



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.63863>

MITO Y RELIGIÓN EN LA INTERPRETACIÓN DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA DE WALTER BENJAMIN



MYTH AND RELIGION IN WALTER BENJAMIN'S INTERPRETATION OF CAPITALIST MODERNITY

MARIELA VARGAS*

Universidad Nacional de Salta - Salta - Argentina

.....
Artículo recibido el 3 de abril de 2017; aceptado el 30 de junio de 2017.

* *marielavargas@hotmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Vargas, M. "Mito y religión en la interpretación de la modernidad capitalista de Walter Benjamin." *Ideas y Valores* 68.171 (2019): 123-136

APA: Vargas, M. (2019). Mito y religión en la interpretación de la modernidad capitalista de Walter Benjamin. *Ideas y Valores*, 68(171), 123-136.

CHICAGO: Mariela Vargas. "Mito y religión en la interpretación de la modernidad capitalista de Walter Benjamin." *Ideas y Valores* 68, n.º 171 (2019): 123-136.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo analiza la interpretación que Walter Benjamin ofrece de la modernidad capitalista en *Capitalismo como religión*. Se indaga el sentido del carácter religioso del capitalismo y se muestra que la primera elaboración sobre el capitalismo en términos de religión dio paso a una aproximación complementaria en términos de fuerzas míticas. Si bien este desplazamiento es visible ya en *Capitalismo como religión*, cobra nitidez en el *Libro de los pasajes*, con la introducción del concepto de lo “siempre igual” [*immergleich*] para describir la dinámica del modo de producción y la experiencia de la historia en el capitalismo.

Palabras clave: W. Benjamin, capitalismo, culpa, mito, religión.

ABSTRACT

The article analyzes Walter Benjamin's interpretation of capitalist modernity as set forth in *Capitalism as Religion*. It inquires into the religious character of capitalism and shows that the initial elaboration of capitalism in terms of religion gave way to a complementary approach in terms of mythical forces. While this shift is already visible in *Capitalism as Religion*, it becomes clear in *The Arcades Project*, with the introduction of the concept of the “ever selfsame” [*immergleich*] to describe the dynamics of the capitalist mode of production and the experience of history.

Keywords: W. Benjamin, capitalism, guilt, myth, religion.

Introducción

El fragmento de tres hojas de extensión, escrito hacia mediados de 1921 (GS VI 690)¹ y publicado póstumamente en el tomo VI de los *Gesammelte Schriften* en 1985 (GS VI 100-103),² bajo el título *Kapitalismus als Religion* “Capitalismo como religión”, constituye uno de los textos más oscuros de Walter Benjamin, no solo por su densidad y complejidad, sino también por la escasa información que se dispone sobre su génesis, contexto y finalidad. A las primeras interpretaciones del fragmento que ya señalaban su importancia dentro de la obra benjaminiana y de sus reflexiones políticas (cf. Bolz 1989; Schweppenhäuser 146-152; Steiner 1998 147-171), le siguieron la lectura de Giorgio Agamben en *Profanaciones* (cf. 95-119), los estudios compilados por Dirk Baecker (2003) y, más recientemente, el volumen colectivo editado por Darío Gentili, Mauro Ponzi y Elettra Stimilli (2014). Si bien estos trabajos ampliaron considerablemente el horizonte de lecturas e interpretaciones del texto benjaminiano, no indagaron en las posibles continuidades o ramificaciones del mismo en escritos posteriores a 1921. En este trabajo mostraré que, al igual que los primeros trabajos sobre el lenguaje son retomados y modificados en textos posteriores, la interpretación benjaminiana de la modernidad capitalista de *Capitalismo como religión* experimenta con el *Libro de los pasajes* una transformación, cuyo rasgo principal consiste en el abandono del esquema explicativo exclusivamente religioso para dar cuenta del capitalismo.

Sucintamente, la tesis que quiero defender aquí podría resumirse en la afirmación de que la primera elaboración sobre el capitalismo en términos de religión dio paso luego a una aproximación complementaria en términos de fuerzas míticas. Si bien este desplazamiento encuentra ya antecedentes en *Capitalismo como religión*, su despliegue cobra mayor nitidez en el *Libro de los pasajes*, donde Benjamin introduce la noción de lo “siempre igual” (*immergleich*) para describir la dinámica del modo de producción y organización de la vida en el capitalismo.

-
- 1 En adelante se abreviarán los *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin como GS. Las obras de Benjamin se citan siguiendo la citación estándar: se indica el tomo seguido del número de página.
 - 2 Atendiendo a los autores citados por Benjamin en el fragmento con su *Verzeichnis der gelesenen Schriften* (GS VII 437), los editores de los *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, datan el texto con cierta seguridad a mediados de 1921 (cf. GS VI 690). Uwe Steiner (1998) y Werner Hamacher (2003) coinciden con la datación en 1921 propuesta por los editores de las obras completas, pero agregan, además, que el texto no podría haber sido escrito antes de finales de aquel año. Este ligero desplazamiento de la fecha de redacción del texto se basa en la importancia que dichos autores le atribuyen al contacto de Benjamin con Ernst Bloch y, en particular, al escrito de este sobre Thomas Münzer.

Capitalismo como religión

Kapitalismus als Religion no es el título que Benjamin eligió para encabezar el texto completo, sino que le correspondía solo a la última sección del fragmento (cf. Steiner 2006 167). El título del fragmento remite al libro de Ernst Bloch, *Thomas Münzer. Theologe der Revolution*, donde la expresión “capitalismo como religión” se encuentra de manera casi textual. Allí Bloch (1968) afirma que con la reforma protestante y el calvinismo

la conciencia religiosa se vio privada de la tensión entre el estado de pecado y el estado original, en virtud de una reforma que, en definitiva, supuso no ya una tergiversación, sino el total desprendimiento del cristianismo, e incluso llegó a establecer los elementos de una “religión” nueva, a saber, el capitalismo, entendido este como religión y como iglesia de Mammón. (151)

La importancia de Bloch, con quien por entonces mantenía contacto personal, para comprender el contexto de génesis del fragmento es innegable. Fueron las conversaciones con Bloch las que lo llevaron a volcarse a la reflexión sobre la actualidad política: “su conversación [la de Bloch] apuntaba tan frecuentemente a mi rechazo de toda tendencia política actual, que finalmente me vi obligado a una profundización de esta cuestión que, espero, haya valido la pena” (GB 2 46). Y es posible que la lectura del manuscrito del *Thomas Münzer* de Bloch en 1921 haya sido el disparador para la redacción de *Capitalismo como religión* (cf. GB 2 213).

Kapitalismus als Religion debe entenderse entonces como parte de un conjunto de textos con los que Benjamin, en un esfuerzo que trascendía la situación política de la República de Weimar, buscaba establecer las líneas fundamentales de lo que él llamaba su *Politik*. En los orígenes del fragmento está también *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, cuyas tesis Benjamin discute explícitamente. Las raíces menos visibles del texto se extienden en otras direcciones, imprescindibles también para comprender las tesis de Benjamin sobre la estructura religiosa del capitalismo, tales como la filosofía de Hermann Cohen, en particular su definición de lo que es una religión, y las ideas de Georg Simmel³ sobre la función del dinero en la vida social.

La estructura religiosa del capitalismo. Críticas a Max Weber

En la primera oración del texto Benjamin introduce sin prolegómenos su tesis más fuerte acerca de la naturaleza del capitalismo, que postula una completa homologación entre capitalismo y religión: “Hay que ver

3 Véase Cohen (2004). Sobre las relaciones entre Cohen y Benjamin, véase Astrid Deuber-Mankowsky (2000). Véase también Simmel (1896).

en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios e inquietudes a los que antaño las así llamadas religiones solían dar una respuesta” (GS VI 100). Esta tesis es matizada inmediatamente mediante la afirmación de que el capitalismo posee una “estructura religiosa” y, unas líneas más abajo, de que se trata de “fenómeno esencialmente religioso” (*ibid.*). Esta religión tendría, sin embargo, características propias que la distinguen de otras. Cuatro características serían reconocibles en esta estructura religiosa del capitalismo:

1. El capitalismo es una “religión de culto”:

“En primer lugar, el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que haya existido jamás. En él todo tiene significación solo en inmediata relación con el culto; no conoce ninguna dogmática especial, ninguna teología” (GS VI 100).

2. Este culto se caracteriza por su “duración permanente”:

Esta concreción del culto se encuentra ligada a un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del mismo. El capitalismo es la celebración de un culto “sans [t]rêve et sans merci”.⁴ No existe en él ningún “día de semana”, ningún día que no sea festivo en el horroroso sentido del despliegue de toda la pompa sacra, de la más extrema tensión de los fieles (*cf.* GS VI 100).

3. El capitalismo es un culto “culpabilizante” no solo de sus fieles, sino que ello alcanza incluso a Dios:

El del capitalismo sea probablemente el primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizante. En esto, este sistema religioso se halla a punto de arrojarse en un movimiento monstruoso. Una conciencia monstruosamente culpable, que no sabe cómo expiarse, apela al culto no para expiar en él esa culpa sino para hacerla universal, para hacerla entrar a martillazos en la conciencia y, finalmente y sobre todo, para implicar a Dios en esta culpa, de modo de hacer que él mismo finalmente se interese por la expiación. [...] Es parte de la esencia misma de este movimiento religioso, que es el capitalismo, la perseverancia hasta el final, hasta la completa culpabilización final de Dios, hasta un estado de desesperación del mundo por el que justamente todavía se espera. En ello consiste lo que el capitalismo tiene de históricamente inaudito, que la religión no es ya la reforma del ser sino su destrucción. La expansión de la desesperación al rango de condición religiosa del mundo, de la que hay que esperar la salvación. La trascendencia divina

4 Uwe Steiner llama la atención sobre este error de tipeo (*cf.* 1998 156-157). En el original alemán se lee *sans rêve* ‘sin sueño’ en lugar del más probable *sans trêve* ‘sin tregua’. El traductor al inglés, Chad Kautzer, también opta por esta variante (*cf.* Benjamin 2004 262).

se ha derrumbado. Pero Dios no ha muerto; ha sido incluido en el destino humano. (GS VI 100)

4. El culto capitalista es celebrado ante un Dios que se encuentra oculto: “Su cuarto rasgo es que su Dios debe permanecer oculto; solo en el cenit de su culpabilización puede ser invocado. El culto se celebra ante una deidad inmadura; toda representación, todo pensamiento sobre ella la vulnera el secreto de su madurez” (GS VI 101).

El tratamiento que Benjamin lleva a cabo en *als Religion* de las tesis de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber (2011 [1905]) es particularmente relevante para analizar el punto de inflexión en el que Benjamin se aparta de su tesis inicial de una naturaleza básicamente religiosa del capitalismo y se refiere a este en términos de mito. Michael Löwy (2009) considera que una de las características de la lectura que realiza Benjamin del libro de Weber es el reemplazo de un “*value-free* [*Wertfrei*] *analysis*” del capitalismo por uno guiado por un “*passionate anti capitalist attack*” (61). A este primer desplazamiento le siguen otros, que dan cuenta de una lectura crítica de las tesis weberianas por parte de Benjamin. Mientras que la idea de una naturaleza propiamente religiosa del capitalismo es completamente ajena a la tesis de Weber, quien mantiene constantemente la distinción entre la religión y el sistema económico capitalista, Benjamin propone analizar el capitalismo no solo como una “formación condicionada por lo religioso”, sino como “un fenómeno esencialmente religioso” (GS VI 100).

Una segunda crítica al enfoque weberiano puede leerse en la tesis de que “el cristianismo en la época de la reforma no favoreció la llegada del capitalismo: se transformó en capitalismo” (GS VI 102). La ejecución del culto encarnado en el consumo y en las actividades que el aumento del capital exige, bastan para la conservación y expansión del culto capitalista. Como consecuencia de ello, los dogmas y el edificio completo de la teología se han vuelto superfluos: “el capitalismo es una religión puramente cultural”, que “no conoce ninguna dogmática especial, ninguna teología” (GS VI 100). Una tercera divergencia en el análisis benjaminiano del capitalismo se torna visible sobre todo al final del fragmento, en el que, profundizando su análisis del culto capitalista, Benjamin homologa el paganismo, el capitalismo y el cristianismo con las formas míticas de culto. Porque el motor principal de estas, al igual que el del capitalismo, es el “interés más inmediatamente práctico” (GS VI 103) y sin aspiraciones trascendentes. De esta manera, el carácter propio de la ética protestante y su papel propiciador del advenimiento del modo de producción capitalista se ve relativizado al punto de perder la relevancia teórica y explicativa que le asignaba Weber.

Finalmente, para Benjamin no tuvo lugar un proceso de secularización, sino más bien un desbarrancamiento de Dios en el pantano de la inmanencia. Si Dios debe interesarse él mismo por la expiación es porque, para Benjamin, Dios no ha muerto, sino que ha descendido al mundo y se ha fundido con él: “la trascendencia de Dios ha caído. Pero no está muerto, está incluido en el destino humano” (GS VI 101). Esta referencia opaca a un Dios incluido en el destino humano constituye una alusión a la doctrina protestante de la predestinación. Con su introducción en los tiempos de la Reforma se genera una situación paradójica por la cual Dios se ve obligado a cumplir con los designios que él ha establecido para cada uno de los seres humanos. Benjamin entiende la doctrina de la predestinación como una doctrina determinista sobre el destino humano, pero reconoce allí un aspecto nuevo que Weber había mostrado solo indirectamente: la fijación obligatoria de Dios a sus propios designios. Weber, por su parte, enfatizaba la soledad del hombre que no sabe si ha sido elegido o no por Dios para ser salvado. Sin posibilidad de expiar su culpa o de incidir en su destino,

el hombre se sentía irremediabilmente obligado a seguir él solo la senda hacia un destino oscuro, dispuesto desde la eternidad. No había quien pudiera ayudarle, ni siquiera el predicador, puesto que únicamente el elegido estaba capacitado para entender espiritualmente la palabra de Dios. (Weber 2011 92)

Dios debe cumplir con los destinos que él ha elegido para los seres humanos, es decir, no es libre respecto de sus decisiones, no puede modificar sus designios de acuerdo al curso de los acontecimientos, pues los ha “dispuesto desde la eternidad” y tampoco puede el hombre, por su parte, modificar ese destino mediante buenas obras. El ser humano queda así hundido en la culpa, pero no lo está menos que Dios. Una singular consecuencia de la doctrina de la predestinación es que Dios está en deuda consigo mismo y con la humanidad; también de ese modo se convierte en un Dios culpable, pues, atrapado como está en esta mecánica inmanente, no aparece ya como el redentor de la humanidad, sino como un autómatas culpable y generador de culpa.⁵ Es este Dios culpable el que, en la descripción llevada hasta el paroxismo que hace Benjamin

5 Este aspecto destructor de toda esperanza de la doctrina de la predestinación ha sido observado por otros autores, Wittgenstein (1986), por ejemplo, la compara con un suspiro o un grito y le niega así el estatus de teoría: “Predestinación: así solo puede escribirse bajo el más espantoso dolor –y entonces significa algo muy distinto. Pero por ello nadie puede citarlo como verdad, aun cuando él mismo lo dijera bajo tormento. –No es una teoría. –O también: si esto es verdad, no es de las que parezcan haber sido enunciadas de inmediato. Más que una teoría, es un suspiro o un grito” (61).

de la inmanencia en la que se desarrolla la religión cultural capitalista, debe empezar a preocuparse él mismo por la salvación.⁶

La estructura mítica del capitalismo

El análisis que Benjamin lleva a cabo en *Capitalismo como religión* se funda en la premisa de que dentro del sistema capitalista es imposible separar la culpabilidad mítica de la deuda económica, o, mejor dicho, que la deuda tiene una raíz mítica.⁷ Basado en la ambigüedad “demoníaca”

-
- 6 En *Profanaciones*, Giorgio Agamben (2005) interpreta esta situación teológica, que para Benjamin es propia del capitalismo, en términos de “profanación”, lo que constituye una interpretación sugerente, pero que pierde de vista el texto benjaminiano. Lo profano estaría representado, para Agamben, por la esfera del consumo, el que, establecido de manera dominante en el mundo, haría imposible cualquier profanación. “En su forma extrema, la religión capitalista realiza la pura forma de la separación [entre lo profano y lo sagrado], sin que haya nada que separar. Una profanación absoluta y sin residuos coincide ahora con una consagración igualmente vacua e integral” (Agamben 106). Esta afirmación no encuentra soporte filológico en el texto de Benjamin, quien diagnostica una inmanencia fatídica, a la que Dios habría consentido por haber descendido al mundo, por verse implicado en él de un modo culpable, como quien está implicado en un delito. En este sentido, puede hablarse efectivamente de una desaparición de la trascendencia, pero no de un proceso de profanación como pretende Agamben. Curiosamente, Agamben reconoce explícitamente el carácter religioso que el capitalismo adquiere en este fragmento de Benjamin, al distinguirlo de la mera “secularización” que propone Weber: “según Benjamin, el capitalismo no representa solo, como en Weber, una secularización de la fe protestante, sino que es él mismo esencialmente un fenómeno religioso” (*id.* 105). Sin embargo, como se mostró, parece pasarlo por alto unas líneas después.
- 7 Cohen (2004), uno de los filósofos que más influencia ejerció sobre el joven Benjamin, cita en su libro *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1918] un fragmento de los presocráticos, sin dar mayores referencias sobre su autor: “el mundo debe pagar el castigo por su existencia” (189). Es ostensible la similitud de la frase citada por Cohen con el conocido fragmento de Anaximandro sobre el *arjé* y la justicia: “El principio (*arjé*) de todas las cosas es lo indeterminado o *ápeiron*, pero a partir de donde hay generación (*génesis*) para los entes (*tois oúsi*), hacia allí se genera (*gínesthai*) también la corrupción (*phthóros*), según la necesidad (*katà tò chreón*), pues ellos pagan (*didónai*) recíprocamente la pena (*dike*) y la compensación (*tísis*) por su injusticia (*adikía*) según el orden del tiempo (*katà tèn toû crónou táxin*)” (Diels y Kranz 12). Cohen señala que la dimensión ética de la justicia, presentada por Anaximandro como “orden del tiempo”, aparece fusionada con la ley en el sentido judicial del término y que ambas son definidas a partir del cálculo que impulsa una economía propia de los elementos que constituyen el mundo, cuyas relaciones deben mantener un cierto equilibrio. La dimensión de la ética del tiempo y la historia aparecen pensadas ya desde su inicio desde el intercambio, el endeudamiento y se propone el “pago de las culpas” como medio de expiación del exceso y la culpa en la incurren cuando algún elemento traspasa su medida (*cf.* Cohen 2004 189).

de la palabra *Schuld*, que en alemán significa tanto culpa como deuda,⁸ el diagnóstico de Benjamin presenta una situación sin salida. El capitalismo es un sistema generador de culpa y endeudamiento universales, que se reproduce a sí mismo, sin límites, en un espiral mítico de perpetuación y aumento de la culpa/deuda. El culto que promueve el capitalismo es *verschuldend*, es decir, inculpador. La terminación “-d” del adjetivo en alemán, propia del participio presente, hace referencia a un movimiento o una acción no concluida, todavía en marcha, tal como el gerundio en español. La *Schuld*, entendida como endeudamiento y culpabilización continuos, supone una estructura temporal codificada socialmente, pero experimentable a nivel individual en su eficacia psíquica, que posee además legitimidad económica y sanción jurídica. Este encadenamiento interminable de culpa y expiación es propio del mito, pues excluye la posibilidad de la intervención de la acción moral como realización de la libertad y, se inscribe, por tanto, en un universo prerreligioso y protoético.

La racionalización del intercambio y de las relaciones sociales a través del dinero es también analizada por Benjamin en términos míticos. Mientras que “desde siempre” habría existido una relación profunda entre el dinero y el mito, en la sociedad moderna, cuya economía va hacia la completa monetarización de las relaciones sociales, el lazo entre ambos solo puede profundizarse: “habría que investigar metódicamente los lazos que desde siempre el dinero ha establecido con el mito a lo largo de la historia hasta que haya extraído para sí del cristianismo suficientes elementos míticos para establecer su propio mito” (GS VI 102).

Este punto, en el que el análisis del capitalismo como religión va desnudando características que lo acercan más bien al mito, se vuelve más claro si se tiene en cuenta la influencia de la filosofía de Hermann Cohen sobre pensamiento de Benjamin. Aquella, una mezcla de crítica ilustrada y teología racionalista, tenía como objetivo, partiendo de la religión monoteísta de la revelación, liberar al pensamiento de su “entrelazamiento con el mito” (cf. Cohen 1924 158). La crítica de Benjamin al mito toma como punto de partida el concepto de religión elaborado por Cohen. A diferencia del cristianismo, el judaísmo de los profetas, la religión estrictamente monoteísta, y también la ética empiezan allí donde la categoría de la culpa pierde su validez. En *Destino y carácter*, Benjamin opone “la visión de la inocencia natural propia del ser humano” al dogma de “la culpa natural de la vida humana, la culpa originaria cuya irresolubilidad fundamental es la doctrina, y cuya ocasional resolución

8 Nietzsche (1999) proporciona en su genealogía de la moral un análisis de esta ambigüedad de la palabra y reconduce la culpa moral a la deuda económica: “el sentimiento de estar en culpa estar en deuda, el sentimiento de obligación personal [...] tuvo su origen [...] en la más vieja y primigenia relación personal que existe: en la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor” (305).

es la del culto del paganismo” (GS II 178). En este texto Benjamin contrapone los órdenes míticos, entre los que incluye algunas religiones, caracterizados por la adhesión a la categoría de la culpa, a la verdadera religión, en la que no tiene lugar la culpabilización de la creatura: “un orden, cuyos únicos conceptos constitutivos son la desdicha y la culpa, y dentro del cual no hay camino pensable de liberación [...] no puede ser religioso, por más que el malentendido concepto de culpa lo haga parecer” (GS II 174).

También la temporalidad que instala la culpa es diferente a aquella propia de la redención: “el plexo de culpa es impropriadamente temporal, completamente diferente por su tipo y por su medida del tiempo de la redención, de la música o de la verdad” (GS II 176). Benjamin entiende la estructura temporal en la que el capitalismo fuerza a vivir a sus fieles como marcada por la repetición permanente del ritual. Su determinación más propia es aquella del tiempo mítico, en el que la mera vida (*bloßes Leben*), el solo hecho de existir, genera una culpa/deuda que no puede ser saldada jamás, que solo crece, dejando detrás suyo pilas y pilas de ruinas, las ruinas del progreso. En este punto se hace visible el solapamiento de las nociones de mito y religión como conceptos explicativos, que se produce ya al interior de *Capitalismo como religión* y que se articularán con las nociones de progreso y siempre-igual en la explicación de la naturaleza mítica del capitalismo en el *Libro de los pasajes*.

Lo siempre-igual y el eterno retorno de lo mismo: formas de experiencia en la modernidad capitalista

Hacia 1927, cuando Benjamin inicia con el *Libro de los pasajes* su proyecto de escritura de una prehistoria (*Ur-Geschichte*) de la modernidad, se consolida un desplazamiento por el que Benjamin se aleja de una consideración unidimensional del capitalismo como fenómeno “esencialmente religioso” (cf. GS VI 100), tal como la había desarrollado en el fragmento de 1921, y se inclina por una descripción que pone de manifiesto sus cualidades míticas. Las concepciones sociológicas y teológicas sobre la religión, que en su momento habían acaparado su atención, no eran suficientes para dar cuenta de un rasgo central de la modernidad capitalista: lo siempre-igual (*immerwiedergleich*) como forma estructuradora del tiempo y del trabajo.

En *Capitalismo como religión*, Benjamin había cernido ya este rasgo, al señalar el carácter permanente y repetitivo de los rituales del culto capitalista, en particular el ritual del trabajo y el consumo como parte central del culto. La velocidad de la línea de producción fabril, que siempre trae una mercancía más, moldea la experiencia de la temporalidad en la modernidad. La compulsiva producción de nuevas mercancías en

un “firme esfuerzo por separarse de lo anticuado – lo que en realidad quiere decir: del pasado más reciente” (GS v 47), no culmina sino solo en apariencia en la producción de algo novedoso. El carácter universalmente intercambiable de la mercancía mina toda ilusión de auténtica renovación. La sustitución permanente de viejas mercancías por nuevas, así como los *revival* y retornos que se cuelan siempre en los supuestos últimos gritos de la moda, enmascaran las pulsaciones repetitivas del mito que late debajo de ellas. Así, el ritmo cíclico y repetitivo de la moda “prescribe el ritual con el que el fetiche mercancía quiere ser adorado” (GS v 51), y se convierte en la forma de la experiencia en la modernidad capitalista. La apariencia seductora de la *Nouveauté*, el “brillo de lo nuevo”, se refleja como un espejo en otro en el “brillo de lo siempre-igual” (cf. GS v 55). La experiencia del trabajador fabril, la del *Flâneur*, e incluso la experiencia estética, se revela, así, como experiencias de lo siempre-igual, disfrazado de novedad técnica, estética o literaria.

En el *Exposé* del *Libro de los pasajes*, titulado *París, la capital del siglo XIX* (GS v 45), Benjamin sostiene la tesis de que la atracción que ejerce la mercancía, albergada en esos “lugares de peregrinación” (*Wallfahrtsstätten*) (GS v 50), como lo eran las Exposiciones Universales, debe entenderse como un caso de los efectos de la fantasmagoría de “lo nuevo”. Esta “entronización de la mercancía” (GS v 51) remite a lo que Karl Marx denominaba las “mañas teológicas” (*theologischen Mucken*) de la mercancía” (*ibid.*). Sin embargo, Benjamin va más allá del marco explicativo proporcionado por Marx y recurre a la noción nietzscheana de lo siempre-igual (*immerwiedergleich*) para complementar su conceptualización sobre la naturaleza de la mercancía. Mientras que Nietzsche no elaboró teóricamente esta noción, que como expresión de la idea del eterno retorno ocupaba el centro de su filosofía, ni la ancló sociológica o históricamente, Benjamin decidió situarla históricamente en el corazón de la modernidad y explorar su potencial explicativo.

El convoluto D del *Libro de los pasajes*, subtítulo *El tedio, el eterno retorno*, contiene una serie de anotaciones y citas que giran en torno la categoría del eterno retorno de lo mismo. A diferencia de lo que podía esperarse, el protagonista no es Nietzsche, sino Louis-Auguste Blanqui y su concepción del eterno retorno, tal como esta es presentada en *La eternidad a través de los astros* (cf. 2000). La aproximación de Benjamin a este texto reproduce las dos formas de lectura sobre el capitalismo, primero como religión y, luego, en superposición, como mito. En su libro Blanqui proyecta, bajo la forma de una especulación cosmológica, los elementos mecanicistas y de cálculo que rigen la sociedad burguesa. Este cielo, “en el que los hombres del siglo XIX ven detenerse las estrellas”, adopta rápidamente “rasgos infernales” (GS v 169). Es así como, en la medida en que el infierno es un elemento teológico, Benjamin

considera a la especulación de Blanqui como “teológica” (*cf. ibd.*). Sin embargo, hacia el final del convoluto, Benjamin señala que la figura de lo siempre-igual es una forma mítica, y que las doctrinas de Nietzsche y Blanqui son formas de la “repetición del mito” (*cf. GS v 177*).

La cosmología de Blanqui plantea la existencia de un universo compuesto por sistemas estelares creados por la naturaleza a partir de cuerpos simples y finitos. La limitación numérica es compensada por un número incalculable de repeticiones: “para llenar la extensión la naturaleza debe repetir hasta el infinito cada una de sus combinaciones originales o tipos” (*GS v 171*). Contemporáneo del *flâneur* que demora su ocio en los pasajes de París, Blanqui se complace en deambular por el espacio infinito que describe en su “hipótesis astronómica”, e imagina la existencia de una pluralidad de mundos cuyos acontecimientos se repiten durante tiempos incontables. Sentado en su celda, Blanqui escribe: “lo que escribo en este momento en un calabozo del Fort du Taureau lo he escrito y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, con estas ropas, en circunstancias completamente semejantes” (*GS v 172*). El recorrido que suponíamos lineal de la historia hacia un futuro inédito y mejor, se revela como una ilusión, puesto que lo que llamamos “progreso está encerrado entre cuatro paredes en cada tierra y se desvanece con ella” (*GS v 170*). Se trata siempre

del mismo drama, la misma decoración, en el mismo angosto escenario, una humanidad ruidosa engreída con su grandeza, creyéndose el universo y viviendo en su prisión como en una inmensidad, para hundirse enseguida con el globo que ha llevado con el profundo desdén, en el fondo de su orgullo. La misma monotonía, el mismo inmovilismo en los astros extranjeros. El universo se repite sin fin y piafa sin moverse del sitio. (*GS v 170*)

La imagen melancólica que utiliza Blanqui para ilustrar el movimiento del universo –el flujo monótono de un reloj de arena que “se invierte y vacía él mismo eternamente” (*GS v 171*)– no es sino un eco de la idea nietzscheana del eterno retorno, como la de “la existencia, tal como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un final en la nada” (*GS v 173*); de hecho, si hubiese una meta final, “si la existencia tuviera una, ya se habría alcanzado” (*ibd.*). El hombre, sin embargo, en lugar de abrazar con alegría la repetición al infinito de lo que sucede, sigue preso de la “vieja costumbre de imaginar metas en todo lo que sucede” y busca conferirle al mundo “la capacidad de la eterna novedad” (*ibd.*). Frente a esta ilusión, Benjamin muestra que la doctrina del eterno retorno es la “forma fundamental de la consciencia prehistoria mítica” (*GS v 177*), y es precisamente mítica porque en ella los hombres no reflexionan su situación al interior del “círculo encantado” (*cf. ibd.*) de la

novedad-repetición, del mismo modo que el historicismo no pudo captar que la “creencia en el progreso [...] y la idea del eterno retorno son complementarias” (GS v 178). De igual modo, la fe en el progreso es para Benjamin complementaria del capitalismo.

Desde el punto de vista metodológico, destacar exclusivamente el elemento religioso contenido en expresiones como “fe” o “creencia” en el progreso (*Fortschrittsglaube*) (cf. GS I 689, v 187), en el decurso de una historia jalonada por constantes mejoras técnicas, políticas y morales, impedía captar el sustrato también ciego, propiamente repetitivo, demoníaco y mítico de esta, escondido bajo los ropajes de la novedad y su promesa de progreso. El análisis benjaminiano del capitalismo desemboca así en la búsqueda de nuevas formas de pensar la historia y, a la inversa, si la crítica al progreso se volvió tan importante en la obra de Benjamin es porque esta ponía de manifiesto la cualidad mítica del capitalismo, tal como ella se expresa en una determinada concepción de la historia en la que lo siempre-igual es capaz de adoptar los ropajes del progreso. En el capitalismo mito y progreso se despliegan en una falsa antinomia, que Benjamin intentará captar, luego de abandonar la tesis del carácter esencialmente religioso del capitalismo, a través de su concepto de imagen dialéctica. Este abordaje, que Benjamin ensaya en el *Libro de los pasajes* y que da cuenta de la novedad de la incorporación de una perspectiva materialista en su pensamiento, refleja aquella “completa revolución” (*vollkommene Umwälzung*) que hubieron de experimentar las “imágenes y la masa de ideas” que conformaban y se originaban en su “pensamiento metafísico y teológico” (GB 5 88).

Bibliografía

- Agamben, G. *Profanaciones*. Trads. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- Baecker, D., ed. *Kapitalismus als Religion*. Berlín: Kadmos, 2003.
- Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*. 14 Vols. Eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, W. *Gesammelte Briefe*. 6 Vols. Eds. Christoph Göttsche und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Benjamin, W. “Capitalism as Religion.” *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*. Ed. Eduardo Mendieta. Trad. Chad Kautzer. New York; London: Routledge, 2004. 259-262.
- Blanqui, A. *La eternidad a través de los astros*. Trad. Luisa Block de Behar. México: Siglo XXI, 2000.
- Bloch, E. *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*. Trad. Jorge Deike Robles. Madrid: Ciencia Nueva, 1968.

- Bolz, N. *Auszug auf der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*. Munich: Fink, 1989.
- Cohen, H. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Trad. José Andrés Ancona Quiroz. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Cohen, H. *Jüdische Schriften. Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte*. t. 3. Berlín: Schwetschke & Sohn, 1924.
- Deuber-Mankowsky, A. *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie und vergängliche Erfahrung*. Berlin: Vorwerk 8, 2000.
- Diels, H., y Kranz, W., eds. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. 1. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1922.
- Genili, D., Ponzi, M., y Stimilli, E., eds. *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*. Macerata: Quodlibet, 2014.
- Hamacher, W. "Schuldgeschichte. Benjamins Skizze: Kapitalismus als Religion." *Kapitalismus als Religion*. Ed. Dirk Baecker. Berlín: Kadmos, 2003. 77-119.
- Löwy, M. "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber." *Historical Materialism*, 17.1 (2009): 60-73.
- Nietzsche, F. "Zur Genealogie der Moral." *Kritische Studienausgabe*. Munich: Walter de Gruyter, 1999.
- Steiner, U. "Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins." *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72.1 (1998): 147-171.
- Steiner, U. "Kapitalismus als Religion." *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Ed. Burkhardt Lindner. Stuttgart: Metzler, 2006. 167-174.
- Schweppenhäuser, H. "Kapitalismus als Religion. Eine Aufzeichnung Benjamins von 1921." *Ein Physiognom der Dingwelt: Aspekte des Benjaminschen Denkens*. Ed. Hermann Schweppenhäuser. Lüneburg: Dietrich zu Klampen, 1992. 146-152.
- Simmel, G. "Soziologische Ästhetik." *Die Zukunft* 17.5 (1896): 204-216.
- Weber, M. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Paderborn: Salzwasser, 2011.
- Wittgenstein, L. *Observaciones*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 1986.