



La comunión de los animales que tasan

Rodrigo Baudagna*

Tesoros valiosos caían víctimas de la devastación interior [...].

Era como una enfermedad de la materia

Alfred Kubin, *El otro lado*

Otro tiempo, otro lugar

Escribir sobre el presente, y más sobre el presente en Argentina, surge desde el principio como una tarea paradójica. Para empezar, la palabra parece llegar siempre tarde a los hechos. Como si ellos nos arrastraran incesantemente al futuro. Pero también los hechos parecen repetirse siempre como ecos del pasado. De manera que la escritura queda siempre anacrónica: llega tarde a decir lo que debería haberse dicho en el momento oportuno. Por eso, la escritura de este ensayo está atada a esa ambigüedad inevitable, buscando qué hacer con ello. Si mi idea era, en una primera instancia, reflexionar sobre la situación económica y política actual, todo lo que pueda decirse quedaría impotente frente a los hechos. El ejercicio contrario, escribir sobre textos del pasado, puede resultar mucho más actual en sus efectos.

Hay un breve texto de Walter Benjamin (2016a), escrito aproximadamente hace cien años, allá por 1921, titulado *Kapitalismus als Religion*, que plantea como primera y fulgurante idea que “[e]n el capitalismo puede reconocerse una religión” (p. 187). Empieza así el texto, como si ese ensayo, o fragmento poético diría algún comentarista, pretendiera diagnosticar la condición religiosa de nuestra época. La hipótesis condensada en esa frase explica que hoy nos sea imposible ver cualquier otro horizonte salvo el capitalismo sacralizado y los lazos que nos unen como comunidad de culto consumista y productora que junta intereses a cada segundo, sea en las deudas de la tarjeta de crédito, en las espurias inversiones en las cuentas de las billeteras virtuales, o sea en las esperanzas hasta hoy fallidas de que nuestros sacrificios nos lleven a un lugar mejor.

* CIFFyH - CONICET - UCC / robaudagna93@gmail.com

La pregunta por los lazos sociales que van construyendo una sociedad como algo más que la suma de sus individuos se hace aún más necesaria en nuestro contexto argentino actual, en el que la crisis económica no da señales de revertirse y los intentos políticos se han orientado a insistir aún más en las prácticas que hacen de las relaciones económicas una forma, y pareciera en el fondo la única, de adorar un dios y constituir un grupo en el proceso.

Quiero intentar, sobre todo, un deliberado anacronismo (o, más bien, anatópismo), al escribir este ensayo entre las problemáticas que atraviesa nuestro país y aquellas reflexiones de Benjamin: es decir, trataré de leer los textos del pasado como si hablaran de los sucesos actuales. En cierta forma, el hecho de que textos de hace más de cien años, y de países y lenguas extrañas, puedan decirnos algo sobre lo que hoy nos sucede, muestra la persistencia de problemas que parecen universales, o al menos parecen constitutivos de la forma en que nos hemos organizado en comunidades y hemos establecido la administración de los bienes que producimos.

El punto de partida para este ensayo es, en principio, la crisis económica permanente en la que vivimos. Nuestros pesos pierden cada día parte de su valor. La inflación es tan grande que los políticos pueden diagnosticar diez mil o doscientos por ciento y poco parece importar la falsedad o verdad de su relato. La deuda del Estado, siempre creciente, no para de agudizar nuestros problemas. Y el reciente cambio de gobierno ha traído consigo la promesa de que los sacrificios actuales servirán para, en un futuro, recibir una recompensa mucho mayor. Si asumimos la tesis benjaminiana de que el capitalismo es una religión, entonces hace tiempo que estamos en una crisis de fe. Pero vayamos primero a analizar el texto de Benjamin.

Como señalé anteriormente, el texto inicia con la explicitación de su tesis: “En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones” (Benjamin, 2016a, p. 187). Tal como indica luego, Benjamin plantea esta tesis en diálogo con Weber¹, por lo que, para una com-

¹ Hay, sin embargo, una diferencia fundamental en la forma en que entienden la secularización: mientras que Weber plantea al cristianismo protestante como antecedente histórico que favorece el desarrollo del capitalismo, para Benjamin (2016a), “[e]l capitalismo –como se evidenciará no sólo en el Calvinismo, sino

prensión más profunda de su planteo, esta debe situarse en su contexto: una República de Weimar naciente, tanto política como económicamente frágil, y las esperanzas que muchos habían depositado en la también joven Unión Soviética². Y es que la relación entre religión y capitalismo es uno de los temas más importantes en las discusiones filosóficas sobre los legados del cristianismo en el mundo moderno. Son varios los que leen el paso de la mentalidad medieval a la moderna como una gradual transformación del cristianismo al capitalismo. Como indica Baecker (2003) con respecto a esta tesis, es difícil rechazar la idea del carácter cuasi religioso del capitalismo en la medida en que este parece ser el horizonte en el que la humanidad se inscribe en este siglo que comienza.

Benjamin señala cuatro rasgos básicos que evidencian la estructura religiosa del capitalismo: 1) Es una pura religión de culto, de manera que importan menos sus dogmas que rendir culto a su divinidad; 2) Duración permanente del culto: no hay día ordinario; al contrario, todo día es sagrado en el capitalismo, lo que se traduce en que cada instante es susceptible de transformarse en una relación de compra-venta. Por lo mismo, el dinero exige generar siempre interés, y el peligro de dejarlo inoperante en la cuenta bancaria se acentúa con una inflación tan grande como la de nuestros días o la de aquellos, en la República de Weimar, en la que Benjamin escribió su texto. Por otra parte, tenemos el caso curioso de nuestro actual mercado de criptomonedas, que parece tomar aún más al pie de la letra aquel segundo rasgo: durante las veinticuatro horas del día, todos los días del año, sin importar el país en el que uno se encuentre, uno puede entrar en la vorágine de sus fluctuaciones, cambiando, por ejemplo, nues-

también en las restantes direcciones de la ortodoxia cristiana— se ha desarrollado en Occidente como parásito del Cristianismo, de tal forma, que al fin y al cabo su historia es en lo esencial la historia de su parásito, el capitalismo” (p. 188). En relación con esto, Weidner (2010) afirma que “Benjamin no toma la tesis de Weber al pie de la letra, sino como objeto de un experimento poético sobre su significado” (p. 146) y que, en el fondo, supera únicamente a ciertas interpretaciones reduccionistas de la tesis de Weber.

2 Difícilmente hoy podría encontrarse una alternativa razonable al capitalismo, mientras que en aquellos años las esperanzas revolucionarias hacían mucho más posible la crítica. Como señala Löwy (2009), “inspirado en Weber, pero yendo mucho más allá de su sobrio análisis sociológico, el fragmento de Benjamin de 1921 pertenece a una constelación intelectual que podría designarse como *las lecturas anticapitalistas de Max Weber*” (p. 71).

tros pesos por unos equivalentes a dólares; 3) El culto es culpabilizante, y no expiatorio, como en las religiones tradicionales. Benjamin recurre a la doble acepción de *Schuld*, que significa tanto deuda como culpa, de manera que se puede traducir una culpa moral en una deuda económica. De esta manera, como el cristianismo, el capitalismo también nos impone una culpa originaria que exige redención a cambio de seguridad y prosperidad. Además, plantea Benjamin, en cuanto religión de la culpa, se arroja a un “movimiento monstruoso” (p. 187) que engendra y universaliza la culpa, hasta extenderla a su mismo dios; y 4), finalmente, el dios de esta religión, una “deidad no madurada” (p. 188), debe mantenerse oculto.

Giorgio Agamben (2016) aborda también esta caracterización del capitalismo como religión del texto de Benjamin y plantea que dicho dios oculto es, en realidad, la propia fe que sostiene el sistema. Su análisis etimológico lo lleva a indagar en el vocablo griego de πίστις, que se puede entender como “el crédito del que gozamos con Dios y del que goza la palabra de Dios con nosotros” (p. 18). Hay precisamente algo del lazo que une a los hombres en esta acepción de “fe”, puesto que, en tanto la fe es la que sostiene la comunidad cristiana y la que establece la relación con Dios, es también, sostiene Agamben, “lo que da realidad y crédito a lo que todavía no existe, pero en lo que creemos y tenemos fe” (p. 18). Como veremos luego, las nociones de culpa, deuda y fe se encuentran entrelazadas como metáforas de ese mismo lazo incorpóreo que expresa el crédito que tomamos al comprar un objeto o que le otorgamos a quien nos hace una promesa. Materializado en las tarjetas, los pagarés o los acuerdos internacionales, el crédito opera también como modo de lazo entre los individuos modernos. La fe, entonces, puede ser entendida como crédito, de manera que una religión fundada enteramente en la fe, como el capitalismo, es una religión de crédito cuyo dios solo existe por esa fe, es decir, por la persistencia del crédito.

Ahora bien, si incluso el dios de la religión capitalista, tal como la interpreta Benjamin, se encuentra atravesado por la deuda, la totalidad del mundo se encuentra en un estado de endeudamiento. Por esto mismo, Agamben (2016) señala que el capitalismo financiero contemporáneo se puede caracterizar sobre todo por la estructuración sobre un acto de fe continuo, la confianza en el crédito eterno y la acumulación infinita de intereses. Desde el otro extremo de este juego de conceptos entre culpa, deuda y fe, Benjamin (2016a) señala que, en tanto pura religión de culto,

el capitalismo tiende a extenderse por la totalidad de todo lo existente, hasta inculpar incluso a un dios que, habiendo perdido toda trascendencia, desparrama su culpa como billetes por el mundo.

Recordemos que aquel tercer rasgo que caracterizaba, según Benjamin, al capitalismo como una religión es que es un culto que universaliza la culpa. Benjamin tiene varios textos en los que reflexiona sobre la condición del ser humano como culpable, como heredero de un pecado original que no es posible determinar cuándo fue cometido. Esta culpa originaria puede ser entendida como una forma primitiva de lazo social, al menos en la medida en que, para Benjamin, la culpa es algo compartido no solo por el capitalismo y la religión, sino también con toda la naturaleza. De hecho, en “Destino y Carácter”, un texto escrito el mismo año que *Kapitalismus als Religion*, señala que “[e]l destino es el nexo de culpa [*Schuldzusammenhang*] de los vivos” (Benjamin, 1977, p. 175). El destino, y podríamos pensar en el destino funesto de desesperanza que Benjamin apunta en *Kapitalismus als Religion*, establece la unidireccionalidad de los acontecimientos en tanto nexo continuo de culpa, estructurado como una progresión temporal hacia un futuro en el que la deuda se acumula cada vez más sin ser saldada. En este sentido, las formas modernas de destino se delinean en las inversiones a largo o corto plazo, en las temibles fechas de cobro o en la paulatina caída del precio de nuestras monedas. Pareciera como si el interés que produce el dinero constituyera una forma de cifrar el tiempo, puesto que remite a un pasado en su acumulación y a un futuro en su consumación como toma de ganancia o pérdida. En pocas palabras, como el destino. A la manera de las tragedias antiguas, el destino marca la persecución eterna de la culpa, que de una u otra forma deberá ser saldada. Y la culpabilización de todo lo existente, que unifica la totalidad en una sucesión continuada de deudas, establece, con esta fe, el nexo entre los vivos.

El capitalismo es, señala Benjamin (2016a), una religión de destrucción del ser: todo lo convierte en *Schuld*, es decir, en dinero circulante, cuyo valor real es irrelevante para el valor de la moneda que lo compra. Por eso, en *Kapitalismus als Religion*, Benjamin señala una profunda fuerza teleológica en el capitalismo, heredera de aquella mitológica del destino, que apunta a convertir todo en capital, en deuda. Incluso la libertad humana, que entra en la forma del *Übermensch* nietzscheano, está desde un principio atrapada por la lógica de la acumulación incesante: es decir, por la culpa.

La culpa, así como es un nexo temporal que unifica la historia³, y hace del tiempo una secuencia diferenciada entre pasado, presente y futuro, es también el que moviliza y une a la sociedad. Como señala Betty Schulz (2014) en referencia al texto de Benjamin, la circulación constante del crédito y la deuda cumple la función de las antiguas religiones: mantener unida a la sociedad. La culpa cristaliza en la organización material de la vida, que se estructura en torno a la reproducción permanente de la deuda y convierte a todos en deudores; es decir, culpables. Es en este sentido que debemos entender las palabras finales de *Kapitalismus als Religion*:

Contribuye al conocimiento del capitalismo como una religión imaginarse que el paganismo originario –más próximo a la religión– comprendió, con seguridad, la religión no tanto como un interés «moral» «elevado», sino como el interés práctico más inmediato, que, en otras palabras, tenía tan poca noción de su Naturaleza «ideal» «trascendente» como el capitalismo actual, y veía antes en el individuo de su comunidad irreligioso o de otro credo un miembro certero de la misma exactamente en el sentido en el que la burguesía de hoy lo ve en sus integrantes no productivos. (Benjamin, 2016a, pp. 189-190)

En efecto, en la religión capitalista, todos formamos parte de esta por más que haya miembros con más ganancias que otros, o algunos improductivos: todos formamos parte en tanto somos igualmente deudores/culpables por el mero hecho de haber nacido en esta tierra.

La vinculación entre la deuda económica y la culpa religiosa es algo que también interesó a Nietzsche (2016), quien en *Zur Genealogie der Moral* parece considerarla como evidencia de un lazo social originario. En efecto, Nietzsche señala que hay una idea antigua, profundamente arraigada, tal vez imposible de erradicar, de que habría una equivalencia entre daño y dolor. Esa idea tiene su origen en la relación entre acreedor y deudor. En la medida en que hay ley y un ordenamiento social de los individuos, surge la relación contractual entre acreedor y deudor, y la primera deuda consiste precisamente en la entrega de seguridad y protección de

3 Como señala en un fragmento póstumo fechado alrededor de los mismos años que este texto que analizamos, para Benjamin (1985) la culpa es “la categoría más alta de la historia universal [*Weltgeschichte*]” (p. 91).

una comunidad, como préstamo al individuo, a cambio de obediencia. Y la crueldad hacia sus miembros está asociada a recordar a los criminales la bondad de los bienes otorgados en préstamo por la sociedad.

El castigo, precisamente, pasa a ser lo que se recibe, o lo que se entrega, cuando no se puede pagar la deuda. Para Nietzsche (2016),

[m]ediante el «castigo» al deudor el acreedor participa de un *derecho de señores*: por fin por una vez alcanza él también el sentimiento exaltante de poder despreciar y maltratar a otro ser como si estuviera por «debajo-de-uno» - o, al menos, en el caso de que la verdadera competencia punitiva, la ejecución de la pena, haya pasado ya a la «autoridad», el *verlo* despreciado y maltratado. La compensación consiste, por lo tanto, en un derecho y una orden que autorizan la crueldad. (p. 490)

Los dioses gozan de nuestro dolor, así como gozan de nuestra fe. Ambos son intercambiables. Y acaso, podríamos conjeturar, nuestras deudas modernas, bien materiales, son también la máscara de aquella amenaza originaria del castigo sagrado por no pagarlas.

Al mismo tiempo, de esa deuda originaria con la divinidad, o con quien se constituya en patrón y origen de la comunidad, surge la ley como necesaria obediencia y la culpa como la consecuencia de su transgresión. Así, señala Nietzsche, toda organización social encuentra su forma mínima en el intercambio económico, de manera que las religiones, y de entre ellas el cristianismo, son una deriva sacralizada de esta situación profana. Es aquí donde se sitúa la conexión con el texto de Benjamin, ya que en ambos la relación entre deuda y culpa encuentra, o cree encontrar, una conexión entre el cristianismo y el capitalismo. Al respecto, Nietzsche (2016) sostiene que

[e]l sentimiento de la culpa, de la obligación personal [...] ha tenido su origen, como veíamos, en la relación personal más antigua y originaria que existe, la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor: ahí fue donde por primera vez se puso una persona frente a otra persona, donde por primera vez *se midió* una persona con la otra. No se ha encontrado aún civilización alguna, por poco desarrollada que esté, en la que no sea ya perceptible algo de dicha relación. Poner precios, tasar valores, idear equivalencias, intercambiar — son cosas que en tal medida han preocupado el

pensamiento primigenio del hombre que en cierto sentido constituyen *el* pensar: ahí se cultivó la especie más antigua de perspicacia, ahí se podría suponer también que estuvo el punto de arranque del orgullo humano, su sentimiento de supremacía respecto de otros animales. (p. 494)

Más que animal racional, entonces, el ser humano es un “animal que tasa” (p. 494), puesto que lo más propiamente humano es comprar y vender, deber y cobrar. Si es, entonces, la comunidad del intercambio aquella forma originaria de lazo social⁴, resulta más que sugerente considerar la manera en que ha evolucionado en nuestras sociedades modernas, en donde intercambiamos ideas, monedas y bienes, y constituimos nuestras sociedades sobre la fe en el crédito que el propio billete, como promesa de futuros intercambios, representa.

El diagnóstico de Nietzsche va de la mano de, podría decirse, una suerte de ingenuidad u optimismo de lo que vendría al otro siglo. Allí plantea, como hemos visto, que la culpa del ser humano proviene de su propia constitución social como acreedor. Ahora bien, la vinculación que Nietzsche (2016) hace entre el Dios cristiano y la culpa le lleva a considerar que con el cristianismo se extiende sobre la tierra “el *máximo* de sentimiento de culpa” (p. 508). De esta manera, el optimismo del filósofo estriba en que la decadencia del cristianismo traería consigo la liberación de la culpa:

Suponiendo que hayamos entrado ya en el movimiento *contrario*, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano se podría deducir, con una probabilidad no pequeña, que ya ahora se estará dando también una decadencia notable del sentimiento humano de culpa; es más, no hay que rechazar la esperanza de que la victoria completa y definitiva del ateísmo pueda liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de estar en deuda con sus comienzos, con su *causa prima*. Ateísmo y una suerte de segunda inocencia van de la mano (p. 508).

Por el contrario, la hipótesis benjaminiana, que parece mucho más acertada en vista de que tampoco la religión ha decaído, implica que la secularización de estos motivos religiosos solo trajo una acentuación de la

4 En palabras de Nietzsche (2016), “[c]ompra y venta, junto con todo su aparato psicológico, son más antiguos incluso que cualesquiera formas de organización y agrupación sociales” (p. 494).

acumulación de deuda y la cercanía mayor al peligro de su límite y su castigo. Ahora bien, para ser justos con Nietzsche, considera acertadamente que esa liberación de la culpa no es una consecuencia directa y necesaria de la muerte de su fundamento. Al contrario, destaca que al menos el cristianismo cree en un acreedor (Dios) sacrificándose por su deudor, pagando con ello esa deuda infinita. Pero en la sociedad moderna, cuando las deudas y las culpas son pura propiedad del hombre, no hay posibilidad de ese sacrificio absoluto. Por ello, señala Nietzsche, este camino de liberación de la culpa se ha detenido y la culpa vuelve contra nosotros, los deudores de Dios, y también contra el acreedor, sea Dios, o aquellos primeros homínidos que decidieron formar un grupo e intercambiar cosas, o la naturaleza.

Límites

Volvamos ahora a *Kapitalismus als Religion*. Allí, el lazo entre los términos de “fe”, “deuda” y “culpa” adquiere aún más fuerza hacia la segunda mitad del breve texto de Benjamin. Señala allí que si la vida es culpable por la ausencia de justicia divina, también Dios es culpable por ausentarse, de ahí que un dios “incluido en el destino humano” (2016a, p. 188), incorporado y a la vez reprimido, “paga intereses sobre el infierno del inconsciente” (Benjamin, 1985, p. 101). Este dios culpable, quizá la ilusión a la que destinamos nuestra fe y nuestro crédito en el capitalismo, toma préstamos tanto del inconsciente como de la naturaleza, ya que no tiene otra alternativa seguir extrayendo recursos de ambos, agotándolos poco a poco. Por esto mismo, señala uno de sus comentaristas que,

[e]l beneficio, motor secreto de la economía capitalista, tiene su contrapartida indispensable en el endeudamiento. Como un *Deus absconditus*, así Benjamin imagina esta conexión: la avidez de beneficios lleva al capitalismo a la crisis, en la que el poder del beneficio se revela inquebrantable. En la hiperinflación de principios de los años veinte, Benjamin debió de ser directamente consciente de la dinámica apocalíptica de este mecanismo económico. (Steiner, 2011, p. 170)

Un principio fundamental de la religión capitalista es, entonces, la fe en que no hay límite para la deuda. Es un principio que se explicita en

la muy gráfica decisión del Congreso de los Estados Unidos de extender periódicamente el monto máximo de endeudamiento del Estado⁵, amenazando siempre unos meses antes de la fecha decisiva con la posibilidad real de que, por esa vez, el límite no se extienda. Ahora bien, a pesar de esta creencia, abundan los límites en la naturaleza y la vida humana, y las crisis económicas son, la mayoría de las veces, la prueba de que en algún momento el crédito se acaba. Por ello, en la perspectiva de Benjamin, la tarea política se orienta al rechazo de esta exacerbación de la reproducción de la deuda capitalista.

La cuestión de la deuda y sus límites es también un tema que preocupa a los Estados modernos, tanto aquellos en eterna crisis como a los que suelen calificarse de primer mundo. A este respecto es interesante el ensayo, publicado en 2015, de la filósofa italiana Elettra Stimilli (2019), que recupera este lazo entre deuda y culpa como un elemento central para comprender la condición del individuo moderno como individuo adeudado. Uno podría considerar que dicho ensayo está demasiado situado en su contexto, puesto que es explícitamente una escritura que pretende reflexionar sobre la crisis económica europea posterior a 2008. Ahora bien, nuestra participación, siempre inconclusa y periférica, del sistema económico mundial, nos hace padecer similares problemas. Y el culto endeudante del capitalismo, que nos liga como miembros deudores de nuestra tierra, nos sitúa también en ese no-lugar del eterno inclinarse ante el ídolo.

Pues bien, Stimilli señala que la deuda es la condición en la que nacemos en las sociedades modernas: por el solo hecho de ser ciudadanos, nos corresponde una cuota de la deuda de los Estados. Y, por ello, “como coacción, la deuda es la expresión de un vínculo social, cuya ruptura implica la culpabilidad del incumplimiento” (2019, p. 159). En este sentido, todos pasamos a ser un pequeño monto de esa deuda: una inversión puesta en nosotros que debemos devolver, poco a poco, a tipos de interés insostenibles. Es decir, capital humano; idea que ha devenido recientemente título de un ministerio y que pareciera simplemente evidenciar lo que siempre hemos sido. Como capital nos piden paciencia, ahorrándonos el quejarnos de nuestras miserias hasta que la magia del interés compuesto dé sus frutos y el sacrificio sea recompensado. En palabras de la autora italiana,

5 Hasta enero de 2025, cuando el Congreso deberá decidir nuevamente si aumenta o no el techo de deuda.

[1]a culpa, aquí, no es sólo la expresión de un vínculo que condena *a priori* a ser culpable. Es la condición que se produce cuando las formas de atribuir valor a la vida con las políticas neoliberales se corresponden plenamente con la valorización del capital, haciendo posible que cada individuo se convierta en «capital humano» (Stimilli, 2019, p. 161).

Pareciera, en efecto, que la deuda es el modo en que los individuos modernos han encontrado para compartir y universalizar su culpa antaño religiosa. Pero no solo a los individuos, sino que también a los Estados les llega la culpa: culpa por una mala gestión de la economía, culpa por destinar sus recursos a los más desfavorecidos, culpa por tener fe en que el límite sea apenas una ilusión ingenua.

Lo que vendrá

Hacia el final de su segundo tratado sobre la genealogía de la moral, Nietzsche (2016) imagina un superhombre como el único capaz de redimirnos y liberarnos de la culpa. Sobre todo, destaco el cierre del penúltimo apartado de dicho tratado. Allí, Nietzsche sitúa a ese superhombre como una figura salvadora por venir, a la manera del mesías de esta religión capitalista de la que fue delineando sus trazos al indagar en el concepto de culpa. Dice Nietzsche que

[e]se hombre del futuro, que nos redimirá del ideal habido hasta ahora, así como de *lo que hubo de surgir de él*, la gran náusea, la voluntad de la nada, el nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que hará que la voluntad sea de nuevo libre, que devolverá a la Tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, vencedor de Dios y de la nada — *alguna vez tendrá que llegar...* (p. 512)

Benjamin toma este diagnóstico y propone, por el contrario, que ese superhombre es tan solo la instancia final de una religión capitalista practicada de manera confesa. Por más que implique un rechazo de la culpa y una vuelta a la existencia mundana, sin preocuparse por pecados heredados o promesas ultraterrenas, tiende a volver inevitablemente a la acumulación de la deuda por su negación. Esta “condición humana aumentada” (Benjamin, 2016a, p. 188) implica una sustitución de las metas del cielo

por las de la tierra, y la esperanza de expiación sigue presente en la bien terrenal acumulación de dinero. Por ello, para Benjamin, tanto el superhombre nietzscheano como el nuevo hombre del socialismo mantienen la esperanza en el interés compuesto, e insisten en una meta alcanzable, allí donde los bienes abunden para todos y la naturaleza y los cuerpos sigan financiando, con sacrificios, la vida mundana⁶. Aquello que se perdía de vista en ese vencedor de la nada era aquello que, siempre inculpado, debía seguir en silencio: la naturaleza. Posiblemente por esto, en una nota dentro del mismo manuscrito de *Kapitalismus als Religion*, Benjamin recurre a una curiosa metáfora que vincula el dinero con la lluvia.

Recordemos que el texto de Benjamin fue escrito alrededor del año 1921, en donde se va insinuando la crisis política y económica de la República de Weimar, que había nacido dos años antes con una deuda inmensa de la que, con el futuro ascenso del nazismo, surgirán terribles consecuencias. En esos años, la crisis económica se constituye casi en una condición natural de la existencia. Varios años después, en 1928, todavía en un contexto de debilidad económica y política, Benjamin publica *Calle de dirección única* (1972, pp. 83 y ss.), y allí hay un fragmento que prácticamente reproduce aquella nota, lo cual indica que, como mínimo, esta metáfora rondaba por su mente. El fragmento, titulado “Asesoría fiscal”, alude a la inflación y al aumento desmedido de la cantidad de billetes y plantea que, en el mundo moderno, hay una relación de fondo entre la vida natural (el tiempo humano, sus experiencias, la generación y la corrupción de las cosas) y el dinero, de manera que la multiplicación de los billetes, en lugar de enriquecer, va reduciendo el valor, por empequeñecimiento, de los instantantes de la vida. Lo imagina, en ese sentido, como una lluvia, y afirma que “el dinero y la lluvia van juntos” (p. 139), y no habrá un reino despejado, sino la inundación de una lluvia que ya no puede ser absorbida por la tierra, hasta que no se corte el lazo entre el dinero y la vida. O, lo que es

6 Frente al superhombre [Übermensch] que adviene como redentor final en el extremo último de la historia, Benjamin atiende a su contrario, el no-hombre [Unmensch]. Es decir, otro extremo. En un excelente comentario al texto de Benjamin, Hamacher (2002) plantea que la liberación del nexo de culpa buscada por Benjamin se situaba en un espacio intermedio, ni dentro ni fuera de la religión capitalista, puesto que “la posibilidad de liberación de la culpabilidad solo puede situarse en el extremo mismo de la culpabilidad” (p. 98). Un extremo que aparece en la ruina, en la catástrofe y sobre todo en lo no-humano, el sujeto de una historia natural de declive.

lo mismo, hasta que ya no se deba firmar un pagaré por cada bocanada de aire que se tome. Pues bien, esta idea ya se encontraba en aquella nota del manuscrito de *Kapitalismus als Religion*, de manera que al menos este fragmento de “Asesoría fiscal” puede leerse en conjunto con este. Reproduzco, por su brevedad, la traducción de la nota entera:

El dinero y el tiempo (sobre la crítica de Lesabendio)

La lluvia es el símbolo de la adversidad de este lado.
El telón ante el drama del fin del mundo
La espantosa espera del sol
Mirando a través del tiempo y del dinero
No hay movimiento unilateral en ninguno de los dos
El utópico estado del mundo sin clima
El propio clima es un límite para la relación de la humanidad con el estado apocalíptico del mundo (tempestad), la dicha (sin tiempo, sin nubes), el dinero denota otro término aún desconocido.
Lluvia, tormenta: desfile del fin del mundo. Se relacionan con esto como un resfriado con la muerte.
El dinero pertenece a la lluvia, no al sol.
El espacio sin clima de los acontecimientos planetarios puros es el velo ante el clima.
El dinero en *El otro lado* de Kubin es como el clima.
(Benjamin, 1972, p. 941)

Se puede decir mucho de esta interesante nota, pero me quedaré con dos cosas que ayudan a iluminar retrospectivamente lo considerado al principio de este ensayo. Por un lado, la metáfora de la lluvia. El límite, en tanto clima, frente a una deuda que se cree infinitamente incrementable. En varios textos, Benjamin se refiere al sufrimiento de la naturaleza culpable (inculpada tal vez por la caída humana de la que no formó parte), por lo que podríamos preguntarnos si acaso la lluvia no representa sus lágrimas. Pero también es algo mucho más mundano: las gotas que hielan de frío al que está en la intemperie. Para ilustrar esto sirve recurrir a un pequeño fragmento del *Libro de los Pasajes* (Benjamin, 2016b). En uno de los proyectos iniciales del libro, fechado en el mismo año en que salió publicado *Calle de dirección única*, describe a los pasajes de París, unas galerías

de vidrio que incluían numerosas tiendas, como una metonimia del mundo⁷. En un día soleado, entran allí solo los que necesitan comprar, pero en los días de lluvia el agua los fuerza a todos a refugiarse bajo el techo de cristal, tanto a los que necesitan comprar como a los que, simplemente, se vieron sorprendidos. Pero no todos se refugian allí, puesto que “[l]a lluvia solo lleva a los pasajes al cliente pobre que carece sobre todo del aislante o del impermeable” (p. 865). La lluvia seguramente habría llevado también a refugiarse a los que no tenían con qué pagar lo que los vendedores, dentro de los pasajes, les ofrecían intensamente. La lluvia y el comercio los unía en un lazo frágil que duraba lo que duraba la tormenta.

Lo otro que quería destacar es la última oración de dicho fragmento: la enigmática referencia a *El otro lado*, una novela de Alfred Kubin de 1909. Si volvemos a la nota, encontraremos que inicia con la afirmación de que la lluvia es el símbolo de la adversidad “de este lado” [*diesseitigen*], mientras que, en “el otro lado” [*Andere Seite*], el dinero es como el clima. La extraordinaria novela de Kubin, que ha influido en el surrealismo o en Kafka, narra las experiencias de un dibujante que es invitado a vivir a un Reino Soñado, que al principio se presenta como una utopía de artistas y melancólicos, pero que luego se va revelando en toda su decadencia como un lugar opresivo e inhabitable. Si bien la novela es, ante todo, una alegoría del viaje de autoexploración del artista, la utopía imaginada tiene sentido por sí misma en tanto representación de una sociedad humana con su organización política, su burocracia, sus clases sociales. Y, sobre todo, su economía.

Partiendo de la afirmación de Benjamin, quería tomar, para esta breve interpretación de la novela y cierre del ensayo, a la figura del dinero. De hecho, por más que en la novela este tema quede subsumido bajo la catarata de imágenes destructivas y de su atmósfera onírica, considero que es una de las claves de interpretación. Para empezar, el protagonista sin nombre, más allá de la invitación y los argumentos para visitar el Reino Soñado, se convence de ir cuando, junto a la invitación, se le otorga una gran suma de dinero. Cien mil marcos, una pequeña fortuna, tal como la caracteriza el protagonista, aparece como el elemento material que justi-

⁷ “A ambos lados de estas galerías, que reciben la luz desde arriba, se alinean las tiendas más elegantes, de modo que un tal pasaje es una ciudad, e incluso un mundo en pequeño, en el que el comprador ávido encontrará todo lo que necesita” (Benjamin, 2016b, p. 865).

fica la arriesgada decisión de ir al Reino Soñado. Al recibirlo se adopta, al menos en la imaginación del protagonista, una obligación: “Cuando Gautsch me tomó el juramento de silencio no parecía estar bromeando. Era posible que un traidor no fuese admitido en el Reino Soñado y tuviese que devolver el dinero” (Kubin, 2017, p. 36). Todo el inicio de la novela, al menos hasta el capítulo en el que describe la vida cotidiana del reino onírico, se encuentra atravesado por las preocupaciones del dinero, como si se condensara en ellas el lento abandono de lo mundano para introducirse en el otro lado. El protagonista se plantea, por ejemplo, que “[t]arde o temprano se nos acabarán los billetes; ya me lo imagino. Y nos quitará lo que nos dio, exigiendo unos intereses descarados” (p. 39). Una vez llegado al reino recibe aún más dinero, otro obsequio a los recién llegados. Pero esta vez son monedas que, para la época en que se sitúa la novela, ya estaban fuera de circulación: el cruzado [*Kreuzer*] y el florín [*Gulden*], además del oro.

Aquí, como el clima en el lado mundano, las monedas mutan, se intercambian como las figuras de los sueños, y en ningún día tienen un valor idéntico al anterior. Por el contrario, el clima permanecía siempre igual:

el cielo que se extendía por encima siempre estaba cubierto de nubes. *Nunca* brillaba el sol; de noche *nunca* se veían la luna o las estrellas. Eternamente iguales, las nubes colgaban muy bajas sobre la tierra. Si bien se apelotonaban cuando había tormenta, el firmamento azul nos estaba vedado. (p. 55)

La economía de este reino, en efecto, presenta rasgos caóticos, anuncio de las tormentas por venir y marca del efecto perturbador que todo lector tendrá al cruzar esta descripción de la economía de los sueños con las crisis económicas que verán los alemanes y austríacos en la primera posguerra. Como cuenta el protagonista sin nombre,

[q]uienes llegaban al Reino Soñado notaban enseguida la patraña permanente que regía la vida económica. A primera vista, se negociaba y se compraba igual que en cualquier lugar. Pero eso era pura apariencia, pura y ridícula apariencia. El manejo del dinero era «simbólico». Uno nunca sabía cuánto poseía. El dinero iba y venía; uno gastaba y recibía; todos

tenían algo de prestidigitadores, y pronto yo también aprendí algunos buenos trucos (p. 66).

Lo único sólido en este reino era la fe en el poder ilimitado de la mano que regía todo, el soberano Patera. El dinero, marca probable de este reino onírico y decadente, se revela desde el principio como ilusión, de manera que los individuos pueden dedicarse a disfrutar de los placeres de la ciudad sin tiempo, hasta que el sopor del sueño les exija despertar. Se describe luego con más detalle la economía de la ciudad: los precios cambiaban abruptamente y uno no podía mantener su riqueza. La volubilidad del mundo de los sueños se expresaba en las relaciones económicas, en las que “[a]parecían acreedores que nunca habían prestado nada y exigían su pago” (p. 68) o “[l]os que se creían muy vivos debían pagar fortunas por los alimentos más básicos” (p. 68) o “[d]e pronto uno tenía centenares en el bolsillo y, al rato, nada” (p. 68). En el Reino había un metafórico “contador invisible [que] no aceptaba negociaciones” (68). “En realidad [reflexiona el protagonista] todo funcionaba lo más bien sin dinero. Solo que todos tenían que hacer como si entregaran algo” (p. 68). Refuerza además esta apariencia de ilusión al describir el otro componente fundamental de la administración del mundo terreno: el gobierno. Se presenta una descripción casi pre-kafkiana de la burocracia interminable y opresiva a la que el protagonista se intenta acercar “[c]on culpa, como si estuviese interrumpiendo algo” (p. 69). Al igual que la economía, esa estructura burocrática, el Archivo, era mera apariencia, “pura comedia de autoridad” (p. 72). Encontramos sutilmente este lazo de la culpa y la deuda, como ese encuentro contingente bajo la lluvia de los pasajes parisinos, aludido en fragmentos en los que, en la novela, se señalan deudas que jamás se han tomado, o se rechaza a procrear porque los niños “pocas veces, en general a desgano, estaban dispuestos a devolver lo que habían recibido” (p. 61), o aparecen de misteriosos *doppelgänger* que se endeudaban en lugar de los habitantes del reino.

En la última parte, el Reino construido sobre una economía y una burocracia de pura apariencia sucumbe al desmoronamiento como revelación de la fragilidad del sueño que lo concibió. La aparente utopía de *El otro lado*, sin dinero y sin clima, con los días siempre iguales y sin otra deuda más que la que crean los avatares de la suerte, se sostenía sobre cimientos falsos, y la intromisión de lo ajeno solo revela la imposibilidad



de un orden del mundo regido únicamente por la energía de los sueños. Evidenciando con ello la falsedad de la promesa con la que se nos presenta al Reino Soñado: un lugar en el que “el malestar material es imposible que suceda” (p. 15).

El dinero introduce una perturbación que desde el principio habitaba en la atemporalidad del sueño. El dinero nunca valía lo mismo. Y por tanto no podía ser medida ni de la vida ni de nada, a pesar de que las vidas de sus habitantes estaban regidas por la compra y venta de bienes. Solo desaparece el dinero en la ruina del reino, allí donde lazos se rompen y el individuo se pierde y deviene poco más que masa amorfa. Tal vez, como el reino soñado, nuestra economía también es un conjunto de ilusiones religiosas construidas para encontrarnos y darnos relevancia (“Y de eso se trataba este país: de *representar* algo, cualquier cosa, aunque fuese un ladrón o un vagabundo” [Kubin, 2017, p. 66]) y quizá nuestro destino sea el mismo que el imaginado por Kubin: al final, la economía se revelará como apariencia y los animales invadirán la tierra.

En un intento de cierre de este ensayo podemos volver a Walter Benjamin y su teoría del capitalismo como religión. Creo encontrar allí muchos elementos para pensar el presente, en el lazo con otros textos del filósofo y con la novela de Kubin. No hay, en estos textos, un rechazo absoluto a la religión capitalista porque esta es, por ahora, el punto de partida inevitable, pero sí hay una insistencia en los límites de la deuda y en su condición a la vez de necesidad y apariencia. La deuda es una de las formas en que los seres humanos nos hemos propuesto para encontrarnos. Para formar comunidades igual de aparentes que el Reino Soñado y, por lo mismo, atadas a unos límites que la naturaleza y la lluvia marcan en un interés compuesto que se acaba mucho antes que lo que señalan las matemáticas. En el fondo, el planteo de Benjamin implica que no es posible, al menos a mediano plazo, la existencia de un grupo humano sin religión. Y tampoco sin tiempo, puesto que el clima y el calendario se requieren como marcas discretas del paso hacia el futuro. El mismo sentido adquiere la acumulación de intereses en la deuda: un monto que se acrecienta con el paso de los días y que va consumiendo, con cada segundo que pasa, la vida del deudor que troca esos segundos por billetes.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2016). Capitalism as Religion. En Daniel McLoughlin (ed.), *Agamben and Radical Politics* (pp. 15-26). Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Baecker, Dirk (ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlín: Kulturverlag Kadmos.
- Benjamin, Walter (1972). *Gesammelte Schriften IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1977). *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1985). *Gesammelte Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2016a). El capitalismo como religión. *Katatay*, 13-14, 187-191. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/127662>
- Benjamin, Walter (2016b). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Hamacher, Werner (2002). Guilt History: Benjamin's Sketch "Capitalism as Religion". *Diacritics*, 32 (3-4), 81-106. DOI:10.1353/dia.2005.0010.
- Kubin, Alfred (2017). *El otro lado*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera.
- Löwy, Michael (2009). Capitalism as religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, 17, 60-73. <https://doi.org/10.1163/156920609X399218>
- Nietzsche, Friedrich (2016). De la genealogía de la moral. En *Obras completas. Volumen IV* (pp. 439-560). Madrid: Tecnos.

- Schulz, Betty (2014). The Guilt Cult of Capitalism versus the Debt of the Living: Walter Benjamin on Schuld and Redemption. *Studies in social & political thought*, 23, 24-31. <https://philarchive.org/archive/ISHSDR#page=26>
- Steiner, Uwe (2011). »Kapitalismus als Religion«. En Burkhardt Lindner (ed.), *Benjamin-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung* (pp. 167-174). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Stimilli, Elettra (2019). *Debt and Guilt. A political philosophy*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Weidner, Daniel (2010). Thinking beyond Secularization: Walter Benjamin, the “Religious Turn”, and the Poetics of Theory. *New German Critique*, 37 (3), 131-148. <https://doi.org/10.1215/0094033X-2010-017>

