



Valenciana

ISSN: 2007-2538

ISSN: 2448-7295

Universidad de Guanajuato, Departamentos de Filosofía y
de Letras Hispánicas

Moreno Ferrer, Gerard; Jiménez Hernández, José de Jesús
¿Captura o producción? Las críticas de Nancy a Agamben y Debord
Valenciana, núm. 29, 2022, Enero-Junio, pp. 365-383
Universidad de Guanajuato, Departamentos de Filosofía y de Letras Hispánicas

DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v14i29.624>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360372995015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UJEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

¿Captura o producción? Las críticas de Nancy a Agamben y Debord

Capture or Production? The Nancy's Critics to Agamben and Debord

Gerard Moreno Ferrer
Universidad de Guanajuato
altazorbruno@gmail.com

José de Jesús Jiménez Hernández
Universidad de Guanajuato
darwin_eap@hotmail.com

Resumen: En el octavo capítulo de su libro *Ser singular plural* (1996), Nancy, tras reconocer los aportes del pensamiento situacionista a la elucidación del espacio común, dirige una serie de señalamientos contra aquello que, en el pensamiento de Debord, parece insinuar la subsistencia de una “vida más auténtica”. Casi 20 años más tarde, dentro de un coloquio de conmemoración al cierre del proyecto agambeniano *Homo Sacer*, dirigirá unas críticas muy similares a las anteriores hacia el pensamiento de Agamben. Empezando por este último texto, nuestro escrito intentará indicar la cercanía entre ambas críticas.

Palabras clave: política, lo político, valor expositivo, valor cultural, ser transitivo, uso.

Abstract: In the eighth chapter of his book *Being Singular Plural* (1996), Nancy, after recognizing the contributions of Situationist thought in the elucidation of common space, directs a series of arguments against what

seems to hint at the subsistence of a “more authentic life” in Debord’s writings. Nearly twenty years later, as part of a commemoration colloquium celebrating the conclusion of Agamben’s *Homo Sacer* project, Nancy will lead a very similar critique to Agamben’s thought. Starting with this last text, our text will try to indicate the closeness between these two critiques.

Keywords: Politics, The Politic, Expositive value, Cult value, Transitive being, Use.

Recibido: 1 de abril de 2021

Aceptado: 25 de agosto de 2021

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v14i29.618>

*Com insectes suïcides volant cap a la llum
que els fregirà seguim profetes i flautistes
com un ramat de cabres¹*

MAZONI, EUFÓRIA

1. Una conferencia de Nancy sobre Agamben

En abril del 2016 tuvo lugar, en la Universidad París-Diderot y bajo el auspicio del *Collège International de Philosophie* el coloquio *Giorgio Agamben: l’Homo Sacer et l’usage de la métaphysique*, el cual, centrándose en el último volumen de la investigación que Agamben efectuó bajo esa rúbrica, pretendía atender “la significación fi-

¹ “Como insectos suicidas volando hacia la luz que los freirá / Seguimos profetas y flautistas como un rebaño de cabras” (la traducción es mía).

losófica de su proyecto”.² Desde las lecturas más tradicionales, esta pretensión podría parecer algo desacertada, pues está centrada más en la comprensión de lo que se quiere decir que en atender aquello que se dice; este tipo de lectura prefiere dispersar la atención en el todo del corpus del autor, trazar etapas y distinguir evoluciones que permitan esclarecer las oscuridades presentes en un texto mediante las claridades halladas en otros. Con ello, la singularidad de cada escrito es sacrificada al sentido de la obra.

Contraria a esta manera de proceder, en su participación dentro del coloquio, Jean-Luc Nancy se centrará en el epílogo de dicho libro o, para ser más concretos, en la conferencia que Agamben efectuó en Tarnac en 2013, la cual dio lugar al epílogo del último volumen de *Homo Sacer*, *El uso de los cuerpos*. Así, si la conferencia leída en Tarnac llevaba por nombre “Hacia una teoría de la potencia destituyente” (Agamben, 2016),³ la que Nancy efectuará en el mentado coloquio tendrá por título “Restitución” (Nancy, 2020).⁴ Ahí, Nancy dirigirá cinco críticas principales al proyecto *Homo Sacer*. En el presente artículo atenderemos a las dos primeras por ser, como se verá, las más próximas a la herencia debordiana del pensamiento de Agamben. Posteriormente, compararemos resultados con las críticas que Nancy dirigió a Debord en el octavo capítulo de su libro *Ser singular plural* (2006).

² Según se indica en las bases de la convocatoria, publicadas en: <http://instituteshumanites.fr/evenements/homo-sacer-giorgio-agamben-et-lusage-de-la-metaphysique/>

³ Recientemente Agamben publicó dicho texto bajo otro nombre, *Elementos para una teoría de la potencia destituyente* (Cfr. Agamben, 2020), sin embargo mantengo el título de la edición francesa por ser aquella a la que explícitamente refiere Nancy en su intervención.

⁴ No hemos podido acceder al texto francés publicado en Ganjipour, 2019. Referimos al texto italiano. La traducción es mía.

Sin duda, Agamben y Nancy tienen varios puntos en común: si Nancy re-abrió la cuestión de la comunidad cuando publicó el artículo *La comunidad desobrada* en 1983, Agamben le siguió el paso con *La comunidad que viene* en 1990; si Nancy, siguiendo al estoicismo, establece la diferencia entre la acción que es en sí misma su causa, su agente y su paciente (*telos*) y la acción cuya finalidad se encuentra fuera de ella (*skopos*) (Crf. Nancy, 1985), Agamben diferenciará el uso de la herramienta cuyo fin es ese uso mismo que la constituye como herramienta, siendo por lo tanto sin una anterioridad y sin un obrar externo al mismo (*argon*), y la producción por la que un agente externo escindiendo potencia y acción toma parte en dicho uso poniéndola en acto (*ergon*) (Agamben, 2017: §1.7); por último, si Nancy calificaba la comunidad de “desobrada”, el proyecto de Agamben se centrará, en gran medida, en atender este uso inoperante o *argón*. Sin embargo, ambos también tienen sus puntos de disenso, siendo el primero la comprensión de esta noción de desobra.

Conocida es ya la crítica que, en su “Nota sobre el término ‘biopolítica’” (Nancy, 2003: 115-120), el de Bourdeaux dirigió, sin nombrarlo, al romano; sobretodo después de que los motivos de esta crítica resurgieran a la luz en los debates que ambos autores han mantenido en los recientes inicios de la pandemia.

Pero también podemos verlo en el caso del *telos* y el *argon*: allí donde el segundo encuentra una acción cuyo contenido es ella misma, el primero da cuenta de una exigencia imperativa carente de contenido por sí misma y en cuya exigencia se encuentra el ser transitivo, el transitar de uno a otro en la exposición de su ser única y exclusivamente acto. Dicho de otro modo, lo que en Nancy se afirma con el concepto de *telos* es aquel *ex nihilo* cuyo acto no proviene de potencia o causa alguna y que, en su exposición, en su ser transitivo, es cada vez de nuevo. Agamben, en cambio, al tratar de borrar la escisión constituyente y constituido en favor de una

potencia destituyente nunca reducida al acto parece transformar el *argon* en cierta intransitividad que prevalecería sobre todo acto puntual e, incluso, los pondría en suspenso, relacionándose con ellos, siguiendo a Pablo de Tarso, “como si no fueran”.

Dicho de otro modo, mientras el singular en Nancy es el aquí y ahora puramente en acto, abandonado por todo proceso y sentido (y, por lo tanto, de todo “sí mismo”), sin embargo, expuesto siempre al sentido; en Agamben se vincula más a un proceso indefinido que “no deja de constituirse, exhibirse y usarse como agente” (Agamben, 2017: 201), de tal modo que, a pesar de que nunca coincida consigo mismo, resta como una potencia en sí misma, unitaria y *sin transitar* al acto (es decir, permaneciendo intransitiva). Esta diferencia, será crucial para comprender la relación entre ontología y política que ambos autores establecen. Sin embargo, interesados por la caracterización de la política y su productividad, en el presente escrito solo lo indicaremos como camino a transitar en futuros escritos.

En su comentario al nombrado epílogo, Nancy tratará de atender estas cercanías y estos disensos a partir de la doble noción de política que mantiene Agamben. Por un lado, a lo largo de la conferencia de Tarnac, el romano vendrá constatando que la “política” opera esta escisión entre “vida política” y “vida natural” cuya denuncia fue el punto de partida del ciclo *Homo Sacer*. Sin embargo, también nos dirá que “si ponemos en el centro de la política ya no la poiesis y la praxis, es decir, la producción y la acción, sino el uso y la inoperosidad, entonces todo cambia en la estrategia política” (Agamben, 2016), dando a entender que, más allá de esa escisión que, en principio, funda a la política sigue habiendo o ya había algo así como la política y llegando incluso a concluir que “el problema de la organización política es uno de los mayores problemas de nuestra tradición política, y habría que repensarlo”.⁷ De este modo,

parecería que subsistiera algo así como una auténtica o verdadera política por debajo de la escisión que la política efectiva realiza.

2. Las dos políticas de Agamben

De hecho, como el propio Nancy indica, esta doble concepción de política es una constante en la obra de Agamben. Por un lado, parecería que la política emerge como un aparato de captura de la vida en lo que denominará la “máquina biológico política de occidente” (Agamben, 2017: 364). Este aparato procede con la escisión de la nuda vida [*zoé*] y la forma de vida [*bios*]. Gracias a este mecanismo encontramos una vida constitutiva de la *polis* que, a la vez, es excluida de la vida política: la política es “nacida en vista del vivir [toû zên], pero existente esencialmente con vista del vivir bien [tô eû zên]” (Agamben, 2018: 13; 2017: 351).⁵ Dicho de otro modo: la política se funda sobre la *zoé*, sobre el “mero vivir” de la subsistencia, pero su esencia responde a la forma del buen vivir, a la *bios*. Mediante esta escisión entre vida y forma-de-vida, entonces, la vida adquiere un carácter político que antes carecía y, a la vez, es separada de dicho carácter, es escindida de su forma: una cosa será la subsistencia del espacio de la *oikos* y otra el buen vivir que se hace posible en la *polis*.

Uno de los problemas que esta escisión nos pone sobre la mesa, nos dirá Agamben, es que, mientras esta maquinaria esté operante, se hace imposible pensar un concepto de vida unitario en el que ésta no estuviera separada de su forma o, bien, acceder a aquello que pudiera ser la vida con anterioridad a dicha escisión: “Esto significa que el concepto de vida no podrá ser verdaderamente

⁵ Esta frase extraída de *La política* de Aristóteles (1252b: 30) es prácticamente un *leitmotif* dentro de la obra de Agamben. Refiero estos dos pasajes únicamente a modo de ejemplo.

pensado hasta que no sea desactivada la máquina bio-política que la ha capturado siempre ya en su interior mediante una serie de divisiones y de articulaciones” (Agamben, 2017: 364). El proceso mediante el cual esta máquina pueda ser desactivada será lo que Agamben pensará bajo el nombre de potencia destituyente.

Ahora bien, dicho proceso será calificado, de forma reiterada a lo largo de toda su obra, como político él mismo.⁶ Damos así con un doble uso del término política: por un lado, es aquello que se genera con la escisión de la vida que él mismo produce; por el otro, es aquello que queda por venir una vez dicha escisión sea puesta en suspenso, una vez sea posible un pensamiento unitario de la forma-de-vida. Ciertamente, este doble uso del término política se ve justificado en el hecho que —como Agamben esclarece en la conferencia que Nancy toma por objeto de su exposición— “mi objetivo era más bien desplazar el lugar mismo de lo político” (Agamben, 2016). De este modo, tendríamos que el segundo uso de “política” sería el que se daría en este desplazamiento.

Sin embargo, en este punto, Nancy anuncia claramente su asombro: si, por un lado, la vida no es propiamente política, si solo su captura la politiza, nos dice, “tengo graves problemas para entender cómo el retorno a una vida dotada de sus propias formas (de su verdadera anarquía y de su verdadera anomia) podría coincidir con un desplazamiento de la política” (Nancy, 2020: 132); dicho de otro modo: ¿cómo es posible que la puesta en suspenso de aquello que dota de carácter político a la vida implique un

⁶ Cito, de nuevo, dos ejemplos elegidos al azar de entre muchos que se pueden encontrar en su obra: “Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión” (Agamben, 2001: 17), y “La profanación de lo improfanable (donde “improfanable” refiere a este carácter ya escindido convertido él mismo en sacro) es la tarea política de la generación que viene” (Agamben, 2005: 119).

desplazamiento de la política y no, simplemente, su borramiento? Más que de un desplazamiento, nos dirá Nancy, parecería que se trataría de una metamorfosis: le llamaríamos igual, pero en ningún momento se trataría de lo mismo; ni siquiera de algo parecido. Para diferenciarlo, proseguirá el de Burdeos, Agamben utilizará la diferencia de artículo: el primero será “la política”, el segundo “lo político”. Este último caracterizará “una especie de esencia sutil que la ‘política Occidental’ habría en suma capturado” (Nancy, 2020: 133).

Parecería, entonces, que sería posible hablar de cierto elemento político anterior a la captura de la vida por “la” política el cual podría resurgir gracias a la puesta en suspenso de dicha captura y al posible acceso a una vida no escindida de su forma. Así, por ejemplo, si tenemos que la política solo aparece con la captura de la vida en la máquina bio-política, sin embargo, en el texto “Forma-de-vida” incluido en el libro *Medios sin fin*, se nos dirá que: “El hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego su felicidad, cuya vida está irremediamente y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente la forma-de-vida como vida política” (Agamben, 2001: 14). Con ello nos da a entender que, efectivamente, toda forma-de-vida está constituida *inmediatamente* como “vida política”.

De esto se desprende que, si bien la política surge en un momento determinado de la historia humana, no ha sucedido así con “lo” político que, al parecer, habría estado presente siempre que la vida humana hubiera puesto en juego su felicidad (y como explicita la cita anterior, ello habría sucedido siempre que se tratara del hombre). Ahora bien, al llegar a esta conclusión, Nancy formula su primera crítica: Agamben estaría cayendo en el “prejuicio fundamental” que Hannah Arendt denuncia en las notas de redacción de su libro inconcluso *¿Qué es la política?*; a saber: suponer “que siempre ha habido política” (Arendt, 2015: 144); para ser más

exactos: “el prejuicio es que la política sea una necesidad vital” (144), el problema que tiene este prejuicio es que nos impide ver el momento en el que se introdujo como tal la política y, por lo tanto, discernir claramente su carácter. Este punto es el que atenderá, entonces, la segunda crítica de Nancy.

Por supuesto, Agamben atiende al lugar fundacional de “la” política; de hecho, el principal motor de su proyecto es el de realizar una genealogía de la política. De hecho, en la primera de las conferencias que configuran el volumen 2.2 de *Homo Sacer* (Agamben, 2017: 9-33), lo vincula directamente con la figura de la *stasis* en la medida en que esta implica la tensión entre las instituciones dadas de antemano: el desdibujamiento del *oikos* en la *polis* y de la *polis* en el *oikos*. Sin embargo, en lugar de un desdibujamiento de los espacios bien delimitados, Agamben lee en este punto el modo en que la *polis* se funda en una *oikos* que, sin embargo, excluye, o mantiene como separada.

Ahora bien, el hecho de la *stasis*, nos dirá Nancy, parecería indicar más bien que la política aparece cuando el orden que mantenía perfectamente separados unos espacios de otros se desvanece, cuando el mantenerse estable de la *stasis* implica el tambaleo de guardar el equilibrio, o, para decirlo más clara y directamente, cuando se desvanece la autoridad que determinaba las instituciones sociales como “lo dado”; es decir, cuando se desvanece lo sagrado. Sin embargo, a pesar de la ausencia de estas determinaciones, se permanece en pie, se guarda el equilibrio: “La *stasis*, la puesta en crisis de la ciudad, debe comprenderse [...] como crisis y tensión interna a la posibilidad de un “conjunto”, sea el que sea, a partir del momento en el que no está constituido por una autoridad sagrada” (Nancy, 2020: 133).

Así, si, como afirma Agamben, en la *stasis* se desdibujan los límites entre la *polis* y la *oikos* no es porque se muestre la necesaria fundación de una en la exclusión de la otra, sino que es porque ya

no se encuentra la autoridad que los limitaba con claridad; porque, como muestra la *Orestíada*, ante el fracaso de la justicia familiar de las Euménides ha sido necesario instituir el tribunal del Areópago.

De este modo, no puede asumirse un elemento político que esté dado siempre que se encuentre la vida humana porque lo propio de lo político es que no está dado, que siempre está por hacer y esto es lo que caracteriza la inestabilidad propia de la *stasis* como elemento esencial de lo político: “Lo propio de lo ‘sagrado’ es el ser dado: este ser-dado proviene de una donación inmemorial, ilocalizable. La política, en cambio, se caracteriza por lo no-dado. [...] La política proviene de una sucesión sin herencia” (Nancy, 2020: 132). De ahí que Nancy exprese sus dudas en el uso del término “captura”, el cual supone siempre algo previo que debe ser capturado. Por el contrario, la “sucesión sin herencia” comporta una continuidad en la que nada permanece dado. De tal modo que debería hablarse, más bien, de invención: “Qué es la *polis* sino aquello que se inventa en el momento en que se han desvanecido, han perecido o han sido destituidas las formas de organización colectivas fundadas de modo teológico” (Nancy, 2020: 132). De lo cual se desprende, por lo demás, que algo así como una teología-política es un sinsentido⁷.

Resumiendo, entonces, la terminología de la captura y la apelación a una forma-de-vida no capturada o no escindida –bien sea previa a esta, bien fruto de su suspensión– parece suponer un elemento dado que, por más que se quiera caracterizar de “político”, parecería lo opuesto a la asunción del carácter innovador de la política. Finalmente, si Arendt puede decir que “donde preocupación por la vida: ninguna política. Prepolítica” (Arendt, 2015: 144) no es porque esté procediendo con una captura de la vida, sino por-

⁷ Para una mayor profundidad de la diferencia entre teología y política Cfr. “Con Jean Luc Nancy” (Nancy: 2009) y *L'adoration* (Nancy, 2011).

que constata que partir de la “vida” como un dado que subsiste a las formas políticas escindidas es lo opuesto a toda posibilidad de la política, como mantenerse en pie ante lo no-dado previamente, lo no pre-establecido.

3. Debord: no produce todo lo que produce

Esta naturaleza productiva de la política, por supuesto, no es negada por Agamben. De hecho, en el modo en el que la afirma puede asumirse con claridad la herencia que este recibe del situacionismo. Entre otros elementos, lo podemos ver en ese punto de indiferenciación entre vida y arte que caracteriza el intento situacionista:

La situación no es ni el devenir arte de la vida ni el devenir vida del arte [...] es un punto de indiferencia entre la vida y el arte, en el que *ambos* sufren *contemporáneamente* una metamorfosis decisiva. Ese punto de indiferencia es una política que está por fin a la altura de sus tareas (Agamben, 2001: 67).

Sin embargo, el cierre de la cita nos da a entender que permanece esa confusión o ese doble plano de la política señalado en el capítulo anterior. De hecho, este punto parece coincidir con la crítica que Nancy dirige al situacionismo en *Ser singular plural* (2006).

Nancy, en el octavo capítulo de dicho libro, siguiendo las tesis situacionistas, nos expone que tras la retirada del régimen teológico que asentaba la imagen de la comunidad en un presupuesto mítico o racional previamente dado, la sociedad sigue presentándose ante sí en una representación separada de ella misma, o, para decirlo con Debord:

El espectáculo se muestra como una instancia separada de la sociedad vivida en la que, no obstante, esta se reconoce y se focaliza identificándose con ella, es decir, mostrándose como la sociedad misma y fungiendo, así, de instrumento de unificación. Unificación que no es sino la de la separación generalizada necesaria para que se concentren todos en su punto (Debord, 2002: §3).

De este modo, en un extraño doblete del fetichismo de la mercancía, la sociedad se oculta sus relaciones sociales mediante la representación de las mismas: se ofrece a sí misma una imagen de sí misma que le impide atenderse en sus relaciones sociales efectivas. Ahora bien, ¿de dónde proviene esa imagen? Esta imagen es creada por la sociedad misma, nos dirá Debord, es aquí, de hecho, dónde se hace patente la capacidad creadora de la política: los hombres producen la representación que se darán de su relación social, pero en la medida en que en lugar de atender a este producir atienden a la imagen producida desatienden la relación social misma, la cual no es otra que esta producción de representaciones:

El hombre separado de su producto produce cada vez con mayor potencia todos los detalles de su mundo, y así se encuentra cada vez más separado del mismo. En la medida en que su vida es ahora producto suyo, tanto más separado está de su vida (Debord, 2002: §33).

Podría decirse, entonces, que el espectáculo confunde la acción social con la imagen producida por dicha acción, separa la imagen de la acción que la produce, o, para decirlo con Nancy, atiende lo imaginado en lugar del imaginar: “La mercancía espectacular en sí, bajo todas sus formas, consiste esencialmente en lo imaginario que vende en lugar de esa imaginación auténtica” (Nancy, 2006: 65).

De este modo, tenemos que el estar juntos de la sociedad está siempre mediado por la imagen que la propia acción social produce de sí misma, y esto tan es así que incluso la representación crítica sirve como modelo fetichizante de una representación ya producida de la sociedad, “por esto presenta tal capacidad de absorción de su propia crítica y de su propia escenificación descontenta, irónica o distanciada” (Nancy, 2006: 66).

Hasta aquí, entonces, Nancy estaría de acuerdo con el diagnóstico situacionista. Sin embargo, esta crítica es fácilmente asimilada por el propio espectáculo, en primer lugar, porque al criticar toda forma de representación, esta cae en la imposibilidad de dar cuenta de la alternativa; en segundo lugar, y sobretodo, porque su denuncia no deja de ser una representación, ella misma, de la sociedad que denuncia:

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. Ya que este último ocupa todo el espacio, su envés no se puede indicar sino como el inapropiable secreto de una propiedad originaria oculta bajo la apariencia (Nancy, 2006: 67).

Con esta apelación a una relación social auténtica a diferencia de la relación social mediada por la representación espectacular, el situacionismo se privaría, según Nancy, de su intuición más acertada, a saber, “la de la sociedad expuesta a ella misma, resultando un ser-social sin otro horizonte que él mismo –es decir, sin horizonte de Sentido” (Nancy, 2006: 68), pues, parecería que el sentido puede aún encontrarse en otro lugar que hay que alcanzar a través de la apariencia engañosa y alienadora.

De este modo, encontramos en Debord afirmaciones que, como las de Agamben respecto a la vida y la política, parecen suponer un

momento en el que la escisión entre acción social y representación social de dicha acción no se habría producido. Por ejemplo, en el §18 afirmará que “el mundo ya no es directamente aprehensible” y en el §29 dirá, textualmente, que “el origen del espectáculo es la pérdida de la unidad del mundo” (Debord, 2002), dando a entender, en ambos fragmentos, que en algún momento pudo darse esa unidad o que, por lo menos, esta puede ser alcanzable si logramos deshacernos de la representación espectacular.

Así, “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” (Nancy, 2006: 68).¹³ De este modo:

La crítica situacionista [...] habría seguido remitiendo esencialmente a algo del orden de una verdad interior, designada por ejemplo por los nombres del ‘deseo’ o de la ‘imaginación’, y cuyo concepto completo es el de una apropiación subjetiva de una ‘verdadera vida’ en sí misma pensada como origen propio, como auto-desarrollo y auto-satisfacción” (Nancy, 2006: 68).

La cuestión, entonces sería la siguiente: ¿Hasta qué punto esta caracterización de una “verdadera vida” o de una “vida más auténtica”, una “vida no escindida”, no configura, por irrepresentable que sea, una imagen que, igualmente, sirve para sobreinterpretar toda acción social? ¿Hasta qué punto al asumir la imagen separada del espectáculo como negadora de la imaginación en nombre de lo imaginado no se está olvidando que la imagen, a diferencia del mito, no determina su contenido? Es decir, ¿hasta qué punto no se olvida que toda atención de la imagen es ella misma una imagen nueva, una producción de imagen, de tal modo que es la misma imagen que el situacionismo se hace de la sociedad la que le impide

ver la acción social que ya hay presente en toda imagen (espectacular o no)?

4. Exposición y olvido

De este modo, parece que incluso cuando se está reconociendo la capacidad productiva de la exposición, rápidamente esta capacidad le es negada apelando a lo que podríamos llamar una “productividad más auténtica”, una producción que no separaría la acción de lo actuado. Ahora bien, el propio Agamben, como en el artículo “El rostro”, reconoce la necesidad de una separación para que pueda abrirse el espacio de aquella política no capturada: “El rostro es el estar irremediabilmente expuesto del hombre y, a la vez, su permanecer oculto precisamente en esta apertura” (Agamben, 2001: 79).

Sin embargo, la política propia del aparato de captura bio-político actuaría, según dicho artículo, mediante la separación del rostro en un espacio en el que la comunicación misma está separada: “La constitución de la política en esfera autónoma corre pareja con la separación del rostro en un mundo espectacular, en el que la comunicación humana está separada de ella misma” (Agamben, 2001: 82). Dicho de otro modo, si para que el rostro efectúe su función política de exposición requiere, a la vez, mantener un resto separado, la separación del rostro en el mundo espectacular consistiría en una separación de la separación en la que el carácter comunicativo y productivo de la separación en su exposición, de repente y sin que se haya explicado el motivo, ya no comunicaría.

No en balde, el valor “expositivo” del que nos habla en “Elogio de la profanación”, vinculando el régimen espectacular con los análisis de Benjamin sobre la reproductibilidad artística, no se contraponen, en la obra del alemán, al “valor de uso”, tal como establece Agamben en su texto, sino al “valor cultural”, al régimen

en el que las cosas mantenían claramente sus espacios y sus órdenes dados, en las que estaban claros y determinados los contenidos de la imagen a través del mito, y no simplemente expuestos. De hecho, no hay que olvidar el carácter pedagógico y esencialmente revolucionario que el propio Benjamin reconocía en el “valor expositivo” (Cfr. Benjamin, 2003: § xvi y xviii). Sin embargo, tanto Agamben como Debord, a pesar de haberlo reconocido en un inicio, parecen pasarlo por alto a la mitad de su desarrollo.

Es, finalmente, gracias a este olvido que pueden apelar a una vida más auténtica o unitaria a pesar de haber reconocido desde un inicio la necesidad de la separación en la comunicación y la convivencia humana.

5. Conclusión

Vemos, entonces, cómo las críticas que Nancy dirige a Agamben y Debord, a pesar de ser efectuadas en dos momentos muy distintos de su obra, guardan una estrecha conexión hasta el punto en que no sería desventurado afirmar que las posturas mencionadas de Agamben surgen directamente de la herencia situacionista (de ahí, tal vez, la modificación de la relación entre exposición, culto y uso). En ambos se reconoce el carácter productivo de la exposición y, en ambos, sin embargo, se supone una unidad anterior o posterior a la suspensión de la separación de la representación expuesta.

Es tal vez por esto que Debord puede afirmar que “la razón de que el espectador no se encuentre en casa en ninguna parte es que el espectáculo está en todas partes”, dando a entender con ello que, de no ser por el espectáculo, sí ubicaría una parte en la que se encontrara en casa. No podemos dejar de comparar este “no encontrarse en casa” con el “no estamos en todas partes en casa” que Heidegger enunciará en el curso *Conceptos fundamentales de la metafísica* (2015: 28). Sin embargo, Heidegger está remitiendo a

la finitud y a la ausencia de fundamento propia de todo *Dasein*, al constante transitar del singular hacia el ser en conjunto del mundo que, sin embargo, nunca se presenta en su totalidad. En Debord, en cambio, tenemos que, ante una imagen que se presenta como totalidad (el espectáculo), el espectador se encuentra siempre ajeno a todo lugar; aquí, entonces, parecería que el espectador sigue siendo un sujeto más o menos completo, pero que se ve distanciado de sí mismo mediante la representación que le ofrece el espectáculo. Borrada la representación, recuperaría su unidad, se encontraría de nuevo en casa. Dicho de otro modo: parecería que el “espectador” tendría un carácter de ser en-sí-mismo, de ser intransitivo, que se alinearía mediante la representación espectacular.

Sin duda, como en el caso del verbo medio en Agamben, este ser en-sí-mismo no sería un ser estático, dado de una vez por todas. Se trataría más bien de un ser hecho en su propio hacerse, de esa confusión entre la voz activa y la voz pasiva que caracteriza la noción de “uso” agambeniana y que, en cierto modo, ya podemos sospechar en el carácter productivo de sus propias representaciones de la acción social descrita por Debord (cuyo problema, como venimos viendo, sería el hecho de que lo producido, la representación, se separara de la acción que lo produce).

Sin embargo, mediante esta confusión entre voz activa y voz pasiva en la que lo pasivo sería siempre de nuevo reinvertido en la acción (como por lo demás sucede con el capital), parecería que encontraríamos aquel proceso en continuo desarrollo, sin sínkopas o cortes singulares que ya Nancy denunciaba desde sus primeros escritos (Cfr., p. ej., Nancy, 2007: 22). De este modo, ante la potencia sin acto que permite a Agamben suponer siempre un elemento unificado externo (bien sea anterior, bien sea posterior) a la captura, Nancy parecerá defender un puro acto que no se reduce a lo actuado, que en su actuar transita y se expone, pero que, así no obstante, no se funda sobre ninguna unidad ni la busca, no

supone una potencia previa al acto *ex nihilo* de su producción y su producir. No tenemos espacio para adentrarnos en este último punto, solo pretendía dejarlo enunciado como posible desarrollo posterior, y como el nervio central que articula toda la problemática de la doble noción de política aquí analizada. Dejo, para finalizar, esta cita como muestra de la dirección tomada por Nancy sobre esta cuestión:

¿Cuál es esta acción de ser? Es la acción de salir de la nada. Es la irrupción, el surgimiento, el levantamiento o el salto de lo imposible sin que ningún posible lo haya precedido, ningún plan, ninguna intención, ninguna elección ni ninguna necesidad –ninguna ‘causa’, ni entonces ninguna ‘potencia’. (Aristóteles mismo afirma que sólo el acto es real y que la potencia no puede ser dicha sino después y según él) (Nancy, 2007: 3).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, 1997, *La comunidad que viene*, Pre-Textos. Valencia.
- _____, 2001, *Medios sin fin*, Pre-Textos, Valencia.
- _____, 2005, *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- _____, 2016, “Hacia una teoría de la potencia destituyente”. Disponible en: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=161>
Consultado: 25/02/2021
- _____, 2017, *Homo Sacer IV.2. El uso de los cuerpos*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- _____, 2018, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

- Arendt, Hannah, 2015, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.
- Benjamin, Walter, 2003, *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, Itaca, México.
- Debord, Guy, 2003, *La sociedad del espectáculo*, La Marca, Buenos Aires.
- Ganjipour, Anoush (ed.), 2019, *Politique de l'exil. Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique*, Lignes, París.
- Heidegger, Martin, 2015, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid.
- Nancy, Jean-Luc, 1985, "Dies irae", en *Liotard, Jean Françoise. La faculté de jugar*, Editions du Minuit, París, pp. 9-54.
- _____, 2003, *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona.
- _____, 2006, *Ser singular plural*, Arena, Madrid.
- _____, 2007, *Ego Sum*, Anthropos, Barcelona.
- _____, 2009, *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____, 2011, *L'adoration*, Galilée, París.
- _____, 2020, "Restitution", *Rivista Polemos*, núm. 1, julio, pp. 125-140.