

Del capitalismo como religión. Una lectura paradójica de Walter Benjamin*

Fecha de entrega: 28 de octubre de 2018

Fecha de evaluación: 11 de diciembre de 2018

Fecha de aprobación: 30 de enero de 2019

*Nelson Fernando Roberto Alba***

Resumen

El artículo propone un análisis del opúsculo “Del capitalismo como religión”, del filósofo alemán Walter Benjamin, a la luz de una posible paradoja que subyace al texto. Según esta el capitalismo es un fenómeno religioso que, en vez de redimir las culpas de los creyentes, los condena a una culpa/deuda eterna, de modo que constituye una “religión de la desesperación absoluta”. La lectura benjaminiana de la deuda/culpa se presenta aquí fuertemente atravesada por la impronta crítica de la lectura nietzscheana del origen de la “mala consciencia” formulada en *De la genealogía de la moral*. En este sentido, el texto busca establecer algunos puntos de convergencia y de divergencia entre Nietzsche y Benjamin en cuanto al papel de la deuda y la culpa en el cristianismo y su relación, no siempre evidente, con el capitalismo. Para ello establezco tres momentos. Inicialmente, enuncio algunos rasgos de la religión capitalista a partir del fragmento “Del capitalismo como religión”. Posteriormente, analizo las categorías de

* Este texto es producto de la investigación que el profesor Alba desarrolla actualmente en torno a sus clases de filosofía contemporánea y actual, en especial de autores como Nietzsche, Benjamin, Marx, entre otros. Citar como Alba, N. F. (2019). Del capitalismo como religión. Una lectura paradójica de Walter Benjamin. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 40(120), 171-186. DOI: 10.15332/25005375/5383

** Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás. Contacto: nelsonroberto@usantotomas.edu.co

deuda y culpa en el texto de Nietzsche y las pongo en relación con las consideraciones de Benjamin. Finalmente, siguiendo la formulación del filósofo de la Escuela de Fráncfort, enuncio a modo de hipótesis la lectura nietzscheana del *Übermensch* y la *inocencia del devenir* como una posible salida al culto capitalista.

Palabras clave: capitalismo, deuda, culpa, expiación, inocencia del devenir.

Of capitalism as a religion, a paradoxical reading of Walter Benjamin

Abstract

The article proposes an analysis of the booklet “Capitalism as Religion” by German philosopher Walter Benjamin considering a possible paradox that underlies the text, according to which capitalism is conceived as a religious phenomenon that, instead of redeeming the faults of the believers, condemns them to an eternal guilt/debt, thus constituting itself as a “religion of absolute despair”. The Benjaminian reading of the debt/guilt is presented here strongly traversed by the critical imprint of the Nietzschean reading of the origin the “bad conscience” formulated in *On the Genealogy of Morality*. In this sense, the text seeks to establish some points of convergence and divergence between Nietzsche and Benjamin regarding the role of debt and guilt in Christianity and its relationship, not always evident, with capitalism, for which I establish three moments. Initially, I enunciate some features of capitalist religion from the fragment “Capitalism as Religion”. Later, I analyze the categories of *debt* and *guilt* in Nietzsche’s text relate them to Benjamin’s considerations. Finally, following the formulation of the philosopher of the Frankfurt School, I enunciate as a hypothesis the Nietzschean reading of *Übermensch* and “*the innocence of becoming*” as a possible way out of the capitalist cult.

Keywords: Capitalism, debt, guilt, atonement, innocence of becoming.

Introducción

Walter Benjamin califica al capitalismo como un *fenómeno esencialmente religioso* fundamentalmente ligado a un sistema de culpabilidad universal que no permite ninguna forma de expiación. En últimas, una religión que destruye la vida y llena a los individuos de *preocupación y desesperación* permanentes. Si Benjamin concibe el capitalismo como una religión de la *desesperación absoluta*, ¿cómo explicar que marche aún hoy como una religión? Si se establece como punto de partida, tal como lo hace el alemán, que la religión es la respuesta a lo desconocido y que viene a apaciguar la angustia y el desespero producidos por las preguntas sin respuesta que se formula el sujeto, ¿acaso no hay una contradicción entre definirla como respuesta a los interrogantes y presentarla como una “religión de la desesperación”? ¿Se trata de una contradicción o tal vez de una paradoja ligada a cierta ambigüedad en la lectura del capitalismo que formula Benjamin?

La cuestión paradójica que subyace a la formulación del filósofo alemán según la cual el capitalismo es la religión de la desesperación absoluta exige tener en cuenta por lo menos tres aspectos fundamentales de su comprensión del capitalismo como religión: a) “el capitalismo es una pura religión de culto”, b) “el capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci* [sin tregua y sin piedad]” (Benjamin, 2014, p. 8) y c) el capitalismo es un culto culpabilizante (Agamben, 2016).

A propósito de este último aspecto busco establecer algunas relaciones entre el análisis benjaminiano de la “deuda” y la “culpa” y lo expresado por Nietzsche en *De la genealogía de la moral* (2016). Particularmente me interesa el segundo tratado, “Culpa, mala conciencia y similares”, en el que el filólogo de Röcken enuncia una severa crítica a estas mismas nociones en el marco de su análisis del origen de la “mala conciencia”¹. Ahora bien, la relación entre los dos pensadores más que accidental obedece a la lectura directa que Benjamin hizo del texto de Nietzsche, la cual además es evidente no solo en relación con la cuestión deuda/culpa, sino también con la posible salida que este parece sugerirle a aquel con la doctrina del *Übermensch*.

1 Autores como Laurent Fleury (2005) problematizan de entrada esta posible relación y señalan el campo de batalla léxico e historiográfico que se dio en la segunda mitad del siglo xx alrededor de la cuestión. La discusión ha llegado al punto de constituirse en una especie de mito fundador en las ciencias sociales, según el cual Weber fue fuertemente influenciado por las ideas de Nietzsche.

Benjamin y el capitalismo como religión

“Hay que ver en el capitalismo una religión” (Benjamin, 2014, p. 8) es una afirmación categórica que introduce Benjamin en el breve fragmento inédito que nos ocupa y que data de 1921. En efecto, para el filósofo el capitalismo opera como una religión en la medida en que pretende responder a las “preocupaciones, penas e inquietudes” de los individuos como lo hacían las religiones en la antigüedad. Al concebir la religión desde esta perspectiva pragmática Benjamin se permite establecer esta semejanza entre el funcionamiento de la religión y el del capitalismo.

En ese sentido, cabe preguntarse por los presupuestos en los que Benjamin fundamenta esta afirmación. El primer aspecto característico que el filósofo indica es que “el capitalismo es una pura religión de culto”, esto es, en la que todo tiene sentido inmediato solo en relación con un culto constituido por un conjunto de prácticas reguladas cuyo objetivo es alabar a la divinidad. Sin embargo, el sentido de esta práctica cultural no se termina en la alabanza, sino que busca poner en comunión a los creyentes y su divinidad, ya sea para invocarla, ya sea para rendirle tributo en acción de gracias. Así las cosas, es necesario identificar en la práctica capitalista tanto el culto como la deidad que le serían constitutivas.

El fenómeno de la “concreción del culto” propio del capitalismo le vale el estatus de ser la religión más cultural que haya existido jamás, al punto de no tener ningún dogma especial ni alguna teología específica. Ahora bien, si el capitalismo no tiene ningún dogma, es decir, ninguna doctrina establecida como verdad fundamental, incontestable e intangible es porque en él solo hay acciones y prácticas cuyo objetivo siempre es establecer una relación pragmática con el culto. Al respecto, me pregunto cuáles son las prácticas culturales del capitalismo. Además, ¿cuáles son las divinidades o la divinidad objeto de este culto y de esta adoración que vehicula la religión capitalista?

Michael Löwy en el artículo “Le capitalisme comme religion. Walter Benjamin et Max Weber” (2006a) afirma que el dinero solo es uno de los objetos del culto tras el cual se esconde una divinidad más fundamental aún en esta religión singular, a saber, Mammon, el dios de la riqueza. Benjamin señala que el dios del capitalismo permanece siempre escondido y solo puede ser invocado “en el cénit de su culpabilización” (2014, p. 10) pues toda representación puede dañar el secreto de su madurez.

Así, el dinero considerado como objeto de culto solamente es una de las representaciones de la divinidad, como podría serlo también la mercancía. En este mismo sentido, Löwy propone comprender ciertas prácticas utilitarias del capitalismo —las inversiones de capital, las especulaciones, las operaciones financieras y la misma compra y venta de mercancías— como equivalentes a prácticas culturales del capitalismo.

El segundo aspecto característico de esta religión cultural, “el capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci*”, está necesariamente ligado a la cuestión de la concreción del culto pues, como se trata de una religión puramente cultural, la duración del culto es permanente, este nunca termina. El capitalismo se constituye entonces en una religión del control permanente de la vida de los individuos, una gestión calculada y medida del uso del tiempo y de sus actividades. Es en suma la “celebración de un culto sin tregua y sin piedad”, que no distingue entre el día de trabajo y el día festivo: para el capitalismo solo hay días festivos que corresponden al mismo tiempo a los días de trabajo. Todo tiempo es adecuado para rendir culto al capital.

Estos dos aspectos característicos, el capitalismo como una religión puramente cultural y la celebración de un culto incesante e impiadoso, conducen necesariamente a preguntarse por el tipo de religión que constituyen. ¿Cuál es el objeto de una religión puramente cultural que no tiene dogma ni teología? Esta pregunta cuestiona algunos aspectos de la lectura benjaminiana del capitalismo como religión. Sin embargo, no busco establecer si Benjamin habla en términos de analogía al proponer una comprensión del capitalismo como un sistema que opera de manera religiosa, pero que no puede ser literalmente una religión, o si en cambio es en sentido estricto una religión, punto de vista que se considera habitualmente como el del autor (Deutschmann, 2001). Por mi parte, mostraré en el segundo apartado la manera paradójica como Benjamin explica el capitalismo en cuanto sistema religioso, lo cual vuelve aún más problemática la lectura del pensador alemán.

El capitalismo como religión del desespero absoluto: Benjamin lector de Nietzsche

Para Benjamin el capitalismo es una religión puramente cultural y principalmente *culpabilizante*, lo que a mi juicio constituye el centro mismo de esta aparente paradoja. El filósofo alemán subraya que sin duda alguna el capitalismo “es el primer caso de un

culto que no es expiante, sino culpabilizante” (2014, p. 9). Con todo, ¿cómo se puede afirmar que el capitalismo responde a las inquietudes de los individuos como lo hacían las religiones antiguas y al mismo tiempo sostener que no ofrece ninguna posibilidad de expiación? Si hablar de religión cultural sin dogma ni teología específica ya es de por sí problemático, concebirla sin ninguna posibilidad de expiación se constituye casi en una aporía².

A pesar de estas consideraciones me parece que cuando Benjamin señala la singularidad excepcional de la religión capitalista distingue claramente los cultos expiadores de los cultos culpabilizantes. Habría, entonces, con el desarrollo del capitalismo un nuevo tipo de religión que cuenta con diversos usos y prácticas culturales para *disponer* a sus creyentes en un estado de desesperación permanente.

Al respecto, el filósofo habla de un “movimiento monstruoso” del sistema religioso capitalista, por el cual una “monumental conciencia de la culpa” se sirve del culto para volverla universal, interiorizarla en la conciencia de los individuos y hacer a su mismo dios responsable. En este contexto, Benjamin señala la ambigüedad demoniaca de la palabra *Schuld*, que en alemán significa “deuda” y “culpa”, con el fin de poner el acento en las dos caras de un mismo movimiento, por el cual no es posible disociar “culpabilidad mítica” y “deuda económica”, tal como lo recalca Löwy (2006a; 2006b).

2 En esta perspectiva Byung-Chul Han señala cuán problemática llega a ser la lectura del capitalismo hecha por Benjamin, más aún si se tiene en cuenta el régimen neoliberal que lo expresa actualmente: “El régimen neoliberal esconde una estructura coactiva tras la aparente libertad del individuo, que ya no se entiende como sujeto sometido (*subject to*), sino como desarrollo de un proyecto. Ahí está su ardid. Quien fracasa es, además, culpable y lleva consigo esta culpa dondequiera que vaya. No hay nadie a quien pueda hacer responsable de su fracaso. Tampoco hay posibilidad alguna de excusa y expiación. Con ello surge no solo la crisis de culpa, sino también la de gratificación. Tanto el desendeudamiento como la gratificación presuponen la instancia del otro. La falta de vinculación al otro es la condición trascendental de posibilidad para la crisis de gratificación y de deudas. Esta crisis pone de manifiesto que el capitalismo, frente a la suposición ampliamente difundida (por ejemplo, por Walter Benjamin), no es ninguna religión, pues toda religión maneja categorías de deuda (culpa) y desendeudamiento (perdón). El capitalismo es *solamente endeudador*. No dispone de ninguna posibilidad de expiación que libere al deudor de su deuda. La imposibilidad del desendeudamiento y de la expiación es responsable también de la depresión del sujeto del rendimiento. La depresión, junto al síndrome de agotamiento, representan un fracaso insalvable en el poder, es decir, una insolvencia física. Insolvencia significa, al pie de la letra, la imposibilidad de compensar (*solvere*) la deuda” (Han, 2014, p. 12).

Se trata de un proceso de culpabilización originado en la noción de “deuda”, pero del cual a su vez se deriva una constitución moral e incluso metafísica que sirve de base a la dinámica de la religión capitalista: luego de haber universalizado la culpa y en ausencia de toda posibilidad de expiación, solo queda vivir en un estado de desesperación permanente y universal. Este aspecto constituye un punto inaudito del capitalismo “la religión no es reforma del ser, sino su destrucción” (Benjamin, 2014, p. 10).

Si el capitalismo es un culto productor de desesperación es porque sus fieles no tienen ninguna esperanza de redención. El filósofo es enfático, el capitalismo es un sistema religioso que hace de la culpa un vector ético universal. Ricos y pobres están ligados en la misma conciencia monstruosa de la deuda: unos condenados a acrecentar y extender siempre su capital, otros porque están constreñidos siempre a pedir dinero prestado para pagar sus deudas. De tal suerte, el dios del capitalismo está ligado al proceso de culpabilización de los sujetos y no tiene ninguna compasión por aquellos que no tienen dinero, capital o mercancía para acceder a las prácticas culturales de esta extraña religión.

¿Cómo entender la relación “deuda/culpa” en este aspecto fundamental del culto capitalista?

En *De la genealogía de la moral* Nietzsche formula el problema del origen de los valores morales y también hace una evaluación esencialmente crítica de estos. Para el filósofo, el nacimiento del judeocristianismo ocurre en un contexto de *resentimiento* y *culpa* ligado a un movimiento reactivo de los esclavos contra la dominación de los valores morales de sus opresores. Esta rebelión comienza cuando el resentimiento deviene creador y engendra valores que niegan la vida y al sujeto mismo ya que son la expresión de una voluntad vencida que solo busca vengarse.

Punto de partida del análisis de Nietzsche, la idea ficticia de un sujeto, *individuo soberano*, solo puede ser el resultado de un largo proceso de “adiestramiento” en el que la relación memoria-sufrimiento tiene un lugar bien significativo. En este sentido, suspender una capacidad de inhibición activa como el *olvido* constituye la primera tarea por cumplir en ese proceso de “moralidad de la costumbre”.

“¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre?”. La respuesta puntual de Nietzsche es que fue necesario utilizar como medio el “sufrimiento”, incluso la “crueldad”: “Solo

lo que no deja de *doler* se conserva en la memoria, se lo graba a fuego” (Nietzsche, 2016, p. 487). Es así como el ascetismo moral, las religiones entendidas como sistemas de crueldad y los códigos penales debieron hacer un uso del suplicio, el sacrificio, el martirio y el castigo corporal con el fin de grabar en la memoria de los individuos la *capacidad de prometer* y de dar cuenta de sus actos. Tal capacidad solo es la respuesta a un “sentimiento de culpa” y de “mala conciencia”.

Nietzsche llama la atención sobre el origen del término alemán *Schuld* (“culpa moral”, “delito”, “deuda”) y de su inflexión *Schulden* (“deber”, “adeudar”) para lanzar una hipótesis audaz: *el sentimiento de culpa es una moralización del concepto material de deuda*. Si se quiere establecer el origen de los sentimientos morales, especialmente el de la culpa, es necesario examinar en primer lugar la relación contractual de la deuda en su aspecto jurídico y también en su función económica. Antaño el criminal era castigado porque había causado un daño y nada más, no había discusión alrededor de la libertad de su actuación y menos aún sobre su *responsabilidad*. El castigo era aplicado con cólera partiendo de la supuesta equivalencia entre el daño producido y el dolor infligido a su autor. Al respecto el alemán hace una afirmación capital:

¿De dónde ha sacado su fuerza esa idea ancestral, profundamente arraigada, tal vez ya imposible de erradicar, la idea de que haya una equivalencia entre daño y dolor? Yo ya [lo] he descubierto: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de “sujetos de derechos” y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, trueque, comercio y tráfico. (Nietzsche, 2016, p. 489)

Se trata entonces de tráfico, de un asunto económico, lo que constituye el fundamento de los sistemas jurídicos y morales. Analizando la relación acreedor-deudor Nietzsche encuentra precisamente la lógica de esta forma de compensación: el deudor debe prometer reembolsar el dinero a su acreedor y, a riesgo de no poder pagar, debe comprometerse a dar en garantía cualquier bien: su mujer, su cuerpo, su propia vida, incluso la salvación de su alma. Sin embargo, el filósofo recalca que esta lógica substituye el hecho de pagar directamente un daño (dinero, bienes, etc.) por el simple derecho de crueldad del acreedor, es decir, por la satisfacción del mero placer de causar daño.

De modo tal, la compensación entre el daño y el dolor o entre la deuda y el sufrimiento obedece a un instinto de crueldad por el cual el individuo se complace al hacer sufrir.

Además, esta relación de la deuda y del crédito es subsidiaria de la lógica mercantil de la compensación equivalente. El filósofo bosqueja aquí un tiempo no histórico en el cual la relación contractual acreedor-deudor se origina en un instinto de crueldad fundamental y se presenta como el primer tipo de asociación:

Compra y venta, junto con todo su aparato psicológico, son más antiguos que incluso cualesquiera formas de organización y agrupación sociales: el naciente intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación, a la vez que el hábito de comparar poder con poder, de medir, de calcular, son algo que, antes bien, *se transfirió* del derecho personal más rudimentario a los grupos más rudimentarios e iniciales de comunidad (en su relación con otros grupos semejantes). (Nietzsche, 2016, p. 494)

De manera que, presentándose como el primer pensamiento del hombre, de la relación acreedor-deudor deriva la idea de que “cada cosa tiene su precio; todo puede pagarse”, es decir, el valor ficticio de la *justicia* que supone que el deudor siempre puede pagar su deuda sin importar las condiciones. No hay entonces ninguna relación igualitaria y aún menos igualdad de condiciones en la relación acreedor-deudor. La susodicha libertad del sujeto en la transacción comercial es siempre una ficción ya que hay una “disimetría fundamental” entre el acreedor y el deudor. Aquel tira su fuerza sobre este en una relación violenta basada en la dominación y la sujeción.

Si hay alguna comunidad, es regida por la relación acreedor-deudor. La comunidad se encarga de asegurar las condiciones de paz y de seguridad de sus miembros, por lo cual estos están en deuda con aquella. Esta transformación en los modos de vida de los hombres conlleva para Nietzsche el origen de una grave enfermedad: la “mala conciencia”. El animal-hombre se vio presa de las obligaciones de una sociedad pacificadora; todos sus instintos fueron devaluados y considerados “fuera de uso”; la enemistad, la crueldad y el placer de destruir y de atacar, que antes se liberaban hacia el exterior, ahora son devueltos hacia el *adentro*, son *interiorizados* y vueltos contra el hombre mismo.

No hay entonces ningún *contrato* en el origen del Estado. Se trata más bien de un acto extremo de violencia por una horda de barbaros poderosos, una raza de maestros y de conquistadores de entre la que paradójicamente surgió la “mala conciencia”. De este modo, los instintos y las fuerzas que están en el origen de la primera organización social se volvieron hacia a los otros hombres (exterior), pero también hacia el hombre (interior). Así, la crueldad hacia el otro y el placer que de esta deriva encuentra su equivalente en el placer de la mala conciencia y sus nuevos valores, como el olvido de sí mismo y el sacrificio de sí.

Nietzsche denomina a este proceso “desarrollo de la conciencia de la deuda”, es decir, una “moralización de los conceptos de deuda y de deber” tan enraizada en los individuos que gestiona las relaciones entre las generaciones actuales y sus precedentes. Cada generación viviente debe reconocer con temor una deuda (obligación jurídica) hacia la generación fundadora de la tribu pues de ella deriva su poder. Entre más aumente el poder de la tribu, más aumenta su temor hacia sus ancestros, al punto de divinizarlos. Es entonces en el miedo humano que el filósofo halla el origen de los dioses o de los acreedores de los hombres.

A este respecto, el dios cristiano es el ejemplo del estadio último de la relación proporcional poder divino/conciencia de la deuda: se presenta como el más grande acreedor constituyendo al mismo tiempo el más alto grado del sentimiento de deuda y culpa. Esta moralización de la deuda hacia la divinidad conlleva un carácter perverso: la imposibilidad de liberarse de la deuda engendra la imposibilidad de expiarse, de la salvación. Sin embargo, la solución del cristianismo es aún más paradójica:

Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios siendo el único que puede redimir al hombre de aquello que para el propio hombre se ha vuelto irredimible —el acreedor sacrificándose por el deudor, por *amor* (¿quién iba a creerlo?)—, ¡por amor al deudor! (Nietzsche, 2016, p. 509)

Al final de cuentas, esta hipótesis solo puede ser producida por el hombre de la mala conciencia, un hombre masoquista que encuentra en la deuda con su dios un instrumento de tortura, un medio para procurarse sufrimiento en un alto grado. Un individuo tal vive en una represión constante de los instintos naturales que afirman la vida.

Trazando la genealogía de la mala conciencia Nietzsche pone en evidencia la manera como el cristianismo produjo un sujeto, *individuo de memoria*, con una clara conciencia de la culpa, de la deuda. El cristianismo tuvo que crear una subjetividad vuelta hacia una interioridad ficticia, un alma capaz de responder a una culpa perpetua, para producir la estructura moral y metafísica de la deuda en Occidente³.

Desde este punto de vista se podría establecer una cierta similitud, incluso una influencia de la tesis nietzscheana en el análisis que hace Benjamin del capitalismo como religión que no permite ninguna forma de expiación; pero la relación entre los dos filósofos es mucho más compleja porque no se reduce a esta cuestión. Incluso si Nietzsche no habla del capitalismo *stricto sensu* su análisis pone en perspectiva un panorama del que Benjamin se sirve para hacer su lectura del capitalismo. Es precisamente en relación con este aspecto que el filósofo berlinés toma distancia de la tesis de Max Weber expresada en *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo* (2012) pues este no se reduce a una secularización de la fe protestante⁴:

El capitalismo —como se evidenciará no solo en el calvinismo, sino 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. (Benjamin, 2014, p. 9)

3 Siguiendo la teoría nietzscheana del crédito en las sociedades arcaicas y la teoría marxista de la moneda en el capitalismo Gilles Deleuze y Félix Guattari trazan una breve historia de la deuda en el capítulo "Salvajes, bárbaros, civilizados" de *El anti-Edipo* (1972), que lejos de basarse en el intercambio como lo consideran los teóricos del liberalismo clásico, remite a la violenta y asimétrica relación entre acreedor y deudor. La circulación del dinero aquí solo es el *medio de volver infinita la deuda*, que se constituye en deuda de la existencia de los sujetos.

Para un análisis de la "economía de la deuda" remito a *La fábrica del hombre endeudado* (2013). En ese texto Maurizio Lazzarato caracteriza la deuda como fundamento social siguiendo la estela reflexiva de Nietzsche, Marx, Deleuze, Guattari y Foucault: históricamente precede a la producción y al trabajo asalariado y además se presenta como una relación económica indisoluble de la producción del sujeto endeudado y de su moral. Asimismo, remito al análisis de Martínez Hernández (2018) "La deuda como forma de gobierno en el neoliberalismo. Reflexiones sobre la culpa, el sacrificio y la desesperación en la religión capitalista".

4 A propósito Ludueña (2011) señala que el opúsculo de Benjamin constituye una reflexión polémica sobre la secularización, en la que el alemán claramente se opone a las comprensiones tradicionales de Max Weber y Ernst Troeltsch.

Habría entonces un punto importante de convergencia entre Nietzsche y Benjamin en relación con el papel que le asignan al cristianismo en la constitución metafísica y moral del sujeto y de la deuda, así como a las instituciones sociales y jurídicas que la gestionan. De hecho, es a partir de esta perspectiva que es posible señalar cierta relación entre los dos filósofos: se trata de una religión que no permite ninguna forma de expiación en tanto que las nociones de *deuda* y *culpa* están tan interiorizadas en el individuo, que liberarse de ellas es prácticamente imposible, aspecto sobre el que volveré posteriormente.

Sin embargo, a pesar de esta convergencia existe una divergencia remarcable en cuanto a sus ideas sobre el origen de lo social. En efecto, Nietzsche ve en la relación acreedor-deudor el arquetipo de la sociedad y en su dinámica, la formación de la cultura como actividad prehistórica cuyo objetivo es la selección y el adiestramiento de los individuos. Es un proceso en el que el dolor es considerado como un medio de intercambio equivalente a un daño causado o a una promesa no cumplida. Gracias al castigo, el individuo es vuelto responsable de una deuda y así se crea la ficción de un sujeto libre y poderoso siempre capaz de mantenerse idéntico a sí mismo en el porvenir. En este esquema nietzscheano es posible identificar una clara división social: hay acreedores y deudores, así funciona simplemente una comunidad. A partir de ello es posible suponer que debe haber una división social del trabajo para el sostenimiento de la sociedad, división que es igualmente esencial para la regulación de otros tipos de relaciones individuales (Ponzi, 2017).

Por su parte, para Benjamin el capitalismo es un sistema que universaliza la culpa del que deriva un estado mundial de desesperanza. Dicho en otras palabras, todos somos deudores; los ricos también están endeudados. ¿Cómo acaso los ricos pueden vivir en un endeudamiento permanente? ¿Qué implicaciones tiene esta aseveración de Benjamin? Por lo menos se puede suponer que esta lectura se aleja de la de Nietzsche al concebir un estado precedente a la formación del capitalismo en el que los individuos eran libres de todo sentimiento de culpa y no habría una división social claramente establecida. Además, el filósofo podría hacer referencia también a un escenario totalitario en el cual, incluso si hay una redistribución de los roles sociales en la que algunos individuos someten a los otros por la fuerza, estos pueden también ser sometidos a la violencia del régimen. En últimas, nadie escapa a la violencia del capitalismo.

El superhombre, ¿una salida al capitalismo?

¿Hay una salida para el hombre que vive en una gran angustia a causa de la moralización de una deuda imposible de expiar? Dicho de otro modo, ¿acaso es posible curarse de la enfermedad de la mala conciencia?

A partir del análisis de Nietzsche se puede afirmar que, si la idea de tener deudas con la divinidad es el producto de una obligación impuesta al individuo por el paso de un estado de armonía con sus instintos naturales a la primera forma de organización social, el hecho de hacer declinar la creencia en dios conllevaría una desaparición de la conciencia de la deuda. De manera que recusando la creencia en dios el ateo estaría excluido de la relación contractual acreedor-deudor y así encontraría una *segunda inocencia*. Sin embargo, para Nietzsche se trata de una liberación casi imposible por la moralización de la noción de *deuda* y la espiritualización de la mala conciencia, tal como se ha señalado.

Si se toma en consideración la posible influencia de Nietzsche en la lectura de la religión capitalista que hace Benjamin, es evidente el color desesperanzador del filólogo de Röcken a lo largo del fragmento. Así, Benjamin califica la época capitalista de enfermedad espiritual en razón de la “falta de salida espiritual en la pobreza” y por la imposibilidad de una salida colectiva agenciada por formas de vida independientes del capital. Pero si el ascetismo no es la solución y mucho menos lo es una reforma de la religión capitalista, ¿qué se puede esperar de una religión que por definición es puramente cultural, no permite ninguna forma de expiación y es productora de desesperación?

Se podría arriesgar una respuesta, aunque hacerlo implica encontrar un medio para explicar cómo lo que es calificado por Benjamin como desesperanza puede ser entendido, a pesar de todo, como una respuesta esperanzadora. Ahora bien, no se trataría entonces de buscar una forma de expiación o de conversión, sino de una *intensificación* del culto culpabilizante capitalista: “El pensamiento del superhombre sitúa el ‘salto’ apocalíptico no en la conversión, en la expiación, en la purificación, en la penitencia, sino en el incremento discontinuo aunque aparentemente constante, que estalla en el último tramo” (Benjamin, 2014, pp. 10-11).

Llevar al más alto grado de eficacia y rendimiento al culto capitalista sería la respuesta⁵, pero ¿quién podría hacerlo? Se requiere un hombre capaz de liberarse de la mala conciencia, es decir, un *espíritu libre*, un *hombre del porvenir*, que se encuentre más allá del pesado yugo de las obligaciones de la civilización. Un individuo tal sería capaz de aceptar su destino, superarse y volverse más fuerte afirmando su existencia. Si el desespero es la ausencia radical de toda esperanza, este hombre debe entonces asumir su destino en un *goce* permanente y *amarlo* sin ninguna reserva. Nietzsche (1972) habla del *amor fati*, el amor al destino, como una actitud y una relación afectiva que se establece respecto a la realidad con el fin de eliminar la “moralización del mundo” —que comprende todas las lecturas a partir de las nociones de *culpa*, *injusticia* y *castigo*— y así volver a la *inocencia del devenir*:

Hoy que hemos ingresado en el movimiento opuesto a aquel, hoy que sobre todo nosotros los inmoralistas intentamos con todas nuestras fuerzas expulsar del nuevo mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, la instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de “orden moral del mundo”, continúan infectando la *inocencia del devenir* por medio del “castigo” y de la “culpa”. (Nietzsche, 2002, p. 75)

Tal como lo señala Blaise Benoit, la *inocencia del devenir* supone una afirmación de lo real, un “decir sí” que asume lo que existe en una conflictualidad plural y en el flujo incesante del devenir. Es ante todo un “estado del cuerpo que se manifiesta por una práctica de intensificación de la existencia” (2012, p. 50), que supone una declaración de amor a la totalidad de lo real, y por tanto, una experiencia pulsional afirmativa capaz de liberarse de las culpas del pasado y del resentimiento en el que vive la voluntad del hombre (Herrero, 2002).

5 Tal es la perspectiva expresada por Alex Williams y Nick Srnicek en el “Manifiesto por una política aceleracionista” (2017), quienes consideran que es preciso acelerar los procesos, los deseos y las tecnologías que el capitalismo hace surgir y lo alimentan, pero que a su vez lo exceden. De lo que se trata entonces es de llevar al sistema capitalista más allá de sus límites, de liberar todas las fuerzas productivas presas de la gestión neoliberal para hacer de ellas una plataforma hacia un futuro poscapitalista.

Referencias

- Agamben, G. (2016). Capitalism as religion. En D. McLoughlin (ed.), *Agamben and radical politics*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*. Madrid: La Llama. Recuperado de <https://tinyurl.com/y2krpdsz>
- Benoit, B. (2012). Généalogie de l'innocence du devenir. *Revista Trágica: Estudios sobre Nietzsche*, 5(1), 37-54.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie I: L'Anti Œdipe*. París: Minuit.
- Deutschmann, C. (2001). The promise of absolute wealth: Capitalism as a religion? *Thesis Eleven*, 66(1), 32-56.
- Fleury, L. (2005). Max Weber sur les traces de Nietzsche? *Revue Française de Sociologie*, 46(4), 807-839.
- Han, B. C. (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- Herrero, J. (2002). *La inocencia del devenir: la vida como obra de arte según Friedrich Nietzsche y Oscar Wilde*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Löwy, M. (2006a). Le capitalisme comme religion. Walter Benjamin et Max Weber. *Raisons Politiques*, 23, 203-220. Recuperado de <https://tinyurl.com/y6cobxtj>
- Löwy, M. (2006b). Marxismo y religión: ¿Opio del pueblo? En A. Boron *et al.* (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-296). Buenos Aires: Clacso.
- Ludueña, F. (2011). Capitalismo y secularización. *Filosofía Unisinos*, 12(2), 98-113.
- Martínez, Hernández C. (2018). La deuda como forma de gobierno y subjetivación en el neoliberalismo. Reflexiones sobre la culpa, el sacrificio y la desesperación en la religión capitalista. Valenciana. *Estudios de Filosofía y Letras*, 11(21), 377-415.

- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2016). De la genealogía de la moral. En *Obras completas. Volumen iv. Escritos de madurez II y complementos a la edición* (pp. 441-562). Madrid: Tecnos.
- Ponzi, M. (2017). Capitalism as religion. *Nietzsche's nihilism in Walter Benjamin* (pp. 1-20). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Williams, A. y Srnicek, N. (2017). Manifiesto por una política aceleracionista. En A. Avanessian y M. Reins. (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 8-16). Buenos Aires: Caja Negra.

