras el primero aplicó desde la idea de *trascendencia* soberana del poder, el segundo lo hizo desde la organización *inmanente* y no política (gerencial) de la vida. El propósito de *El Reino y la gloria* será trazar una investigación de las razones y modos por medio de los cuales el poder en occidente tomó una forma *oikonomica*, es decir, de un gobierno “administrativo de hombres y cosas”. Por eso la distinción al inicio de los dos paradigmas:

Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social (*Ibid.*, p. 13).

No es que ambos actuaran por separado, sino que, a pesar de sus diferencias – esta será una de las tesis fuertes que desarrollará el resto de *Homo Sacer-* a lo

largo de la historia operaron de manera interdependiente, siendo íntimamente funcionales entre sí. Una primera derivación de esto es que la biopolítica, a diferencia de Foucault, aparecería más allá de la modernidad, con los inicios de la teología de la *oikonomía* y siendo parte constitutiva de lo que (en línea con el mitólogo Furio Jesi) Agamben describe como la “máquina gubernamental de Occidente”: un dispositivo de estructura bipolar (falsamente antinómico) con un polo *ontológico* trascendente y polo *económico* inmanente y en cuyo centro vacío se revelaría la verdadera *an-arquía* del poder (AGAMBEN, 2008, p. 117-8; JESI, 1976, p. 133-9)

Así, trazando una diagonal sobre el texto, es que a partir del concepto de “máquina mitológica” de Jesi y de los estudios de Foucault sobre “gubernamentalidad” y “biopolítica”, Agamben intenta responder cómo es que ha sido posible que esta produzca y administre la vida de las poblaciones, sea a través de totalitarismos sea a través de democracias, ampliando el campo de análisis biopolítico donde la excepción soberana (*Homo Sacer I*) puede entrelazarse con la administración del gobierno biopolítico (*El reino y la gloria*) en una investigación que tiene inequívocamente al espectáculo como telón de fondo.

Si conjugamos los análisis de Debord con la tesis schmittiana de la opinión pública como forma moderna de la aclamación, 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 [...] La democracia contemporánea es una democracia basada integralmente en la gloria, es decir en la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios masivos más allá de toda imaginación (que el término griego para gloria –*doxa*– sea el mismo que designa hoy la opinión pública es, desde este punto de vista, algo más que una coincidencia). Como ocurría ya en las liturgias profanas y eclesiásticas, este supuesto ‘fenómeno democrático originario’ es una vez más capturado, orientado y manipulado bajo formas, y según las estrategias, del poder espectacular (AGAMBEN, 2008, p. 446-7).

Como hace notar esta cita extensa, entonces, aparecería como evidente ahora que la administración de la economía a ojos del autor italiano ha terminado por cabalgar sobre ejercicio de la soberanía estatal. En ella el “espectáculo” que asoma a la base legítima esta nueva forma de poder, glorificándolo... y con ello lo político ha tocado su fin.

VIDA Y FORMA-DE-VIDA: ENTRE MEDIOS SIN FIN Y EL USO DE LOS CUERPOS

En el breve recorrido establecido en estas páginas emergió entretanto una lectura parcial y fragmentaria de algunos pasajes de extensa obra de Giorgio Agamben (de su propia inventiva y de otros) tales como “espectáculo”, “*Ereignis*”, “fin de la historia”, “Estado”, “poder”, “singularidad cualquiera” (seguirá inmediatamente como concepto estratégico “vida”). Todos necesarios para reconstruir los trazos generales de producción escritural de un autor que comenzó a publicar a principios de la década del '70 y que aún no ha finalizado; es decir, mucho antes del período aquí analizado y que seguro tendrá continuidad en el futuro. Hubo sin embargo un término no explicitado aún y del que podría afirmarse que subyace (sin ser fundamento) a toda su elaboración ubicándolo entre las referencias teóricas más importantes de la *biopolítica*. El término al que me refiero es *vida*.

Si bien la preocupación por definir “la vida” es antigua e incumbe discursos disciplinares que hoy llamaríamos de variadas maneras, con Friedrich Nietzsche (S. XIX), Martin Heidegger y Michel Foucault (S. XX) este término cobra un vertiginoso interés en el sentido de lo que Giorgio Agamben y otros son continuadores. Desde esta tradición es que aquello llamado “la vida” (y no el sujeto, por ejemplo) aparece problematizada, tanto como objeto privilegiado desde donde el poder produce y administra lo viviente (animal y/o humano), cuanto también como el lugar de posibilidad de sustracción a dicha apropiación; en resumidas cuentas eso es lo que significarían “nuda vida” y “forma-de-vida” para el autor que estoy aquí analizando. En los párrafos que quedan me centraré en los modos en que “vida” y “forma-de-vida” aparecen en *Medios sin fin* y *El uso de los cuerpos*. Para las conclusiones volveré sobre Guy Debord y la forma-de-vida.

En “forma-de-vida” (primero de los escritos que componen *Medios sin fin*), Agamben recupera una distinción que existía entre los griegos con los términos *zoé* y *bíos* (distinción no sólo morfológica sino también semántica) para nombrar aquello que hoy de modo simplificado decimos vida. Si con el primer término se referían al simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses), con el segundo indicaban el específico modo de vivir de los individuos o grupos. Será el lenguaje de la modernidad aquel que además de borrar dicha distinción terminará

resignando este término al “desnudo [y oscuro] presupuesto común que es siempre posible aislar en cualquiera de las innumerables formas de vida” (AGAMBEN, 1996a, p. 13).

Pasando por alto aquí la compleja relación entre “vida” y “vida desnuda” (pues no siempre parece ser de equivalencia) Agamben sostiene que la última es siempre un resultado, una vida producida que se ha convertido en tono dominante luego de que el poder jurídico-político yergue sobre ella el ejercicio de su soberanía, separándola respecto de cualquier contexto o forma de vida y convirtiendo por ello la política en *biopolítica*. Por eso al inicio de *Homo Sacer I* podemos leer:

Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii* (AGAMBEN, 1995, p. 16).

En este sentido es la decisión soberana la que funda un estado de excepción, capturando la vida para el derecho y la política, mediante la construcción de una cesura que articula (excluye a la par que incluye) la vida simple (*zoé*) con la políticamente calificada (*bíos*), resultando esa separación el fundamento sobre el que se sostiene la política occidental que Agamben denuncia, una operación construida por la “máquina ontológico-biopolítica de occidente” y cuya función pasa por establecer

[...] una división de la vida, que, a través de una serie de cesuras y de umbrales (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, familia/ciudad) adquiere un carácter político del cual estaba desprovista en el inicio. Pero es precisamente por medio de esta articulación de su *zoé* que el hombre, único entre los vivientes, se vuelve capaz de una vida política. La función propia de la máquina es pues una operación sobre el viviente que, ‘polítizando’ su vida, la convierte en ‘suficiente’, esto es, capaz de formar parte de la *polis*. Esto que llamamos política es ante todo una especial calificación de la vida, actualizada a través de una serie de particiones que suceden en el cuerpo mismo de la *zoé* (AGAMBEN, 2014, p. 364).

Dependiendo del texto que estemos leyendo las imágenes que relatan esta separación han ido variando. Así, en los primeros libros de *Homo Sacer* la exclusión aparece con nitidez a partir del análisis del “campo de concentración” nazi con la figura del *Muselmann* (AGAMBEN, 1999, p. 41-91); a su vez, y por la “íntima

solidaridad” que existiría entre totalitarismo y democracia moderna –según la tesis fuerte de Agamben- esa matriz jurídica del *campo* también aparece en la figura tan actual del “refugiado”, en tanto representa la crisis y separación del vínculo entre nacimiento y nación, entre hombre y “ciudadano con derechos”; también en la sutil denominación de los “neomorts”, que refiere a la práctica con pacientes que son sostenidos en *espera excepcional* fluctuando entre la vida y la muerte: “tendrían el estatuto legal de cadáveres, pero se podrían mantener, a la vista de eventuales trasplantes, algunas características de la vida”, tales como pulso, temperatura u otras funciones (AGAMBEN, 1995, 208-9). En síntesis,

[...] vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, solo adquieren un significado preciso por medio de una decisión. Las fronteras angustiosas e incesantemente ampliadas... son fronteras móviles, porque son fronteras *biopolíticas*, [...] indica que el ejercicio del poder soberano pasa más que nunca a través de aquellas y se ha situado nuevamente en la encrucijada de las ciencias médicas y biológicas (*Ibíd.*, p. 208).

Con la publicación de *Homo Sacer II. El reino y la gloria*, la noción de *biopolítica*, como ya fue dicho, da un *giro* desde la “soberanía” a los estudios sobre “*oikonomía*” y “gobierno”, giro que acompaña a su vez las publicaciones de los cursos de Foucault *Seguridad, territorio, población* y *El nacimiento de la biopolítica* hasta ese momento inéditos. Agamben asume aquí como objetivo desarticular la máquina gubernamental y “profanar el trono vacío”, tarea que supone abandonar la idea de “operosidad” sobre el que funciona tanto la metafísica como la política occidental, para ubicar a la vida humana del lado de una potencia que no se agote

en acto⁷. La “vida” que reivindica aquí pasa por primera vez a juzgarse como una forma-de-vida “en la que no es posible aislar ninguna vida biológica a partir de la cual producir la vida desnuda y la vida de la población, es *zoéaiônios*, la vida mesiánica” (CASTRO, 2011, p. 81).

Contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis, que liberando al hombre viviente de su destino biológico o social, lo asignan a aquella dimensión indefinible que estamos acostumbrados a llamar política. Contraponiendo la vida contemplativa a la vida política como dos *bíoi* (Pol. 1324^a), Aristóteles ha hecho que por mucho tiempo tanto la política como la filosofía perdieran su rumbo y, a su vez, ha diseñado el paradigma sobre el cual se modelaría el dispositivo economía-gloria. Lo político no es ni un *bíos*, ni una *zoé*, sino la dimensión que la inoperosidad de la contemplación, desactivando las praxis lingüísticas corpóreas, materiales e inmateriales, incesantemente abre y asigna al viviente. Por eso, en la perspectiva de la *oikonomía* teológica de la

⁷ Los términos “inoperatividad” e “inoperoso” resultan estratégicos para el pensamiento de Agamben siendo transversales a toda su obra, combinándose de diverso modo y con distintos nombres, en situaciones y figuras variadas. Un recorrido muy somero que deja sin dudas lugares vacíos debería arrancar con “Idea de la política” de *Idea de la Prosa*, allí esta idea aparece de modo sutil vinculada a los habitantes del limbo: éstos, en su abandono u olvido divino viven inmersos en una especie de carencia cuya contracara es el regocijo natural. Como a las “cartas sin destinatario” de Bartleby a estos habitantes los acompaña una esperanza inagotable. En *La comunidad que viene* la vida “inoperosa” (ahora sí como concepto) es entendida como la vida simplemente humana que sobrevive a la desactivación de la máquina teológico-política, una “singularidad cualquiera” o *resto* sabático en el que el *cómo* sustituye al *qué* de una vida sin forma, transformada ahora por fin en *forma-de-vida*. En *Homo Sacer I* el término está en estrecha relación con la cuestión del fin de la historia. A pesar de su traducción polémica al francés como *désœuvrement* (que no significaría ni ausencia de labor ni negatividad soberana, sino un modo genérico de potencia que no se agota en el acto) el término destaca para los hombres su inagotable ser potencial, sin *argos* ni vocación alguna; es decir: inoperantes por definición *esencial* y en absoluta posibilidad. Si existiera una función o tarea para la política que viene, dice en *Medios sin fin*, ésta debería ser asumir la potencia de no tener tarea alguna, para abrirse paso como posibilidad a otra instancia (o modo) donde en tanto “ser-común” logre la desactivación de aquello sagrado y separado del resto. En relación a este tema en cuestión, en *Profanaciones* el término aparece vinculado con la posibilidad de restituir al uso común (en realidad *reusar*, dice Agamben) eso sagrado e “improfanable” que plantea el capitalismo, pues a partir del ejercicio de la profanación es que “la cosa” perdería el aura de sacralidad haciendo “inoperoso” su uso anterior (utilitario). En *El reino y la Gloria* este último término (Gloria) es visto como un dispositivo orientado a capturar dentro de la máquina gubernamental la “inoperosidad” humana, impidiendo pensar verdaderamente el concepto de vida, planteando por ello la necesidad de desactivar la máquina biopolítica que la captura desde su interior. Finalmente en *El uso de los cuerpos* se ubica definitivamente en el extremo opuesto del problema de la obra para vincular la “inoperosidad” con la figura de una política destituyente: “Si es correcta nuestra hipótesis sobre la estructura de la *arché* y si el problema ontológico fundamental es hoy no la obra sino la inoperosidad... entonces el acceso a una figura distinta de la política no podrá tener la forma de un ‘poder constituyente’, sino más bien la de algo que podamos provisionalmente llamar ‘potencia destituyente’” (p. 474), esta figura destituyente sería aquella que sin buscar la instauración de un nuevo poder o norma, quedaría supeditada a la deposición del derecho mismo buscando la inauguración de una nueva realidad. Para un recorrido general sobre el término véase: MURRAY, Alex and WHYTE, Jessica, *The Agamben Dictionary*, Edinburgh, Great Britain, Edinburgh University Press Ltd, 2001, p. 106-8. También CAVALLETTI, Andrea, “El filósofo inoperoso”, en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política N° 9*, Buenos Aires, Argentina, Fondo Metropolitano de cultura, artes y ciencias, 2010, p. 51-71.

que hemos trazado aquí la genealogía, nada es más urgente que incluir la inoperosidad en los propios dispositivos (AGAMBEN, 2008, p. 437-8).

Por lo tanto, en el otro extremo de la “vida nuda” nos encontramos con esta noción forma-de-vida entendida como *potencia* o *posibilidad*, liberada de toda relación de excepción y bando (abandono), anunciada en *Medios sin fin* y definida de manera plena ya hacia el final de la saga *Homo Sacer*, como “vida *inseparable* de su forma” y a la cual no pueda aparecer “desunida de algo así como una vida desnuda” (AGAMBEN, 2014, p. 371). En la forma-de-vida los *actos* y *modos* individuales, así como los *procesos* del vivir nunca deberían contar como hechos definitivos, “sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre ante todo *potencia*” (*Ibíd.*, p. 371), porque si existiera una esencia del ser esa es ante todo ser *potencia*, es decir: que puede ser suspendida o contemplada, pero nunca escindida del acto. Como propuesta, el centro está puesto en comprender el *vivir humano* lejos de cualquier “prescripción específica”, “vocación biológica definida”, “necesidad histórica” o “meta” a cumplir. De modo similar al que Heidegger definía al *Dasein* en *Ser y tiempo*, Agamben lo entiende como un *vivir* que, en tanto “posibilidad real”, siempre está poniendo en juego el “vivir mismo” y con ello la felicidad, puesto que la “forma-de-vida” en cuanto acontecimiento antropogénico está y estará siempre en curso, siempre en posibilidad de resolver ese misterio “práctico y político” (antes que metafísico) de la separación: “El poder político que conocemos se basa [...] siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la vida desnuda del contexto de la forma-de-vida” (*Ibíd.*, p. 374).

Por último, esta forma-de-vida, que se hace en el *vivir mismo* y que le da sustancia y realidad a la vida no es un sustituto del sujeto “y no tiene, por tanto, respecto del vivir, prioridad alguna, ni sustancial ni trascendental” (*Ibíd.*, p. 401). Es, como lo llama Agamben unas líneas más abajo, una “manera surgente”, sin propiedad antecedente sino que se está generando continuamente por su “manera” de ser.

CONCLUSIONES PROVISORIAS

Al final de este recorrido laberíntico por fechas y términos el tema de la vida, último de todos los conceptos trabajados en estas páginas, se reveló central al pensamiento de Giorgio Agamben: sobre ella es que actúa una escisión inicial, primera y *originaria* con la que la política en occidente fracturó desde siempre la subjetividad. Si volviéramos sobre los análisis debordianos de *Medios sin fin*, esa separación/escisión debería dejarse ver a trasluz de ese concepto que identificó al capitalismo contemporáneo bajo el nombre de “espectáculo”.

Pero no parece haber una explicación clara en relación al por qué a esos primeros años en los que Agamben entusiasmado en sus intervenciones en el ámbito de la filosofía política le siguió un silencio respecto a la centralidad de Debord. Por lo pronto, la hipótesis que puede aventurarse aquí es que la idea de que vivimos en una sociedad del espectáculo nunca fue abandonada definitivamente y en todo caso la dedicatoria que le hace en el “prólogo” al *Uso de los cuerpos* vuelve a ponerlo en escena no ya por su investigación teórica sino para realzar la *gestualidad* con la que Agamben interpreta que vivió *su vida*: “La característica del gesto –anticipaba en 1996- es que por medio de él no se produce ni se actúa, sino que se asume y se soporta [...] el gesto abre la esfera del *ethos* como esfera propia por excelencia de lo humano” (AGAMBEN, 1996, p. 53).

A riesgo de esquematizar demasiado entonces y para finalizar, las respuestas concretas para superar esa separación centrada sobre la idea de “espectáculo” primero y “vida” después (que llevaron casi veinte largos años en la escritura de Agamben) oscilaron entre dos perspectivas que, aunque no divergentes, sí indican momentos progresivos en su pensamiento, más allá que la segunda parezca tener presente una experiencia histórica concreta, una vida realizada, la de Guy Debord.

Un modo que en los inicios de la década de 1990 se identificaba con el “ser cualsea”: la *singularidad* sin sujeto cuyas características más esenciales estaban dadas por la “irrepresentabilidad” y la “impropiedad”, singularidad sin “identidad” y en perspectiva de abandono. Si existiera tarea para ella, esa sería la de establecer una línea de fuga a la sustracción que provoca un poder cuyo rostro más visible sería el Estado en su forma evolutiva final (“Estado espectacular integrado”), por eso la imagen representativa para Agamben en aquella época fue la de los

acontecimientos de *Tiananmén*, China (1989). Una idea general de *singularidad* en sintonía con una visión de época nihilista *consumada* y posmetafísica, que, pese a los esfuerzos por construirla sobre una propuesta tangible terminará por asemejarse con la “vida desnuda” que describen las escenas de *Omarska*, en Bosnia (1992).

Por otro lado, un modo que encuentra ejemplaridad en una forma-de-vida *concreta*. Esta búsqueda empezará a vislumbrarse luego del giro iniciado con *El reino y la gloria* y avanza investigando antecedentes históricos concretos como las órdenes monásticas en *Altísima pobreza*. Llegará a *El uso de los cuerpos* recuperando la experiencia que el propio Guy Debord realizó en torno a su vida, consumiendo su vivir en la contradictoria creencia de la posibilidad de una existencia “clandestina” de la vida privada (el genuino elemento político que el “espectáculo” no podría finalmente penetrar según Debord-Agamben).

Sólo basta un prólogo breve para entender el sentido que Agamben quiere *revelar* –por decirlo de algún modo- como final de investigación. Refiriéndose a estas dificultades que Debord dejó sin resolver en *La sociedad del espectáculo* dice en el “Prólogo” al volumen final de *Homo Sacer*:

Qué era esta vida ‘más intensa’, qué era invertido o falsificado en el espectáculo, o incluso qué debía entenderse por ‘vida de la sociedad’, no está claro en ningún momento [...] Guy no hace más que repetir una postura constante en nuestra cultura, en la cual la vida nunca es definida como tal, sino que es recurrentemente articulada y dividida en *bíos* y *zoé*, vida políticamente cualificada y vida desnuda, vida pública y vida privada, vida vegetativa y vida de relación, de modo que cada una de sus particiones sólo sea determinable en su relación con las otras (AGAMBEN, 2014, p. 18).

Tal vez la única enseñanza posible sería que justamente esa “indecidibilidad” hace inexcusable que esta vida deba seguir jugándose en cada instante políticamente, sin fórmulas de ocasión. Esto es, creo, lo que rescata (a pesar de su contradicción) como signatura en este último libro Giorgio Agamben.

Y la indecisión de Guy entre la clandestinidad de su vida privada... y la vida histórica, entre su biografía individual y la época oscura e irrenunciable en la cual ella se inscribe, delata una dificultad que, al menos en las condiciones presentes, nadie puede engañarse creyendo haberla resuelto de una vez y para siempre (*Ibid.*, p. 19).

No hay cambio de *Stimmung* (disposición anímica, temple) entonces en la visión de Agamben al final de la saga, solo una constatación “más real” que se ve reforzada al sostener que la “vida” hoy tiene que ver más con la *supervivencia* que con la *vitalidad* de una forma-de-vida particular lograda.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia, España: Ed. Pre-textos, 1990.

AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin*. Valencia, España: Ed. Pre-textos, 1996^a.

AGAMBEN, Giorgio. “Violencia y esperanza en el último espectáculo”, 1996b. Disponible en: <<http://www.morfologiawainhaus.com/pdf/Agamben.pdf>> Recuperado el 3 dez. 2018.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda*. Valencia, España: Ed. Pre-textos, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia, España: Ed. Pre-textos, 1999

AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer II, 2. El reino y la gloria*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2008

AGAMBEN, Giorgio. “Nota preliminar sobre el concepto de la democracia”, *En: Democracia ¿en qué estado?*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo libros, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. “El capitalismo como religión”, 2013. Disponible en: <<https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2018/05/26/agamben-capitalismo-religion>>. Recuperado el: 3 dez. 2018.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer IV. El uso de los cuerpos*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2014.

CASTRO, Edgardo. “El concepto de vida en Giorgio Agamben”. *En: KARMY BOLTON, Rodrigo (ed.). Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Santiago de Chile: Ediciones Escaparate, 2011.

CAVALLETI, Andrea. “El filósofo inoperoso”, en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*. Buenos Aires, Argentina, Fondo Metropolitano de cultura, artes y ciencias, n. 9, 2010.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires, Argentina: La marca editora, 1967.

DEBORD, Guy. *Comentarios a la Sociedad del espectáculo*. Buenos Aires, Argentina: Jade ediciones, 1988.

FLEISNER, Paula. *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, 2015.

JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Barcelona, España: Editorial Anagrama, 1998.

KOJEVE, Alexander. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid, España, Editorial Trotta, 2013

MURRAY, Alex and WHYTE, Jessica. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh, Great Britain, Edinburgh University Press, 2001.

TIQQUN. *Teoría del Bloom*. España: Editorial Melusina, 2005.

Artigo recebido em: 25/02/2019

Artigo aprovado em: 16/03/2019

Artigo publicado em: 24/10/2019