

Sola fide.

La fe desnuda y la
religión capitalista
en Walter Benjamin

Sola fide. Naked faith and
capitalist religion in Walter
Benjamin

Juan Cruz Aponiuk*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

jcaconiuk@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1408-2468



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rd.f.v56i157.253

*Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia,
quae creduntur abscondatur.*

-MARTIN LUTERO

*Ego Martinus Luther sum infelicissimus astris natus, fortassis
sub Saturno.*

-MARTIN LUTERO

*Bello sería el árbol de mi vida
si la raíz de amor lo sostuviera
sin estar alejada y escondida.*

-FRANCISCO LUIS BERNÁRDEZ

Resumen

El siguiente artículo consiste en un comentario al fragmento póstumo de Walter Benjamin llamado “Kapitalismus als Religion”, que destaca por integrar un fragmento anteriormente apartado por los editores, y porque ha sido interpretado en tanto que hilo de Ariadna de la obra benjaminiana, revisitando textos clave como *Kritik zur Gewalt*, *Trauerspielbuch* y *Passagen-Werk*. Desde allí se delimita cómo el capitalismo no es la secularización del protestantismo, sino que, por el contrario, la religión capitalista parasitó al cristianismo y produjo el protestantismo; el texto, a la vez, muestra la afinidad de Benjamin con Marx a partir de su distancia con Lutero. Asimismo, se subraya la novedad de la religión capitalista: Dios no ha muerto sino que Él, quien según la tradición perdonaba todas las deudas sin endeudarse, es endeudado y culpado hasta su más radical ocultamiento. Por ello, se sostiene que Dios ha sido endeudado, culpado y ocultado para producir una fe desnuda, absoluta y efectiva.

PALABRAS CLAVE: capitalismo, teología, fe, protestantismo, mesianismo, Martín Lutero, Max Weber, Walter Benjamin, Karl Marx.

Recepción 7-12-23 /Aceptación 6-3-24

doi: 10.48102/rdf.v56i157.253

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente cuenta con una beca de doctorado otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Recientemente ha publicado los siguientes artículos: “Confieso, luego recibo el don de la pobreza. Sobre la teología de la pobreza de Lucio Gera”, “El reino mesiánico y el enano jorobado en Walter Benjamin. Glosa del primer fragmento de «Sobre el concepto de Historia», “*Agnoia*. Del no-saber y la vida ni animal ni humana en Furio Jesi y Giorgio Agamben”.

Abstract

The following article dives into a commentary on Walter Benjamin's posthumous fragment titled "Kapitalismus als Religion". What sets it apart is its incorporation of edited-out snippets, as well as reading the posthumous fragment as the Ariadne thread in Benjamin's body of work. This exploration revisits pivotal texts like *Kritik zur Gewalt*, *Trauerspielbuch*, and *Passagen-Werk*. Within this framework, the aim is to delineate the specificity of Protestantism in the genesis of capitalist religion. It also aims to showcase Benjamin's affinity with Marx, stemming from his divergence from Luther. Most notably, the focus lies not just on the pivotal role of Protestantism in Benjamin's interpretation but also on the groundbreaking nature of capitalist religion: God isn't deceased; rather, God, traditionally forgiving all debts without incurring any, is now burdened and accused to the point of radical concealment. God hasn't perished; instead, God has embraced indebtedness, culpability, and concealment to engender a faith that is naked, absolute, and efficacious.

KEYWORDS: capitalism, theology, faith, protestantism, messianism, Martin Luther, Max Weber, Walter Benjamin, Karl Marx,

I. Para leer "Kapitalismus als Religion"

1.1 Secularización o religión capitalista. La deriva protestante de la filosofía

Walter Benjamin en el fragmento póstumo "Kapitalismus als Religion" de 1921 caracteriza al capitalismo desde una perspectiva confrontada directamente con la secularización, tal como fue pensada por Max Weber. Benjamin sostiene que el capitalismo no consiste tanto en la secularización de la ética protestante, sino en una parasitación del cristianismo,

a través de la cual emerge la Reforma protestante. Aquí, entonces, la inversión benjaminiana: el capitalismo no secularizó al protestantismo, sino que parasitó al catolicismo para dar nacimiento a una nueva religión capitalista, cuya deriva cristiana es el protestantismo. El capitalismo no nace del protestantismo, sino que el protestantismo nace del capitalismo, entendido como fenómeno religioso antes que económico. El protestantismo implicó una nueva y desolada concepción de la fe, la cual Benjamin desarrolló destructivamente en su tesis de habilitación jamás aprobada, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (de aquí en adelante, *Trauerspielbuch*) —esbozada en 1916, redactada en 1925 y finalmente publicada en 1928—. En este texto nombró a la fe desnuda.

El capitalismo tiene el mismo fin que todas las religiones, puesto que busca la pacificación de las mismas preocupaciones y los mismos miedos milenarios, con la radical novedad de una fe desnuda, que antes de conciliar y compartir gratis la paz como bien común, afirma radicalmente el endeudamiento total, incluso de Dios. A diferencia de la consideración filosófica de la historia, propia de la secularización, aquí ya no es posible demarcar con claridad y distinción qué es religioso y qué no lo es, puesto que se restituye a la religión su carácter fundamental tanto en términos metafísicos como existenciales; a saber, en su referencia imprescindible a una totalidad excesiva que, a la vez, hunde sus raíces en las preocupaciones más íntimas de la vida: no hay afuera de la religión. Por ello, antes que una mera vivencia o una posición personal, la religión responde a las preocupaciones más íntimas —a la llamada más íntima— de la humanidad y la comunidad de vivientes.¹

¹ Si acaso resulta inaceptable para el lector la asimilación del capitalismo a una religión debido al extendido prejuicio de que la economía es una estructura autónoma, fundamental y objetiva, que determinaría la esencia posterior de la religión, se recomienda la atenta lectura de *Il regno e la gloria* de Giorgio Agamben, donde, a través de una atenta y extensa arqueología, muestra que quienes han insistido

Así como la tesis benjaminiana “el capitalismo es una religión” disputa con la tesis weberiana de la secularización, también es diametralmente opuesta a la de Karl Marx que propone que “la religión es el opio del pueblo”. Benjamin, por el contrario, plantea que la paganización es el opio del pueblo, puesto que, en su devenir utilitarista, impide un vínculo con un fin redentor ideal, trascendente y verdaderamente universal. Se trata de un retorno del paganismo originario, promovido y ejercido por los tres sacerdotes del culto capitalista: Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche y Karl Marx; así Benjamin se diferencia de buena parte de la filosofía contemporánea. Sin embargo, será menester, para no hacer una lectura reduccionista de Marx, volver a su crítica hacia el protestantismo y discernir si, en realidad, ambos autores comparten el mismo diagnóstico. A su vez, para comprender eventualmente la idea de liberación propuesta por Benjamin en el fragmento, será necesaria una relectura integral, que no deje fuera los fragmentos que los editores han decidido recortar, pues allí se indica la relevancia de la pobreza como vía de salida a la religiosidad capitalista.

con mayor énfasis en el carácter fundamental de la economía, no han hecho otra cosa que traspasar la *oikonomia* de la esfera divina a la humana. “El nexo que la teología cristiana establece entre *oikonomia* e historia es determinante para la comprensión de la filosofía de la historia en Occidente. Se puede decir, en particular, que la concepción de la historia en el idealismo alemán, desde Hegel hasta Schelling y aun hasta Feuerbach, no es sino el intento de pensar el nexo ‘económico’ entre el proceso de la revelación divina y la historia (en los términos de Schelling que hemos citado, la ‘copertenencia’ entre teología y *oikonomia*). Es curioso que cuando la izquierda hegeliana rompe con esta concepción teológica, sólo puede hacerlo a condición de poner en el centro del proceso histórico la economía en sentido moderno, es decir, la autoproducción histórica del hombre. En este sentido, ella sustituye la economía divina por una economía puramente humana”. Giorgio Agamben, *Homo sacer II*, 4. *Oikonomia. Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia del governo*, en *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015* (Macerata: Quodlibet, 2022), 426. La traducción es propia. Cuando se indica otra traducción, se ha cotejado con la versión original y frecuentemente parcialmente modificado.

La relevancia, radicalidad y heterogeneidad, tanto metafísica como política, de Benjamin se destacan cuando se evidencia su esfuerzo por distanciarse de la matriz protestante de la filosofía a partir de la modernidad. Sea la arqueología,² la fenomenología,³ la gramatología,⁴ la biopolí-

² Jean-Yves Lacoste escribe al respecto de la teología luterana: “El hombre pecador y naturalmente ‘curvado sobre sí’ (*incurvatus in se*, fórmula tomada de Bernardo de Claraval) no se enfrenta a Dios en el seno de un pueblo elegido, sino solo. De ello se sigue una nítida falta de interés por la eclesiología. [...] Lutero quiere conservar la estructura episcopal de la Iglesia, pero los ministerios pertenecen al ‘estar bien’ de ésta, su *bene esse*, y no a su ser mismo, su *esse*. En lo más recio de su polémica antirromana, Lutero afirmará que todo cristiano es ‘papa’ en virtud de su bautismo [...]. Hay que agregar que el escaso peso de la Iglesia en el pensamiento de Lutero se expresa a la perfección en su teología política: ésta asigna al príncipe la función de tutor de aquélla, y el luteranismo correrá siempre el riesgo de someter lo eclesial a lo político. [...] El luteranismo (como probablemente todas las empresas reformadoras de su tiempo) es también un arqueologismo. Lo que quiere reformar, Lutero quiere devolverlo a su estado primitivo”. Jean-Yves Lacoste, “Siglo XVI y XVIII” en *Historia de la teología*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Edhasa, 2011), 236-237.

³ Martin Lutero distinguía entre el teólogo de la gloria y el teólogo de la cruz. Mientras que el primero se orienta hacia el *intelligere*, a la comprensión intelectual a partir de conceptos humanos de Dios, el segundo, por el contrario, se limita al *conspicere*, a Dios en su ocultamiento en la cruz. No se manifiesta ni con el poder de un rey ni con la racionalidad del saber, es un Dios incomprensible tanto para los judíos como para los griegos. Ciertamente, tal paradigma fue decisivo en la filosofía de Martin Heidegger. Como indicó Jorge Roggero en sus notas a los protocolos de clase en torno al pecado de Heidegger: “Asimismo, es posible afirmar que la idea de un *Deus absconditus* se constituye en el fenómeno modelo para la fenomenología. El *Deus absconditus* ‘se muestra como tal en su mostrarse’ (GA 63, 67), está ahí por sí mismo en la cruz, no representado ni considerado en modo indirecto y, sin embargo, su manera de mostrarse es bajo la modalidad del encubrimiento. El *Deus absconditus* parece constituir el modelo de la mostración bajo la modalidad del *Schein* (‘parecer ser’) (cf. GA 2, 38-39) que caracteriza al fenómeno señalado del ser en *Ser y tiempo*”. Martin Heidegger, “El problema del pecado en Lutero”, trad. y not. de Jorge Roggero en *Escritos de filosofía*, segunda serie, núm. 2 (2014): 227.

⁴ Reiner Schürmann ha indagado en Lutero como fundador de la modernidad, en tanto allana el camino hacia la autoconsciencia moderna como fundamento metafísico y dimensión “neutra”, que no requiere autoridad política alguna. De allí emerge una relación inmediata y particular con Dios, el cogito cartesiano, la lógica trascendental kantiana, la crítica a la ontoteología y el giro lingüístico. Se detiene especialmente en el *Comentario a la Carta a los romanos y De servo arbitrio*. “¿Por qué tal enojo contra los teólogos? Porque no entienden nada sobre el pecado. Lo tratan como una tarea que

tica afirmativa,⁵ entre otras, cada una de estas corrientes aparece bajo una nueva luz a través de la crítica benjaminiana al protestantismo. En contraste con la hegemonía filosófica contemporánea, que incesantemente gira en el vacío, en un extraño esfuerzo por ser tan irrelevante, nihilista y negativa como, a la vez, promover la gubernamentalidad biopolítica

debe ser asumida (o con la cual has nacido) y que te es sacada de encima. Lo cuentan entre los entes, clamando 'que el pecado puede ser quitado mientras el hombre viva... como si los hechos pecaminosos fuesen removidos, en el sentido metafísico, como uno quita una capa de pintura de una pared' (sch 7, 1 Cor.). [...] Al entender la justicia de manera diversa a un ente, dejo de ser un tonto. Pero permanezco —en mi devenir— el sano-enfermo, el muerto-viviente, por ello, angustiado hasta mis más íntimas raíces. [...] El terror, no deja de empeorar. ¿Cuál es, entonces, la nueva visión crítica que separa a una época de la otra? La definición clave es: 'por la «justicia de Dios» uno debería comprender, no aquello a través de lo cual Él mismo es justo, sino lo que viene de Él y por lo cual somos justos' (sch. 1, 17). Leído de esta manera, Pablo habla de Dios no como a él le gustaría en su ser, sino en tanto él aparece en términos de lo que él hace al interior de nuestra consciencia. Todavía más —y ésta es la constante en el luteranismo que marca a la época— la Revelación nunca habla de Dios, sino que siempre y nada más habla de las modificaciones en el modo en el que nos entendemos a nosotros mismos. [...] El nuevo sitio que habitamos está delimitado por esta constelación de un polo estable de identidad (el yo), un acto constitutivo (la escucha) y un medio capaz de ser modificado *a priori* (el auto-entendimiento). En Lutero, sólo lo que se manifiesta en este escenario marcado por cada uno de estos puntos cardinales —sobre el escenario de la auto-consciencia— puede llegar a ser un fenómeno [...]. Finalmente, la crítica luterana desustancializa incluso a Dios mismo [...] La inversión metódica es aquí una vez más obvia. Donde el yo comienza a ocupar el centro referencial en toda constitución fenoménica, las cosas en sí mismas pueden nada más quedar fuera de alcance. [...] De todas maneras, el problema de la universalidad en el punto de partida de Lutero no está de ningún modo así disminuido. Por el contrario, se hace mucho más notorio. Si una palabra contingente, datada porque es data, dada en un momento de la historia, es requerida para instruirnos en nuestra posible libertad, entonces, ¿en nombre de qué habla? Ya no, uno teme, en el nombre de una experiencia conocida por todos, como la experiencia sensible. Habla por un cierto grupo —los creyentes— de una cierta sociedad, precisamente, una movida por la historia de la eficacia bíblica". Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Zurich-Berlin: Diaphanes Verlag, 2017), 433 ss. Cuando Schürmann cita a Lutero se refiere a la edición de Weimar Ausgabe. En el caso de la *Römervorlesung*: 1515-1516 indica la sección del texto, a saber, cita entre paréntesis la escolia o en francés *scholie* (.sch), el corolario (cor.) o la glosa (gl.).

⁵ "[...] si no hay ciencia, no hay razón; si no hay objetividad científica, no hay objetividad de ninguna forma. Es una reducción del campo de lo objetivo. ¿Quién da la norma de lo objetivo? La ciencia, sólo la ciencia. Pero ¿qué hace la ciencia? La ciencia investiga, la ciencia descubre conocimientos (relación

afirmativa, en Benjamin se encuentra la necesidad explícita de una política de los oprimidos, de una idea metafísica de totalidad justa y redimida, capaz de dar lugar a vidas reunidas a partir del amor, lo divino, la desobra y el perdón. Esta dimensión, ciertamente teológica-política, del pensamiento de Benjamin ha sido sumamente soslayada en favor de una caricatura desoladora que solamente propondría vivir entre ruinas y fragmentos muertos, cuando, más bien, se trata de un pasaje entre las ruinas para, eventualmente, dar un salto a la resurrección de la totalidad alegórica, un pasaje desde la *sola fide* hacia la *fides caritate formata*.

técnica) ¿Quién es la ciencia? O sea, ¿para qué esos descubrimientos? La ciencia descubre la píldora anovulatoria; esta píldora tiene una finalidad objetiva que no se puede confundir: inhibe la concepción. Pero, ¿acaba todo allí? No, hay algo que le da una ulterior finalidad. La píldora es para ser usada especialmente en los pueblos de Centroamérica. [...] La ciencia sola, no me dice cuáles son los fines y las normas de obrar: eso me lo dice e impone el imperio, el poder del estado imperial burgués. [...] Pero esto tiene como contrapartida lo siguiente: ¿por qué toda la cultura imperial quiere reducir el campo de lo objetivo? [...] Antes era la autoridad sagrada, ahora es la autoridad del poder político. Antes era la autoridad sagrada, ahora es la autoridad secular, que se sacraliza porque es última norma y fuente de verdad. No es secular en el fondo [...]. Lo que se niega detrás de esto es que la fe sea norma de racionalidad [...]. ¿Por qué, preguntaba, más bien esperar que la liberación sea posible que no esperar? No tiene resolución puramente racional. Hay otra fuente, y yo creo que es la fe, la revelación [...]. El punto de llegada de la teología es el siguiente: de Dios no se puede hablar. No puedo decir esta frase: yo creo en Dios". Lucio Gera, "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en *Escritos Teológicos-pastorales 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, ed. Virginia Raquel Azcuy, Carlos M. Galli y Marcelo González, eds. (Buenos Aires: Ágape Libros/Facultad de Teología-Universidad Católica Argentina, 2006), 637-639, 658.

1.2 Las principales tres o cuatro características de la religión capitalista.

Benjamin comienza el fragmento con las siguientes palabras:

En el capitalismo hay que discernir una religión, a saber, el capitalismo sirve esencialmente para la pacificación de las mismas preocupaciones, tormentos, problemas [*Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen*] a los que las así llamadas religiones dieron respuesta. El diagnóstico de esta estructura religiosa del capitalismo, no solamente, como indicó Weber, como una cosa condicionada religiosamente, sino como un fenómeno esencialmente religioso [*als einer essentiell religiösen Erscheinung*], llevaría hoy al abismo [*Abweg*] de una polémica universal sin medida. Nosotros no podemos alcanzarla todavía en la red en la que nos sostenemos. Posteriormente, sin embargo, tendremos una visión de conjunto [*überblickt werden*].⁶

La necesidad de distinguir lo *esencial* del capitalismo está en juego, esto es que, a diferencia de lo que sostendría la secularización, se trata de un fenómeno condicionado por la religión, pero autónomo de ella; más bien lo decisivo se da en su esencia religiosa, en su respuesta pacificante y de conjunto a las preocupaciones humanas inmemoriales. Benjamin expone cuatro rasgos, aunque en un primer momento indique que va a enumerar tres. Esto resulta todavía más llamativo cuando notamos que la cuarta característica tácita es el ocultamiento de Dios.⁷ Desarrolla, entonces, cuatro proposiciones:

- ⁶ Walter Benjamin, "Kapitalismus als Religion [fr 74]" en *Gesammelte Schriften. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Band VI*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Fráncfort: Suhrkamp, 1985), 100. De aquí en adelante: GS y el número del tomo.
- ⁷ Massimo Cacciari presenta un extenso panorama en torno al *Trauerspiel* que va de Hofmannsthal hasta Lukács pasando por Benjamin, en el imprescindible y benjaminiano ensayo *Drama y duelo*. Allí indica el antagonismo entre el carácter cristológico del drama barroco calderoniano y Schopen-

a) Es “una pura religión-culto” [*eine reine Kultreligion*];⁸ una religión sin teología ni dogma, ya que todo en ella cobra sentido en el sinsentido de un modo extremadamente inmediato (*unmittelbar*) en una liturgia instrumental, meramente sensible. Benjamin lo llama *culto desnudo*, desnudez sobre la que vuelve en la noción de *fe desnuda* en el *Trauerspielbuch*, así como en la noción de *vida desnuda* en *Kritik zur Gewalt*. También lo vincula con el utilitarismo. Por ello, el primer punto es cercano a los últimos párrafos del fragmento donde identifica al pragmatismo capitalista con el paganismo originario:

Un aporte a la comprensión del capitalismo como religión es tener en cuenta que el paganismo originario seguramente ha concebido la religión en primer lugar no como un interés “moral”, “más elevado”, sino como aquél más inmediatamente práctico: en otras palabras, que, como el capitalismo actual, él

hauer, junto al ocultamiento de la caridad y de lo abierto: “Al menos en tres lugares del *Mundo como voluntad y representación*, un nombre —y una cita de su obra— sirve para indicar la esencia del *Trauerspiel*: es el Calderón de *La vida es sueño* (Acto I, Escena 2): ‘...pues el delito mayor / del hombre es haber nacido’. El *Trauerspiel* no trata de una lógica llana del resarcimiento, de la pena como compensación de las culpas cometidas por uno mismo, sino de un ‘conocimiento mucho más profundo’ por el que la única, la auténtica culpa, el ‘pecado universal’, es este terrible deseo de ser, esta tendencia aparentemente inexorable de ex-sistir que nos hace esclavos de la voluntad [...] Pero aún queda el teatro del mundo, juego de un Dios perfectamente escondido, batalla que a nadie alegra, pasión que no glorifica. Carnaval y Mummerei (Lutero) es el curso del mundo, pero la formidable luz teológica que los Quevedo y los Calderón derramaban sobre esta ‘locura (puesto que también la Cruz es locura, puesto que es con la locura con la que Dios nos ha salvado) sufre un oscurecimiento irreversible [...] la ley, el Nomos —alternancia de rebelión y estado, metamorfosis de la persona— no se deja penetrar e iluminar por *Charis*: ninguna mano arranca el velo (¡la venda de Moisés!) que nos esconde lo Abierto, Aletheia”. Massimo Cacciari, *Drama y duelo*, Francisco Jarauta, trad. (Madrid: Tecnos, 1989), 7-11. Sobre la lectura de Cacciari del *Trauerspielbuch* ver: Guillermo Bialakowsky, “Soberanía, excepción, finitud. Aportes del pensamiento impolítico italiano en torno a la noción de violencia como Gewalt”, en: *Vidas apropiadas y vidas extrañas. Animales y humanos en la trama de la violencia estructural*, Mónica B. Cragnolini, comp. (Adrogué, provincia de Buenos Aires: La Cebra, 2023), 219-235.

no tenía plena consciencia de su naturaleza “ideal” o “trascendente”, sino que consideraba al individuo no religioso o con creencias diversas como miembro absolutamente cierto de su comunidad, propiamente en el sentido en el que la burguesía actual considera como propios a los que no ganan dinero.⁹

En este pasaje hay una asociación polémica entre la propiedad privada como fundamento del lazo social capitalista y la disolución protestante de la universalidad católica en una perspectiva particular y personal que ha de someterse a la máquina gubernamental melancólica y comercial. En otras palabras: así como la burguesía propietaria considera como propios a los desposeídos en la época de la religión capitalista, los creyentes de las más diversas religiones, como los no creyentes y agnósticos, se consideran parte de la misma comunidad sin tener lazo trascendente alguno, gracias a la “comunión” pragmatista entre fines privados sin finalidad última. De esta manera, a la vez que se afirman una teología negativa y un pragmatismo, se vacía el mundo, se desustancializa a Dios y se acepta, con inconsciencia paganizante, la tecnocratización total.

b) El carácter cultural total lleva a una duración permanente del trabajo, siendo así absorbida y crecientemente anulada la desobra litúrgica en la acción productiva permanente: “el capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci* (sin tregua y sin piedad)”.¹⁰ Si no hay tregua, tampoco hay conciliación: no hay sociedad sin clases, ni reino mesiánico ni comunidad de vivientes. Quizá solamente sobrevivan, a duras penas, al modo neokantiano del ideal regulativo irresoluble, inalcanzable e irredimible: la pacificación prometida a las preocupaciones humanas, que enlaza al capitalismo con las religiones de antaño, aparece perforada y puesta en abismo, pues no es ni siquiera, entonces, una tregua, sino una preparación infinita para la guerra.

⁸ Benjamin, *GS VI*, 100.

⁹ Benjamin, *GS VI*, 103.

¹⁰ Benjamin, *GS VI*, 100.

El tiempo es dinero, y las palabras cuestan una fortuna, habrá que continuar entonces de prisa, sin bifurcaciones ni rondando la potencia de las ideas hasta marearnos, con la rigurosidad del técnico. Sin embargo, es imposible no perder el tiempo, es imposible cumplir con la sacramentalidad capitalista: no hay más que blasfemias y sacrilegios. Es un imperativo abstracto que lleva al siguiente punto.

c) La religión capitalista maximiza la eficacia a través de una culpabilidad extrema e inédita:

El capitalismo es quizá el primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizador-endeudador [*nicht ensühnenden, sondern verchuldenden Kultus*]. [...] echa mano del culto no para expiar la culpa sino para hacerla universal, para grabarse en nuestra conciencia y, por último y ante todo, inmiscuir al mismo Dios en esa culpa para acabar interesándolo en la expiación [...]. La esencia de este movimiento religioso que es el capitalismo implica perseverancia hasta el final, hasta la última y completa culpabilización-endeudamiento de Dios, hasta alcanzar una desesperación cósmica en la que, sin embargo, se *espera*. Aquí está lo históricamente inaudito del capitalismo: que la religión ya no significa la reforma del ser sino su destrucción [*dass Religion nicht mehr Reform des Seins sondern Zertrümmerung ist*]. La trascendencia de Dios ha caído. Pero Él no ha muerto, Él se ha incorporado al destino humano.¹¹

Tal idea de Dios implica, en cierta manera, una esclavización y un condicionamiento de lo más libre e incondicional. Se trata del sometimiento no sólo de Dios, sino de la paz de Dios ante la guerra de la acumulación infinita del capital: del bien inapropiable y de la justicia al orden finito y temporal del derecho. Santo Tomás de Aquino, al preguntarse por la justicia y misericordia de Dios, indica que bien podría sostenerse que justicia es

¹¹ Benjamin, *GS VI*, 100-101.

pagar lo que se debe y que Dios no debe a nadie, por lo que la justicia no le compete. Sin embargo, Dios salda deudas sin ser deudor ya que “no se ordena a los demás seres sino más bien éstos se ordenan a Él”.¹² Si la justicia divina se endeudara sería condicionada, dejaría de inmediato de ser tanto justa como divina, ya que estaría sometida al egoísmo humano, demasiado humano de la lógica equivalencial mercantil. No habría así más que la desesperación de un persistente hundimiento en un ser-para-la-deuda, en un pecado original irredimible. Como indicó Reiner Schürmann, al no ser el pecado un ente y devenir incalculable, también el terror y la deuda devienen incalculables. Sin embargo, se *espera*: se des-espera en la catástrofe, la culpa, la deuda infinita, pero, de todas maneras, se *espera*. Que subsista, no obstante, en este contexto un vínculo con las cosas últimas —a saber, que sean todavía contemporáneas y fundamentales la metafísica y la teología— es lo que una y otra vez el esnobismo contemporáneo ha dejado de lado sistemáticamente. Se trata de un sistema religioso inédito, que al clamor de esperanza y perdón responde con el endeudamiento infinito y el ocultamiento de Dios, pero esto no lo hace menos metafísico ni escatológico. Un Dios endeudado es un Dios sin trascendencia alguna, inmanentizado en la culpa desnuda y destinal; no casualmente Hamacher lo ha asociado al calvinismo, aún más, ha sido Calvino quien legitimó la usura por primera vez en el cristianismo.

d) Una vez que ha perdido su trascendencia: “el Dios (del capitalismo) debe quedar escondido [*Verheimlicht*]. Sólo puede ser invocado en el cenit de su culpabilización [*Verschuldung*]. El culto es celebrado delante de una divinidad inmadura [*einer Ungereiften Gottheit*], toda representación, todo pensamiento dirigido a esta divinidad viola el secreto de su madurez”.¹³

¹² Santo Tomás de Aquino, en trad. Leonardo Castellani, *Suma Teológica. Tomo 1. De Dios uno*. “De la justicia y misericordia de Dios, Qa XXI, art. 1”, (Buenos Aires: Club de lectores, 1944), 315.

¹³ Benjamin, *GS VI*, 101.

El Dios secreto queda completa y *totalmente* fuera del ser, ya no es representable de forma analógica o icónica —aunque determinar a Dios como completamente es tan sacrílego como representarlo totalmente—. No porque sea posible su maduración, sino porque todo cumplimiento de justicia, toda madurez divina, es ahora imposible. Dios, entonces, ni siquiera aparece ni se revela, abandona al hombre y a las criaturas a la fragmentación y culpa más extremas. Un Dios que no madura es un Dios que deja sus promesas incumplidas y la redención inacabada, cual tarea infinita neokantiana. No es posible representarlo, no es posible que sea presencia de justicia ni que articule un proyecto de redención: su carácter secreto es antipolítico. Dios se oculta como quien siente vergüenza de haber pasado de ser la más incondicional instancia de misericordia a ser sometido a las reglas del crédito financiero.¹⁴

El ocultamiento de Dios, antes que cuidar su hiperesencialidad, por el contrario, en tanto acentúa la imposibilidad del ícono multiplica los ídolos mediante el terror ante el cara-a-cara de la redención. Su inmadu-

¹⁴ Es necesario considerar a la fe desnuda como producto de una sociedad que escinde religión de política, capturando a la fe para dividirla y separarla de la vida. Por ello, Benjamin propuso en su juventud una relación moral necesaria ante lo absoluto religioso como lazo articulador necesario de un pueblo: “yo sólo exijo sinceridad, reclamando por tanto un socialismo sincero contra el socialismo convencional [...]. Voy a decirle algo más concreto: la religión se enderezará a partir de aquí. Vendrá a partir de lo esclavizado, y el estamento que hoy sufre esta esclavitud histórica, necesaria, es justamente el de los literatos [...], nuestra falsedad los condena a ser marginales y a exagerar hasta volverse estériles. [...] quien profundiza (o espiritualiza, como me gustaría decir) una obviedad se encuentra de pronto ante una verdad profunda. Así nos ha sucedido con la religión. [...] Por lo demás, pienso que una religión ha de nacer de una necesidad profunda y casi desconocida [...]. Al pueblo hay que dejarle su religión, sin cinismo. [...] Esta relación no debemos entenderla como relación técnico-necesaria surgida de modo exterior y azaroso. Entendámosla como una relación moral-necesaria, espiritualicemos una vez más la necesidad como virtud. [...] En el instante en que lo reencontramos y nos doblegamos con ello a la moralidad cultural, nos volvemos humildes. Obtenemos ese sentimiento de dependencia absoluta del que habla Schleiermacher, en vez del sentimiento de una dependencia convencional”. Benjamin, *GS II*, 1, 31-33.

rez no admite descanso e impulsa al trabajo incesante; es signo, presagio y anticipación de que todo podría ser peor; su despliegue, su madurez no admiten liturgia. En este Dios escondido no deja de resonar Lutero, nombre que sintetiza un acontecimiento antropogénico decisivo y todavía en curso.

1.3 Lutero, teólogo del *Deus absconditus*

Un pasaje bíblico decisivo para el reformador es el siguiente: “Verdaderamente, tú eres un Dios que se esconde a sí mismo” (*Vere tu es Deus absconditus*; Isaías. 45, 15). Se encuentra en el momento en que Dios ha elegido al rey pagano Ciro para doblegar a las naciones y realizar su designio de salvación. Lutero leía este pasaje junto a Éxodo. 33, 20: “Y añadió: ‘No puedes ver mi rostro; porque nadie me puede ver, y vivir’”. Tal pasaje se encuentra en la promesa mesiánica de liberación del pueblo de Israel, la llamada de Yahvé a Moisés de conducir a su pueblo a buscar la tierra que mana leche y miel. Moisés responde la llamada con una plegaria pidiendo por su camino, su compañía y, eventualmente, por dejarlo ver su gloria. A esta última oración, Yahvé responde que solamente verá su espalda, bajo su protección, pero su rostro no lo verá. El texto luterano paradigmático al respecto del ocultamiento de Dios es *De servo arbitrio* del año 1525, escrito en respuesta a Erasmo de Rotterdam. Allí indicó: “Debemos abstenernos de hacer especulaciones en cuanto a Dios en su majestad y esencia; pues en este plano nada tenemos que ver con Él. Pero en cuanto que se vistió y manifestó en su palabra en la cual se nos ofreció, sí tenemos que ver con él, porque ésta es su adorno y su gloria con que está vestido; como lo hace resaltar el salmista (Salmos 21, 6)”.¹⁵

¹⁵ Martin Lutero, *Schriften 1525*. Weimar Ausgabe. Bd. 18, ed. J. F. K. Knaake et al. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1908), 685.

Se trata, entonces, de distinguir entre *Deus absconditus* y *Deus revelatus*. Otras caracterizaciones recurrentes son: *Deus intrinsece* y *Deus extrinsece*; *Deus in maiestate* y *Deus in verbo*; *Deus nudus* —Dios fuera de su voluntad salvífica, desnudo, sin relación con el hombre— y *Deus indutus* —Dios revestido con su palabra—; *Deus ipse* y *Verbum Dei*.

Ha corrido un río de tinta alrededor del *Deus absconditus* luterano, y no lo pretendemos agotar, sino recuperar, para tener una aproximación más fidedigna a Benjamin, así como más potente para la crítica de la religión capitalista —a pesar de la bibliografía benjaminiana que con demasiada ideología tiende a reducir al cristianismo a mero fetichismo cual lecho de Procusto—. Tal comprensión implica entender cómo el Dios inaparente está ligado con el capitalismo, en la medida que produce terror, culpa, realza el pecado y deja sin criterio para una acción transformadora que haga patente lo que promete la plegaria *Pater noster* que tanto admiraba Benjamin.¹⁶ Se trata de una teología que tiene por tonalidad emotiva fundamental el miedo: si habla el Dios desnudo, sólo cabe el terror (*Ubi nudus Deus in maiestate loquitur; ibi tantum terret et occidit*).¹⁷ Al afirmar la distancia y la separación, el abandono del orden racional que partía de lo visible para ascender hasta alcanzar el *lógos* invisible, se lleva adelante una teología completamente distinta a la de raíz griega y católica, cuyas últimas consecuencias antitomistas impulsó el pensador del Dios sin el ser: Martin Heidegger.

Es necesario recontextualizar las nociones benjaminianas de *fe desnuda*, *vida desnuda* y *culto desnudo* en dirección al terror protestante del Dios

¹⁶ El *Pater noster* es interpretado en tanto exigencia de una justicia inapropiable que exceda al derecho, sea socialista o capitalista, clamor por un bien perfecto que desactive todos los bienes relativos en: Walter Benjamin, “Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit”, en *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. IV (Múnich: Edition text+kritik, 1995), 41.

¹⁷ Lutero, WA 39/1, 391.

desnudo. Benjamin dirige sus críticas a la religión capitalista pensando, tanto en el *Trauerspielbuch* como en “Kapitalismus als Religion”, en el protestantismo. El índice de la preocupación que asedia al practicante de la religión capitalista es análogo al de la desesperación protestante. Para generalizar una vida sin vida, basada en la separación de su forma y en el vacío del *als ob* kantiano —siguiendo el indicio de Agamben en *Il tempo che resta*—¹⁸, es decir, una vida reducida al cálculo, tuvo que haber sido completamente *intolerable* la presentación de Dios.

1.4 El capitalismo como parásito

Benjamin enlaza el capitalismo con el cristianismo y, de una manera destacada en su deriva protestante, de forma explícita, una vez enumeradas las características de la religión capitalista y de los tres sacerdotes del culto, Freud, Nietzsche y Marx:

El capitalismo es una religión del mero culto, sin dogma. El capitalismo se ha desarrollado en Occidente —como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino en el resto de las orientaciones cristianas ortodoxas— parasitariamente respecto del cristianismo de modo tal que, al final, su historia es

¹⁸ “Hay todavía hoy personas que —más bien pocas, en verdad, y, en estos tiempos se han convertido en casi respetables— que están convencidas de que la ética y la religión se agotan en el hacer *como si* Dios, el Reino, la verdad, etc., existieran [...]. Toda la filosofía de Adorno está escrita en impotencial y el *como si* no es, en este sentido, más que el índice de tal íntima modalidad de su pensamiento. La filosofía se estaba realizando, pero ha faltado el momento de su realización. Esta omisión es, a la vez, absolutamente contingente y absolutamente irreparable: impotencial. La redención es, por lo tanto, solamente un ‘punto de vista’— Adorno no podría ni siquiera imaginar que fuese posible restituir posibilidad a lo acaecido, que, como en Pablo, la ‘potencia se cumple en la debilidad’ (II CORINTIOS 12, 9)”. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani* (Turín: Bollati Boringhieri, 2000), 40.

en lo esencial la de su parásito, el capitalismo. [...] En tiempos de la Reforma el cristianismo no favoreció el advenimiento del capitalismo, sino que se transformó en él [*Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt*]. Metódicamente habría que investigar, en primer lugar, qué vínculos estableció en cada momento el dinero con el mito, hasta que pudo atraerse hacia sí, tantos elementos míticos del cristianismo para constituir ya, el propio mito [*um den eignen Mythos zu konstituieren*].¹⁹

No se trata entonces de secularización, sino de parasitización; no se trata del fin de la mitología, sino de una nueva sacramentalidad monetaria con mayor poder de sugestión y fascinación que la del cristianismo: “Comparación entre las imágenes de los santos de las distintas religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por otro. El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes”.^{20, 21} Aporética sacramentalidad sin dogma, extraño juramento de fidelidad hacia el pragmatismo y la disolución de todo sacramento. Las reflexiones de Werner Hamacher en torno al carácter parasitario del capital son notables:

El hecho de que el capitalismo haya sido por lo pronto un parásito del Cristianismo no lo pone en una relación de causalidad con éste, sino en una relación de transformación. En él son transformados todos los elementos que en el Cristianismo determinan la concatenación de culpa y pecado. [...] El parásito tiene una estructura propia, que pudo adherirse a la configuración de anfitrión religiosa, que él era más poderoso que su anfitrión y finalmente

¹⁹ Benjamin, *GS VI*, 102.

²⁰ Benjamin, *GS VI*, 103.

²¹ Fabián Ludueña Romandini ha subrayado el carácter sacramental del dinero en “Capitalismo y secularización”, *Filosofía Unisino*, vol. 12, núm. 2 (mayo/agosto de 2011): 98-113.

que el parásito capitalismo sólo pudo tomar el lugar del Cristianismo porque éste mismo ya se comportaba de un modo esencialmente parásito con la culpa supuesta por él.²²

Parece tratarse de un parasitismo muy singular. ¿Qué es una relación parasitaria? ¿Es suficiente considerar que es de transformación antes que de relación causal? Quizá la característica decisiva sea vivir a expensas de otro, de alguna manera, sostener la propia vida a expensas de una vida desnuda, que puede llegar, incluso, hasta la muerte del organismo que lo hospeda y sustenta. Este vivir a expensas, por lo general, no implica aniquilar completamente al otro, pues esto significaría el fin tanto del cuerpo que lo hospeda como del parásito. Sin embargo, existen casos en los que esto sucede, dado que el parásito deja de necesitar del anfitrión, y puede vivir a expensas de él hasta su muerte. Es factible considerar que la religión capitalista es este tipo de parásito mortal para el cristianismo, y que Lutero generara una inmunidad exacerbada, una peligrosa autoinmunización.

No es la única vez que Benjamin habla de parasitismo. Usa el mismo término para referirse al vínculo entre temporalidad y destino tanto en *Trauerspielbuch*²³ como en *Schicksal und Charakter*, para señalar que sólo se puede referir de manera impropia el destino a la temporalidad, es decir,

²² Werner Hamacher, “Historia de la culpa. El ensayo de Benjamin *Capitalismo como religión*”, en *Lingua amissa*, trad. Laura S. Carugati, (Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2013), 144.

²³ Lo parasitario coincide con lo espectral y el no-saber en tanto vínculo impropio entre lo temporal y lo eterno en el teatro protestante: “El vínculo entre el acontecer dramático y la noche, en particular la medianoche, está bien fundado. Existe una idea difundida según la cual a esa hora el tiempo se detiene como la aguja de una balanza. Ahora bien, dado que al destino, el verdadero orden del eterno retorno, sólo puede designárselo como temporal en un sentido impropio, es decir, parasitario, sus manifestaciones visitan el espacio-tiempo. Éstas se ubican en la medianoche como en el ventanuco del tiempo, en cuyo marco aparece una y otra vez la misma imagen espectral”. No casualmente en este mismo pasaje Benjamin refiere a su *Schicksal und Charakter. Benjamin, GS I*, 1, 312. Walter Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, trad. Carola Pivetta, (Buenos Aires, Editorial Gorla, 2012), 175.

para indicar una diferencia. Esto no ha sido notado suficientemente y, por el contrario, con frecuencia se anula la diferencia entre cristianismo y religión capitalista, así como su transformación mediante la Reforma.

1.5 La frase de Engels: “Adam Smith como el Lutero de la economía política”

La crítica de Benjamin a los sacerdotes del capitalismo moderno ha sido uno de los puntos de mayor interés entre los estudiosos. Luego se pronuncia sobre Freud, continúa desmontando a Nietzsche y, finalmente, trata con Marx. Si bien tanto los juicios a Freud como a Nietzsche son relevantes, aquí, por cuestiones de extensión y enfoque, se destaca lo tratado sobre Marx para, eventualmente, señalar las coincidencias entre la crítica de Marx y la de Benjamin hacia la Reforma. Respecto a Marx, subraya que su profecía socialista depende en buena medida del capitalismo: “ese capitalismo incapaz de convertirse, se transforma en socialismo a través de los intereses simples y compuestos, que son una función de la deuda/culpa (¡atención a la ambigüedad demoníaca de este concepto!)”.²⁴

En los *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* Marx tacha al terrateniente devenido capitalista como una especie de don Quijote que “bajo la apariencia de la rectitud, la honradez, del interés general, de la estabilidad, oculta la falta de dinamismo, la codiciosa concupiscencia, el egoísmo, el interés individual, la mala intención”,²⁵ dialéctica que aparece en el *Trauerspielbuch* al trazar una indistinción entre el santo y el intrigante. La crítica explícita a Lutero es semejante a la que lleva adelante Benjamin:

²⁴ Benjamin, *GS VI*, 101-102.

²⁵ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trads. Miguel Vedda, Fernanda Aren, Silvina Rotemberg, (Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2010), 129. *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. En Marx/Engels, *Werke*, vol. 40. De aquí en adelante: MEW (Berlín: Dietz-Verlag, 1956), 527.

Engels ha designado, pues, con razón a Adam Smith como el Lutero de la economía política. Así como Lutero reconoció la religión, la fe, en cuanto esencia del mundo externo y, por ende, se enfrentó al paganismo católico; así como abolió la religiosidad externa al convertir la religiosidad en esencia interna del hombre [*wie Luther als das Wesen der äußerlichen Welt die Religion, den Glauben erkannte und daher dem katholischen Heidentum gegenübertrat, wie er die äußere Religiosität aufhob*]. [...] en la medida que coloca a la propiedad privada como esencia del ser humano ya no puede ser condicionada por las determinaciones locales, nacionales, etc. de la propiedad privada como un ser que existe fuera de ella. Desarrolla, pues, una energía cosmopolita, universal; una energía que destruye todo límite, todo vínculo, a fin de colocarse a sí misma como la única política, universalidad, límite y vínculo. Es por eso que debe, también, en su ulterior evolución, deshacerse de esta aparente santidad, tiene que aparecer en todo su cinismo.^{26, 27}

La contracara benjaminiana de la frase de Engels que sostiene al economista “Adam Smith como el Lutero de la economía política” sería: Lutero como el Adam Smith de la teología política. Esto se debe a que, al priorizar la conciencia sobre la autoridad objetiva eclesiástica, jerarquizó la autoridad del ser-propietario, y destituyó al campo de la conciencia personal el ser hijo de Dios. Esto conduce a una radical antinomia entre

²⁶ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, 133-134. MEW; Bd. 40, 530-531.

²⁷ Enrique Dussel legó una magnífica interpretación teológica de Marx, en la cual destaca su comprensión de *Das Kapital* como demonología, así como sus páginas dedicadas a la usura, que pueden matizar la tesis de la equivalencia entre Adam Smith y Lutero. Allí subraya que Marx retomó los cuestionamientos de Lutero —fieles a Deuteronomio 23, 20-21— a la usura, permitida por el Talmud judío hacia los *gayim* que, eventualmente, fue justificada por Martin Bucer en 1550, Calvino y posteriormente por el jesuita Santiago Ledesma en la Congregación General de 1575. A su vez, recuerda la reivindicación de Friedrich Engels de Thomas Münzer, quien al volver al cristianismo primitivo le dio una gran herramienta al pueblo, pueblo que Lutero manda a asesinar al reivindicar el origen divino de la monarquía y hacer coincidir de manera totalitaria reino, Iglesia y Estado. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Buenos Aires: Clacso, 2002), 139.

trascendencia e inmanencia, vida cristiana y vida mundana, en la cual, sin embargo, la vida cristiana aparece como resultante y efecto condicionado de las reglas de la propiedad privada, a saber, el protestantismo desarticula los límites y las mediaciones objetivas trascendentes en favor de la energía cosmopolita del capital. El cristianismo protestante es una determinación particular: no puede pretender partir desde la fe, una cuestión personal, para pensar una normativa objetiva, común y universal. Ciertamente éste es un antecedente clave para pensar la fragmentación creciente y la disolución de los Estados-nación a los que en algún momento la estrategia protestante pretendió fortalecer cuando, en realidad, preparaba su disolución. Es así que el mercado se impone solamente a partir del ocultamiento de Dios y el emerger del sujeto atomizado.

En *Das Kapital*, en el inolvidable apartado dedicado al fetichismo de la mercancía, Marx señala la novedad del capitalismo a partir de la primacía del valor espectral de cambio, que invisibiliza la materialidad del uso —término secularizado a partir de la distinción católica entre *uti* y *frui*— y naturaliza las relaciones sociales de dominio. En ese contexto se refiere una vez más al protestantismo:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante mercancías, o sea valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo humano indiferenciado, la forma de religión más adecuada es el cristianismo con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués en el protestantismo, deísmo, etc. [*namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw*].²⁸

²⁸ Karl Marx, *El capital: el proceso de producción del capital*, tomo I, vol. 1, trad. Pedro Scaron, (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009), 96. Das kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. En Marx/Engel Gesamtausgabe, vol. 5. (Berlín: Diete Verlag Karl, 1983).

El fetichismo, entonces, reduce todo a mero valor, así como al hombre a mero trabajo indiferenciado. Este fetichismo, aclara de manera decisiva Marx, se ajusta sobre todo al cristianismo en su deriva burguesa, sea protestante, deísta, etcétera; en la deriva a partir de la cual el cristianismo ya no puede constituir una norma objetiva y universal. En los términos de Benjamin, también se trata de una abstracción propia de la deriva individualista-protestante, a partir de la cual el burgués anula la diferencia real y considera que tanto él como el trabajador pertenecen a la misma religión. Si bien es conocida la frase de Marx en torno a la religión como opio del pueblo, aquí se encuentra una perspectiva más matizada en la cual, para que se dé la mediación social propia del fetichismo de la mercancía es necesaria la transformación del cristianismo al capitalismo a través de la Reforma, esto es, resulta imprescindible la ruptura de la mediación cristológica para la multiplicación infinita de la idolatría mercantil. De esta manera, Marx y Benjamin coinciden en su crítica tanto al capital como a Lutero.

1.6 Benjamin y la elevadísima pobreza como vía de salida

El debate en torno a la Reforma y la religiosidad capitalista se encuentra entremezclado con un diagnóstico de la ausencia de vía de salida espiritual y comunitaria, en especial a través de la pobreza, cuyo exponente más paradigmático es San Francisco de Asís:

Las preocupaciones [*Sorgen*]: una enfermedad del espíritu propia de la época capitalista. Espiritual (no material) ausencia de vía de salida a través de la pobreza, el monaquismo errante y mendicante. Una condición que es hasta tal punto sin vía de salida es culpabilizante-endeudante. Las “preocupaciones” son el índice de consciencia culpable. Las preocupaciones nacen en la angustia por la ausencia de vías de salida que pertenecen a la comunidad, y

no es individual-material. El cristianismo de la época de la Reforma no ha favorecido el surgimiento del capitalismo, sino que él mismo se ha transformado en él.²⁹

La pobreza como vía de salida es el abismo entre la tradición cristiana y el capitalismo, que la Reforma busca descartar para alcanzar una síntesis entre el individualismo burgués y la fe cristiana, al transformar a la fe cristiana en la fe en el Dios oculto. Para comprenderlo es necesario previamente poner en cuestión la aproximación económica hacia la pobreza; sin esto, será imposible apenas acercarnos a la experiencia comunitaria, de la cual, efectivamente, hemos sido radicalmente expropiados.

Benjamin había escrito dentro de los folios dedicados a *Kapitalismus als Religion* un fragmento que los editores destinaron a *Einbahnstraße*. Esta escisión resulta todavía más llamativa cuando subrayamos que Benjamin entiende que el reino es el ámbito de los bienes perfectos, es decir, justos e inapropiables y, por ello, en directa oposición al dinero. El fragmento de *Einbahnstraße* indica: “El dinero pertenece al reino de la lluvia. El tiempo mismo es un índice del estado de este mundo. La bienaventuranza no tiene nubes, no conoce mal tiempo. Y está llegando un reino sin nubes de los bienes perfectos, sobre el cual no cae dinero alguno”.³⁰

Decisivo es que donde hay dinero, hay infierno, el peor de los climas, el menos fértil, el de la dominación, la propiedad y la dependencia; por el contrario, allí donde no hay dinero, se da el reino alegre, justo y beato de los bienes inapropiables. La conversión que sugiere Benjamin es, entonces, hacia un despertar que admite la presencia aquí y ahora del reino a través del regalo inapropiable e ingobernable del mundo, la vida y las criaturas.

²⁹ Benjamin, *GS VI*, 103.

³⁰ Benjamin, *GS IV/1*, 139.

2. La religión capitalista en el *Trauerspielbuch* y el *Passagen-Werk*

2.1 La *sola fide* como fe desnuda. De la impotencia protestante

Walter Benjamin, al detenerse en el teatro alemán barroco, no buscaba constituir una teoría del arte especializada en el cerebro de las hormigas sino, por el contrario, dar cuenta de un acontecimiento antropogenético decisivo en Occidente: la generalización del infierno como paradigma religioso. Giorgio Agamben en *Il regno e la gloria* profundizó en esta idea a partir de Santo Tomás:

[...] el infierno es, a saber, el lugar en el cual el gobierno divino del mundo sobrevive eternamente, en una forma puramente penitencial. Y mientras los ángeles en el paraíso, si bien conservando la forma vacía de sus jerarquías, abandonarán toda función de gobierno y no serán más ministros, sino solamente asistentes, los demonios son, en cambio, los ministros indefectibles y los carniceros eternos de la justicia divina.³¹

En esta relectura tácita de la culpabilización total propia del capitalismo como religión a partir del Doctor Angélico, destaca que el capitalismo ha reducido la escatología a la inmanencia de este infierno que llamamos mundo. El siguiente fragmento es crucial. Walter Benjamin, al abordar la *sola fide* luterana en tanto que *fides nudus* o fe desnuda, da cuenta de la transformación del cristianismo a la religiosidad capitalista:

³¹ Agamben, *Il regno e la gloria*, 532.

Los grandes dramaturgos alemanes del Barroco eran luteranos. Mientras que en las décadas de la restauración llevada adelante por la Contrarreforma el catolicismo impregnó la vida profana con la fuerza reunida de su disciplina, el luteranismo se había posicionado desde siempre de manera antinómica ante la vida cotidiana. La estricta eticidad del régimen de vida burgués que éste profesaba se contraponía a su rechazo a las “buenas obras”. En la medida en que negaba que éstas surtieran algún efecto milagroso particular en el orden espiritual, en que dejaba al alma librada a la gracia de la fe y en que hacía del ámbito profano y político el lugar en que se ponía a prueba una vida concebida como religiosa sólo de un modo mediado, destinada a la demostración de las virtudes burguesas, el luteranismo inculcó en el pueblo sin duda la estricta obediencia al deber, pero a sus grandes hombres les infundió la pesadumbre. [...] Algo del paganismo germánico y de la sombría creencia de estar entregado al destino se expresa en aquella excesiva reacción que en definitiva desterraba las buenas obras en general y no sólo su carácter servicial y expiatorio. Se despojaba las acciones humanas de todo valor. Algo nuevo surgió: un mundo vacío [*Etwas Neues entstand: eine leere Welt*]. [...] ¿Qué sentido tenía la vida humana, si ni siquiera la fe, como en el calvinismo, tenía que ponerse a prueba? ¿Si, por un lado, la fe era desnuda, absoluta y efectiva, mas por otro lado, las acciones humanas no se distinguían unas de otras? [*Wenn er einerseits nackt, absolut, wirksam war, andererseits die Menschenhandlungen sich nicht unterschieden?*].³²

Es necesario subrayar que aquí aparece la fe protestante en su radical novedad, elemento que era cuestión de interpretación en el fragmento sobre la religión capitalista, aquí no deja lugar a dudas. A su vez, la fe es caracterizada en tanto *desnuda, absoluta y efectiva*. Cuando el orden del derecho

³² Benjamin, *GS* I.1, 317-318. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, 179-180.

se totaliza al eliminar la escatología —el exceso crítico y justo respecto a la mitología y el derecho— la fe deja de ser el principio que da forma a la vida. Al perder su forma se reduce a mera fe desnuda entregada al destino, pierde tanto la desobra de Dios y para Dios, como su dimensión ontológica y redentora, tornándose subjetiva y, por sí misma, absoluta e incuestionable. Por ello, el mundo se desmundaniza y maquiniza.

La fe se vuelve una cuestión absoluta, efectiva, en la misma medida que es desnudada y vaciada de toda experiencia concreta: no hace falta más que seguir las reglas de la sociedad civil para ser un fiel creyente. La *porta fidei* no requiere llave, más bien se han perdido tanto la llave como la puerta para ingresar al reino. Sin embargo, a pesar de la novedad de una sociedad organizada alrededor del intercambio inmanente de mercancías, la fe desnuda propia de la modernidad no es otra cosa más que una supervivencia de la creencia pagana-germánica en el destino. Tal fe abandona las obras y cae en el sinsentido desolado que ya discernió Santiago en una valiosa carta que, no casualmente, Lutero eliminó de su canon bíblico:

Hermanos míos, ¿de qué le sirve a uno decir que tiene fe si no tiene obras? ¿Podrá acaso salvarlo esa fe? Supongamos que un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario y uno de ustedes les dice: “¡Vayan en paz, caliéntense y aliméntense bien!”, pero no les da lo necesario para su cuerpo, ¿de qué sirve? Así pasa también con la fe: si no va acompañada de obras, está del todo muerta (Santiago 2, 14-17).

Benjamin vuelve sobre la cuestión del destino y la culpa a partir de Goethe y Calderón. Subraya que los comentaristas que reclaman a Calderón por su fuerte fe católica, antes bien, deberían aplaudir cómo su obra de arte continúa destacando hoy y cómo, a la vez, supo conseguir el favor de su pueblo en su tiempo. Por ello, no se trata de ver en Calderón los condicionamientos, sino la forma en que escapa de ellos. Esto atañe al destino en tanto que:

[...] no es un acontecer puramente natural, como tampoco es un acontecer puramente histórico. El destino, por más que suele asumir un disfraz pagano, mitológico, sólo está colmado de sentido en tanto categoría de la historia natural, en el espíritu de la teología de la restauración de la Contrarreforma. Es el poder elemental de la naturaleza dentro del acontecer histórico; acontecer que no es una absoluta naturaleza, ya que el estado de la creación todavía refleja el sol de la gracia. Pero reflejado en el charco de la culpa adánica. [...] En los dramas del español, por el contrario, el destino se despliega como espíritu elemental de la historia y es lógico que únicamente el rey, el gran restaurador del orden perturbado de la Creación, consiga recomponerlo. Destino astral y majestad soberana, éstos son los polos del mundo calderoniano.³³

El problema del destino es un tópico que atraviesa la obra de Benjamin. Si en el *Trauerspielbuch* el destino es el motivo a partir del cual se produce la fe desnuda, en *Kritik zur Gewalt* el derecho y el destino conjugados producen la vida desnuda, y en *Kapitalismus als religion*, si bien no aparece mencionada la temática del destino, es posible sugerir que, al negar toda escatología, se trata de un destino capitalista-pragmático ineludible, inescindible de la liturgia desnuda [*bloßem Kult*].

La doctrina protestante de la *sola fide* intercambia, entonces, la politización integral del catolicismo por el paganismo germánico, en la medida que presenta un mundo indiferente a las obras y a la caridad. El reino no es de este mundo —ni está cerca ni se revela en las obras, los pobres o perseguidos a causa de la justicia— y el pecado original lo impregna todo, por lo que no hay otra salida más que seguir las leyes y cumplir el orden que el destino ha asignado, pues ni siquiera las acciones de los más grandes hombres dan testimonio de la presencia de Cristo. La *sola fide* no es

³³ Benjamin, *GS* I.1, 307-308. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, 169-170.

más que una fe desnuda; que ya no puede responder al llamado de Cristo a través de una forma-de-vida inmanente, no opuesta de manera antinómica a la trascendente. Se trata del supuesto básico de la paganización utilitarista de la religiosidad capitalista. El rechazo luterano, mediante la *sola fide* o fe desnuda, a la *fides caritate formata* lleva a que existan acciones de la voluntad humana dignas ante Dios de un cierto mérito, pero nunca lograrán ser un mérito que alcance la salvación [*meritum de congruo*]. La fe está unida, de manera inmediata, con el amor gracias al Espíritu santo [*fides infusa*]. Se articula así una radical oposición entre la *fe desnuda* protestante y la *fe formada caritativamente* católica. El comienzo de la Römer-vorlesung desarrolla esta escisión entre obra, fe y caridad, sintetizada en la fórmula luterana *extra nos*:³⁴

El resumen de esta carta es destruir, extinguir, anular toda la sabiduría y justicia de la carne (por grande que pueda ser ante los ojos de los hombres y ante nosotros mismos), aunque sean ejercidas de corazón y con sinceridad, y plantar, constituir y engrandecer el pecado (aunque no exista o tal se piense) [...]. Porque Dios nos quiere salvar, no por nuestra propia, sino por extraña justicia y sabiduría, no por algo que provenga y nazca de nosotros, sino que provenga de otra parte hacia nosotros; [*Deus enim nos non per domesticam, Sed per extraneam Iustitiam et sapientiam vult saluare, Non que veniat et nascatur ex nobis, Sed que aliunde veniat in nos*] no que nazca en nuestra tierra, sino

³⁴ No hay *sola fide* sin *extra nos*. Con ella comienza la época de la separación y disyunción que Giorgio Agamben busca superar a través de la idea de forma-de-vida. Siguiendo la interpretación de Manfred Kurt Bahmann: “con la fórmula *extra nos* Lutero descarta la posibilidad de llevar a una relación de conjunción la acción divina y la humana, ya sea mediante las fuerzas morales del hombre natural, por la religiosidad del creyente o por las obras del amor que le ofrenda a Dios. Aun las mismas fuerzas unidas del hombre natural y los medios de gracia ofrecidos por la Iglesia no son suficientes para superar la crisis de la existencia humana”. Manfred Kurt Bahmann, “Estudio preliminar”, en *Obras completas de Martín Lutero*, tomo 1, edición a cargo de la Facultad luterana de Teología (Buenos Aires: Paidós, 1967), 39.

que venga del cielo. Por lo tanto, hay que aprender una justicia que viene completamente de afuera y es extraña [*Igitur omnino externa et aliena iustitia oportet erudiri*]. Por estos motivos, se debe en primer lugar extinguir la justicia propia y personal.³⁵

Al anular la conjunción de la acción de redención entre lo humano y lo divino se disuelve, a la vez, la legitimidad de la universalidad de la Iglesia como mediación simbólica de lo político a través de la gracia. Lo que otrora era el fundamento último de lo real deviene una particularidad más, a la mediación mercantil y antipolítica de la política basada en la propiedad privada, como enseñó Marx.

2.2 La naturalización protestante de la ética o la asunción romántica-católica de la libertad a través de la reflexión

A la indistinción entre las acciones humanas, a la desorientación existencial luterana, le corresponde una naturaleza calculable y mercantilizable. Si bien en Lutero se reafirma el mal humano y su destino insalvable, a través de un ocultamiento de Dios y una radicalización de la antinomia entre lo divino y lo humano, que llevan hasta la ruptura nominalista de la analogía, esto no se opone a una ética inmanentista y naturalista. Por el contrario, constituye su fundamento abismal con la firmeza de la roca. Por ello, Benjamin destaca a Lohenstein como quien estableció paradigmáticamente una continuidad entre la naturaleza y la ética y, así, anula la acción transformadora en dirección al reino:

³⁵ Lutero, *WA Bd.* 56, 157-158.

Lohenstein es el que va más lejos. Ningún autor hizo uso como él de la aritmética consistente en neutralizar la reflexión ética que allí se presenta por medio de un repertorio de metáforas que establece una analogía entre lo histórico y el acontecer natural. Fuera de la ostentación estoica, toda posición o discusión éticamente motivadas quedan proscriptas como un fundamentalismo [...]. Cuando en 1740 Johann Jakob Breitinger ajustó cuentas con el famoso dramaturgo en *Tratado crítico sobre la naturaleza, los fines y el uso de los símiles* [*Critische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*] se refirió a su manierismo, consistente en conferir un énfasis aparente a principios morales por medio de ejemplos de la naturaleza que en realidad, sin embargo, daban por tierra con esos mismos principios. Este ámbito del símil cobra la significación que le resulta más adecuada recién cuando una transgresión ética se justifica, lisa y llanamente, apelando al comportamiento natural [*durch die Berufung aufs natürliche Verhalten sich verantwortet*]. “Uno elude los árboles que están por caer”: con estas palabras Sofía se despide de Agrippina, que se aproxima a su fin. Tales palabras no deben ser comprendidas como un rasgo distintivo del personaje que habla, sino como la máxima de un comportamiento natural que se adecúa al acontecer propio de la alta política.³⁶

Se trata de un estoicismo en el cual la libertad consiste en eludir el árbol que está por caer. Existe allí un orden de plena continuidad entre ley natural y ley positiva; ética, historia y naturaleza, comportamiento y política militar —es factible que las distopías, por izquierda y por derecha, contemporáneas a esta serie le sumen los dispositivos del entramado biológico— como si fueran parte de un destino ineludible; consecuencia lógica una vez que se deja de comprender a la naturaleza como bien perfecto y pasa a ser un bien relativo calculable, cual reloj que mide no al

³⁶ Benjamin, *GS I.1*, 268-269, *Origen del Trauerspiel alemán*, 179-180.

tiempo, sino a otro reloj y así sucesivamente hasta toparse con el vacío. La continuidad luterana tiene como fin, sobre todo, evitar el conflicto y el antagonismo entre el reino y el gobierno del Anticristo:

El moralismo luterano, que siempre se esforzó por asociar la trascendencia de la vida de la fe con la inmanencia de la cotidiana, como declara con tanto énfasis su ética de la profesión, jamás permitió la resuelta confrontación entre la miseria terrenal de los hombres y la potencia jerárquica de los príncipes; confrontación en la que se basa el desenlace de tantos dramas calderonianos [*hat niemals die entscheidende Konfrontation der menschlich-irdischen Verlegenheit mit fürstlich-hierarchischer Potenz, auf der die Auflösung so vieler Calderonscher Dramen ruht, erlaubt*].³⁷

La fe inmediata de Lutero se resuelve así en un conservadurismo que justifica la miseria de este valle de lágrimas, en vez de indagar en las mediaciones que llevan a la ética de la profesión y, quizá, dar con un desenlace que patente y desactive la separación organizada propia de la estructura del pecado. Nada más el drama calderoniano, no por casualidad español y católico, tiene el coraje de exponer la contradicción entre la miseria de los hombres y la riqueza de los príncipes. Los elogios de Benjamin hacia la cultura católica española son abundantes:

[...] la huida irreflexiva hacia una naturaleza desprovista de gracia es, empero, específicamente alemana. [...] La *stretta* del tercer acto, con su inclusión indirecta de la trascendencia, a la manera de un espejo, un cristal o marionetas, le garantiza al drama calderoniano un final que es superior al de los dramas alemanes. [...] Con todo, si el drama secular debe detenerse en la frontera de la trascendencia, procura cerciorarse de ella por medio de rodeos, lúdicamente.

³⁷ Benjamin, *GS* I.1, 263, *Origen del Trauerspiel alemán*, 120.

En ningún lado queda esto más claro que en *La vida es sueño*, obra en la que, en el fondo, hay una totalidad, adecuada al misterio, en la que el sueño cubre como una bóveda de cielo la vida en vigilia. En el sueño la eticidad está al mando: “mas sea verdad o sueño,/ obrar bien es lo que importa;/ si fuera verdad, por serlo;/ si no, por ganar amigos/ para cuando despertemos”. [...] Sin embargo, sigue siendo indiscutible el hecho de que en el siglo XVII el drama alemán no ha llegado aún al despliegue de aquel medio artístico canónico, en virtud del cual él supo enmarcar y acotar una y otra vez al drama romántico desde Calderón hasta Tieck: el medio de la reflexión. [...] Ésta es plenamente al drama de Calderón lo que la voluta es a la arquitectura contemporánea [*Dem Drama Calderons vollends ist sie, was der gleichzeitigen Architektur die Volute*]. Se repite a sí misma hasta lo infinito y acota hasta lo imprevisible a la esfera que abarca. Igualmente esenciales son estos dos aspectos de la reflexión: la reducción lúdica de lo real tanto como la introducción de una infinitud reflexiva del pensar en la finitud cerrada de un espacio profano del destino [...]. Lo era sobre todo en Calderón, en cuyo drama herodiano *El mayor monstruo, los celos* se ha pretendido ver el primer drama del destino de la literatura universal. Era el mundo sublunar en sentido estricto, un mundo de la criatura miserable o resplandeciente en el cual, *ad maiorem dei gloriam* y para deleite de la mirada del espectador, la regla del destino tenía que constatarse de un modo al mismo tiempo planeado y sorpresivo [...]. Pero lo que en Calderón cautivaba de un modo mágico también a los románticos orientados hacia la teoría [...] es el virtuosismo sin igual de la reflexión. Sus héroes tienen a mano en todo momento dicha reflexión a fin de dar vuelta con ella el orden del destino, igual que se da vuelta entre las manos una pelota, que puede observarse ya sea de uno, ya sea de otro lado. ¿Qué otra cosa ansiaban los románticos en definitiva sino el genio que reflexiona irresponsablemente en las cadenas de oro de la autoridad?³⁸

³⁸ Benjamin, *GS I.1*, 262-263, *Origen del Trauerspiel alemán*, 117, 119-120.

Así como en el comentario a *Die Wahlverwandtschaften* de Goethe del 24/25 expuso:

Con la desaparición de la vida sobrenatural en los hombres, la vida natural misma se convierte en culpable, sin que por ello se produzcan actos contra la moralidad. [*Mit dem Schwinden des übernatürlichen Lebens im Menschen wird sein natürliches Schuld, ohne daß es im Handeln gegen die Sittlichkeit fehle. Denn nun steht es in dem Verband des bloßen Lebens, der am Menschen als Schuld sich bekundet*].³⁹

Al igual que la predestinación paganizante y la incalculabilidad total de la gracia producen una culpa y una carga inédita sobre los creyentes protestantes más comprometidos, el abandono de la vida sobrenatural genera una vida naturalmente culpable. Por el contrario, el drama español allana, en una suerte de protorromanticismo, mediante la reflexión infinita, la puesta en jaque del destino de culpa, o lo que es lo mismo, mediante un vía crucis hacia la vida redimida, feliz y justa a través de la teología política y la *fides caritate formata* que culmina en la santidad, la castidad y el martirio. Allí el antagonismo se concilia en la corte en nombre de Cristo, a través de un poder real que es tanto poder de redención como de salvación secularizado. La misión del rey cristiano consiste, entonces, en hacer patente y configurar el símbolo que vincula el orden trascendente y el político inmanente. Si bien distintos textos benjamitanos apuntan a una teología impolítica antes que a una política, sería necio negar que en el *Trauerspielbuch* exclusivamente la Contrarreforma logra dar cuenta del conflicto social y de una vía de redención a través de la reflexión infinita.

³⁹ Benjamin, *GS I.1*, 139.

2.3 La abolición protestante de la desobra en el *Passagen-Werk*

Las reflexiones de Benjamin en torno al vínculo entre religión y capitalismo están lejos de agotarse en la crítica al protestantismo, y mucho menos en una reducción de todo cristianismo a una mera esclavitud sistémica. Por el contrario, su marxismo recupera a la justicia con la radicalidad de la teología—cuya incondicionalidad nunca puede reducirse a mera perspectiva relativa y temporal—, esto le permite mantener viva a la tradición de los oprimidos. Michael Löwy ha subrayado que el fragmento pertenece a una tradición de lectura anticapitalista de Max Weber, iniciada por el *Thomas Münzer* de Ernst Bloch en 1921, donde se encuentra la expresión *capitalismo como religión*. Ciertamente no se detiene en *Das Passagen-Werk* ya que subraya la discontinuidad en él: “la problemática del capitalismo como religión será reemplazada por la crítica del fetichismo de la mercancía y del capital como estructura mítica”.⁴⁰ De todos modos, no hay tal discontinuidad si tenemos en cuenta que no podría haberse dado fetichismo sin protestantismo: es un fenómeno religioso explícitamente vinculado por Marx con Lutero, que también Benjamin trató en el *Trauerspielbuch* a partir del dualismo cartesiano, la alegoría y la emblemática barroca, especializada en dividir y separar los cuerpos. Más bien, hay una continuidad en la crítica hacia la Reforma en *Das Passagen-werk*, pero planteada desde la proximidad del siglo XIX. Por estos motivos cita al revolucionario franco-cubano Paul Lafargue, conocido por su ensayo *El derecho a la pereza*:

El protestantismo... abolió los santos en el cielo para que se pudieran eliminar en la tierra sus días festivos. La revolución de 1789 supo aún mejor

⁴⁰ Michael Löwy, “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber”, *Presses de Sciences Po, Raisons politiques*, núm. 23 (2006), 219.

cuál era su cometido. La religión reformada había mantenido el domingo; los burgueses revolucionarios consideraron que era demasiado un día de descanso cada siete días, y por ello impusieron, en lugar de la semana de siete días, la década de diez jornadas, para que sólo hubiera un día de descanso cada diez; y para enterrar definitivamente el recuerdo de las festividades de la Iglesia... sustituyeron en el calendario republicano los nombres de santos por los de metales, plantas y animales.⁴¹

La dimensión vital del salto antropogenético producido por la religiosidad capitalista aparece aquí con gran claridad: se trata de la eliminación de la desobra, de la vida contemplativa y de la comunidad que descansa en Dios. Sin embargo, a pesar de Lafargue, no se trata de la eliminación de un derecho a la pereza, sino de una instancia más originaria que la jurídica que es, precisamente, la eliminación de la esperanza de justicia. Al eliminar la redención, se genera una culpabilización extrema que arrastra a una productividad igual de extrema. Para ello es imprescindible eliminar la experiencia concreta y existencial de confesar, como enseñaba San Agustín, *in dono tuo requiescimus* (Conf. XIII. IX. 10.) sea en esta vida como en la esperanza de la resurrección de los justos en la próxima vida eterna. No es azaroso, entonces, que la secularización y la maquinación productivista coincidan, ya que la custodia de lo sagrado y de la cruz indica un ámbito intraducible al del paganismo pragmatista instaurado con ellos.

⁴¹ Benjamin, *GS V.I*, 941

3. Hacia una sistematización de la teología política de Walter Benjamin

3.1 Recapitulación

1. No hay afuera de la religión. No hay vida en comunidad sin una instancia de pacificación trascendente, ni sociedad sin fin último ni mediación objetiva que implique una autoridad trascendente o una totalidad. Es así que el capitalismo no es meramente un modelo económico, sino una respuesta culpabilizante a la llamada religiosa de preocupaciones inmemoriales.

2. El capitalismo es una religión fundada en el endeudamiento de Dios. De allí deriva una soberanía barroca tan inmanente como melancólica e indecisa, que tiene por fin la producción de vida desnuda, la cual cree en una fe desnuda y practica una liturgia desnuda.

3. El capitalismo es una paganización particularizante en la cual se pierde la conciencia del ideal trascendente y común de redención.

4. El capitalismo es un parásito del cristianismo lo suficientemente poderoso como para forzarlo a paganizarse a través del protestantismo.

5. La religión no es, como enseñó cierto Marx de manual, el opio del pueblo; sino que la religión es el despertar del pueblo al ideal trascendente de redención. El capitalismo como religión es el opio del pueblo, puesto que anestesia ante la necesidad del ideal trascendente, intercambiando al universal de paz, bien y justicia por fantasmagorías utilitaristas. Dicha anestesia permite una comunión o pacto social, que parte de un ecumenismo vacío y un hombre abstracto, en donde el burgués y el desposeído pertenecen a la misma religión.

6. Martín Lutero es a la teología política lo que Adam Smith a la economía política.

7. No hay escatología individualista sin una articulación —rara vez tematizada— entre teología negativa y biopolítica afirmativa. El protestantismo,

al igual que la religión capitalista, coloca en el centro a la fe desnuda, al sujeto aislado de su pueblo. Esto lleva a una metafísica y teología negativas que culminan con la falta de legitimidad de la estructura sacramental y representativa de la Iglesia pero, al ser la mediación tan imprescindible como abismal, el lazo social se reduce al ámbito de lo calculable, inmanente y formal.

8. La *sola fide* protestante es una fe desnuda, que considera, desde la impotencia, al mundo vacío, desolado y mecánico.

9. Benjamin, a contracorriente de la fe desnuda moderna, encuentra una vía de salida en la *fides caritate formata*, la fe formada por la comunidad eclesial, la caridad y las obras. Esto requiere un extenso comentario al *Trauerspielbuch* que excede largamente los fines de este artículo.

10. La paganización capitalista consistió en una creciente eliminación de la desobra. Al tornarse la culpa infinita e incalculable desaparece la legitimidad de los días de descanso y de toda instancia de desobra. A la desaparición mediante el protestantismo de los días de descanso dedicados a los santos, le sigue la desaparición del domingo durante la Revolución francesa. De aquí también el desprestigio de la vida contemplativa, la crisis de la filosofía y la universidad en general.

3.2 La teología política de Benjamin

Se ha buscado una y otra vez reducir el pensamiento de Benjamin al lecho de Procusto de la neutralización tecnocrática cuando, por el contrario, el autor apunta a discernir la actualidad de la religión y de la política con una radicalidad difícil de adecuar a esta época posthistórica y neoliberal. Este comentario presenta un esfuerzo hacia una lectura de Benjamin liberada de los prejuicios modernos, atenta a exponer un campo de polaridades en tensión, infiel a la religión capitalista de entonces y a su transformación cibernética-médica en curso. Se trató de escuchar con atención lo in-audito benjaminiano: no hay afuera de la religión, sino un

retorno del paganismo originario a través del utilitarismo y el protestantismo. No hay política sin una comprensión de Dios y la criatura, de la totalidad y el fragmento, de la redención y la culpa, de los fines últimos y los fines temporales, del bien común y el bien relativo, de la justicia y el derecho. Benjamin enseña así que solamente una comprensión política de la religión puede allanar una vía de salida al capitalismo. Aquí se encuentran los principales elementos para la lectura de un Benjamín que ha sido lo suficientemente anacrónico, político y revolucionario como para ser citado y, a la vez, olvidado por la universidad.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*. Turín: Bollati Boringhieri, 2000.
- . *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. Macerata: Quodlibet, 2022.
- Agustín de Hipona, San. *Confessiones. Confessionum Libri XIII. Patrologiae cursus completus. Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi Opera omnia. XXXII*. Paris. 1841.
- Bahmann, Manfred Kurt. “Estudio preliminar”. En *Obras completas de Martín Lutero*, tomo 1. 15-45 Edición a cargo de la Facultad luterana de Teología. Buenos Aires: Paidós. 1967.
- Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Traducido por Carola Pivetta. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2012.
- . “Goethes Wahlverwandschaften”. En *Gesammelte Schriften. Band I, 1*. 123-201 Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Fráncfort: Suhrkamp, 1974.
- . “Dialog über die Religiosität der Gegenwart.” En *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge. Band II. 1*. 16-34 Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Fráncfort: Suhrkamp, 1977.
- . *Gesammelte Schriften. Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Band IV. 1*. Editado por Tillman Rexroth. Fráncfort: Suhrkamp, 1972.
- . *Gesammelte Schriften. Das Passagen-Werk. Band V. 1*. Editado por Rolf Tiedemann. Fráncfort: Suhrkamp. 1982.
- . “Kapitalismus als Religion [fr 74]”. En *Gesammelte Schriften. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Band VI*. 100-102 Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Fráncfort: Suhrkamp, 1985.
- . “Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit”. En *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. IV. 41-51 Múnich: Edition text+kritik, 1995.

- Bialakowsky, Guillermo. “Soberanía, excepción, finitud. Aportes del pensamiento impolítico italiano en torno a la noción de violencia como *Gewalt*.” En *Vidas apropiadas y vidas extrañas. Animales y humanos en la trama de la violencia estructural*, compilado por Mónica B. Cragolini, 219-235. Adrogué: La Cebra, 2023.
- Cacciari, Massimo. *Drama y duelo*. Traducido por Francisco Jarauta. Madrid: Tecnos, 1989.
- Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires: Clacso, 2002.
- Gera, Lucio. “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica.” En *Escritos Teológicos-Pastorales. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, editado por Virginia Raquel Azcuy, Carlos M. Galli y Marcelo González. 605-660 Buenos Aires: Ágape Libros/Facultad de Teología-Universidad Católica Argentina, 2006.
- Hamacher, Werner. “Historia de la culpa. El ensayo de Benjamin *Capitalismo como religión*.” En *Lingua amissa*, editado por Fabián Ludueña Romandini, traducido por Laura S. Carugati. 133-178 Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2013.
- Heidegger, Martin. “El problema del pecado en Lutero.” Traducido y anotado por Jorge Roggero. En: *Escritos de Filosofía*, segunda serie, núm. 2. (2014): 215-228.
- . “Das Problem der Sünde bei Luther.” En *Sachgemäße Exegese: Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*. 28-33. Editado por Bernd Jaspert. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1996.
- Lacoste, Jean-Yves. “Siglo XVI y XVIII.” En *Historia de la teología*, 233-296. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Edhasa, 2011.
- Löwy, Michel. “Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber.” En *Historical Materialism* 17 (2009): 60-73.
- Ludueña Romandini, Fabián. “Capitalismo y secularización.” *Filosofía*

- Unisino*, vol. 12, núm. 2 (mayo/agosto de 2011): 98-113.
- Lutero, Martin. *Römervorlesung: 1515-16*. Weimar Ausgabe. Bd. 56. Editado por J. F. K. Knaake *et al.* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1938.
- . *Disputationen 1533/38*. Weimar Ausgabe. Bd. 39/1. Editado por J. F. K. Knaake *et al.* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1926.
- . *Schriften 1525*. Weimar Ausgabe. Bd. 18. Editado por J. F. K. Knaake *et al.* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1908.
- Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erste, Hamburg 1867*. En *Marx-Engels Gesamtausgabe*, vol. 5. Das Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlín: Dietz-Verlag Karl, 1983.
- . *El capital: el proceso de producción del capital*, tomo I, vol. 1. Traducido por Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.
- . *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. En *Marx/Engels, Werke*, vol. 40. Das Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlín: Dietz-Verlag, 1956.
- . *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducido por Miguel Vedda, Fernanda Aren, Silvina Rotemberg. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2010.
- Matos González, Aurelio. *Biblia de la Iglesia en América*. Madrid: PPC Editorial, 2019.
- Schürmann, Reiner. *Des hégémonies brisées*. Zurich-Berlín: Diaphanes Verlag, 2017.
- Tomás de Aquino, Santo. *Suma Teológica. Tomo 1. De Dios uno*. Traducido por Leonardo Castellani, SJ. Buenos Aires: Club de lectores, 1944.