

INTRODUCCIÓN por Enrique Foffani* y Juan Antonio Ennis**

Este texto de Benjamin es un boceto y la fecha de redacción, una conjetura. Apareció publicado póstumamente, en 1985, en la edición de la obra reunida (*Gesammelte Schriften*) que llevaron a cabo Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser para la editorial Suhrkamp. Poco difundido, este pequeño texto supo despertar, sin embargo, la atención de algunos notables especialistas en la obra benjaminiana. Michael Löwy lo considera, con razón, un texto de asombrosa actualidad, aunque particularmente oscuro, un atributo que lleva a Uwe Steiner a hacerle extensiva la misma advertencia que Benjamin interponía, en carta a Gretel Adorno, a la lectura de las conocidas *Tesis sobre el concepto de la historia*: “abrirán de par en par las puertas a la confusión entusiasta” (Steiner 1998: 147).

El fragmento habría sido redactado alrededor de 1921 pero su datación es objeto de discusión todavía; por esta razón, los editores recién mencionados, Tiedemann y Schweppenhäuser, consideran que este texto no pudo haber sido escrito antes de mediados de 1921. De acuerdo con Werner Hamacher (2002: 89)¹ y Löwy (2006: 204), y dada la importancia que se atribuye al *Thomas Münzer* de Ernst Bloch, *El capitalismo como religión* no podría, sin embargo, fecharse antes de finales del mismo año, cuando Benjamin comunica a Scholem que ha recibido y comenzado a leer las pruebas de imprenta del libro mencionado.²

Inacabado e inédito en vida de su autor y en los primeros momentos de la recepción póstuma de su obra, es justamente a partir de los últimos años que *El capitalismo como religión* ha comenzado a tener una presencia más notoria en los estudios benjaminianos. En la historia de su recepción crítica pueden señalarse, por tanto, tres hitos, a pesar de la plausible arbitrariedad que pueden conllevar estos ejercicios de arqueología de recepción textual. Consideramos que, a la vista de los trabajos posteriores sobre o a partir del boceto

* Doctor en Letras, crítico e investigador. Egresó de la UNLP. Es Profesor Titular de Literatura Latinoamericana II en la UNLP, en la UBA y el Instituto Superior del Profesorado Joaquín V. González. En la actualidad dirige un Proyecto de Investigación sobre las relaciones entre la literatura latinoamericana y los procesos de secularización. Ha publicado numerosos artículos sobre poesía latinoamericana en diversas revistas especializadas. Entre sus publicaciones se destacan: *La protesta de los cisnes. Coloquio sobre Cantos de vida y esperanza* y otros poemas de *Rubén Darío* y *Controversias de lo moderno. La secularización en la historia cultural latinoamericana*.

** Profesor en Letras por la UNLP y Doctor por la Universidad de Halle-Wittenberg, Alemania. En la actualidad se desempeña como Profesor Adjunto de la cátedra de Filología Hispánica de la UNLP. Es Investigador del Conicet. Ha publicado diversos trabajos sobre literatura española contemporánea, historiografía lingüística y debates de la teoría, la crítica y la filología en revistas especializadas, libros y actas de congresos en Argentina y en el exterior. En 2013 publicó, en co-autoría con Stefan Pfänder, *Lo criollo en cuestión. Filología e historia*.

¹ El de Hamacher (2002, 2003) aparece como un intento de echar luz sobre la oscuridad del texto que, con sumo rigor, transita el incierto límite de la mentada “confusión entusiasta”. En estos trabajos, desandando el camino propuesto por la somera bibliografía que generó este texto-borrador, Hamacher refuerza el vínculo del primer Benjamin con la filosofía de Hermann Cohen y privilegia “Schicksal und Charakter” (“Destino y carácter”) como intertexto fundamental para la lectura del pasaje en cuestión.

² Steiner (1998: 148-149) da cuenta de la importancia decisiva que Benjamin atribuía a la obra y sobre todo al conocimiento personal de Bloch, vecino suyo en Berna: “En el otoño de 1919, Benjamin había terminado exitosamente su doctorado en la Universidad de Berna, donde estudiaba desde el semestre de invierno de 1917/18, e informa acerca de la lectura de un libro y del encuentro con su autor, que lo sacudiría aún más que la misma lectura. Ernst Bloch, cuyo *Espíritu de la utopía [Geist der Utopie]* había sido publicado en Berlín ya en 1918, se había establecido en su exilio suizo, y Hugo Ball, vecino de Benjamin en Berna y colaborador de Bloch en el *Freie Zeitung*, se había ocupado de presentarlos. El espíritu de la utopía, que Bloch conjuraba en su fulminante obra primeriza, y en cuyo nombre invitaba a sus lectores a buscar allí lo filosóficamente ‘real, verdadero’, ‘donde lo meramente factual desaparece’, parece haber logrado, si no llevar a Benjamin al terreno de los hechos, sí de todas formas a confrontarlo con problemas actuales. ‘Más que su libro’, confiesa Benjamin, habría sido el trato con Bloch mismo lo que lo había llevado a la reflexión sobre política; ‘puesto que su conversación se dirigía tan frecuentemente contra mi rechazo de toda tendencia política actual, fue Bloch quien me obligó a una profundización de esta cuestión que, espero, haya valido la pena’. Una reseña del libro aparece como la forma adecuada de familiarizarse con estos pensamientos. En la misma carta en la que Benjamin informa acerca de la escritura de los ‘Prolegómenos a una segunda crítica de Lesabéndio’, también se habla de su plan de escribir una crítica del *Espíritu de la utopía* de Bloch –plan que, de todas formas, amenaza con frustrarse, dado que al parecer, ‘el libro, con todas las glosas preparadas, [se había] perdido’.” (Todas las traducciones son nuestras).

benjaminiano, se trata de tres instancias que han condicionado muchas de las lecturas ulteriores. En primer lugar, su traducción al inglés e inclusión en el primer volumen de los *Selected Writings* publicados por Harvard University Press; en segundo lugar, el conocido trabajo de Giorgio Agamben que el título del volumen, “Profanaciones”, consigue condensar de un modo casi instantáneo; y, en tercer lugar, la edición alemana en el año 2003 del volumen colectivo, editado por Dirk Baecker, en el que, bajo el título homónimo al del texto en cuestión: *Kapitalismus als Religion*, se lo reedita a la cabeza de una serie de estudios a cargo de conocidos especialistas de la *Benjamin Scholarship*.

En este último volumen –cuya reseña exhaustiva no cabe en los límites de esta introducción, aunque de todas formas procuraremos referir, o al menos apuntar, algunos de los aportes más comprometidos con la lectura del texto benjaminiano en sí y con los problemas que presente el texto de la traducción–, Steiner vuelve a introducir “El capitalismo como religión” y lo hace poniendo el acento no tanto en citas ajenas explícitas de las que indudablemente se alimenta el bosquejo benjaminiano como en el lugar que a este puede otorgársele en el contexto de su obra inmediata, esto es, la obra concebida por esos años y que comprende, de hecho, desde “Sobre la crítica de la violencia” y el “Diálogo sobre la religiosidad del presente” hasta el ensayo sobre las *afinidades electivas* de Goethe, pasando por el “Fragmento teológico-político” y “Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres”. Este primer anillo contextual de la escritura benjaminiana pone de manifiesto una red de sentido, férreamente tramada, que debe vérselas nada menos que con una virtud que no deja de ser, al mismo tiempo, un escollo, para quien pretende penetrar el pensamiento de Benjamin: el estilo. Una de las zonas habituales de controversia en los estudios benjaminianos tiene que ver con la labor que aquí nos ocupa: la traducción. El de las traducciones de Benjamin es un problema largamente discutido, que excede no solamente los límites precisos de las traducciones a lenguas individuales sino también de su recepción en general. Un planteo de este tipo interpone, por ejemplo, Sigrid Weigel en su último libro dedicado al autor de la *Obra de los Pasajes*, al poner en cuestión la lectura de Agamben del “estado de excepción” a partir del ensayo sobre la crítica de la violencia y sus consecuencias en el discurso contemporáneo sobre y a partir de Benjamin. Por esta razón, Weigel sostiene que el principal malentendido proviene del hecho de que la lengua del debate sobre Benjamin sea el inglés. De este modo, pone de relieve lo que denomina “el problema de la doble traducción” que se refiere no tanto a las traducciones “malas” o “falsas” sino a la cuestión misma de la traducibilidad. El análisis de Weigel es el siguiente: tanto la confusión o la ambigüedad inherentes a los modos benjaminianos de argumentación como el hecho de que algo del orden de lo lingüístico se pierda incluso en las mejores traducciones desembocan en un doble proceso de asimilación: por un lado, se trata de la asimilación a un uso lingüístico más “comprensible”, que equivale al “lenguaje usual de la traducción” y, por el otro, una asimilación de la lengua benjaminiana a “la lengua de la teoría actual, con la cual la escritura específica de Benjamin se vuelve incompatible, puesto que frecuentemente recurre a giros antiguos y palabras caídas en desuso” (Weigel 2008: 20).

A la luz de esta provechosa observación de Weigel, cabría recordar que en su *Trauerspiel, El origen del drama barroco alemán*, Benjamin plantea que uno de los rasgos que definen el talante barroco no es otro que el uso arcaizante de la lengua y que, por ello mismo, se trata de una violencia ejercida contra la lengua en que se escribe. Desde esta perspectiva, cabe pensar que la crítica de la violencia que Benjamin está concibiendo, por esos años, no deja de lado la potencialidad de la lengua, capaz de hundirse en el fondo arcaico de las palabras, el fondo olvidado pero proustianamente vuelto a renacer de su propia amnesia, cuando una experiencia azarosa suscita la recuperación, desde aquel fondo, del vocablo añejo. En la novedad palpitante de lo arcaico, en el carácter flamante del arcaísmo aún pese a su decrepitud (antiguo entonces sólo en apariencia) es justamente donde Benjamin parece anclar la violencia lingüística del barroco –pero lo que vale como una descripción objetivada de la *Trauerspiel* podría aplicársele a su propio estilo–. Al respecto, el crítico Rafael Gutiérrez Girardot no deja de señalar este aspecto como uno de los escollos difíciles de sortear en el momento de penetrar en el universo del pensamiento-Benjamin: “para acceder a Benjamin, el primer paso indispensable es

el conocimiento del alemán, es decir, su microscópico diálogo consigo mismo, que cabe caracterizar con la frase con la que Nietzsche terminó muchas cartas a Lou Andreas-Salomé: *Mihi ipsi scripsi*". El crítico colombiano no está proponiendo la imposibilidad de leer a Benjamin si no es en su idioma original; más bien apela a la dificultad de su estilo, que arrastra consigo una serie de universos de sentido que la lengua construye desde instancias culturales recreadas empírica y estéticamente por el mismo sujeto que escribe. Esos universos de sentido que asoman en el estilo-Benjamin son, según Gutiérrez Girardot, los siguientes: la no neutralización del sentido que se busca extraer de una cita, sin que esta pierda su autoridad; la constante alusión a autores menores de su época, que las historias literarias apenas registran; la dimensión densa y compleja del hilo de la argumentación, que Girardot no duda en calificar de "intransitable", retomando el mismo atributo con el que Karl Kraus había descrito el estilo de la poesía temprana de Else Lasker-Schüler. Estas dificultades del estilo benjaminiano tienen, por cierto, su correlato con la esfera de la traducción, en nuestro caso, al castellano. En este aspecto sí la postura de Gutiérrez Girardot es sumamente crítica: "Las traducciones castellanas de Benjamin no sólo no transmiten las peculiaridades de su estilo sino que son irritantemente defectuosas e incompletas" (Gutiérrez Girardot 2005: 107). Después de criticar la traducciones de Jesús Aguirre, no sin dejar de mostrar ejemplos de errores hermenéuticos, el crítico colombiano especifica aun más su posicionamiento: para traducir a Benjamin hay que tener conocimiento de los contextos histórico-filosóficos y literarios de su tiempo y ejemplifica, dentro de estos últimos, con las expresiones autobiográficas del mismo Benjamin, tal como ocurre con su "curriculum vitae" Agesilaus Santander "a cuya interpretación no bastó el conocimiento de Scholem, como él mismo confiesa" (Gutiérrez Girardot 2005: 111). Y si bien no se refiere al estilo sino al "tono apocalíptico" de algunos escritos de Benjamin, Ricardo Forster recuerda la tesis de Gutiérrez Girardot según la cual la ambigüedad de la escritura benjaminiana debería entenderse como un modo de afirmar "la sustancia bíblica, judía de su pensamiento y de su personalidad" (Forster 1997: 98). Sin embargo, en función de un debate que está lejos de agotar sus causas y consecuencias, tanto propias como ajenas, Baecker, en la introducción al volumen colectivo ya mencionado, desarrolla una pequeña meditación, cercana en su contundencia a la concepción de "fragmento", tal como fue acuñado por los primeros pensadores del Romanticismo temprano de Jena, esto es, el fragmento como trozo inacabado y, en cuanto tal, según la lógica del erizo, trozo de pensamiento irradiante y suscitador de ideas aunque no bajo la instancia de la completud, sino, más bien, alentado por el movimiento de la "iluminación profana" que Benjamin había enunciado, consciente ante los procesos de secularización, frente a los cuales, como sabiamente planteó Gutiérrez Girardot en su imprescindible ensayo "César Vallejo y Walter Benjamín", este último no hubo perdido la fe judía, esto es, la esperanza en un mesías terrenal, en otras palabras: la Utopía (Gutiérrez Girardot 2000: 145-173). En esa introducción, conectando el bosquejo de Benjamin que nos concita con el problema del estilo y su consabida transferencia en términos de la posible traducibilidad de este estilo de uno a otro idioma, Baecker escribe lo siguiente:

En el caso del fragmento de Benjamin, se trata de una forma tardía de la pintura rupestre: la descubrimos en nuestras exploraciones del laberinto; debemos, no obstante, ser cuidadosos y procurar no destruirla con la misma luz con la que la iluminamos (Baecker 2003: 13).

En el fondo, lo que está en juego en este escrito temprano de Walter Benjamin es también un problema filológico –carácter filosófico aparte– que devendrá la cuestión fundamental ante el dilema de la traducibilidad del texto, que es en alguna medida lo que la imagen material de la luz, sugerida por Baecker, intenta advertir como peligro de la interpretación. Esta imagen recuerda la tensión hermenéutica que Paul de Man había enunciado entre *visión y ceguera*. De allí que nuestro propósito sea adentrarnos en una traducción de índole filológica que, en su sentido etimológico, ilumine los universos de sentido expuestos entre el alumbramiento (lo visionario) y el encandilamiento (la ceguera). Por este motivo, pensamos la traducción como un trabajo, con todo lo que este término implica en nuestra

vida de profesores: acaso, el texto benjaminiano que nos ocupa no deje de insistir, aun hoy día, aunque renovándolas, en las reflexiones weberianas del *ethos* en relación con el espíritu –el Geist– del Capitalismo. Es evidente que los que trabajamos como profesores, profesamos. El capitalismo, en su fase neoliberal actual, todavía mantiene un Espíritu, y el texto de Benjamin parece no perder su propia actualidad aun cuando ni se imaginara el modo de devenir del Capitalismo.

En esta perspectiva, tanto Steiner como Löwy ponen el acento sobre la más visible interpelación al texto de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lo que la lectura del primero de los nombrados concibe como un sobrepujamiento, como un redoblar la apuesta de Weber, se vuelve explícito en la detenida lectura del segundo, en la medida en que la considera como uno de los ejemplos de aquellas lecturas “inventivas” de Weber, particularmente concentradas en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que utilizan el trabajo del sociólogo para “montar un ataque en regla contra el sistema capitalista, sus valores, sus prácticas y su ‘religión’” (Löwy 2006: 218). En trabajos más recientes, este último autor se encargará de ahondar en lo que percibe como un “curioso fenómeno intelectual: un grupo de autores judeo-alemanes que desarrollaron, durante la República de Weimar, una radical querrela anti-capitalista y anti-protestante, directamente inspirada en *La ética protestante* de Weber” (Löwy 2010). Es esta coincidencia, precisamente, la que permite a Hamacher (2003: 87) profundizar en la explicación, mediante el vínculo “sucesión” y “parasitismo” llevado a analizar la relación entre cristianismo y el capitalismo a partir de un par de conceptos cuyas significaciones presentan una fundamental similitud entre sí: nos referimos al parentesco semántico en relación con las significaciones concomitantes entre deuda y culpa. Así, el texto de Benjamin deja ver que el capitalismo, presentado en su desarrollo como parásito del Cristianismo,

[...] tiene una estructura propia, que se pudo adherir a la formación religiosa del organismo anfitrión, que era más poderoso que su anfitrión y finalmente que el parásito capitalismo sólo pudo tomar el lugar del Cristianismo, porque este mismo ya se comportaba de manera parasitaria con respecto a la culpa (*Schuld*) por él supuesta. El Cristianismo no se habría metamorfoseado en capitalismo si no lo hubiera sido ya estructuralmente, es decir, si no hubiera sido ya un sistema construido, como el capitalismo, en torno a un déficit, a una carencia, a una falta, a una deuda (*Schuld*) (Hamacher 2003: 87).

La “demoníaca ambigüedad” de la palabra alemana *Schuld*, a la cual, como certeramente señala Steiner, “el fragmento [de Benjamin] debe su intuición decisiva” (2003: 40), es la que posibilita el planteo de esta similitud o parentesco estructural entre capitalismo y Cristianismo, y también, por ello mismo, uno de los focos centrales de los estudios desarrollados a partir de este texto. De este modo, el análisis de Hamacher se orienta otra vez a tratar “la ambigüedad por la cual las deudas financieras (*Schulden*) siempre sirven como un índice de culpa legal, moral y afectiva (*Schuld*)”:

Esta ambigüedad es demoníaca, como toda ambigüedad para Benjamin, porque ofrece el vago signo de algo indecيدido o indiferenciado, con respecto a lo cual el hombre no ha asegurado aún su libertad –libertad que reside sólo en la decisión– [...] En la “ambigüedad demoníaca” de *Schuld* y *Verschuldung*, el concepto mismo de culpa da testimonio de la culpa que debería designar, y por tanto se reproduce a sí mismo continuamente (Hamacher 2002: 90).

Löwy (2006: 208-209) recurre en este punto para dilucidar la “demoníaca ambigüedad” –habida cuenta de la insuficiencia del francés “faute” para la traducción del término– al examen de Lindner, para quien “la perspectiva histórica del fragmento está fundada en la premisa de que no se puede separar, en el sistema de la religión capitalista, la ‘culpabilidad mítica’ de la ‘deuda económica’” (2003: 207). Además, dentro del volumen editado por Baecker, William Rasch (2003) enfoca su análisis del concepto en cuestión, reemplazando de manera elocuente la parte por el todo: propone ya no *Kapitalismus* sino *Schuld als*

Religion. Leyendo el fragmento a la luz de *Para la crítica de la violencia* –a través del puente que la referencia a Sorel tiende entre ambos– Rasch identifica en Benjamin una concepción del capitalismo como culto universal de la culpa, inmodificable, del cual no se puede abjurar, espacio sin exterioridad de la violencia mítica cuya única salida se encuentra en la violencia divina mentada en la *Crítica de la violencia*:

Benjamin establece expresamente que el capitalismo como culto de la culpa [o de la deuda, Schuld] no puede hacerse desaparecer sin más. El culto hace la deuda/culpa universal, y no hay reforma, o siquiera abjuración de ese culto, no hay violencia política, Reforma o revolución que pueda expiar esa culpa. Frente a semejante poder, el mismo dios se vuelve impotente. Pero ése es precisamente el punto. La universalidad de la culpa que impone el capitalismo es llevada a tal extremo que la desesperación se transforma en esperanza, la esperanza de una completa destrucción del mundo tal como lo conocemos (Rasch 2003: 262).

Ironía de la historia o elusiva justicia poética, la tan mentada (y muchas veces manoseada) relación de Benjamin con la cita parece haber signado asimismo la suerte póstuma de sus textos en lo que podría leerse cierta forma de “latencia” que él mismo atribuía a ciertos textos de la modernidad literaria europea:

En los años que van de 1865 a 1875 algunos grandes anarquistas, sin saber unos de otros, trabajaban en sus máquinas infernales. Y lo asombroso es: pusieron, independientemente uno de otro, su reloj a la misma hora, y cuarenta años más tarde explotaban al mismo tiempo en Europa Occidental los escritos de Dostoievski, Lautréamont y Rimbaud (“Der Surrealismus”, GS II: 305).

Esta suerte de “latencia” puede hacerse palpable en lecturas como la de Löwy (2006: 218-219), que consiste en desplegar, a partir de *Kapitalismus als Religion*, algunas tesis sobre la Teología de la Liberación, en una operación análoga a la realizada sobre la séptima de las *Tesis sobre el concepto de la historia* en *Aviso de incendio*, aquella que porta la célebre sentencia según la cual “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”, interpretándola a la luz de los debates latinoamericanos en torno a la celebración del V Centenario en 1992 (Löwy 2003: 94-96). La conexión entre ambos textos es establecida poco antes por el mismo Löwy: “Il est à noter que le terme utilisé par Benjamin, *Zertrümmerung*, est apparenté avec celui qui décrit, dans la thèse IX “Sur le concept d’histoire”, les ruines suscitées par le progrès: *Trümmern*” (2006: 212).

Una operación similar, hecha con el bosquejo *Kapitalismus als Religion* y otros textos tempranos en estricta conexión con los escritos últimos de Benjamin, en una suerte de interpretación quiasmática, es la que lleva a cabo Norbert Bolz en su trabajo “Der Kapitalismus – Eine Erfindung von Theologen?”, inserto también en el volumen de Baecker arriba mencionado. Así, las líneas de sentido esbozadas en este fragmento temprano entablan un diálogo con la obra posterior, especialmente con aquellos textos relacionados con la filosofía de la historia y con el método del salto, la explosión, el desgarrar, la cita y el montaje como principio de acción para el historiador que quiere romper el continuo de la historia dominante, actualizarla, lo que significa “hacer de la historia un escándalo para el presente” (Bolz 2003: 188).

En una dirección análoga, Detlev Schöttker (2005: 70) lee el fragmento como antecedente inicial de las indagaciones sobre la idea de Progreso (*Fortschritt*) que ocupará gran parte de los ensayos de Benjamin en los años 30 y constituirá sin ningún lugar a dudas el núcleo de la “prehistoria de la Modernidad” que Benjamin quiso desarrollar en la *Obra de los Pasajes* y los ensayos que le son contemporáneos. Schöttker plantea, por consiguiente, un antecedente de lo que ha de considerar una “interpretación teológica de la modernidad capitalista”. Su hipótesis de partida (2005: 71) consiste en la posibilidad de echar luz sobre la oscuridad del fragmento, aseverando que lo ensayado en él habría sido retomado por Benjamin posteriormente sobre todo en el *Passagenwerk*.

De manera aún más clara que en las tesis *Sobre el concepto de la historia*, en las cuales Blanqui es poco mencionado (GS I, 700), en la revisión del *Exposé de los Pasajes* Benjamin ha llevado una reflexión capital consistente en ser una visión crítica acerca del progreso moderno, es decir, una visión crítica a su origen en la producción capitalista de mercancías. La idea de Nietzsche del eterno retorno y la crítica de Blanqui a la fe en el progreso no sólo se encuentran en el cierre de su incompleta obra principal; también enseñan que Benjamin sustituye la interpretación religiosa del “capitalismo como religión” con un concepto filosófico de contenido político; muestran así que, en efecto, ha procedido a la revolución de las categorías de la que hablaba en 1935 en [...] carta a Werner Kraft. En una nota del *Passagen-Werk* este modo de proceder de una teología secularizada es formulado también como confesión personal, de modo tal que la nota adquiere un estatuto especial. “Mi pensamiento”, dice allí, “se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente embebido en ella. Si fuera, sin embargo, por el papel secante, nada de lo que está escrito quedaría” (GS V, 588) (Schöttker 2005: 80-81).

El filósofo italiano Giorgio Agamben, que considera el texto “Kapitalismus als Religion” como “uno de los más penetrantes fragmentos póstumos de Benjamin” (2005: 105), subraya, extrema y extiende la hipótesis legible en el texto, abriendo su perspectiva no sólo hacia el pasado sino también hacia el presente, hacia su propia actualización (“tratemos de proseguir las reflexiones de Benjamin en la perspectiva que aquí nos interesa”, escribe el italiano (2005: 106)). Se trata de un enfoque crucial en el pensamiento de Benjamin que repercute, de modo directo, en el desarrollo de la discusión teórica que da origen a su libro *Profanaciones*. En consecuencia, subraya el gesto de incluir a los “tres grandes profetas de la modernidad” (Nietzsche, Marx y Freud) en el lenguaje y el culto del capitalismo: “conspiran, según Benjamin, con él; son solidarios, de alguna manera, con la religión de la desesperación”. A su vez lo extrema al sistematizar la descripción benjaminiana del capitalismo como culto sin tregua ni misericordia tras el ímpetu totalizante (globalizante) de la conversión del mundo al consumo. Si la profanación consiste en hacer uso o hacer viable para el uso un objeto reservado a la esfera de lo sagrado, la religión capitalista engulle todos los objetos en la lógica de su sacralidad específica: el *telos* y el origen o la base de sustento del capitalismo triunfante en este sentido es el de la constitución de un *improfanable*, de la clausura de cualquier salida del camino del consumo. El culto capitalista se constituye así en cosmos desmiraculizado, destruye el mundo en la medida en que lo enajena por completo (incluso con las palabras de sus profetas más gesticulantes), haciendo del suyo un espacio sin afuera. Si bien observa una posibilidad de liberación en el juego, en los llamados “medios puros”, esta se da con absoluta fragilidad, dado que “[e]n su fase extrema el capitalismo no es más que un gigantesco dispositivo de captura de los medios puros, de los comportamientos profanatorios” (2005: 114). Y finalmente extiende el alcance del texto de Benjamin en la medida en que practica una genealogía del consumo como imposibilidad de uso que lo lleva a evocar la bula *Ad conditorem canonum* de Juan XXII en el marco del enfrentamiento durante el siglo XIII entre los franciscanos con su práctica de “altísima pobreza” y el papado repudiablemente opulento. Ahora bien, la extensión hacia el presente como fase extrema y triunfante del culto capitalista encontrará expresión en: a) la imagen del *museo* como espacio por antonomasia de la imposibilidad del uso –y en la “museificación” como hecho consumado en el presente–, y b) la pornografía como plausible realización del sueño capitalista de un *Improfanable*.

Finalmente, una actualización más reciente del texto de Benjamin se encuentra en el planteo que Hermann Herlinghaus ofrece en *Violence without Guilt. Ethical narratives from the Global South* (2009), donde la marginalidad psíquica y la opresión económica enlazan de nuevo el doble sentido de *Schuld* en un complejo entramado de lectura que incluye al narcocorrido, la narrativa y el cine latinoamericano contemporáneos, donde el Benjamin de “Sobre la crítica de la violencia” y “El capitalismo como religión” vuelve a proveer de un punto de partida fecundo para pensar la exasperación de la espiral capitalista de la deuda,

la culpa y la violencia en el presente. Si, en la estela de las reflexiones concentradas de Benjamin en *Kapitalismus als Religion*, la culpa es el estado natural de la existencia y la condición de la historia un *sine qua non*, esto es, un estado que se funda(menta) en el predicamento trascendental y atemporal, entonces la Modernidad capitalista trabajará sobre esa culpa y lo hará no de un modo diferente, “fusionándola con el endeudamiento en una medida tal que se convierte en un ingrediente central en la organización de la vida y la naturaleza por parte del mercado” (Herlinghaus 2009: 25).

Otro rasgo que “Kapitalismus als Religion” comparte con el resto de la obra del escritor berlinés en su suerte póstuma es el de la necesaria y debatida manipulación de su forma, materialidad y sentido. El fragmento se suma a las ya abundantes objeciones hechas a la edición de la obra completa de Tiedemann y Schweppenhäuser, dado que el manuscrito habría estado dividido en dos partes, entre las cuales se encontraban notas de carácter fragmentario –mezcladas a su vez con indicaciones bibliográficas– acerca de *Dinero y clima* (*Geld und Wetter*), publicadas en el volumen correspondiente a las tomadas para la publicación de *Einbahnstraße*, donde aquellas habrían encontrado su continuidad en el fragmento “Contaduría” (*Steuerberatung*) (cfr. Steiner 1998: 148) cuyo *incipit* reza: “No hay duda: existe una correlación secreta entre la medida de los bienes y la medida de la vida, quiero decir, entre dinero y tiempo. Cuanto más insustancialmente esté ocupado el tiempo de una vida, tanto más frágiles, proteicos y heterogéneos serán sus momentos”. En el fondo, la correlación secreta no lo es tanto, ya que se vuelve la más obvia de las verdades de la Modernidad repetidas hasta el hartazgo en el adagio *Time is Money*; quizás las películas de Chaplin condensen de modo emblemático la obviedad más rasa de lo que el Capitalismo ha conseguido instaurar en los hombres sujetos a *los tiempos modernos* que, como antaño, insisten *en pos del oro*, en pos del vil metal elevado ahora a equivalente general de las mercancías. Nada hay secreto, todo se vuelve obsceno, todo es impersonal en la “cultura objetiva” moderna, según la descripción de Georg Simmel, uno de los maestros del joven Benjamin.

Un ejemplo elocuente de este rasgo habitual en la recepción póstuma de la obra de Benjamin se encuentra en el volumen editado recientemente por Detlev Schöttker y Erdmut Wizisla (2006), que reúne el epistolario entre Hannah Arendt y Benjamin, así como los trabajos de aquella sobre Benjamin y su obra. La sucesión de cartas entre Arendt y Benjamin, alrededor de la suerte de los diversos manuscritos de las *Tesis*, las acusaciones a Adorno y Horkheimer (*die Schweinebande*, como los llama en una carta a Heinrich Blücher) y al *Institut für Sozialforschung* otorgan al volumen ribetes de novela epistolar (de intrigas novelescas), donde el objeto en disputa es nada menos que el *Nachlaß* de Benjamin, en el más amplio sentido de un “legado”, que comprende las diversas formas de su real apropiación. Es significativo, en este punto, que Arendt, al abrir la sección de su ensayo sobre Benjamin titulada “El pescador de perlas” (*Der Perlentaucher*) interpele el problema de la autoridad y la tradición, que son las dos instancias en las que se desarrollará la búsqueda tan benjaminiana por las alternativas capaces de abordar el pasado (Arendt 2006 [1968/71]: 85). Es precisamente el problema de la autoridad sobre la obra, la época, el lenguaje y las intenciones de Benjamin, lo que parece atravesar todas las disputas de las últimas décadas en torno a la legitimidad de buena parte de una bibliografía inacabable entre los “usos” de la obra y su actualidad (la tan mentada vigencia de una obra como la de Walter Benjamin, constantemente visitada y recuperada durante las últimas décadas por diversísimas cuestiones). Una obra que se ha convertido, decididamente, en clásica.

No menos radical para la consecución de este escrito benjaminiano ha sido, sin lugar a dudas, la lectura de *Filosofía del dinero* de Georg Simmel, cuya publicación data de 1900. Si bien la crítica ha pautado, con diversas inflexiones, que la influencia concreta se torna evidente en la escritura tardía, esto es, en la *Obra de los Pasajes*, puesto que Benjamin cita a Simmel repetidas veces, no menos destacables son los rastros legibles en *Kapitalismus als Religion* de un libro como *Filosofía del dinero*, que Benjamin admiraba e incluso defendía de “la mirada envidiosa” de Theodor Adorno, quien se mostraba, como sabemos, sumamente crítico con la obra del berlinés. En el prefacio a *Filosofía del dinero*, la posición de Simmel con respecto a la línea trazada por Karl Marx mostraba una doble perspectiva: si, por un lado, no dejaba de inscribir su obra en la estela del materialismo histórico “de forma

tal que mantenga el valor explicativo de la importancia de la vida económica”, por el otro, al no desatender que las formas económicas eran, a su vez, el resultado de corrientes más profundas, de cuestiones psicológicas y también metafísicas, ponía las bases sobre las que habrían de sostenerse muchos de los trabajos crítico-filosóficos de las generaciones posteriores. En efecto, Simmel explica que este modo de ver y concebir el legado marxiano –lo que le valió que la suya fuera sindicada como una filosofía carente de sistema y de rigor y claridad conceptuales– respondía a una lógica de “la reciprocidad sin fin” ya que, según su hipótesis, la unidad de las cosas es inalcanzable para el conocimiento pero no las conexiones entabladas entre ellas, conexiones de oposición y de “enredo”, escribe Simmel, un vocablo que introduce el azar y admite la resquebrajadura de un sistema que se torna en alguna medida insuficiente a la hora de las explicaciones. Los lineamientos expuestos en el prefacio obtienen así un definido valor metodológico que sostiene toda la arquitectura del libro, pero es la analítica deslumbrante que Simmel desarrolla a lo largo de *Filosofía del dinero* el abrevadero real de aquellos pensadores que, tan certeramente, Esteban Vernik (2010: 7-8) llamó *marxistas protoexistencialistas*, entre los que cuenta a Georg Lukács, Sigfrid Krakauer, Bloch y Benjamin. Lo que el trabajo crítico de Simmel realiza no es otra cosa que, siempre en la estela de Marx, un análisis de la vida cotidiana en la sociedad capitalista, a través de una aguda mirada psico-sociológica, capaz de hacerle caer el velo a cada cosa expuesta al ojo avizor del análisis. Así como el enredo aparecía como una de las figuras-clave de su metodología de la reciprocidad infinita, así también Simmel aparece, como contrapartida, como el filósofo desenredador, el filósofo capaz de separar la paja del trigo y mostrar las conexiones secretas y profundas entre las cosas. Ese poder analítico y despejador (Habermas escribió que el berlinés contaba a su favor con las antenas más agudas de la época) se contrapesa con la agudeza y la atención que sólo un sujeto cosmopolita como Simmel podía desarrollar sin por ello convertirse en visionario o en profeta de los tiempos modernos, aun cuando sus análisis resultaran con el tiempo certeros y precisos.

Muchas son las “afinidades electivas” entre *Filosofía del dinero* y *Kapitalismus als Religion*. En principio, es Simmel el primer filósofo de la modernidad urbana –en el sentido inaugurado por Charles Baudelaire en los umbrales de la modernidad– pero, sobre todo, el que teoriza sobre el tipo de economía de la sociedad generada por el Capitalismo: economía dineraria, la llama el berlinés; es así como el dinero, la mercancía de las mercancías, deviene el rasero nivelador de todas las cosas, además de afianzarse como el equivalente general en las lógicas del intercambio. Lo fundamental, sin embargo, radica en el hecho de que el dinero se convierte en el signo más rotundo de la creciente racionalización de la vida moderna que va ganando terreno de manera progresiva, a tal punto que invade y penetra en todas las esferas de la vida cotidiana. Recordemos que Krakauer afirma que Simmel es quien más lejos llegó en el intento por captar la totalidad de la vida moderna. La imagen del dinero, omnímoda, que se va adueñando paulatina pero eficazmente de todos los espacios, incluidos los interiores (Simmel elige ahora la imagen de *la araña* “que teje la red de la sociedad”), es el sustrato de la función que Benjamin le adjudica a los billetes, los *Banknoten*, y que compara, de un modo sorprendente, en el escrito que nos ocupa, con las estampitas religiosas. Es cierto que Benjamin no concreta la comparación, sino que sólo la enuncia, pero no lo es menos el hecho de que la contigüidad entre Cristianismo y Capitalismo, tan elocuente en el paralelismo figurático de billetes y estampas, echa raíces (se arraiga) en el suelo abonado del libro de Simmel. El diagnóstico de este acerca de la Modernidad consistía en ser un tiempo –la estela de Nietzsche es más que evidente– signado (resignado) por la “retirada de Dios”, el síntoma más palpable de que el individuo está inmerso en el proceso de Secularización, ya que para Simmel, la religión ha venido perdiendo poder sobre las almas pero estas, imbuidas en una sociedad disgregadora y dispersiva debido a la cultura objetiva que se sostiene y se alimenta de la tecnificación de la vida, no dejan de sentir nostalgia todavía por “un fin último” proveedor de aquella unidad tan buscada y nunca conseguida. Otra vez la bivalencia simmeliana: pérdida de lo religioso y, sucedáneamente, desesperada tentativa por recuperar el paraíso perdido prometido por el Cristianismo. La teoría de una Eudemonía en Simmel, que la vida moderna vuelve imposible alcanzar, no implica en absoluto su cancelación como

búsqueda interior; y tampoco, a decir verdad, opaca o confunde la nítida orientación del análisis por parte de Simmel acerca de las formas de vida en una sociedad capitalista: su pronóstico consiste en poner de manifiesto que el Capitalismo ahondará, con el correr de los años, las diferencias insalvables entre los ricos y los pobres. Es este balance crítico, fruto de su análisis e interpretación, el que aproxima a Simmel y Benjamin en cuanto a la relación entre Cristianismo y Capitalismo, aun cuando este último radicalice aun más las diferencias entre ellos para proponer nada menos que la sustitución de uno por el otro. Bajo la figura de la metamorfosis, la imagen elegida por Benjamin es la del parásito, cuyas significaciones en relación con el mundo del trabajo son más que evidentes: si el Capitalismo, en la lección simmeliana, no hará en el futuro otra cosa que enriquecer más al rico y empobrecer más al pobre (un atentado escandaloso contra las promesas de bienaventuranza de las parábolas cristianas), en el tiempo en el que escribe Benjamin –pensemos que tan sólo los separan, aproximadamente, veinte años– no solamente se cumple el pronóstico sino que, mediante un juego de las sustituciones casi siniestras –en el sentido freudiano de lo *unheimlich*– ya ha tenido lugar. Esto sucede desde el momento en que, parasitariamente, el devenir religión del Capitalismo no disimula el hecho aberrante de que ya no hay descanso y la vacancia de ocio, donde la fiesta huelga, tampoco puede reencauzarse hacia la esfera de la creación, porque todo es redituable si aceptamos, maquínicamente, ofrecer el tiempo libre a una producción constante, sin interrupciones, sin fiestas de guardar, sin descanso alguno. De lo contrario, el lucro cesante se volverá contra los hombres que trabajan, como un castigo divino, pero sólo contra los que trabajan, porque la asimetría sustancial del Capitalismo en cuanto a la distribución de los bienes vale únicamente para el proletariado: la plus-valía –lo sabemos– no se reparte. De hecho, los efectos de la secularización no pueden ser más claros en el análisis benjaminiano de este fragmento.