



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

1

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Los fundamentos onto-teológico-políticos de la mercancía y del dinero. Una incursión en los orígenes de la religión capitalista

Fabián Ludueña Romandini¹

Resumen:

La presente ponencia tendrá un doble propósito: por un lado, realizar una exégesis filosófico-histórica del fragmento póstumo de Walter Benjamin titulado *Kapitalismus als Religion (El capitalismo como religión)* originalmente redactado, a más tardar, en 1921 y por otro, intentaremos profundizar las sugerencias de Benjamin explorando caminos que, en el fragmento, sólo se hallan enunciados. Al mismo tiempo, a los fines de una mejor comprensión del texto en cuestión, lo colocaremos en el contexto general de la obra política del filósofo. El “espíritu religioso”, dice Benjamin en el Fragmento, habla a través de “la ornamentación de los billetes de banco”. A partir de esta intuición benjaminiana trataremos de investigar, en la línea argumental del Fragmento, cuáles son las herencias teológicas que constituyen la ontología política misma de la mercancía y del dinero como pilares del capitalismo.

¹ CONICET-IIGG, UBA.



Los fundamentos onto-teológico-políticos de la mercancía y del dinero. Una incursión en los orígenes de la religión capitalista

I.

“Hay que ver en el capitalismo una religión (*Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken*)”.² Con esta frase lapidaria e intempestiva, comienza un fragmento inédito de Walter Benjamin, escrito, según los editores alemanes de sus obras, a mediados de 1921 y que lleva como título, precisamente, *El capitalismo como religión*.

Este texto, que contiene, por así decirlo, múltiples capas geológicas, sedimentadas, casi siempre, de modo imprevisto y escondiendo tesoros filosóficos exquisitos, puede ser leído, en buena medida, como una confrontación con el pensamiento de Max Weber y, más precisamente aún, con su libro *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo* finalizado en 1905.³ Sin embargo, también otros autores desfilan en las pocas referencias que Benjamin brinda en este escurridizo texto⁴: Georges Sorel, Erich Unger, que formaba parte del círculo de “magos judíos” de Oskar Goldberg quien era, a su vez, considerado “un típico judío fascista” por Thomas Mann y que nos habla de la terrible ambigüedad de ciertos proyectos filosófico-políticos que despertaban una gran fascinación en Benjamin⁵. En este punto, la relación con Carl Schmitt no es, probablemente, ni la más compleja ni la más sorprendente de sus afinidades a pesar de su consabido carácter célebre impulsado por la notoriedad de los personajes y el empeño con que ha sido estudiada por algunos intelectuales contemporáneos. También cabe mencionar, entre los autores a los que recurre Benjamin, a Bruno Fuchs, Ernst Troeltsch y Gustav Landauer.

² Benjamin, Walter, “Kapitalismus als Religion” in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 100.

³ Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1934.

⁴ Para un análisis de los mismos, cf. Löwy, Michael, “Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber” in *Historical Materialism*, 17, (2009), pp. 60-73.

⁵ Taubes, Jacob, “From Cult to Culture” in *The Review of Metaphysics* 2, n° 8 (1949), pp. 97-104. Más recientemente, cf. Hülshörster, Christian, *Thomas Mann und Oskar Goldbergs "Wirklichkeit der Hebräer"*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1999.



Sin embargo, el título del fragmento proviene de un autor que no es mencionado en absoluto en el texto: Ernst Bloch. En efecto, en su libro sobre Thomas Münzer, Bloch acusa a Calvino de destruir el cristianismo para reemplazarlo por el “capitalismo como religión”.⁶ Esta constatación de la fuente de Benjamin, necesariamente altera, en cierta medida, la datación del fragmento propuesta por Tiedemann y Schweppenhäuser dado que, como la primera edición del texto de Bloch es de 1921, entonces este año pasa a transformarse en el término *post quem* y no ya *ante quem* de su redacción. Ahora bien, para elaborar su ferviente argumentación, Bloch se basa, fundamentalmente, en los trabajos de Max Weber como luego lo hará el propio Benjamin.

En este sentido, al confrontarse Benjamin con Max Weber, no debe entonces sorprendernos que nuestro autor recurra a las páginas de la obra maestra de Ernst Troeltsch sobre la sociología de las religiones.⁷ En efecto, Troeltsch debate fuertemente con Max Weber acerca del proceso de secularización en general y sobre el papel desempeñado por el protestantismo en particular, respecto del desarrollo de la esfera económica moderna. Por un lado, Troeltsch muestra cómo el cristianismo no instaura un rechazo ascético del mundo sino que, por el contrario, inaugura una participación en los bienes de la creación y concibe al mundo como un lugar de trabajo. No obstante, el teólogo alemán sostiene, al mismo tiempo, que cuando el racionalismo económico suscita una independencia sin límite, tiende a oponerse a los lazos sociales de orden religioso y a desarrollarse con toda independencia respecto de aquéllos.⁸ De este modo, si bien Troeltsch intenta introducir un número importante de matices en los análisis de gran escala llevados adelante por Weber, al mismo tiempo, otorga un papel indirecto a la secularización, estableciendo para la religión un papel existente pero subordinado en la configuración de las formaciones económicas.

⁶ Bloch, Ernst, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1962 (1921^a), p. 143: “Elemente einer neuen »Religion«: des Kapitalismus als Religion und Mammonskirche brachte”. Para un análisis de esta fuente y para una reflexión filosófica fundamental sobre este fragmento benjaminiano, cf. Hamacher, Werner, “Shuldgeschichte. Benjamins Skizze »Kapitalismus als Religion«” in Baecker, Dirk (editor) *Kapitalismus als Religion*, Berlin, Kadmos Kulturverlag 2003, pp. 77-119.

⁷ Nos referimos a Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912.

⁸ Cf. Troeltsch, Ernst, “Religion, Wirtschaft und Gesellschaft” (1913) in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hg. von Hans Baron, Tübingen, Mohr, 1925, pp. 21-33. Sobre Troeltsch, cf. Adams, James Luther, Ernst “Troeltsch as Analyst of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 1, n° 1, octubre 1961, pp. 98-109.



Con esta perspectiva, la posición de Benjamin, si la vemos en su justa medida, confronta, a la vez, las tesis de Weber y la de Troeltsch. Al primero, porque establece que el vínculo entre religión y capitalismo no es meramente el resultado de un proceso de secularización o racionalización: “La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo (*religiösen Struktur des Kapitalismus*) no solamente como una formación condicionada por la religión (*als eines religiös bedingten Gebildes*), como lo cree Max Weber, sino como un fenómeno esencialmente religioso (*als einer essentiell religiösen Erscheinung*), nos conduciría todavía hoy por los desvíos de una polémica universal desmesurada”.⁹

Sin embargo, a la hipótesis del segundo, según la cual el capitalismo se independiza de su origen religioso, Benjamin responde que, en efecto, en cierta medida lo hace, pero sólo para transformarse él mismo en una religión con todos sus efectos concomitantes: “El cristianismo, en la época de la Reforma, no favoreció el advenimiento del capitalismo (*Aufkommen des Kapitalismus*), sino que se transformó en capitalismo (*sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt*)”.¹⁰

Por lo tanto, Benjamin, en este texto totalmente desconocido en su época, y también en las décadas posteriores a su muerte, estableció una de las hipótesis más radicales que se hayan enunciado jamás dentro del marco de las interpretaciones acerca del fenómeno de la secularización¹¹ y el surgimiento del capitalismo, esto es, la existencia de algo así como una religión capitalista que sería el resultado de una completa metamorfosis del cristianismo en religión civil del dinero: “El capitalismo se desarrolló en Occidente como un parásito del cristianismo [...] de forma tal que, al final de cuentas, la historia del cristianismo es esencialmente aquella de su parásito, el capitalismo (*seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist*)”.¹²

Sin embargo, a pesar de ello, Benjamin comparte, tanto con Weber como con Troeltsch, un probable equívoco cronológico al considerar que, el cristianismo que debe tomarse en cuenta para este análisis, se corresponde, enteramente, con el protestantismo

⁹ Benjamin, *op. cit.* p. 100.

¹⁰ Benjamin, Walter, *op. cit.* p. 102.

¹¹ Sobre la llamada “querrela de la secularización”, cf. Cf. Monod, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, París, Vrin, 2002 y Carchia, Gianni, “Nota alla controversia sulla secolarizzazione”, in *aut aut*, 222, (1987), pp. 67-70.

¹² Benjamin, Walter, *op. cit.* p. 102.



moderno.¹³ Podemos decir entonces que, a partir de este momento, hemos alcanzado, en la obra de Benjamin, aquello que Feuerbach denominaba *Entwicklungsfähigkeit*, esto es, la capacidad, a menudo escondida dentro de sí, que tiene toda obra para ser desarrollada más allá de sus alcances e hipótesis originales pero, por supuesto, partiendo de estas.

Es por ello que querríamos profundizar aquí en la vía abierta por Benjamin para llevar sus iluminaciones en otra dirección a los fines de seguir su sugerencia y construir un somero esbozo de un capítulo de la arqueología del capitalismo como religión.¹⁴ Por supuesto, la tarea resulta vastísima y, siendo el espacio limitado, nos concentraremos exclusivamente sobre un punto preciso mencionado por Benjamin cuando declara: “Comparación entre las imágenes de santos de las diferentes religiones y los billetes de banco (*Banknoten*) de los diferentes Estados. El espíritu que habla en la ornamentación de los billetes de banco (*Der Geist, der aus der Ornamentik der Banknoten spricht*)”.¹⁵

En esta frase, Benjamin parece sugerir que, en los billetes de banco, se realiza el propio espíritu del capitalismo. Es más, la espectralidad mortuoria del capital se manifiesta en las efigies que muestran los billetes: los padres de la patria ocupan ahora el lugar de los santos de la Iglesia. En todo caso, son los fantasmas de los muertos los que aseguran la santificación de los billetes que constituyen acaso uno de los pilares centrales del capitalismo moderno.¹⁶

Por lo tanto, se trata aquí de una historia de antiguos cultos mitológicos: “Habría que examinar metódicamente los lazos que desde siempre el dinero (*das Geld*) ha establecido con el mito a lo largo de la historia hasta que pudo extraer del cristianismo elementos míticos suficientes para constituir su propio mito (*um den eignen Mythos zu*

¹³ Es importante tomar en cuenta que la lectura parcial de Weber que sólo coloca el acento en la ética protestante a la hora de explicar el desarrollo del capitalismo, se corresponde con la que se llevaba adelante, no sólo en la época de Benjamin, sino también hasta la actualidad. En cambio, una nueva tendencia en los estudios weberianos ha mostrado cómo, en el Weber maduro, existe una reflexión mucho más compleja y amplia sobre la importancia del cristianismo medieval y de la religión en general en los desarrollos de la economía moderna. Al respecto, cf. Böhl, Meinrad, *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talenteleichnisses*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2007.

¹⁴ Por razones de espacio, nos limitaremos aquí a la presentación de algunos rasgos de una investigación en curso que estamos llevando adelante en estos momentos.

¹⁵ Benjamin, Walter, *op. cit.* p. 102.

¹⁶ En este sentido, me permito reenviar a Ludueña Romandini, Fabián, *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2010.



konstituieren)”.¹⁷ Como bien señala Benjamin, el oscuro fondo mítico del cual se nutre el dinero, encontró en el capitalismo su fuente más plena y fructífera, al punto de que el billete de banco pasó a ser el emblema y la cifra última de la religión del capital.

Sin embargo, la experiencia contemporánea nos ha mostrado hasta qué punto la materialidad de los billetes de banco es un sustrato del cual el capitalismo puede prescindir. Es más, el billete mismo puede representar, en cierta medida, una forma de obstáculo para el rápido movimiento de la liturgia financiera *sans trêve et sans merci*.

Por lo tanto, es necesario interrogarse entonces, desde un punto de vista ontológico-político, qué es el dinero en cuanto tal y de dónde extrae su eficacia jurídica y religiosa.

II.

En ese sentido, querríamos proponer aquí la hipótesis según la cual el dinero es el sacramento por excelencia de la religión capitalista de la culpabilización tal y como la describe Benjamin. Así, el dinero constituye, para las sociedades contemporáneas, el auténtico y más complejo *mitologema del poder económico* cuya morfología no ha cesado de informar todos los aspectos de nuestra vida social y política.

Ahora bien, esta constatación nos plantea una serie de interrogantes: ¿qué es un sacramento? ¿Qué significa, por otra parte, que la religión cristiana se organice alrededor de una estructura sacramental como pilar de su práctica cultural? ¿En qué sentido el dinero es un sacramento secularizado en el capitalismo?

En la tradición de la Iglesia latina, el *De sacramentis* de Hugo de San Victor y la *Summa sententiarum* habían colocado los fundamentos del *locus classicus* de la teología medieval a la hora de la definición del sacramento que se halla en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde podemos leer: “el sacramento es el signo de una cosa sagrada (*sacramentum est sacrae rei signum*). Sacramento se dice también de un secreto sagrado (*sacrum secretum*), como cuando se habla del sacramento de la Divinidad (*sacramentum Divinitatis*), de tal forma que el sacramento es a la vez el significante

¹⁷ Benjamin, Walter, *op. cit.* p. 102.



sagrado (*sacrum signans*) y el significado sagrado (*sacrum signatum*). Pero ahora trataremos del sacramento en tanto signo (*signum*)”¹⁸.

En este sentido, la concepción del sacramento como una forma lógico-lingüística sumamente especial del signo, era una herencia agustiniana¹⁹ que había sido recuperada a raíz de la querrela doctrinal que, durante la segunda mitad siglo XI, mantuvieron Berengario de Tours y Lanfranco de Bec . Como puede verse, en el sacramento se da una perfecta coincidencia sin resto entre el significante y el significado, con lo cual, estamos en presencia de un signo que no significa otra cosa que sí mismo (*non aliud sed ipsum significat*). Sin embargo, ¿cómo debe entenderse esto y de dónde surge la fuerza operativa de esta semiótica sagrada?

En la tratadística madura, Tomás de Aquino establece que los sacramentos se relacionan con la santidad bajo el aspecto de signo.²⁰ Ahora bien, como precisa inmediatamente el Aquinate, una especificidad determinante en todo sacramento es que se trata del “signo de una realidad sagrada que santifica a los hombres”.²¹ Dicho de otro modo, “el sacramento [...] se ordena a significar nuestra santificación (*quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem*)”.²² Puede verse entonces que el objetivo del sacramento no consiste en otra cosa que sacralizar el objeto que se halla bajo su dominio eficiente. La entrada misma en la iglesia cristiana se produce por un acto sacramental que consiste en la inclusión – mediante el bautismo – de un nuevo miembro, dentro de una comunidad concebida sacralmente. Así, estamos en presencia de un signo que tiene un poder diferencial respecto de cualquier otro signo del lenguaje humano puesto que, en este caso, un signo lingüístico detenta la potencia de convertir

¹⁸ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, Roma, Ad Claras Aquas, 1981, IV, c. 4, (p. 233).

¹⁹ Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, X, 5: “*Sacrificium visibile invisibilis sacrificio sacramentum, id est sacrum signum*”.

²⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a 1 respondeo [todas las citas provienen de la *Opera Omnia, Editio Leonina*, Roma, 1882 -]: “*Sic igitur sacramentum potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum, vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae vel signi vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi*”.

²¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 2 respondeo: “*Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*”.

²² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 3 respondeo.



en sacro a las personas o bienes que entran en la esfera de influencia que el propio signo recorta en el mundo.

Desde esta perspectiva, toda comunidad cristiana es, en cierto sentido, una comunidad juramentada²³, esto es, sacramentada por un lenguaje que tiene la capacidad de hacer entrar – mediante la consagración – lo sagrado en el mundo profano a los fines de hacerlo partícipe de la jerarquía celestial. Tomás lleva este argumento hasta un punto de articulación que representa también, una tensión conceptual extrema: “el sacramento por el hecho de significar una realidad que santifica, tiene que significar también el efecto producido, que va implícito en la causa santificante en cuanto que es santificante”.²⁴ Esto equivale a decir que, en el sacramento, tanto el significante como el significado son sagrados: es decir que se trata de un signo cuyo fuerza es sacrosanta, su referente es sacralizado por el acto consagratorio y su eficiencia en tanto signo está en su capacidad de *producir* lo sagrado mismo (y no sólo de transmitirlo).

Por ello, la doctrina del “carácter” sacramental busca establecer una marca inextinguible y una perpetuación de la sacralidad que, cambiando el estatuto ontológico del sujeto, le impide su retorno a la esfera profana. Así, el carácter establece la posibilidad de efectuar un acto lingüístico de efectos irreversibles, la capacidad para el lenguaje divino y humano de constituirse como huella indeleble de un sacro poder inmortal.²⁵

III.

La doctrina sacramental de la Iglesia latina medieval constituye, entonces, la primera articulación de un teoría los actos lingüísticos performativos. En efecto, toda acción sacramental no es otra cosa que la puesta en juego de un signo que *realiza en acto* aquello que significa. Los teólogos medievales hablan de “efecto sacramental” para referirse a esta cualidad suprema del signo performático. Por ello, sus teóricos más

²³ Aún si, como señala Tomás, se puede distinguir entre juramento y sacramento, aunque ambos están relacionados a formas de sacralización que dependen de una fuente común. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 1 ad. 3.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 3 ad. 2: “*Ad secundum dicendum quod sacramentum, in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante prout est causa sanctificans*”.

²⁵ Benjamin escribió en 1919 y publicó en 1921 – el mismo año en que habría redactado el Fragmento que aquí estamos analizando – un texto en el cual se analiza el problema del “carácter” bajo la perspectiva de un “sistema de signos”. Cf. Benjamin, Walter, “Schicksal und Charakter” in *Gesammelte Schriften*, Bd. II / I, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 171-179.



radicales, a diferencia de un aristotélico como Tomás, prescinden de todo componente sensible para la definición de este acto de habla sacramental. Así, Duns Escoto, sostiene, por ejemplo, que incluso una fórmula bautismal completamente desprovista de sentido también podría ser eficaz con la condición de que se halle *instituida* legítimamente.

Para Duns Escoto, la *relatio conformitatis ad significatum*, se alcanza cuando el signo logra su eficacia performativa absoluta.²⁶ Si los teólogos medievales pueden, más allá de sus complejas discrepancias, hablar de un “efecto sacramental” es porque la eficacia del signo lingüístico es, en este caso, el objetivo supremo de su institución. Es por ello que, en casos como el de Duns Escoto, puede llegar postularse un puro lenguaje que gira sobre sí mismo, haciendo coincidir significado y significante en el acto eficaz de transmisión de la gracia puesto que la eficacia del signo está garantizada por la legitimidad institucional de la Iglesia que lo administra como delegada de Cristo.

Es tiempo, entonces, de volver sobre el fragmento de Benjamin acerca de la religión capitalista. En efecto, allí se dice que “en primer lugar, el capitalismo es una religión puramente cultural (*erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion*), quizá la más extremadamente cultural que haya existido jamás”.²⁷ Ahora bien, ampliando la perspectiva del primer Weber y siguiendo los senderos sugeridos por Benjamin, podemos concebir al capitalismo como una forma extrema de la religión cultural cristiana en sentido amplio. Ahora bien, la función cultural del cristianismo sólo puede aclararse por medio de la teoría sacramental y esta última es acaso el resultado efectivo del oficio cultural.

Ahora bien, Benjamin insiste en que “el segundo rasgo del capitalismo está estrechamente ligado a esta concreción del culto: la duración del culto es permanente. El capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci* (*Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes sans trêve et sans merci*)”.²⁸ Si es verdad que el capitalismo es la celebración perpetua de un culto, ¿qué se halla en el centro de dicha

²⁶ Duns Escoto, *Opus Oxoniense [Quaestiones in lib. IV Sententiarum]*, IV, d. 1, q. 4 et 5, in *Opera Omnia* (edición Wadding, Lyon, 1639) p. 107, n. 19: “[...] *virtus illa est efficacia signi respectu signi, quae efficacia non est forma realis, maxime absoluta, sed est veritas signi virtualiter praecedentis signi*”.

²⁷ Benjamin, Walter, “Kapitalismus als Religion”, *op. cit.* p. 100.

²⁸ Benjamin, Walter, “Kapitalismus als Religion”, *op. cit.* p. 100.



glorificación que no conoce descanso? Como ya lo había señalado Benjamin, el objeto del culto incesante es la ornamentación de los billetes de banco. Si el capitalismo como *praxis* coincide con un culto, su objeto de adoración no es otra cosa que el dinero mismo.

Los economistas siempre han tenido conciencia del peculiar estatuto mercantil del dinero aún si falta todavía una teoría que dé cuenta de su particular fisiología ontológica. Originado en la mercancía, respaldado por el metálico en oro o, más recientemente, libre también de este patrón sustantivo, lo que los economistas llaman “dinero-símbolo” todavía sigue encerrando muchos misterios, en particular, el llamado dinero fiduciario o dinero dirigido es decir, el que es encarnado por el dinero papel, el billete, que no tiene otro valor que el asignado por la ley o el Estado que lo emite.

Marx ya había señalado que las mercancías “son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos (*voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken*)”.²⁹ Lo mismo vale para el dinero y, en particular, para lo que Benjamin denomina los billetes de banco. ¿De dónde extraen su hipnótica fascinación a punto de que son el objeto mismo de adoración del culto sin pausa de la religión capitalista? El mismo Marx, en una página que el propio Benjamin probablemente aún no conocía en 1921³⁰, no dejaba de señalar que, precisamente, en “cosas relativamente carentes de valor (*relativ wertlose Dinge*), como un billete de papel (*Papierzettel*)”³¹ es en donde aparece el carácter puramente simbólico del dinero.

En este punto, para Marx (como para la abrumadora mayoría de los economistas) el dinero, obtiene su valor del Estado que lo emite: “lo que ocurre es que el signo del dinero exige una *validez social objetiva* propia (*eigenen objektiv gesellschaftlichen Gültigkeit*), y esta validez se la da, al símbolo del papel moneda (*das Papiersymbol*), el curso forzoso”.³² Sin embargo, la concepción del dinero como símbolo, que predomina en las más diversas escuelas de economistas, no explica su particular estatuto

²⁹ Marx, Karl, *Das Kapital*, in Marx, Karl – Engels, Friedrich - *Werke*, Band 23, *Das Kapital*, Bd. I, Erster Abschnitt, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1968, p. 85.

³⁰ Sobre el marxismo de Benjamin, cf. Löwy, Michael, “El marxismo romántico de Walter Benjamin” in *Bajo el Volcán*, vol. 4 n° 8, México, (2004), pp. 85-100.

³¹ Marx, Karl, *op. cit.* p. 140.

³² Marx, Karl, *op. cit.* p. 143.



ontológico, o tomando prestada la expresión de Marx, el dinero-símbolo no da cuenta de los resabios teológicos que ocultan su funcionamiento dentro del culto capitalista.

En este sentido, una de las formas posibles de empezar a clarificar el misterio del dinero es colocarlo, como también lo hacía Marx pero sin haber profundizado este camino, entre una de las formas del *signo*. En efecto, antes que considerarlo como un símbolo que representa otra cosa (por ejemplo, el metálico), es necesario concebir al dinero como un auténtico signo eficaz que realiza aquello que significa, esto es, el *valor*. De este modo, aún independizado de todo respaldo en metálico, e incluso de su soporte mismo en papel, el dinero como flujo de capital es algo así como una forma circulante de performatividad pura capaz de producir valor donde quiera que un sistema jurídico y una formación social le otorguen legitimidad o fuerza-de-ley. De este modo, podemos ahora relacionar, bajo una nueva luz, dos de los componentes esenciales del culto capitalista que Benjamin hizo converger en su fragmento: el culto y el dinero.

Si el capitalismo, como piensa Benjamin, es la realización extrema de un culto religioso cuyo centro está dado por la adoración de la ornamentación de los billetes de banco, entonces, es legítimo reconducir el análisis genealógico hacia las formas en que en la religión cristiana, de la cual deriva – como exceso – el capitalismo, se ha constituido, de modo insospechado, el culto del lenguaje como “palabra eficaz”. En efecto, es en los tratados teológicos medievales donde, por primera vez, surge una reflexión sobre lo que hoy los lingüistas denominan acto de habla performativo. Dicha preocupación medieval no obedecía solamente a la elaboración de una teoría pura del signo sino más bien, y sobre todo, a la constitución de una *praxis* cultural centrada en el signo sacramental como productor de la gracia teológico-política que sustenta a la Iglesia como institución temporal.

Por lo tanto, el capitalismo que, como lo ha mostrado Weber, es esencialmente heredero de la *praxis* socio-política cristiana, no sólo seculariza la noción y la forma misma del culto y la burocracia sino que también absorbe su operador teológico fundamental, esto es, el sacramento como signo eficaz. En ese sentido, el capitalismo actúa como una máquina sacralizadora universal que, *sans trêve et sans merci*, torna indisponibles hombres y personas que son conducidos, con un mismo gesto, hacia las loas incansables



de la producción y del capital.³³ Si la jerarquía eclesiástica inventó la *praxis* propia de la acción burocrática a través de una reflexión sobre el sacramento como signo, el capitalismo secularizó dicho núcleo jurídico-político como una forma de consagración perpetua de una burocracia planetaria destinada a la adoración del dinero como signo que no significa otra cosa que sí mismo y cuya capacidad performativa es capaz, literalmente, de producir el valor que significa y sostener el andamiaje de un mercado sin fronteras.

De este modo, Marx recordaba la procedencia del dinero que, para el filósofo alemán, no es otra cosa que una mercancía originaria transformada en una equivalente general capaz de producir una forma de valor. Por ello, toda forma-dinero esconde el trabajo socialmente necesario para su producción. Sin embargo, el propio Marx reconoce que en toda mercancía se esconde un secreto teológico que la convierte en una “forma fantasmagórica” (*phantasmagorische Form*)³⁴, es decir, en un auténtico fetiche del culto capitalista. Con todo, la eficacia fetichista del dinero, en cuanto tal, no necesita de un referente concreto en la forma de trabajo humano y la evolución del capitalismo financiero, capaz de separarse de toda forma de trabajo físico (y, por ende, productivo), es buena prueba de ello.³⁵

El dinero es capaz de separarse de su propio origen en el trabajo humano para postularse como signo performativo apto para producir el valor que un orden jurídico-político le permite alcanzar. Así considerado, el capitalismo es un sistema productor de signos eficaces según la forma dinero, la cual puede presentarse como fetiche antes los hombres gracias, precisamente, a su capacidad de producir valor a través de su institución como operador *sui-referencial*, generador, por lo tanto, de la propia facticidad social que le sirve, a su vez, como sustento para su adoración.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que si Benjamin encuentra en el capitalismo la última forma que ha adquirido la religión entre los hombres y, en los billetes de banco,

³³ Un comentario al mismo Fragmento benjaminiano que aquí nos ocupa, bajo la óptica del capitalismo como agente de una sacralización de las relaciones sociales, ha sido propuesto, en una perspectiva diferente, por Agamben, Giorgio, *Profanations*, Paris, 2005, pp. 91-117.

³⁴ Marx, Karl, *op. cit.* p. 86.

³⁵ De la inmensa bibliografía al respecto, cf. el estudio pionero de Hilferding, Rudolf, *Das Finanzkapital*, publicado en *Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus*, Band 3, Wien 1910, una obra que Benjamin, con toda probabilidad, debe haber conocido dada la notoriedad de este economista durante la República de Weimar.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

13

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

el objeto privilegiado de su culto, esto es solamente posible dado que el dinero mismo ocupa, *estructuralmente*, el lugar del signo eficaz de los sacramentos de la religión cristiana. Esto implica que toda arqueología del capitalismo y de la burocracia debe, necesariamente, resolverse en una genealogía del dinero como auténtico *sacramento del poder*.