

¿Un neoliberalismo cultural? A propósito de “El capitalismo como religión” de Walter Benjamin

Micaela Cuesta¹
UBA - Conicet
Buenos Aires, Argentina
michaelacuesta@yahoo.com.ar

Resumen

En un texto inconcluso, redactado en 1921, Walter Benjamin afirma que el capitalismo tiene una estructura fundamentalmente religiosa. Cuatro rasgos respaldan esta aseveración: su carácter cultural, su pregnancia ininterrumpida, su estrecho vínculo con la culpa y la exigencia de mantener oculto a su Dios. Esta enumeración, fragmentaria y escueta, constituye el punto de partida del presente artículo. El objetivo es reflexionar en torno a la articulación entre el capitalismo –y su principal deidad: el dinero– y determinadas narrativas del sufrimiento. A tal fin responde la intención de detenerse en una serie de pares inescindibles: lo sagrado y lo profano, la culpa y la expiación, la equivalencia y la diferencia, el sufrimiento y la felicidad. Descomponer estas relaciones y visibilizar los nudos que sostienen la red de estos relatos es uno de los objetivos centrales del presente artículo.

Palabras clave: Capitalismo, religión, Benjamin.

Clasificación JEL: B0, B3, P1, Z1.

Abstract

In an unfinished text, written in 1921, Walter Benjamin argues that capitalism has a fundamentally religious structure. Four features support this assertion: the

¹Doctora en Cs. Sociales (UBA) y Magister en “Comunicación y cultura” (UBA). Actualmente es becaria postdoctoral de CONICET y desarrolla sus actividades de investigación en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales, UBA).

cultic character, the uninterrupted cogency, the close link with guilt and the need to keep hidden its God. This list, brief and fragmentary, is the starting point of this article. The aim is to reflect on the link between capitalism (with its main deity: money) and certain narratives of suffering. For that purpose responds the intention of stopping at a number of inseparable pairs: sacred and profane, guilt and atonement, equivalence and difference, suffering and happiness. Decomposing these relationships and visualize the nodes supporting the net of these stories is one of the central objectives of this article.

Keywords: Capitalism, religion, Benjamin.

JEL classification: B0, B3, P1, Z1.

1. Capitalismo y religión: sobre la estructura fundamentalmente religiosa del capitalismo

La crítica del cielo se cambia así, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión, en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.

Karl Marx²

Desde los comienzos de la sociología como disciplina se ha interrogado la relación entre capitalismo y religión. Sin ser exhaustivos podemos recordar las producciones de neohegelianos como Ludwig Feuerbach, el clásico estudio de Max Weber sobre la ética protestante, los textos de Karl Marx y Georg Simmel, hasta los más recientes escritos de Georges Bataille.

Para Feuerbach la categoría de *alienación* se encuentra en el centro de la reflexión en torno a la religión. Los hombres, afirma, separan de su propia condición las mismas cualidades que atribuyen a su Dios. Como señalan Miguel Vedda y Antonio Infranca: “*Dios/hombre es la imagen mixtificada*

²MARX, Karl. “Introducción para la crítica de la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel”, en *Introducción general a la crítica de la economía política*. [1857]. México: Siglo XXI, 1982. Pág. 8.

que asume la oposición entre el género y el individuo”³. La alienación de estas cualidades supone la sustracción del poder de los hombres, pues los predicados humanos depositados en Dios adquieren prioridad respecto de los hombres concretos. La crítica de la religión debería conducir, afirma Feuerbach, a la supresión de la religiosidad y a la restitución de esos valores (solidaridad y amor, entre los más relevantes) al mundo profano. Con ello –considera– se saldarían los conflictos sociales.

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Max Weber se detuvo en las afinidades que es posible trazar entre ambos términos de esta compleja relación. El énfasis no recae allí en la alienación sino en los sutiles puntos de contacto entre una modalidad singular de entender la salvación, por un lado, y sus efectos –traducidos en una forma, también singular, de *racionalización*–, por otro. Aventurándonos en una lectura freudiana de Weber podríamos entender esta *racionalización* que establece las condiciones subjetivas del despliegue del capitalismo, como una *solución de compromiso* entre un saber que no se quiere saber pero que es imposible de ocultar. Esto es, el carácter inescrutable de la predestinación –afirmado en la doctrina protestante–, fuente de la angustia y la impotencia en el individuo, conduce a un proceso de denegación a través del cual éste actúa *como si* mediante su profesión (*vocación*) pudiese torcer el designio divino desconocido y asegurarse, de este modo, un lugar en el reino de la gracia. El ejercicio maquinal, sin pausa y calculado, que caracteriza el tipo de racionalidad capitalista (y protestante), es el índice de aquel saber que se quiere olvidar. Pero, así como el *fetichismo* en Freud no es más que el monumento erigido a la castración, a su “desmentida”⁴, esta actividad maquinal, sin término ni goce, señala en

³INFRANCA, Antonio y VEDDA, Miguel. “Introducción sobre la génesis de la categoría de alienación”, en INFRANCA, Antonio y VEDDA, Miguel (Comps.). *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012. Pág. 17.

⁴En palabras de Freud: “el horror a la castración se ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto. Como estigma indeleble de la represión sobrevenida permanece, además, la enajenación respecto de los reales genitales femeninos, que no falta en ningún fetichista. Ahora se tiene una visión panorámica de lo que el fetiche rinde y de la vía por la cual se lo mantiene. Perdura como el signo del triunfo sobre la amenaza de castración” FREUD, Sigmund. “Fetichismo”, en *Obras Completas*, Volumen XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1998. Pág. 149.

Weber el intento desesperado de apartar lo que se sabe: la inescrutabilidad del plan salvífico-divino. En cualquier caso lo que se produce es, siguiendo al autor, un intrincado vínculo entre una férrea racionalidad sostenida en un contenido, en apariencia, irracional.

Podemos dar un paso más en este vínculo entre el capitalismo como sistema y la religión –entendida en un sentido amplio–, y recordar que el término *fetiche* hunde sus raíces en los trabajos científicos en torno a las creencias de los pueblos “primitivos”. En efecto, uno de los primeros estudios en torno al fetichismo, anterior inclusive a los desarrollos de Marx, se centra en el análisis de las prácticas de las comunidades colonizadas que cautivaron y horrorizaron a los primeros investigadores europeos. Así, Charles de Brosses⁵, mediando el siglo XVIII, buscaba explicar la actitud “infantil” e irracional de un culto organizado alrededor de un objeto que es venerado no tanto por lo que representa sino por lo que inmediatamente es. Precisamente, es este carácter inmediato el que llama la atención del investigador. Formas de adoración que, puestas al servicio de la estructuración, y reproducción de las jerarquías, de una comunidad, serían dejadas atrás en las sociedades “esclarecidas” (iluministas). Lejos de esta fantasía de superación, propia de la ideología del progreso que impregna gran parte del iluminismo, tanto el siglo que le siguió como el momento actual en el que vivimos, no ha podido desprenderse de esta dimensión religiosa presente en la configuración del lazo social. Ello no significa, no obstante, que sus formas de expresión, sus rituales y su culto se hayan continuado sin modificación alguna. Por el contrario, sus mecanismos han variado, sus operaciones se han complejizado; tal vez no sea exagerado afirmar que el capitalismo no sólo retiene sino que agudiza el carácter cultural, la pregnancia y el ocultamiento (bajo el ropaje de la laicidad) que caracteriza a la religión y, sobre todo, a la religión cristiana.

Marx conocía la obra de De Brosses, la había comentado en un artículo aparecido en la Nova Gazeta Renana en 1842⁶. Su preocupación, allí, era fundamentalmente antropológica, lo cual dio lugar a la hipótesis de Karl

⁵ DE BROSSES, Charles. *Du culte des dieux fetiches*. Paris: Fayard, 1988.

⁶ ASSOUN, Paul-Laurent. *Le fétichisme*. Paris: PUF, 1994, Pág. 36.

Löwith según la cual Weber y Marx comparten algunas inquietudes políticas y supuestos teóricos. De ahí que no sorprenda la existencia de ciertas coincidencias –sin desconocer las diferencias– en sus planteos, una de las cuales refiere, en efecto, a las afinidades conceptuales que venimos delineando entre el sistema capitalista y las ramificaciones de la religión cristiana. Así, podemos leer en Marx:

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 relacionarse entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo indiferenciado, la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto de hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc.⁷

Se pensó, entonces, al capitalismo y a la religión en términos de una relación de alienación (Feuerbach) y de una afinidad electiva (Weber), pero también como una suerte de correspondencia definida en virtud de la semejanza “estructural” de sus respectivas operaciones: abstracción, indiferenciación, homogeneización (Marx). Ahora bien, de qué modo diferencial entiende Benjamin esta articulación, afinidad, o mediación, entre ambos términos. ¿En qué sentido afirma él que el capitalismo tiene la estructura de una religión? Comencemos por la primera de las características que el autor señala en “El capitalismo como religión” y en la que ambos fenómenos convergen: su carácter *cultural*.

2. El carácter enfáticamente cultural del capitalismo: la (in)distinción entre lo sagrado y lo profano

Más allá todo es profano. Porque afuera, el mundo está vacío. En vez de los dioses están las cosas, y con éstas ya no se habla, sino que se las compra

⁷MARX, Karl. *El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. Cap. I. Pág. 96.

Rodolfo Kusch⁸

Proponemos realizar un rodeo por el lugar que ocupa el concepto de lo cultural en la reflexión benjaminiana sobre la obra de arte, pues en ella encontramos distintos elementos que nos permiten aproximarnos desde una perspectiva novedosa a la significación del carácter cultural del capitalismo. En el artículo “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica”⁹, el valor cultural de una obra se relaciona con su inscripción en prácticas rituales, restringidas a ciertos ámbitos jerárquicos y a un número limitado de miembros de una comunidad. La gravitación de la obra de arte hacia el polo cultural en detrimento del exhibitivo, inescindible de aquel, opera en el sentido de la realización de una función predominantemente mágica o religiosa.

Con la exacerbación de la reproducción técnica, la relación entre ambos polos sufre una modificación, transformándose con ello tanto la función como el fundamento del arte que ya no cumpliría un fin ritual sino uno artístico. Su fundamentación no se ligaría más al culto de los dioses, al ritual esotérico, sino a una praxis con pretensiones de generalidad: la política. Es un desplazamiento que tiende a la masividad, a la ampliación desde el polo cultural al exhibitivo el que produce, en un segundo momento, un cambio cualitativo en el estatuto cultural de la obra de arte. Con la reproducción *técnica* –pues la obra siempre ha sido susceptible de reproducción– algo muta. Aún en la versión más fiel y acabada, falta en ella –señala Benjamin– el “aquí-ahora”, su irrepitibilidad, su singularidad, tanto material como histórica. En otras palabras, lo que falta es la huella de su origen, su relación con la tradición, su referencia temporal. Si entendemos estas marcas como los caracteres de su *autenticidad*, lo que se metamorfosea con la reproducción técnica es la índole aurática del arte: aquella lejanía indecible que palpita en la mayor proximidad y que llamamos aura; aquella extrañeza y alusión a la irrepitibilidad, y singularidad de una inscripción espacio

⁸KUSCH, Rodolfo. “Me salió el indio”. Extracto publicado por Página/12. Jueves, 18 de octubre de 2012.

⁹BENJAMIN, Walter. “El arte en la era de su reproductibilidad técnica”, en *Sobre la fotografía*. Trad. José Muñoz Millanes, Valencia: Pre-textos, [1936] 2007.

temporal. La destrucción del aura opera así en, al menos, dos niveles: por un lado, resquebrajando la noción de autenticidad, del “aquí y ahora”, en manos de una reproductibilidad que gana independencia respecto del original y transgrede las restricciones espaciotemporales yendo a la búsqueda de un público mayor (trascendiendo, incluso, los márgenes de la sociedad). Por otro lado, este resquebrajamiento del aura conlleva una transfiguración de la relación de la obra de arte con la tradición y la experiencia, de donde ésta extraía su autoridad. Ella es puesta en entredicho y expuesta a una variedad de miradas e interpretaciones.

De este modo, lo irrepetible, lo singular, cede terreno a lo aparentemente igual, a lo susceptible de repetición. La apertura habilitada por la técnica podría entenderse en el sentido de una *democratización* tanto del acceso a la “contemplación” de la obra de arte como de la posibilidad ampliada de su producción y evaluación, esto es, cierta experticia, también generalizada, de sus criterios de estimación y organización.

Esto no significa –como algunos comentaristas han intentado hacer ver– el festejo acrítico del arte reproductible técnicamente, como tampoco la condena, sin más, del *valor cultural* de la obra de arte. Por el contrario, en cada obra conviven ambos polos. En este sentido podría decirse que ella es dual: no hay valor exhibitivo sin valor cultural y viceversa, aun cuando la relación entre los términos de esta ecuación sea de tipo móvil, sujeta a actores y dinámicas contingentes.

El valor cultural refiere a una suerte de “valor de uso”, concreto, situado y singular; en tanto el valor exhibitivo se vincula más a la esfera de la circulación, la apropiación y el consumo crítico, distanciado¹⁰. El interés radica aquí en dar cuenta de cómo las transformaciones materiales de producción de las obras de arte trastocan sus funciones ideológicas y políticas, más allá de la intencionalidad autocentrada del artista. Lo que habría que interrogar es: ¿qué sucede cuando alguno de estos polos disminuye al punto

¹⁰No casualmente Benjamin inicia este texto –“El arte en la era de su reproductibilidad técnica”– con una referencia a Marx y a su análisis de la evolución y contradicción interna del capitalismo. Es acerca de la evolución y de esta contradicción interna de la imagen predominante del arte en el capitalismo contemporáneo de lo que habla Benjamin en el artículo mencionado.

tal de parecer extinguirse?

Si la subordinación del valor cultural en la esfera artística podía producir efectos democratizadores, en el sentido de avanzar sobre una práctica restringida al modo de una *elite*, circunscripta a lo sagrado y, en cierto sentido, profanarla, ¿qué ocurre cuando este valor ya no está subordinado sino que impregna transversalmente todas las prácticas culturales, políticas y económicas? ¿Qué sucede cuándo, como es el caso del capitalismo tardío –o del neoliberalismo– “todo” asume la forma de un culto? Nos referimos a la siguiente afirmación de Benjamin: “el capitalismo es una religión puramente cultural, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él todo tiene significación inmediata respecto del culto, no conoce ninguna dogmática específica, ninguna teología”¹¹.

Las prácticas culturales que el capitalismo modela no reconocen ningún origen exterior a ellas mismas, ni tampoco una esfera que las trascienda. Si en la antigüedad, o aún en los albores de la modernidad, los rituales mágicos, las celebraciones sacras, perseguían el objetivo de agradar, tranquilizar, agradecer o elevar plegarias a las diferentes deidades; en la religión del capital el culto no reconoce ya aquella instancia supra. La línea de demarcación entre una práctica ritual y otra que no lo sea se torna por demás endeble, casi imperceptible. Si lo que caracteriza la dimensión cultural de una obra de arte es el “aquí y ahora”, cuando llega al límite de la extenuación su carácter exhibitivo, hasta el punto de prácticamente desaparecer, sólo resta la pura sucesión de “aquí y ahora”, mutando, luego, su naturaleza. En él no se dejan ver ya las marcas o índices de historicidad, por el contrario, estos momentos devienen la superficie lisa de una serie indiferenciada de instantes. No hay experiencia allí impresa, ni memoria susceptible de ser narrada. Una suerte de disecación temporal inhibe la elaboración de narraciones colectivas¹².

¹¹BENJAMIN, Walter. “El capitalismo como religión” (Spanish translation of Benjamin’s “Kapitalismus als Religion”, *Gesammelte Schriften* Bd. VI Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., S. 100-103) [versión on-line]. http://biopoliticaestadosdeexcepcion.blogspot.com.ar/2010/12/el-capitalismo-como-religion-walter_08.html.

¹²El carácter puramente cultural que se impone con la lógica del capitalismo se aproxima

Cuando a la autoridad se le sustrae su contenido, la tradición, lo que queda es el puro ritual, la repetición mecánica de un hacer que desconoce su sentido y orientación, la manifestación cruda de una violencia¹³.

La “colonización de la lógica mercantil hacia otras esferas” –para usar una terminología weberiana– parece ser definitiva. Con ello, el efecto de consolidación del lazo social supuesto en las prácticas colectivas que normaban los rituales, se ha desplazado hacia el carácter puntual, eminentemente individual e ininterrumpido de un hacer regido por el interés y autocentrado en el individuo. Este desplazamiento impacta de distintos modos en la configuración del lazo social: desolidarización, ausencia de reconocimiento, agravio moral, desidentificación, son algunos de los nombres con que distintos autores contemporáneos han bautizado sus manifestaciones¹⁴. Quizás podamos encontrar entre los materiales que dan forma a estas expresiones los fenómenos más generales de la indiferencia y la homogeneización. Ambas operaciones presentes en el modo en que Marx conceptualizaba a la mercancía y al dinero como mercancía.

así a la estructura de la información tal como Benjamin la define en *El Narrador*: fluir efímero, continuo e indiferenciado de imágenes, supresión de toda lejanía y por tanto de toda posibilidad de extrañamiento. La información, a diferencia de la narración, está siempre acompañada de una explicación, lo que clausura toda pregunta y por tanto todo ejercicio de indagación y crítica. BENJAMIN, Walter. *El Narrador*. Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales Pesados, [1936] 2008.

¹³Esta afirmación no debería conducir a la reivindicación vacía de lo exhibitivo, antes bien, de lo que se trata es de tematizar una tensión o contradicción presente en el planteo benjaminiano y que operaba en las prácticas artísticas: la relación entre valor cultural y valor exhibitivo. Contradicción que parece extinguirse bajo el capitalismo contemporáneo.

¹⁴Ver, entre otros: BOLTANSKI, Luc y CHIAPPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Trad. Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz, Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2000; SENNETT, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Trad. Daniel Najmías. Barcelona: Anagrama, 2000; HONNETH, Axel. *Crítica Del Agravio Moral: Patologías de la Sociedad Contemporánea*. Buenos Aires: FCE, 2009; BUTLER, Judith. *Vidas precarias*. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009.

3. La equivalencia y la diferencia: sobre el oxímoron de una abstracción real

Ya señalamos un primer efecto de la índole esencialmente cultural del capitalismo contemporáneo: la indistinción entre lo sagrado y lo profano. Si lo sagrado puede ser definido como aquello que se sustrae al uso, ya no hay en el capitalismo ninguna dimensión –o casi ninguna– que no sea penetrada por su lógica. Si en uno de sus aspectos esto podría ser valorado positivamente (en la medida en que tal indistinción promovería el acceso profano a bienes, acciones, decisiones, antes supeditadas o subordinadas a designios ocultos para la gran mayoría de los hombres), en otro de sus aspectos, no obstante, lo que ocurre es una reificación que reduce a un único patrón la pluralidad de la vida: todo es “profanable” en el sentido de que todo tiene precio, todo es comprable, todo es potencialmente usable y calculable en términos económicos utilitarios.

Esta suerte de *continuum* de reproducción cultural instalado por el predominio del capital, lejos de representar la superación de una forma misticada de producir comunidad, se presenta como una versión suya más sofisticada y compleja. Su estatuto secular, su apariencia racional y calculada, contribuyen a invisibilizar las “sutilezas metafísicas” y las “reticencias teológicas” adheridas a la estructura mínima que constituye su fundamento. Los mecanismos y procesos complejos que subyacen a la moneda, al dinero, continúan siendo sólo aprehensible mediante una aguda interpretación histórico-analítica.

No hacemos más que parafrasear la transitada definición de mercancía que proporciona Marx en *El Capital*:

A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto valor de uso nada de misterioso se oculta en ella [...]. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible¹⁵.

¹⁵MARX, Karl. *El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. Cap. I. Pág. 87.

Pero acá no nos importa tanto la definición general de la mercancía cuanto el rol que le cabe al dinero *como* mercancía. Él, en su carácter de *equivalente general*, asume el rostro de la intercambiabilidad directa de todas las mercancías en virtud de su sola separación y mediación. El oro, primero, el billete, después, las tarjetas y los intangibles códigos numéricos hoy, son las distintas figuras que, a lo largo de la historia, han cumplido esta función. La creciente abstracción implícita en este devenir, corre en paralelo con la autonomización de las condiciones materiales que le dan sustento: el trabajo humano y social (único generador de *valor*). Sobre esta autonomización creciente se asienta la analogía que propone Marx entre el mundo de las mercancías –y el fenómeno del fetichismo– con la religión: ambos, siendo productos humanos, no sólo se independizan de sus productores sino que además adquieren vida y cualidades propias, sometiendo o enfrentándose ahora a ellos como una fuerza ajena, hostil y amenazadora. Dios y dinero, en tanto deidades de distintos credos se aproximan vertiginosamente: el dinero se ha tornado tan intangible como Dios, tan irrepresentable como Él, igual de omnipresente y omnipotente. Dinero y Dios producen, además, un mismo efecto: crean “comunidad” –reúnen, igualan, relacionan– a espaldas de los hombres.

Revisemos algunos puntos de la explicación de Marx: el secreto encanto de la mercancía no se encuentra en ninguna instancia supraterrrenal, por el contrario, su enigma radica en la forma misma, en su composición histórico-social. La mercancía es la condensación dual de valor de uso y valor (de cambio). Una de sus caras muestra su cualidad material, su estar orientada a la satisfacción de una necesidad particular, su ser producto de un trabajo concreto, útil y específico; en tanto su otra faz nos devuelve al terreno de la abstracción, del trabajo humano indiferenciado, a una porción de “gelatina homogénea” de gasto de fuerza de trabajo en sentido fisiológico (general y social). Esta estructura dual queda expuesta en el intercambio de mercancías y se exterioriza en la *forma simple de valor* donde una de ellas ocupa la posición de forma relativa de valor, y otra, la de equivalente. De este modo, el carácter internamente escindido de las mercancías es subsumido en la relación de intercambio entre *dos* productos (diferentes e iguales, simultáneamente). Este procedimiento involuntario de ocultamien-

to se intensifica cuando queda fijada la forma del equivalente general: una mercancía x –afirma Marx– adopta la forma de *equivalente general* porque todas las demás mercancías la convierten en el material de su forma de valor general y unitaria. Esta mercancía ofrece al resto la forma relativa socio general del valor porque todas las mercancías pertenecientes a ese mundo, con una sólo excepción, se ven excluidas de la forma general del equivalente, que es, a su vez, quien las mancomuna.

Moneda, dinero, son secundadas por el fetichismo cuyo fenómeno básico es un *quid pro quo*, es decir, presentar una cosa por otra, esto es, presentar al producto del trabajo humano y de sus relaciones como propiedades inherentes a las cosas. Dicho en otros términos, una relación social entre hombres asume la forma fantasmagórica de una relación entre cosas (independientes de aquellos y de su voluntad).

Este famoso *quid pro quo* opera por inversión, y no otro es el comportamiento del dinero: “El dinero” –dice Marx– “aparece como ese poder que todo lo invierte, frente al individuo y frente a los lazos sociales, etc., que se afirman para sí como esencia”¹⁶. A este párrafo lo antecede un comentario que Marx realiza sobre las propiedades que Shakespeare atribuía al dinero¹⁷:

La inversión y la confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la hermandad de todo lo imposible –la fuerza divina– del dinero, residen en su *esencia*, como la *esencia genérica* alienada, enajenada, exteriorizada de los hombres. Es la *capacidad* enajenada de la humanidad¹⁸.

Todo lo que los hombres no pueden por sí mismos, lo puede el dinero. Por su mediación el impotente deviene potente; el cobarde, valiente; el feo, lindo.

¹⁶MARX, Karl. “Dinero”, en *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Buenos Aires: Colihue, 2004, Pág. 184.

¹⁷Dos son estas propiedades: “1. Es el dios visible, la transformación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión y la inversión universal de las cosas; hermana todo lo imposible; 2. Es la puta universal, el alcahuete universal de los hombres y los pueblos” *Ibíd.* Pág. 182.

¹⁸*Ibíd.* Pág. 182.

Este poder transformador, muy próximo al de la magia, carece, no obstante, de aquello que rodeaba y reclamaba la magia: una comunidad asentada en la creencia y firme convicción de su eficaz poder transformador. Si uno de los modos de proceder de la magia consistía en asemejarse a la naturaleza para producir diferencias, en los rituales sin pausa mediados por el dinero, el procedimiento es el inverso: se parte de diferencias (entre valores de usos, entre propietarios de los medios de producción y fuerza de trabajo) para producir, mediante su equivalencia, una igualdad (entre valores de cambio, entre hombres “formalmente” libres). Pero una igualdad no entendida ya en términos de justicia, por el contrario, se trata de una homogeneización que descualifica, instrumentaliza e identifica, al reducir todas las cosas a su exclusiva medida.

Por otro lado, en los ritos sacrificiales –afirman Adorno y Horkheimer¹⁹– llevados a cabo por la magia, la víctima ofrecida a un dios, si bien sustituía a un primogénito, y en ello se insinuaba ya la lógica de la igualación (que domina en el intercambio –y en la ciencia–) era, no obstante, una sustitución específica²⁰ que conllevaba el otorgamiento de un carácter único y sacro a la víctima. En virtud de ciertas particularidades ella se convertía en insustituible. En el capitalismo se pone coto a esa modalidad, en él no hay insustituible, “hay víctimas”, sí –dicen los autores, aunque en relación a la ciencia– “pero ningún Dios”²¹.

Luego, si en la magia se expiaba una culpa, en la “religión-capitalismo” parece no haber expiación posible, aunque sí culpa.

¹⁹ ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica del iluminismo*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2009.

²⁰ Adorno y Horkheimer afirman: “En la magia se da una sustituibilidad específica. Lo que le acontece a la lanza del enemigo, a su pelo, a su nombre, le sucede al mismo tiempo a su persona; en lugar de Dios es masacrada la víctima sacrificial” *Ibíd.* Pág. 65.

²¹ *Ibíd.* Pág. 65.

4. Culpa y expiación: sobre la fuerte fuerza culpabilizadora del capital

Llegamos al tercer aspecto mítico estructural del capitalismo que, en consonancia –y disonancia– con la religión, Benjamin define a través de las siguientes palabras:

En tercer lugar, este culto es culpabilizante. El capitalismo es probablemente el primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizante. En esto, este sistema religioso se precipita en un movimiento colosal. Una conciencia monstruosamente culpable que no sabe expiarse se apodera del culto no para expiar en él esta culpa sino para hacerla universal, para hacerla entrar por la fuerza en la conciencia y, finalmente y sobre todo, para implicar a Dios en esta culpabilidad a fin de que él mismo tenga, finalmente, interés en la expiación [...]. En la esencia misma de este movimiento religioso que es el capitalismo yace la perseverancia hasta el final, hasta la completa culpabilización final de Dios, hasta un estado del mundo afectado por una desesperanza que todavía se espera. Lo que el capitalismo tiene de históricamente inaudito es que la religión no es ya la reforma del ser sino su destrucción²².

Universalización de la culpa²³, imposibilidad de expiación y desesperanza, pulsan el ritmo del capitalismo como culto sin dogma. Con el fin de la

²²BENJAMIN, Walter: “El capitalismo como religión”. Op. cit..

²³Recordemos que en alemán el vocablo “Schuld” significa tanto culpa como deuda. Benjamin juega con esta “ambigüedad demoníaca” que encuentra un antecedente insoslayable en el “Tratado segundo: «culpa», «mala conciencia» y similares” de La genealogía de la moral de Friedrich Nietzsche. Allí Nietzsche evidencia la genealogía de la conciencia (moral) de la culpa: ella proviene del concepto material de tener deudas y encuentra su campo de emergencia en la relación contractual entre acreedor y deudor. La culpa se vincula con un perjuicio cuya compensación/expiación es siempre inconmensurable. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. La genealogía de la moral. Trad. Sánchez Pascual, México: Alianza, [1887] 1972.

escatología, entendida como una instancia inaudita que redime y salva, el estrechamiento del mundo deviene un ambiente irrespirable.

Una de las formas en que el arte elaboró esta sensibilidad de época es desarrollada por Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*. Las reflexiones que en aquel trabajo se despliegan se ofrecen como relevantes claves de lectura para interpretar este carácter culpabilizador y no expiatorio de la “religión-capitalismo”. Allí el autor afirma que el lenguaje formal del *Trauerspiel* puede ser leído como el desarrollo “de las necesidades contemplativas inherentes a la situación teológica de la época”²⁴. Una de estas necesidades teológicas era la que resultaba de la merma de toda escatología y el intento consiguiente de hallar consuelo ante la renuncia a un estado de gracia, en la reducción a un estado criatural (mundano y humano). Si para la Edad Media la historia y la caducidad representaban tan solo etapas en el camino de la salvación, en el *Trauerspiel* ambas significan sumisión completa en el desconsuelo de la condición terrena. Si existiese una posibilidad de redención ella residiría en lo profundo de esta fatalidad.

El *Trauerspiel* escenifica, además, una tensión: por un lado, es prueba de un estado de cosas abandonado por los dioses, de un universo desencantado, sin esperanza de salvación, pero, por otro, es expresión de la condición de criatura –y de experiencia– de todo lo existente, lo que conduce a una crítica radical a la impotencia encarnada en la figura política, de autoridad y poder.

En este marco “teológico”, muerte y culpa asumen otras significaciones. La primera, al no representar ya el acceso a la inmortalidad cobra en el drama otro sentido: estando escasamente determinada ella es, simplemente, la que pone término a la representación de una vida para *repetirla* o replicarla en otra escena. La muerte no es destino mítico sino transformación en espectro. Ella es la marca de todo lo viviente: la muerte acompaña a la vida tanto como la indecisión, pasividad e impotencia acompaña al hombre (y más aún a los Reyes, Príncipes y demás figuras de autoridad) en el drama barroco.

²⁴BENJAMIN, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus [1925] 1990. Pág. 66.

La *culpa*, por su parte, no signa el destino de un individuo –como en la tragedia– sino que alcanza a todo lo viviente (llegando inclusive a imperar sobre las cosas: lo objetivo se convierte en una amenaza opresiva en el *Trauerspiel*²⁵). La culpa no está asociada al saber o a la conciencia, por el contrario, los personajes son culpables sin saber de qué; allí, sufrimiento y castigo no encuentran justificación alguna. La culpabilidad es objetivada, reinterpretada en términos de *historia natural*. Podríamos afirmar: se es culpable tanto como se es criatura.

Esta conceptualización no es otra cosa que una traducción al lenguaje artístico del lenguaje de la historia social y política del Renacimiento, y sugiere una manera no lineal, densamente intencionada, de leer la relación de afinidad entre capitalismo y religión. Este estilo de reinscripción “histórica” alude a fenómenos que trascienden los confines de la época y perviven bajo el capitalismo en su modo contemporáneo: fin de la escatología, culto ininterrumpido como repetición sin pausa de un ritual al que se le ha sustraído la meta, desplazamiento del dogma y carácter no expiatorio del mismo, son los fenómenos significantes recursivos.

Algunos autores –afirma Benjamin– han querido ver en el *derecho* un ámbito alternativo a la religión en donde podría inscribirse una noción no puramente culpabilizadora del destino, confundiendo al *derecho* con la *justicia* y creyendo erróneamente que en él encontrarían lugar la inocencia y la felicidad (al lado de la culpa y la infelicidad). Decimos *erróneamente* pues el derecho, lejos de aproximarse a la noción benjaminiana de *justicia* y distanciarse así del destino, consiste en la repetición mítica de la violencia que subyace a su fundación (y conservación)²⁶. El destino en el derecho

²⁵La presencia del *objeto fatal* se halla sobre todo en los «dramas de destino», configuración estética que Benjamin ubica dentro de la familia del *Trauerspiel*. A diferencia de la tragedia antigua en la moderna los objetos son portadores de significación señala Benjamin. *Ibíd.* Pág. 123.

²⁶Agreguemos a lo que ya dijimos una significativa cita: “Sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas del derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia del Estado, se fundamenta una nueva era histórica” BENJAMIN, Walter. “*Para una crítica de la violencia*”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto J. Blatt. Madrid: Taurus, [1921] 1991. Pág. 44.

aparece en el momento en que se considera una vida –una experiencia, una comunidad, una sociedad– como culpable cuando en realidad primero ha sido condenada y sólo después se ha convertido en culpable. Así, una crítica bien entendida al destino culpabilizador que subyace al derecho – y al capitalismo– debería conducir antes que a su reafirmación a su des-
 instauración.

Una crítica del derecho que se pretenda benjaminiana exigiría reflexionar en torno a un tipo de ley que sea algo más que cristalización de una racionalidad instrumental, una herramienta privilegiada del capital –como ya señalaron Marx, Lukács y en cierto sentido Weber– que establece las coordenadas normativas que regulan el flujo e intercambio entre los hombres, los bienes, las personas individuales y colectivas, públicas y privadas, en función del mantenimiento y supervivencia de un sistema cuyo fundamento es la explotación, la violencia y la desigualdad. Sostener la disputa político moral en el terreno del derecho, como medio de reconocimiento identitario y de redistribución económica, restituyendo su irreductibilidad y diferencia en relación a la justicia, es una de las vías posibles para interrumpir el círculo capitalista religioso de la culpabilización, la violencia, y la no expiación.

5. Sufrimiento y felicidad: sobre la índole política de los afectos

Es manifiesto por sí mismo que las acciones de los hombres proceden de la voluntad, y la voluntad de la esperanza y el miedo

Thomas Hobbes²⁷

Un último tópico sobre el modo en que el capitalismo refuerza su potencia simbólica y práctica emerge del fragmento de Benjamin: la relación entre sufrimiento, felicidad y narrativas redentoras. Un párrafo de Freud de

²⁷HOBBS, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Trad. Andrés Rosler. Buenos Aires: Hydra, 2010. Pág. 175.

“El malestar en la cultura” sienta las coordenadas en que proponemos leer esta cuarta y última dimensión.

La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir la dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia [...]. Pero, difícilmente obtenga algo más; según dijimos, son muchos los caminos que pueden llevar a la felicidad tal como es asequible al hombre, pero ninguno que lo guíe con seguridad hasta ella. Tampoco la religión puede mantener su promesa. Cuando a la postre el creyente se ve precisado a hablar de los «inescrutables designios» de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional²⁸.

Friedrich Nietzsche, varios años antes que Freud, en *La genealogía de la moral* nombraba a este conjunto de técnicas que reducían el valor de la vida y deformaban delirantemente la imagen del mundo real, bajo la noción de *ideal ascético*²⁹. Él es producto –asevera Nietzsche– de la voluntad de introducir en la conciencia de los hombres su autodesprecio, su miseria, al punto de lograr que se avergüencen de la propia felicidad. El «pathos de la distancia» que es el punto de partida de la genealogía de la valoración moral (de lo bueno y lo malo) es también aquí el que mantiene la diferencia

²⁸FREUD, Sigmund. “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1998. Pág. 84.

²⁹Podríamos pensar al ideal ascético como la práctica y doctrina de la moral de los esclavos que, surgida en el seno de la casta sacerdotal, no es, no obstante, exclusiva de ella pues se continúa en la filosofía y la ciencia (ambas reproducen la creencia en la existencia de un Sujeto pleno de intención y de la incriticabilidad de la verdad). Ninguna de ellas escapa, a su vez, a la dignificación metafísica del sufrimiento y a la depreciación de la dimensión material de la existencia. Es más, ambas pueden ser pensadas como su efecto. Ver: NIETZSCHE, Friedrich: *La genealogía de la moral*, Trad. Sánchez Pascual, México: Alianza, [1887] 1972.

entre los “sanos” y los “enfermos”. De entre estos últimos una porción ha asumido el rol de direccionar el “resentimiento” con el fin de neutralizar la amenaza de anarquía o el estallido del rebaño. Con el objeto de volver inocuos a los enfermos, los sacerdotes ascetas se sirven de los peores instintos de los que sufren “con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación”³⁰. No se atacan las “causas”, tan sólo se mitiga el sufrimiento por vía moral-psicológica, por el *training*, mediante la *actividad maquina* (a la que llaman «la bendición del trabajo»), pero también mediante el *desenfreno de los sentimientos* que, al redundar en culpa, resultan provechosos para la intervención y justificación religiosa y, desde nuestro punto de vista, político-cultural.

Mas la importancia de comprender el *ideal ascético* radica en que la pluralidad de sus sentidos evidencia una única cuestión que, en palabras de Nietzsche, no es otra cosa que: “la realidad fundamental de la voluntad humana: su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* – y prefiere querer la *nada* a *no querer*”³¹. A la segunda preferencia se vincula el nihilismo, a la primera el ideal ascético. Es este último el que “cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta”³². Lo que viene a proporcionar el ideal ascético es una meta, en rigor, un *sentido* que colme el vacío ético. Este vacío que no encontraba explicación y que el hombre no podía justificar, hacía de él un ser sufriente, “*sufría*” -dice Nietzsche- “del problema de su sentido”. Pero lo más interesante del planteo es que el problema no era el sufrimiento mismo sino “el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: «¿para qué sufrir?»» (...). La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, - *¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!*”³³. De este modo el sufrimiento era interpretado y con él arribaría el horizonte de la culpa y la perspectiva de la *salvación*.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich: *La genealogía de la moral*. Op. cit. Pág. 149.

³¹ *Ibíd.* Pág. 114.

³² *Ibíd.* Pág. 170.

³³ *Ibíd.* Pág. 185.

Ahora bien, el antagonista de este ideal ascético (en principio sacerdotal, pero no solamente) no es la filosofía ni tampoco la ciencia. Ambos constituyen –para Nietzsche– “su más espiritualizado engendro”: no son *libres* como se pretenden “*pues creen todavía en la verdad*”³⁴. No sólo eso, ambas comparten con el ideal ascético una serie de presupuestos: el desprecio por la vida, por la sensualidad, la corporalidad, la materialidad y lo más fundamental, *una fe metafísica* en “la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad”³⁵.

Esta misma tarea, la de postular en una serie de máximas –más o menos explícitas– los caminos que, evitándonos el sufrimiento nos conducirían a la “felicidad”, es disputada, actualmente, por el capitalismo como doctrina teológica. Así, según Benjamin: “Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios e inquietudes a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones”³⁶. Sólo que lo hace, como ya señalamos, de un modo, en apariencia, no mistificado. Así, en esta dimensión, si en las religiones universales de lo que se trata es de despojarse, desprenderse de lo material para elevarse a una vida espiritual a distancia de las tentaciones y la sensualidad del mundo; en el capitalismo, por el contrario, no se trata ya de formas de *desposesión* sino de modos de la *posesión*. El capitalismo es también una máquina de producir interpretaciones de potencia inabarcable, de establecer sentidos autoevidentes, de erigir principios y normas prácticas que operan, al decir de Benjamin, como autómatas, verdaderos habitus. De ahí la afirmación según la cual el capitalismo es una religión puramente cultural, sin dogma, esto es, sin argumentos últimos, sistematizados, racionales y razonables que lo sostengan.

³⁴Ibíd. Pág. 173.

³⁵Ibíd. Pág. 174. Esta fe metafísica consiste en la creencia de un valor *en sí de la verdad* y lo que se requiere –asevera Nietzsche– es que precisamente este postulado sea puesto en entredicho, en otras palabras, hacer de la *verdad* no un postulado ni una fe sino un *problema*: “La voluntad de verdad necesita una crítica” sugiere el autor. Ibíd. Págs. 113-186.

³⁶BENJAMIN, Walter. “El capitalismo como religión”. Op. cit.

Para nuestra lectura de Benjamin, el capitalismo, en su amplia gama de matices se encarga no sólo de ofrecer caminos hacia la “felicidad” sino de administrarlos³⁷. Tal vez podamos remitirnos a ese régimen de administración destacando la lógica que opera en él de modo transversal: la *identificación*. En este caso particular, importa subrayar la relación de sinonimia que se postula entre bienestar/felicidad. Se podría, luego, leer este vínculo con el mismo prisma con el que apreciamos el par derecho/justicia. En otras palabras, la tarea consistiría en discernir aquellas líneas de continuidad, pero sobre todo, de discontinuidad, que comunican ambos términos. Reflexionar, así, sobre el bienestar de la cultura como elemento imprescindible de la felicidad pero irreductible a ésta, entendida, ahora, como concepto dialéctico negativo y crítico.

En los límites de este artículo, reflexionar sobre la felicidad como algo distinto a una *posesión* individual, como algo que supone el bienestar, pero que no se agota en aquel, exigiría realizar la crítica al efecto culpabilizador que el capitalismo instaura a través de sus lógicas hegemónicas de identificación, individualismo, cosificación, olvido de la experiencia de la sociedad y de la historia.

El capitalismo como horizonte pretendidamente absoluto de la experiencia colectiva suscita, en palabras del autor, “preocupaciones”. Ellas “son el índice de esta conciencia culpable de la sin salida. Las ‘preocupaciones’ nacen por el *miedo* de que no haya salida, no material e individual, sino comunitaria”³⁸.

¿Cómo interpretar este fragmento? Y ¿Bajo qué forma se expresa hoy esta “preocupación”? Apegándonos al texto benjaminiano podríamos afirmar que la “preocupación” encuentra en el *miedo* una parte significativa

³⁷Sobre esta administración del placer, sobre la regulación del “ocio”, y el disciplinamiento histórico, dieron extensa cuenta distintos autores de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Adorno y Horkheimer, entre los más destacados).

³⁸BENJAMIN, Walter. “El capitalismo como religión”. Op. cit. (el subrayado es nuestro). El término “preocupaciones” alude al vocablo alemán “*Sorgen*” que también puede ser traducido como “inquietudes”, pero que refiere también a la idea del “cuidado”, del “hacerse cargo”, del “ocuparse”. La versión alemana del texto se encuentra disponible en: www.complix.u-szeged.hu

de su contenido; miedo ante la ausencia de una salida comunitaria –una individual y material pareciera existir– a la forma de vida que impone el capitalismo. Tanto la pregunta por una salida comunitaria como la mención al miedo que motoriza la “preocupación” aluden, afirmamos, a la *política*. Recordemos que, Thomas Hobbes y Baruch Spinoza, colocan al miedo como la pasión política por antonomasia. Para Hobbes el miedo se encuentra en la base de la comunidad, es más, funda comunidad. En Spinoza, por su parte, junto al miedo se ubica la esperanza. Miedo y esperanza se interrelacionan, su vínculo es inescindible, en efecto, la segunda nace del primero. Sobre ellas, así como sobre las pasiones tristes y las alegres debería dar cuenta una reflexión concernida por la pregunta ético política en torno a la vida en común.

Teniendo esto en mente, podemos retomar la segunda pregunta referida a la forma de expresión de esta “preocupación”. Una hipótesis plausible consistiría en afirmar que uno de los modos privilegiados –aunque no excluyentes– en que cuajan estas “preocupaciones” es, actualmente, la *queja* acompañada por un insoslayable sentimiento de *indignación*. ¿Qué caracteriza a este afecto? En términos nietzscheanos: su carácter reactivo, su vínculo con el resentimiento, pero también, su estatuto individual, su disposición expectante, una especie de inmovilización a la que se puede fácilmente asociar el rechazo y negación de la política en el más llano sentido de acción transformadora. Sin embargo, la *queja*, como todo afecto es ambivalente: su naturaleza no está dada de una vez para siempre, no pudiendo ser definida en términos de sustancia, su índole estará sujeta a su inscripción contextual y coyuntural, en otras palabras, a su devenir. La pregunta que podría ser formulada es la siguiente: ¿puede la queja ser el soporte de la producción de algo distinto a lo meramente reactivo, individual y “apolítico”? ¿Puede este afecto contribuir a la composición de una vida en común más democrática?

Benjamin ensayó una respuesta a esta pregunta en el fragmento que da título a este artículo al afirmar: “Habría que esperar la salvación de la desesperanza que se extiende al estado religioso [capitalista] del mundo”³⁹.

³⁹BENJAMIN, Walter. “El capitalismo como religión”. Op. cit.

Palabras que re versionan el transitado pasaje de “Las afinidades electivas de Goethe”: “Sólo por mor de los desesperados nos ha sido dada la esperanza”⁴⁰. Sólo en virtud de ellos (y de ella) puede la práctica política disputar un lugar y producir una diferencia en este mundo, esto es, contrarrestar o interrumpir el carácter cultural que impregna todas las prácticas que, inscriptas en el capitalismo, están informadas por la lógica del dinero como única y verdadera deidad.

Recepción: 16/11/2013. Aceptación: 04/06/2014.

Referencias

- [1] ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. (2009) *Dialéctica del iluminismo*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- [2] ASSOUN, Paul-Laurent. (1994) *Le fétichisme*. París: PUF.
- [3] BENJAMIN, Walter. “El arte en la era de su reproductibilidad técnica”, en *Sobre la fotografía*. Trad. José Muñoz Millanes, Valencia: Pre-textos, [1936] 2007.
- [4] BENJAMIN, Walter. “El capitalismo como religión” (Spanish translation of Benjamin’s “Kapitalismus als Religion”, *Gesammelte Schriften* Bd. VI Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., S. 100-103) [versión on-line]. http://biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com.ar/2010/12/el-capitalismo-como-religion-walter_08.html
- [5] BENJAMIN, Walter. “Las afinidades electivas de Goethe”, en *Obras*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Adaba, 2006. Libro I. Vol. I.

⁴⁰En la traducción de Muñoz leemos “los desesperanzados”, no obstante, optamos por “los desesperados” respaldándonos en una combinación de esta traducción y la de Manuel Jiménez Redondo quien habla de “lo desesperado”. BENJAMIN, Walter. “Las afinidades electivas de Goethe”, en *Obras*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Adaba, 2006. Libro I. Vol. I. Pág. 216. Ver también HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975. Pág. 287.

- [6] BENJAMIN, Walter. “Para una crítica de la violencia”, en Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Trad. Roberto J. Blatt. Madrid: Taurus, [1921] 1991.
- [7] BENJAMIN, Walter. El Narrador. Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales Pesados, [1936] 2008.
- [8] BENJAMIN, Walter. El origen del drama barroco alemán. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus [1925] 1990.
- [9] BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève. (2000) El nuevo espíritu del capitalismo. Trad. Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz, Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.
- [10] BUTLER, Judith. (2009) Vidas precarias. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.
- [11] DE BROSES, Charles. (1988) Du culte des dieux fetiches. Paris: Fayard.
- [12] FREUD, Sigmund. (1998) “El malestar en la cultura”, en Obras Completas. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- [13] FREUD, Sigmund. (1998) “Fetichismo”, en Obras Completas, Volumen XXI, Buenos Aires: Amorrortu.
- [14] HABERMAS, Jürgen. (1975) Perfiles filosófico-políticos. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- [15] HOBBS, Thomas. (2010) Elementos filosóficos. Del ciudadano. Trad. Andrés Rosler. Buenos Aires: Hydra.
- [16] HONNETH, Axel. (2009) Crítica Del Agravio Moral: Patologías de la Sociedad Contemporánea. Buenos Aires: FCE.
- [17] INFRANCA, Antonio y VEDDA, Miguel. (2012) “Introducción sobre la génesis de la categoría de alienación”, en INFRANCA, Antonio y VEDDA, Miguel (Comps.). La alienación: historia y actualidad. Buenos Aires: Herramienta.

- [18] KUSCH, Rodolfo. “Me salió el indio”. Extracto publicado por Página/12. Jueves, 18 de octubre 2012.
- [19] MARX, Karl. (2004) “Dinero”, en Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Buenos Aires: Colihue.
- [20] MARX, Karl. “Introducción para la crítica de la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel”, en Introducción general a la crítica de la economía política. [1857]. México: Siglo XXI, 1982.
- [21] MARX, Karl. (2002) El Capital. Buenos Aires: Siglo XXI.
- [22] NIETZSCHE, Friedrich: La genealogía de la moral, Trad. Sánchez Pascual, México: Alianza, [1887] 1972.
- [23] SENNETT, Richard, La corrosión del carácter. (2000) Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. Trad. Daniel Najmías. Barcelona: Anagrama.

