



Capitalismo, separación y profanación. La crítica de la separación en Giorgio Agamben

Capitalism, separation and profanation.

The critique of separation in Giorgio Agamben

Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez*

Universidad de Guanajuato

nattahiher@yahoo.com.mx

DOI: 10.5281/zenodo.583603

Recibido: 10/10/2016

Aceptado: 04/04/2017

Resumen: En "Elogio de la profanación", Giorgio Agamben sitúa la religión como aquella instancia que separa la esfera divina y la mantiene inaccesible a los hombres: lo sagrado, de este modo, se constituiría como un campo inaccesible, segregado o separado de la esfera humana. Profanar, por el contrario, consistiría en levantar las barreras que instituye la separación, tanto en sus formas religiosas como seculares. Lo que analizamos en el texto es esta tensión entre separación y profanación, con el objetivo de mostrar que existe en el pensamiento de Agamben todo un gesto filosófico que tiene que ver, precisamente, con la crítica de la separación.

Abstract: In "Praise of profanation," Giorgio Agamben places religion as that instance that separates the divine sphere and remains inaccessible to men: the sacred, thus, be constituted as an inaccessible area, segregated or separated from the human sphere. To desecrate, however, involves removing the barriers that establishes the separation, both religious and secular forms. What we discussed in the text is this struggle between separation and profanation, with the aim of showing that there is in the Agamben thinking a whole philosophical gesture very related, precisely, with the critique of separation.

Palabras clave: Profanación, separación, crítica, religión, capitalismo.

Keywords: Profanation, separation, criticism, religion, capitalism.

* Mexicano, Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Ha impartido clases en la Universidad Autónoma de Querétaro, en la Universidad Iberoamericana de León, en la Universidad del Valle de México y en la Universidad Anáhuac-Campus Oro. Actualmente, se desempeña como profesor e investigador en el departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

El presente artículo es el resultado de la ampliación y revisión de un texto expuesto como Conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, Tenerife, España, a fines de abril de 2016, titulada "Profanación y crítica de la separación. Agamben como lector de *El capitalismo como religión* de Walter Benjamin"; agradezco al Dr. Domingo Fernández Agís su invitación.

1. Introducción

Para Agamben la religión se define esencialmente por la separación; la religión es aquello que sustrae objetos, ámbitos, lugares o personas y los coloca en una esfera separada. Y al igual que Benjamín en algún momento de su vida, Agamben ha tenido la necesidad de “medirse” con Schmitt en el terreno precisamente de la teología, pero mientras Schmitt fue un pensador profundamente teológico, Agamben, al igual que Benjamín, hizo del *enfrentamiento* con la teología un gesto de su propio pensamiento.

Esto lo podemos ilustrar a propósito del fenómeno de la secularización. Tanto Schmitt como Agamben (y Benjamin) sostienen que la secularización, antes que implicar una “desteologización” del mundo, es el modo en que se ha “teologizado” el mundo moderno: pero mientras Schmitt no ve en ello sino la oportunidad de fundar la soberanía, para Agamben, al contrario, se trata de denunciar las modalidades de la sacralización y de desactivar los dispositivos de la separación. Si la secularización es paradójicamente una forma de sacralizar los lugares, los objetos y los ámbitos de vida, lo que se debe acometer para Agamben es una contra-estrategia de desacralización (esto es, una profanación) que desactive los dispositivos “teológicos” de la separación.

En este sentido, se puede decir que, en tanto la religión queda definida por la separación, la *crítica filosófica* adopta en Agamben la forma y el sentido de una crítica de la separación, de todas las formas y modalidades de la separación, ya sea religiosa o secular.

Cuando se leen las obras de Giorgio Agamben es posible reconocer varios *gestos filosóficos* que, en buena medida, son los que articulan y vertebran la economía de su pensamiento, como la búsqueda arqueológica de las signaturas o la conversión de las dicotomías en campos de fuerzas; pero existe este otro gesto en el que no se ha puesto atención con suficiencia y que, a nuestro juicio, resulta crucial y decisivo para entender su pensamiento.

En este tenor, lo que intentamos examinar a continuación es toda esta aguda y rica perspectiva crítica de la separación en el pensamiento de Giorgio

Agamben. Para ello, primero nos daremos a la tarea de analizar, de forma detenida y atenta, el problema central de “Elogio de la profanación” que, a nuestro juicio, no es otro sino, precisamente, la tensión entre profanación y separación. Posteriormente, analizaremos la relación que existe entre el capitalismo y la separación o, en términos benjaminianos, el capitalismo como religión; allí comentaremos la vinculación que Guy Debord estableció en *La sociedad del espectáculo* entre espectáculo y separación.

2. Religión, separación y profanación

2.1. Lo sagrado y la separación

Podemos empezar transcribiendo parte del párrafo que abre “Elogio de la profanación”:

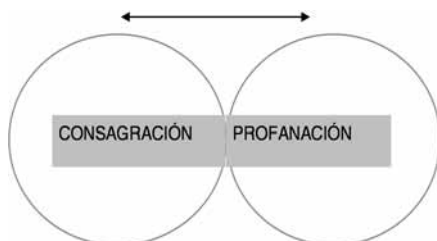
“Los juristas romanos sabían perfectamente qué significaba “profanar”. Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrilego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (y entonces eran llamadas propiamente “sagradas”) o infernales (en este caso, se las llamaba simplemente “religiosas”). Y si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres [...]”¹.

Lo que tenemos, de entrada, es la oposición entre dos actos, la consagración y la profanación, y al lado de ellos dos mundos, el mundo de lo sagrado y el de lo profano.

Lo sagrado, la consagración, la profanación y lo profano conforman una constelación particular en tensión, que es preciso poner en claro. Más que como dos estancos aislados, lo sagrado y lo profano, habría que pensarlos

¹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005, p. 97.

como dos mundos en tensión; y la consagración y la profanación como dos actos en permanente negación.



La profanación es un acto que sobreviene después de haber ocurrido otro acto, en este caso de consagración. Esto significa que, en tanto acto de restitución, la profanación sobreviene tras haber ocurrido la *operación separatoria* que ha sustraído el objeto de la esfera profana y de todo posible uso.

Si la profanación no es una restitución gratuita, sino aparece como respuesta a un primer evento sacralizante, esto quiere decir que entre profanación y separación hay una relación particular que es preciso esclarecer. Se trata de dos fuerzas conjugadas, pero opuestas, una que va de lo profano a lo sagrado y otra que va de lo sagrado a lo profano. Dos fuerzas que están en una oposición fundamental, pero no pueden emanciparse completamente una de otra, pues sólo son posibles a partir de que conviven y se intersectan. Se trata, en este sentido, de dos potencias o de dos fuerzas en una especie de tensión correlativa, en la que el mundo es forjado bajo el fuego de esa refriega.

La separación es el modo en el que vivimos el mundo encantado y gobernado por entidades como el Dios cristiano y los ángeles de su corte celestial o por “abstracciones reales” como el capital, el dinero o la mercancía; la profanación nos entrega, en cambio, un mundo desprovisto de todo encanto. Sólo en este preciso momento el mundo nos pertenece y sólo ahora comenzamos a vivir una vida puramente humana y terrena.

En toda operación de separación parece estar como asunto central la religión. Por eso, Agamben define la religión como “aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada”². Antes que referir lo que une lo divino con lo profano, Agamben propone que, etimológicamente, el término “religió” refiere aquello que *vela la separación*, esto es, las normas y formas que velan y hacen guardar la distancia entre lo profano y lo divino.

Esto implica dos cosas fundamentales, primero, que no hay religión sin separación, y, segundo, que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso³. Toda religión entraña la forma de la separación y en toda forma de la separación hay ineludiblemente algo de religioso. Ahora bien, ¿a qué tipo de separación nos referimos y cómo se lleva a cabo?

Si hay un término que sirva de fundamento de la separación es el umbral que divide la esfera profana de la esfera sagrada, “el umbral que la víctima tiene que atravesar, no importa si en un sentido o en el otro”⁴. La separación es tanto la grieta que se abre entre ambas esferas como la actividad que produce la cesura. Como actividad, la separación puede ser entendida como confiscación o sustracción que aísla una cosa, un lugar, una persona de la esfera común de entre los hombres y la traslada a una esfera separada. Pero también es un “petrificar” en tanto que aquello que es sustraído del libre uso y comercio de los hombres adquiere un cierto carácter de indisponibilidad. Lo separado resulta petrificado. Y aunque Agamben no se detiene a decirnos en qué sentido está petrificado, creo que es posible deducirlo del contexto: lo separado resulta petrificado en tanto que es excluido del uso común. Si esto es así, la separación bien podría ser entendida también como una actividad de expropiación, en el sentido de despojar algo que anteriormente pertenecía al orden de lo común.

Uno de los dispositivos de la separación, que no el único, es el sacrificio;

² AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 98.

³ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 98.

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 98.

“[...] a través de una serie de rituales minuciosos, según la variedad de las culturas, que Hubert y Mauss han pacientemente inventariado, el sacrificio sanciona el pasaje de algo que pertenece al ámbito de lo profano al ámbito de lo sagrado, de la esfera humana a la divina”⁵.

El sacrificio sanciona el pasaje de lo profano a lo sagrado, de la esfera humana a la divina a través del rito. El sacrificio, así, instituye la separación *ritualmente*. Uno de los ejemplos podría ser el propio cuerpo humano: el ritual del sacrificio que hace del cuerpo humano algo sagrado lo sacraliza y, al hacerlo, lo priva de todo otro uso en nombre de una divinidad, tal como el pan y el vino en el ritual cristiano de la liturgia son consagrados y quedan excluidos de todo uso mundano.

Los procesos rituales de la separación son, en este sentido, los que definen la estructura de la religión. La separación es un dispositivo que tiene la capacidad de capturar a las personas, a los lugares, a las cosas y trasladarlas ritualmente a una esfera separada. Se trata de una forma lingüística sumamente especial a través de la que se sacraliza al objeto, al sujeto o al lugar que cae bajo su dominio y se les adjudica una total indisponibilidad que impide su retorno a la esfera profana. Lo que esto quiere decir es que a) lo sagrado se instituye a partir de la separación como algo recortado (o separado) del mundo profano y b) que la operación separatoria (la consagración) es un acto que posee la fuerza para producir lo sagrado mismo.

La profanación sería, por contra, aquel acto que libera lo que ha sido capturado y confiscado a través del dispositivo de la separación; se trata de un acto simbólico y práctico que arrebató lo que había sido separado para restituirlo a un posible uso común. Así, por ejemplo, el contacto profano que quita el halo sagrado que la consagración había puesto en las cosas religiosas; se trata de un contagio profano que desencanta y devuelve a la esfera profana lo que había sido despojado.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 98.

2.2. Lo profano y la profanación

Si el paso de lo profano a lo sagrado lo marca la consagración, el paso de lo sagrado a lo profano lo marca la profanación. Contra la consagración de las cosas, no es posible oponer la incredulidad y la indiferencia para con lo divino, pues esto a fin de cuentas no desarma la separación⁶, sino sólo la *negligencia*, “una actitud libre y “distráida”, nos dice Agamben, “desligada de la *religio* de las normas”⁷. Frente a las cosas consagradas y su uso, frente a las formas de la separación y su sentido, lo que hay que oponer es la negligencia, pues sólo ésta es una actitud profanadora que o bien ignora la separación o bien hace de ella un uso particular.

Esta “actitud libre y distraída” se puede ejemplificar con el juego, que implica un (re)uso *incongruente* de lo separado, ya que el juego, de acuerdo a Emile Benveniste, es la inversión de la esfera sagrada. Si la esfera sagrada sobreviene a partir de la conjunción del mito y el rito, el juego rompe esta unidad. Como juego de acción, deja caer el mito y conserva el ritual; como juego de palabras, elimina el rito y conserva el mito. Lo que esto significa es que en el juego se hace “un uso especial” de la separación; en este caso se lleva a cabo un uso incongruente de aquello separado en la esfera religiosa; pero lo mismo aplicaría para la esfera de la economía, la esfera del derecho, la esfera de la guerra o la esfera de la política en tanto también son esferas separadas. El juego, de golpe, transforma en juguetes todo aquello que se encuentra separado en estas esferas y, entonces, estas esferas se abren a una nueva dimensión del uso⁸.

Es así como el juego libera al hombre de la esfera de lo sagrado. Si el juego se da sólo cuando la mitad de la operación sagrada es consumada, esto significa que el juego disloca la separación; no la deroga simplemente, la desarticula y

⁶ El individuo posmoderno (Narciso) es incrédulo e indiferente y por ello es que no remueve ni deconstruye nada.

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 99.

⁸ Cuando las potencias de la economía o de la política son desactivadas se convierten, dice Agamben, en la puerta de la felicidad, así como Benjamín sostenía que el derecho desactivado y no aplicado, sino sólo estudiado, abría la puerta a la justicia. AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 101.

la tuerce de tal modo que la desquicia por completo. El juego, pues, es un acto profanatorio que desarma la separación y abre lo sacralizado a un uso incongruente, a un uso impropio, inadecuado o *perverso* respecto a la seriedad y formalidad con que se suelen asumir las cosas en esas esferas separadas.

En esas esferas separadas, las cosas se nos dan (o se nos imponen, mejor dicho) con un cierto sentido, en cuya construcción no hemos participado, pues ahí los objetos están sometidos a ciertas normas y usos convencionales que no hemos decidido nosotros y que por eso nos resultan *ajenos*. Pero en cuanto el juego hace saltar las normas y el uso convencional, en cuanto hace trizas el uso genético en el que se inscriben los objetos, el carácter “libre y distraído” del juego los abre a un nuevo sentido que nace en el seno del propio juego. La inquietud y la inventiva infantil son las que les dan un nuevo sentido a los objetos a través del juego. De aquí podemos inferir que el carácter negligente del juego profanatorio, no sólo tiene que ver con el uso, sino, paralelamente, con el sentido⁹. En tanto actividad de sentido, el juego destruye el mundo de sentido en el que se inscribía el objeto y le crea otro nuevo, un sentido que ya no nos es impuesto ni nos resulta ajeno, porque nace en todo momento de la capacidad profanatoria del juego.

Pensada a la luz de estas dos dimensiones del carácter negligente del juego infantil, podemos decir que la profanación trae consigo un potencial de transgresión del uso y del sentido con que el mundo se nos impone. O, dicho de otra manera, que la profanación es un acto de transcodificación y transformación del mundo que actúa como una deformación y recreación de lo dado y a partir de lo cual el mundo resulta re-apropiado.

A la vista de la relación que Agamben tejió entre el juego y el tiempo en “El país de los juguetes”¹⁰, se puede advertir, por otra parte, otra dimensión de la profanación. El juego implica una modificación y una aceleración del tiempo que, en última instancia, destruye la estabilidad del calendario, a diferencia

⁹ Esta relación entre profanación y sentido me la hizo ver Yutsul Ramírez Pastrana en una comunicación personal; a partir de su idea es que adelanto mis propias consideraciones al respecto.

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

del rito cuya función es preservar la estabilidad y continuidad del calendario. Se trata, dice Agamben, de una relación de correspondencia y de oposición entre el juego y el rito en sus relaciones con el calendario y el tiempo: mientras el juego (propio del mundo infantil) destruye o altera el calendario y la cadencia del tiempo cíclico que éste sanciona, el rito (propio del mundo adulto) lo fija y lo estructura¹¹.

Esta relación invertida entre juego y rito a propósito del tiempo y el calendario es también una relación invertida entre el juego y lo sagrado, en tanto que, como hemos visto anteriormente, el juego es la propia inversión de lo sagrado, su fragmentación, o bien en mito sin rito (como en los juegos de palabras) o bien en rito sin mito (como en los juegos de acción). En cualquiera de los dos casos, lo importante a tener en cuenta es que con el juego accedemos a “otra dimensión del tiempo donde las horas pasan como “relámpagos” y los días no se alternan”¹². Por eso al jugar pareciera como si nos desprendiéramos del tiempo sagrado del calendario y lo “olvidáramos” en el tiempo humano.

Si el juego es una manera en que se lleva a cabo la perturbación del tiempo usual y la apertura de otro tiempo, esto significa que la profanación es un modo de *temporalizar*. Norberto Gómez dice, en este sentido, que lo que hace un niño cuando juega es temporalizar de otro modo al usual.

Los juguetes poseerían esa fuerza temporalizante, a partir de la cual se disuelve la estructura usual del tiempo, se pone entre paréntesis, y se da lugar a una *particular manipulación* de la diacronía y la sincronía. El carácter esencial del juguete, aquello que en última instancia lo distingue de los demás objetos, consiste, dice Agamben, en que “presentifica y vuelve tangible la temporalidad humana en sí misma”¹³. Si esto es así, podemos decir que aquello con lo que juegan los niños es con la temporalidad misma y que el juego es esa relación con los objetos en la que se capta en ellos el puro carácter histórico-temporal.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 98 y ss.

¹² AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 101.

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 103.

De lo anterior podemos desprender dos cosas: que mientras el rito (que, como decíamos, asegura la estabilidad y continuidad del tiempo sagrado del calendario) es un dar sentido al tiempo uniendo y sincronizando presente y pasado; jugar, por el contrario, significa disolver dicha sincronización y abrir la dimensión diacrónica del tiempo.

Para marcar y desarrollar esta oposición entre juego y rito, ahora a propósito de la sincronía y la diacronía, Agamben se vale de una fórmula de Lévi-Strauss, que dice así: “Mientras que el rito transforma los acontecimientos en estructuras, el juego transforma las estructuras en acontecimientos”¹⁴.

Mientras el rito reabsorbe los acontecimientos en la estructura sincrónica, esto es, sincroniza el pasado y el presente en el tiempo sagrado del calendario; el juego, por el contrario, tiende a destruir la conexión entre pasado y presente, “disolviendo y desmigajando toda la estructura en acontecimientos”¹⁵. Mientras el rito es sincronizar; jugar es temporalizar de manera diacrónica, generando una cadena de acontecimientos que, en principio, no tendría fin a partir de sí mismos.

Se podría decir entonces que el rito es una máquina que transforma la diacronía en sincronía y que el juego es una máquina que transforma la sincronía en diacronía, con tal de entender que “tanto en un caso como en el otro esa transformación nunca es completa”¹⁶.

Si lo anterior es correcto, el juego, en tanto discurrir, sería una forma de profanar el tiempo sagrado del calendario, de poner a desfilar a los

¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 106.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 107.

¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 107. La transformación no es completa porque, así como el juego contiene en su interior un resto ineliminable del rito, de la misma manera el rito contiene un resto ineliminable del juego. No se trataría, en este sentido, de dos instancias ajenas y exteriores una a otra, sino de dos tendencias que funcionan en toda sociedad de manera opuesta, pero que no alcanzan a eliminarse una a otra, aun cuando alguna de ellas prevalezca en cierta medida. No hay una sociedad gobernada por el puro rito o por el puro juego, se trata de dos tendencias presentes en toda sociedad, que producen distancias diferenciales entre diacronía y sincronía a partir de movimientos inversos. Cfr. AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Destrucción de la experiencia y origen de la historia, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 108.

acontecimientos sin estructura; un modo de temporalizar a partir de una práctica creadora, cuyas variaciones temporales nacen del entramado de su propia construcción. Jugar, en este sentido, es profanar *el tiempo sagrado*, esto es, el tiempo usual y *ajeno* que se nos ha impuesto sin nuestro concurso y dar lugar a una temporalización diferente en la que el tiempo nace de la propia práctica del juego y del sentido en ella involucrado.

A partir del concepto de inoperatividad o inoperosidad, por último, se puede advertir otra de las dimensiones de la idea de “profanación”. En *Medios sin fin. Notas sobre la política*, la idea de “inoperatividad” está elaborada en referencia al pensamiento y a la política *que vienen* que le permitirán al hombre apropiarse de su impropiedad constitutiva, frente a un horizonte como el que hoy nos constituye, en el que la operatividad y la eficacia son lo que se nos solicita de forma sistemática, en tanto son los elementos que mueven la realidad capitalista.

A este respecto, Agamben planteó, en una entrevista, que la inoperatividad no hay que entenderla como debilidad u holgazanería, sino como un “desobrar” en el sentido activo del término. La inoperatividad o inoperosidad, en este sentido, es una actividad que consiste en volver inoperantes todas las obras de la economía, del derecho y la religión para abrirlas a otros usos posibles, pues, a su juicio, lo propio del hombre es haber nacido sin obra, es un animal desobrado.

En el contexto de “Elogio de la profanación”, Agamben plantea en relación con lo anterior que la profanación tiene lugar cuando se libera un comportamiento de su inscripción genética, cuando se le vacía de su sentido y de la relación obligada a un fin, esto es, cuando se le vuelve inoperante. Es aquí cuando la actividad así realizada deviene “un medio puro” emancipado de su relación obligada a un fin, o sea, un *medio sin fin*. Los comportamientos profanatorios son, precisamente, aquellos “medios puros” que giran en el vacío desligados de su relación a un fin¹⁷.

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, pp. 111 y 112.

Así entendida, la profanación, como vemos, está también internamente conectada con la inoperosidad, pues se trata de desactivar o volver inoperantes el fin inmediato y el sentido con que se nos imponen los comportamientos. Si profanar no es restituir las cosas a un uso natural previo a la consagración, sino crear otro, abrir las cosas a un nuevo uso, esto sólo se logra cuando se vuelve *inoperante* un uso previo.

Profanar, entonces, es abrir los comportamientos que nos mantienen atrapados a nuevos usos posibles, a través de la desactivación de los fines inmediatos, de los sentidos y de los usos con que se nos imponen y a los que están adscritos los comportamientos.

La política que se desprende de la profanación como inoperatividad es, precisamente, una política de la “medialidad pura”, una política de los medios puros. La profanación es una labor enteramente política; pero una política que no tiene nada que ver con el cumplimiento de una vocación o de una tarea histórica o biológica a la que estemos abocados, sino con la posibilidad de recuperar la pura potencialidad que caracteriza al hombre, pues de lo que se trata es de volver inoperantes los comportamientos tal como se nos imponen para transformarlos en puras posibilidades.

Casi al final de “Notas sobre la política”, Agamben señala: “Política es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. Es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y del pensar humanos”¹⁸.

Si la pura medialidad es lo que caracteriza lo político, la profanación es una *política radical* de la inoperatividad a través de la que se trata de recuperar la pura posibilidad.

Esto coincide con el esfuerzo por “pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación”¹⁹ que está presente en Agamben desde el inicio de la saga *Homo sacer*. Frente aquellos que reducen el poder constituyente (la

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*, p. 99.

¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, p. 66.

potencia) en poder constituido (en acto) o frente aquellos que asumen que el problema central es pensar un poder constituyente que no se agote nunca en poder constituido, para Agamben de lo que se trata es de pensar la existencia y autonomía de la potencia, sus modos de existencia, para salir al paso de una ontología y una política fundada en el principio del acto²⁰. En este contexto de las relaciones entre la política y la ontología, podemos pensar que la profanación hace referencia, por lo menos en alguna medida, a una política de la potencia pura o, lo que es lo mismo, a una potencia que *puede su propia impotencia*.

El problema es que, de acuerdo a Agamben, “[...] la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente Improfanable”²¹. El capitalismo actual no sólo actúa sobre los comportamientos primarios, sino sobre todo sobre los “medios puros”: “En su fase extrema, el capitalismo no es más que un gigantesco dispositivo de captura de los medios puros, es decir, de los comportamientos profanatorios”²². Vivimos a su juicio en una especie de época postprofanatoria donde los “medios sin fin” están capturados.

En la medida en que el juego no es inmune a este control y a ordenarse en ese cuadro de un “absoluto Improfanable”, un ejemplo de esta captura de los comportamientos profanatorios o nulificación de los medios sin fin, lo tenemos en el juego infantil. Hoy tenemos juguetes que juegan por los niños, toda una industria que impide que los juguetes mismos sean asaltados con nuevos usos y nuevos sentidos, pues prescriben bien cómo es que deben ser utilizados en el juego. Los juguetes mismos han llegado a convertirse en objetos de museo.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 62-67.

²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 107.

²² AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 114.

3. Capitalismo, separación y profanación

3.1. Capitalismo y separación

En “Elogio de la profanación”, justo antes del apartado en el que comenta el fragmento benjaminiano *El capitalismo como religión*, Agamben analiza la *indecibilidad* entre la esfera divina y la esfera humana que implican las nociones de transustanciación y encarnación del cristianismo y esto, a nuestro juicio, antes que ser algo gratuito, es altamente significativo, si analizamos en conjunto este apartado con los dos que le siguen.

En dicho apartado²³, nos dice que con el cristianismo estamos ante un sistema religioso que, al involucrar al propio Dios como víctima en el sacrificio, ha introducido en lo sagrado mismo la separación que sólo incumbe a las cosas humanas. Con las nociones de transustanciación y encarnación se trataba, precisamente, de hacer frente a esa confusión entre lo humano y lo divino “que amenazaba con paralizar la máquina sacrificial del cristianismo”²⁴. Al sortear de esta manera el peligro de la confusión, la máquina religiosa del cristianismo, sin embargo, abre una zona de indecibilidad en la cual la esfera divina está siempre en acto de *colapsar* en la esfera humana.

Si nuestras sospechas son ciertas, lo que se sostiene de este apartado a los otros dos que le siguen es que el capitalismo culmina ese colapso de lo divino en la esfera humana. Dicho de otra manera, la tesis fuerte que se sostiene aquí es que en el capitalismo *culmina* ese colapso de lo sagrado en lo humano, que la máquina religiosa del cristianismo solamente apuntaba.

En el capitalismo, finalmente, la esfera sagrada habría terminado por colapsar en la esfera humana, por eso es que hoy todo está separado de sí mismo: “[...] llevando al extremo una tendencia ya presente en el cristianismo, [el

²³ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, pp. 104 y 105.

²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 104.

capitalismo] generaliza y absolutiza –dice Agamben- en cada ámbito la estructura de la separación que define la religión”²⁵.

Cada objeto, cada lugar, cada actividad está separada de sí misma. Es toda la esfera humana, en definitiva, la que ahora está consagrada y rendida al mecanismo de la valorización del valor. La sexualidad, el cuerpo humano, el lenguaje, el ocio, la cultura, pero también la comunicación humana, la afectividad... “todo lo que es actuado, producido y vivido” está separado de sí mismo y rendido al capital.

El capitalismo es una religión, precisamente, porque ha hecho colapsar la separación que define a la religión en la propia esfera humana, esto es, es una religión porque realiza de forma integral la estructura de la separación: “[...] ahora hay un único, multiforme, incesante proceso de separación [...]”²⁶.

Así como habría, de acuerdo a Roberto Esposito, un proceso de inmunización, habría, de acuerdo a Giorgio Agamben, un proceso de separación que separa todo de sí mismo para consagrarlo a la esfera del espectáculo y del consumo. Este es, a nuestro juicio, el *núcleo duro* de la perspectiva crítica de la separación.

Desde este costado, se podría decir que hoy vivimos en un mundo en el que lo humano (todo lo que es vivido y experimentado) ha sido separado de sí mismo y ha sido confiscado por los dispositivos de la separación capitalista.

Si antes la separación de las cosas se hacía en beneficio de alguna abstracción trascendente, hoy se hace en beneficio de la lógica y la matriz de valorización. Es una separación inherente a la forma²⁷. Allí habría que ir a buscarla. Así como Marx sabía bien que el carácter fetichista de la mercancía brotaba de la misma forma mercancía –y no del contenido de trabajo cristalizado en la mercancía ni de las cualidades físicas de ésta-, del mismo modo Agamben plantea que la separación se da a nivel de la forma del objeto, tal como Jean

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 106.

²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 106.

²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 107.

Baudrillard planteaba también que todo el ofuscamiento de la comunicación unidireccional nacía de la forma misma del aparato mediático de la comunicación: si aceptamos que la comunicación es un dar y un tomar la palabra, lo que se asegura *a nivel de la forma misma* del aparato mundial de la comunicación es el terrorismo de la información unidireccional, pues es la forma del aparato lo que impide la comunicación.

Nos encontramos, pues, con un presente en el que todo ha sido separado de sí mismo, con un presente en el que la separación ha sido concluida. Y es esta nota distintiva y característica de nuestro tiempo la que, paradójicamente, impide la representación teórica de ese proceso histórico, así como Foucault señalaba que había un desfase entre el funcionamiento moderno-disciplinario del poder y su representación teórica, la cual seguía presa de la figura del soberano y de la ley.

Para concebir la *pertinencia filosófica* de la crítica de la separación habría que entender que el proceso moderno de secularización no implicó, como dijimos al inicio, el ocaso de las viejas estructuras religiosas, no implicó su remoción, sino sólo su traslado. Si la profanación implica la neutralización de la separación, la secularización es únicamente una forma de remoción que deja intactas las fuerzas y se limita a desplazarlas de un lugar a otro²⁸. Así, la idea es que hay una conexión estrecha y estructural entre teología y modernidad. Lo contemporáneo no está privado de sacralidad. La sacralidad sigue operando en los conceptos políticos y en los conceptos económicos como una signatura. Estamos ante un mundo secularizado gobernado por abstracciones reales que son inherentemente alienantes, tal como el mundo medieval estaba gobernado por ficciones trascendentes. Si bien ya no vivimos en la cristiandad medieval como “comunidad en torno a Dios”, hoy, sin embargo, todo está dividido, separado, escindido, esto es, sacralizado y rendido a la religión del capital.

Con la “muerte de Dios”, no se ha producido la disipación y el ocaso de lo sagrado, sino su proliferación y multiplicación. En una entrevista a propósito

²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 102.

del dinero, Agamben sostuvo que Dios no ha desaparecido, sino se ha incorporado al destino de los hombres. Lo sagrado ha colapsado en el destino de los hombres y aparecen, entonces, nuevos altares, nuevos dioses, nuevos sacerdotes, nuevos creyentes.

Estamos ante un mundo improfanable, como hemos dicho, en el que mengua el juego profanatorio, no sólo debido a su carácter episódico, sino porque cuando éste culmina, el mago malvado del capitalismo se apresta de inmediato a capturar y hechizar de nueva cuenta las cosas y las personas para transportarlas a la esfera separada de la mercancía, del dinero y del capital. A esta esfera separada donde se conjugan el espectáculo y el consumo para controlar los medios puros, Agamben la llama la “esfera espectacular”²⁹.

A esta luz, el pensamiento de Guy Debord adquiere una nueva relevancia y pertinencia en la manera en que Agamben plantea las cosas, pues, al parecer, lo que plantea es que lo localizado en la esfera espectacular son nada menos que los medios puros, pues ahí quedan sometidos “a un procedimiento de control diferente”³⁰, que consiste en *invertir* al medio puro en su girar en el vacío.

Ya antes habíamos dicho que el carácter profanatorio de los comportamientos tenía que ver con que giraran en el vacío desligados de su relación a un fin; lo que aquí está planteando Agamben es que los medios puros son separados a la esfera espectacular y ahí *quedan suspendidos* en su mismo girar y queda bloqueado su posible potencial profanatorio. Es el caso del lenguaje desligado de sus fines comunicativos que, presto a un posible nuevo uso de la palabra, los dispositivos mediáticos lo suspenden en la esfera mediática y lo someten interminablemente a girar en el vacío y a regurgitar su propia nada. Es el caso también del rostro humano desligado de sus fines expresivos que, presto a dar lugar a una nueva forma de comunicación erótica, el dispositivo de la pornografía lo suspende en el consumo de la imagen y lo somete interminablemente a simular el placer.

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 114.

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 114.

Si profanar no es sólo abolir las separaciones, sino jugar con ellas³¹, lo que pasa en la fase extrema del capitalismo es que los medios puros son separados a una esfera especial: a la “esfera espectacular”, que Agamben la piensa como una dimensión especial de la separación.

3.2. Espectáculo y crítica de la separación en Debord

La cuestión de la separación y sus formas, instituidas por el capitalismo, como se sabe, encontró en los textos de Guy Debord una esmerada atención. *La sociedad del espectáculo*, precisamente, se abre con un capítulo titulado “La separación perfecta”³².

Así como Marx comienza *El capital* con aquella famosa idea de que la sociedad capitalista se nos presenta como una acumulación inmensa de mercancías, del mismo modo Debord comienza su texto con esta frase:

“La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas, se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación”³³.

La idea tiene que ver con el devenir imagen de la mercancía y con cómo el capital ha alcanzado tal grado de acumulación que se ha convertido en imagen; pero también tiene que ver con que la sociedad ha devenido un espectáculo en sí misma. El término “Sociedad del espectáculo”, en este sentido, no designa simplemente la “sociedad en la que se realizan y tienen cabida muchos espectáculos”, en su sentido más corriente, sino una sociedad en la que lo que podría ser llamado “real” ha sido sustituido, devorado, consumido por la “representación” de eso real.

En este tenor, la separación perfecta a la que se refiere Debord con el título del capítulo es a la separación entre imagen y realidad; una separación entre imagen y realidad que se da en la misma praxis social global y en la realidad

³¹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 113.

³² DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, Trad. José Luis Pardo, Valencia, Pretextos, 2009.

³³ DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, p. 37.

inmediatamente vivida. Estamos en “el mundo de la imagen autónoma”³⁴, donde la separación se ha realizado ya. A tal grado se ha realizado ya que, de acuerdo a Debord, la separación forma parte íntegramente del mundo.³⁵

La separación es tan radical que hace posible que la imagen se nos presente como lo verdaderamente real, como la realidad sin más, esto es, la separación hace posible que la autonomización que alcanza la imagen “sustituya lo real”. Por el efecto acumulado que han tenido las formas, los signos y el “lenguaje oficial” que constituyen el *orden espectacular*, la imagen hace desaparecer la realidad, así sin más, y se coloca en su lugar³⁶. La autonomización es tan radical y apremiante que pareciera que no deja residuo o resquicio alguno, pues las formas, los signos y el lenguaje oficial del orden espectacular se presentan como *lo que es sin más* y como algo bueno en sí mismo.

Dicho orden es para Debord, como se sabe, el proyecto y el resultado del modo de producción capitalista, en la medida en que está hecho con los signos de la producción capitalista. La producción separada produce al espectáculo como poder separado, como un orden espectacular que transforma el mundo en un mundo íntegramente económico, radicalmente económico. Cuando esto sucede, el espectáculo designa también el momento en que la mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social³⁷.

Estas condiciones sociales se expresan vivamente en el grado de alienación a que se ha llegado en el plano de lo inmediatamente vivido: el hombre espectador cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes, menos comprende su propia existencia; cuanto más consume los pormenores del estilo de vida de las estrellas de cine y televisión frente a la pantalla, menos tiempo tiene de vivir su propia vida.

³⁴ DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, p. 37.

³⁵ Así como Agamben plantea que la separación religiosa ha colapsado en el mundo con el capitalismo.

³⁶ DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, p. 41. Parágrafo 12 y 13. “La separación es alfa y omega del espectáculo”. DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, p. 46.

³⁷ DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, pp. 42 y 43. Parágrafos 16 y 17.

Es en este sentido que, a nuestro juicio, Debord plantea el espectáculo como “*negación visible de la vida*”³⁸. Ya no sólo se trata de que ocurra una negación política de la vida en la estructura de la soberanía, ya no sólo se trata de su nudificación, de acuerdo a Agamben; de lo que se trata también es de que el poder espectacular separado ha tornado visible esta negación en las condiciones cotidianas de la vida. La vida ha sido convertida en un espectáculo, pues hemos reducido nuestra vida personal a la producción y consumo de imágenes y, entonces, la vida social queda reducida a su vez *a ver* y *a ser visto*. Es así cómo la forma de la separación también se nos presenta como una *separación concreta* que separa la vida de sí misma a través de la imagen.

En *La comunidad que viene*, específicamente en “Glosas marginales a los Comentarios sobre la sociedad del espectáculo”³⁹, Agamben califica los libros de Guy Debord como lúcidos y severos. Ahí plantea que lo que ahora es expropiado (en la “época del triunfo consumado del espectáculo”) es el lenguaje. El espectáculo es el lenguaje mismo⁴⁰. Esto significa que el capitalismo no tenía como meta sustancial expropiar la actividad productiva, sino a lo que apuntaba a través de ello era a la expropiación de la naturaleza lingüística y comunicativa del hombre⁴¹.

El espectáculo ahora aliena el ser lingüístico, el lenguaje en tanto bien común. Es la comunicación la que ahora es expropiada, separada y colocada en la esfera especial de la separación (en la esfera espectacular), en la que pareciera que ya no hay posibilidad alguna de usar de otro modo la palabra, más que para *regurgitar* su nada, su vacío, en un espectáculo y palabrería sin fin. La *comunicatividad* queda separada en esta esfera autónoma en la que no dice sino su pura nada; pero su lugar lo toma la *comunicabilidad*, el lenguaje que ya no revela nada o que sólo revela la nada de las cosas⁴².

³⁸ DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, p. 40.

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*, pp. 63-78.

⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*, p. 70.

⁴¹ Esto sucede, a juicio de Agamben, desde el momento en que el lenguaje deviene el factor esencial del ciclo productivo.

⁴² AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*, p. 72.

Lo que esto significa también es que nuestra propia naturaleza lingüística ha sido invertida, confiscada y vuelta contra nosotros mismos, pues lo que impide actualmente la comunicación es la comunicabilidad misma. Con la experiencia de la expropiación del lenguaje se nos separa de lo común y de nuestra misma potencia, ya que los hombres terminamos estando separados, *paradójicamente*, por aquello que nos une.

Ya Debord tenía bien en claro que el espectáculo era “la reconstrucción material de la ilusión religiosa”⁴³. En el párrafo 20 de *La sociedad del espectáculo*, nos decía, precisamente, que el espectáculo no ha disipado “las tinieblas religiosas”, sino que les ha proporcionado una base terrestre. Esto significa, a nuestro juicio, que la separación (el núcleo fundante de todo fenómeno religioso, según hemos visto con Agamben) ya no se proyecta en los cielos, pero no por ello ha dejado de escindir el mundo y los poderes de los hombres, ya no conlleva la expropiación de los poderes humanos en favor del “más allá”, pero no por ello ha dejado de constituir el mundo como un mundo hechizado y encantado. La diferencia está en que la separación como escisión perfecta no se oculta ni se esconde y ahora se expone a plena luz.

4. A manera de conclusión

Si nos atenemos a los diagnósticos de Debord y Agamben, tal parece que, en efecto, nos topamos con un mundo improfanable, con un mundo en el que la separación ha sido concluida; y, sin embargo, Agamben al final de “Elogio de la profanación” plantea que “La profanación de lo improfanable es la tarea política de la generación que viene”⁴⁴.

Si esta frase no es una arenga o una mera consigna política -y creemos que no lo es-, debemos preguntarnos seriamente, ¿qué significaría profanar el capitalismo? Esto es, debemos dar paso a pensar la profanación contemporánea.

⁴³ DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, p. 44.

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*, p. 119.

Aquí, precisamente, hemos tratado de plantear y analizar la profanación como un acto contra lo dado, tal como nos lo presenta la religión capitalista, como algo que ha sido hechizado, confiscado y separado de nosotros mismos.

Contra los dispositivos de separación capitalistas, la profanación, en este sentido, sería una *política de restitución* de las esferas y formaciones separadas y confiscadas; una *política radical* que a nuestro juicio tiene que ver sustancialmente con el *desvanecimiento* de la condición extrínseca del mundo.

HERNÁNDEZ, Cuauhtémoc. «Capitalismo, separación y profanación. La crítica de la separación en Giorgio Agamben». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 8 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2017, pp. 127-149

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Trad. José L. Villacañas y Claudio La Rocca. Pretextos, Valencia, 1996.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspiner. Pretextos, Valencia, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio García Cuspiner. Pretextos, Valencia, 2010.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Trad. José Luis Pardo, Valencia, Pretextos, 2009.

KARMY, Rodrigo. «La máquina gubernamental. Soberanía y gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben» en *Res pública: Revista de filosofía política*, 28 (2012), pp. 159-153.

TACCETA, Natalia. *Agamben y lo político*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.