

LECTURAS

MORFOLOGIAWAINHAUS

1, 2 | DG | FADU | UBA

**VIOLENCIA Y ESPERANZA
EN EL ÚLTIMO ESPECTÁCULO**

GIORGIO AGAMBEN

VIOLENCIA Y ESPERANZA EN EL ÚLTIMO ESPECTÁCULO

GIORGIO AGAMBEN

Cuando en el mes de noviembre de 1967 Guy Debord publicó *La sociedad del espectáculo*, la transformación de la vida política y de toda la sociedad en una fantasmagoría espectacular todavía no había alcanzado los extremos de lo que hoy en día nos es perfectamente familiar. Por ello, la implacable lucidez de su diagnóstico es, si cabe, aún más notable.

“El capitalismo, en su última forma —es así como él desarrolla su argumento, radicalizando el análisis marxista del carácter fetichista de la mercancía, que durante aquellos años estaba completamente desatendido— se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos en los que todo lo que se vivía directamente se ha ido alejando y se ha convertido en una representación.”

Sin embargo, el espectáculo no coincide simplemente con la esfera de las imágenes o con lo que hoy en día llamamos medios de comunicación, sino que es “una relación social entre personas mediatizada por las imágenes”, la expropiación y la alienación de la propia sociedad humana. O, formulado a modo de frase lapidaria, “el espectáculo es el capital con un tan alto grado de acumulación, que se convierte en imagen.” Pero, precisamente por ello, el espectáculo no es más que la forma más pura de separación: all donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes se convierten en reales, la potencia práctica del hombre se desprende de sí misma y se presenta como un mundo propio. Es precisamente en este mundo separado y organizado a través de los medios de comunicación, en los que las formas del Estado y la economía se compenetran, donde la economía mercantil adquiere un status de soberanía absoluta e irresponsable respecto a la vida social. Después de haber falsificado el conjunto de la producción, ahora puede manipular la percepción colectiva y adueñarse

de la memoria y de la comunicación social para transformarlas en una única mercancía espectacular, en la que todo puede ser puesto en tela de juicio excepto el propio espectáculo que, de por sí, únicamente nos dice que “lo que aparece es bueno y lo que; es bueno aparece”.

En el mes de mayo de 1988, Debord publicó *el Comentario sobre la sociedad del espectáculo*, que añade unos puntos importantes a su análisis precedente. Si anteriormente habla distinguido dos formas de sociedad del espectáculo: la concentrada, que tenta como modelo a la Rusia estalinista y a la Alemania nazi, y la difusa, que es la que correspondía a los Estados Unidos y a las democracias occidentales, a través de su reciente obra señala que, en los veinte años siguientes, se ha ido imponiendo a escala mundial un tercer modelo, para el que Italia y Francia han servido de laboratorio; Debord lo denomina “espectáculo-integrado”.

“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.”

De hecho, el sentido último del espectáculo integrado es que se ha ido integrando a la propia realidad a medida que hablaba de ella y que la reconstruye del mismo modo que habla de ella, de manera que la realidad ya no se le aparece como algo ex-

traño. Cuando el espectáculo era concentrado, la mayor parte de la sociedad periférica se le escapaba y, cuando era difuso, se le escapaba una pequeña parte. Hoy ya no se le escapa nada. El espectáculo se ha mezclado con toda la realidad y la ha permeabilizado. Tal y como era predecible en teoría, la experiencia práctica del cumplimiento desenfrenado de la voluntad de la razón mercantil muestra, rápidamente y sin excepción, que el *convertirse-en-mundo* de la falsificación era también un *convertirse-en-falsificación* del mundo.

Si se acentúa una herencia que todavía es consistente, pero destinada a reducir cada vez más, de libros y edificios antiguos (que, por otra parte, cada vez están más seleccionados y situados en perspectiva según lo que convenga al espectáculo), ya no existe nada —ni en la cultura, ni en el mundo— que no haya sido transformado y contaminado según los medios y los intereses de la industria moderna”.

Para nosotros, que hemos vivido los últimos veinte años de la historia italiana, es difícil no suscribir estos análisis, puesto que es cierto que, como parece sugerir Debord, Italia ha sido un laboratorio en el que —mientras el terrorismo proporcionaba el espectáculo de cobertura que monopolizaba toda la atención—, se ha ido probando y llevando a cabo la transición de las democracias occidentales hacia la última fase de su desarrollo histórico. Jamás —ni siquiera en la década de los cincuenta, cuando los estados europeos, una vez eliminados el fascismo y el nazismo, se esmeraron en proseguir su obra de otra manera— tan enorme masa de falsificación se ha concentrado en un tiempo tan breve sobre cada aspecto de la vida social.

En muy pocos años, ideologías, confesiones religiosas, sindicatos, partidos políticos y periódicos entre los que existían diferencias sensibles y que representaban tradiciones opuestas, se pusieron de acuerdo, como si estuvieran guiados por una lucecita invisible, para repetir, con las mismas palabras, el mismo discurso respecto a los mismos temas. Y jamás, en ningún régimen totalitario, el discurso público ha sido tan homogéneo y (por lo que a lo esencial se refiere) tan acorde como en la Italia de estos últimos años, período en el que se ha discutido de todo con la condición de que no se pensase en nada. Y jamás, bajo ninguna dictadura, los inte-

lectuales, reducidos de buena gana al rango espectacular de expertos, han sido tan solícitos en su tarea de procurar consenso y de tranquilizar confundiendo las ideas. Dado que, si el estado del espectáculo es el último estadio en la evolución de la forma del Estado hacia el que parecen moverse hoy en día todos los estados del mundo, como si fueran movidos por una fuerza fatal. El espectáculo, en el sentido limitado de circulación mediática de la información, sirve para imposibilitar que los problemas decisivos sean planteados con claridad y que los ciudadanos dispongan de los elementos necesarios para poder formarse una opinión no contradictoria respecto a ellos.

En este sentido, los libros de Debord constituyen una de las pocas descripciones de nuestro tiempo que están a la altura del problema. En otro orden de cosas, también son el único análisis comparable —en rigor y novedad— al efectuado cuarenta años antes por Heidegger en los párrafos 25 a 38 de *Ser y tiempo*. Sólo que la dimensión a la que Heidegger llamaba “impropiedad”, *Uneigentlichkeit*, ya no convive simplemente con el ser-propio, *Eigentlich*, del hombre, sino que —al haberse hecho autónoma— se ha sustituido en su interior y lo ha hecho imposible.

Así, el “espectáculo” de Debord puede emparentarse, sin demasiadas dificultades, a la fase extrema del desarrollo de la técnica al que Heidegger llama *Gestell* y del que dice que es el peligro más grande y, a su vez, el presentimiento de la apropiación última del hombre.

Si ello es cierto, ¿de qué manera puede recoger el pensamiento actual la herencia de Debord? Porque está claro que el espectáculo es el lenguaje, la capacidad de comunicación o el ser lingüístico del hombre. Ello significa que el análisis marxista se integra, en el sentido que el capitalismo —o como se quiera llamar al proceso que hoy en día domina la historia mundial— no sólo tendía a la expropiación de la actividad productiva, sino sobre todo a la alienación del propio lenguaje, de la propia naturaleza lingüística o comunicativa del hombre, de aquel Logos que un fragmento de Heráclito identifica como lo “común”.

La forma más extrema de esta expropiación de

lo “común” es el espectáculo, es decir, la política que vivimos. Ello también significa que, en el espectáculo, nuestra propia naturaleza lingüística nos llega trastornada. Por ello —precisamente porque la expropiación es una promesa de un bien común— la violencia del espectáculo puede ser tan devastadora; ahora bien, por la misma razón, el espectáculo —bajo cuya forma la humanidad parece tender a ciegas hacia su propia destrucción— también contiene una posibilidad extrema que es positiva y que no debe dejarse escapar bajo ningún concepto. De hecho, el estado espectacular es, a pesar de todos los pesares, un estado que se fundamenta, como todos los estados —tal y como ha demostrado Badiou— no en el lazo social (del que sería su expresión), sino sobre su disolución, que prohíbe. En última instancia el estado puede reconocer cualquier reivindicación de identidad, incluso (y la historia de las relaciones entre estado y terrorismo en nuestros días es una confirmación elocuente de ello) una identidad estatal en su interior. Pero que determinadas singularidades formen comunidad sin reivindicar una identidad, que haya hombres que copertenezcan sin una condición representable de apariencia —el hecho de ser italianos, obreros, católicos, terroristas—, es lo que el estado no puede tolerar en ningún caso. Sin embargo, es el propio estado espectacular —en cuanto que anula y vacía de contenido toda identidad real— el que produce de forma masiva desde su interior determinadas singularidades que ya no están caracterizadas ni por ninguna identidad social, ni por ninguna condición de pertenencia; son, verdaderamente, singularidades cualesquiera.

Porque es cierto que la sociedad en la que nos ha tocado vivir es aquella en la que todas las identidades sociales han sido disueltas y en la que todo lo que durante siglos y siglos ha constituido la verdad y la mentira de las generaciones que se han sucedido en la tierra ha perdido todo significado.

En la pequeña barguesfa planetaria, en cuya forma el espectáculo ha llevado a cabo a modo de parodia el proyecto marxista de una sociedad sin clases, las distintas identidades que han marcado la tragedia de la historia universal se hallan expuestas y recogidas en una vacuidad fantasmagórica.

Por ello, si es lícito adelantar una profecía res-

pecto a la política que viene, ya no se tratará de una lucha por la conquista o el control del estado por parte de nuevos o de viejos sujetos sociales, sino que se tratará de una lucha entre el estado y el no-estado (la humanidad), la disyunción irrecuperable entre cualquier singularidad y la organización estatal.

Ello no tiene nada que ver con la simple reivindicación de lo social frente al estado, que ha sido durante mucho tiempo motivo común de movimientos de protesta en nuestros días. Las singularidades cualesquiera de una sociedad espectacular no pueden formar una *societas* porque no pueden hacer valer ninguna identidad ni pueden hacer que se les reconozca un lazo social.

Aún es más implacable el contraste con un estado que anula todos los contenidos reales, pero para el que un ser que estuviera privado de toda identidad representable sería —a pesar de todas las declaraciones vacías respecto a la sacralidad de la vida y a los derechos del hombre— simplemente inexistente.

Esta es la lección que una mirada menos desatenta habría podido extraer de los hechos de Tian an Men. De hecho, lo que más choca de las manifestaciones del Mayo Chino es la relativa ausencia de contenidos concretos y de reivindicaciones. Democracia y libertad son nociones demasiado genéricas como para construir un objeto real de conflicto, y la única petición concreta —la rehabilitación de Hu Yao Bang— fue acogida sin demora. La violencia de la reacción estatal todavía es más inexplicable.

Sin embargo, es probable que la desproporción sea sólo aparente y que los dirigentes chinos actúen, desde su punto de vista, con total lucidez. En Tian An Men, el estado se encontró frente a lo que ni puede ni quiere ser representado y que, sin embargo, se presenta como una comunidad y una vida común, independientemente de que los que se hallaban en la plaza fueran efectivamente conscientes de ello o no.

Que lo irrepresentable exista y forme comunidad sin presupuestos y sin condiciones de pertenencia (como una multiplicidad inconsistente, en términos de Cantor) es la amenaza con la que el es-

tado no está dispuesto a pactar. La singularidad que quiere apropiarse de la pertenencia, de su propio ser en el lenguaje, y que por ello declina toda identidad y toda condición de pertenencia, es el nuevo protagonista —ni subjetivo ni socialmente consistente— de la política que viene. Allá donde estas singularidades manifiestan pacíficamente su ser común, habrá un Tian An Men y, más tarde o más temprano, aparecerán los tanques.

En cuanto a nosotros, pase lo que pase, no podemos sino repetir con Debord las palabras de

Marx a Ruge: “No se puede decir que yo sienta demasiada estima por la época presente, pero si no desespero de ella es precisamente por su situación desesperada, que me llena de esperanza”.

[De *Situacionistas. Arte, política, urbanismo*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani, 1996.]

[SUPERVISÓ: H.W., 2007]