

**El capitalismo como experiencia religiosa del presente.  
Actualidad de *Capitalismo como religión* de Walter Benjamin**

Lucía Pinto<sup>1</sup>

En *Capitalismo como religión* (1921) Walter Benjamin propone entender al capitalismo como una religión en tanto “sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, tormentos e inquietudes a los que antaño intentaban dar respuesta todas las llamadas religiones”. El capitalismo es caracterizado como un culto definido por un tipo de culpa sin posibilidad de expiación. Sin embargo, dos años antes, en *Destino y Carácter* (1919), Benjamin había señalado que “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”.

En esta ponencia nos proponemos analizar el texto de 1921 poniendo en consideración la dimensión religiosa, analizando las tensiones que establece Benjamin entre culpa, destino y liberación. La hipótesis de lectura que guía esta ponencia es que al señalar al capitalismo como una religión, Benjamin desenmascara al capitalismo: se cree en él como en una religión, como si proporcionara salvación. Pero lo cierto es que sólo hay desesperación. Para demostrar esto, intentaremos mostrar que Benjamin juega con un doble concepto de religión, a saber, una religión de la culpa —entre las que incluye al capitalismo y al cristianismo— frente a una religión de la salvación —judaísmo, insertas ambas en un contexto de secularización. Aquí reside la astucia benjaminiana y la actualidad de este escrito para pensar la experiencia del presente.

---

<sup>1</sup> Lic. en Ciencia Política (UBA) y docente en la Carrera de Ciencia Política (FSOC-UBA). Investigadora en formación del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSOC-UBA). Actualmente finalizando sus estudios de Maestría en Ciencia Política (IDAES-UNSAM).

## **El capitalismo como experiencia religiosa del presente. Actualidad de *Capitalismo como religión* de Walter Benjamin**

### **I. La culpa en la esfera del destino**

A finales de 1919, en *Destino y carácter* Benjamin observa que el destino es aquello que escapa a la voluntad humana, que es irremediable e inmodificable: “el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable” (Ob II/1, p. 179)<sup>2</sup>.

Esta conexión entre culpa y destino la halla en la tragedia griega y la encuentra asimismo en el mito: el destino conduce a la culpa. Winfried Menninghaus, quien ha realizado uno de los estudios más sistemáticos sobre el mito en la obra de Benjamin, define a esto como un “entrecruzamiento” de las teorías del mito y la tragedia, que no puede hacerse sin limitar el concepto de mito: “La teoría del mito de Benjamin, desde *Destino y carácter* hasta *El origen del drama barroco alemán*, trata en primera línea sobre el mito tal como se encuentra presente en la tragedia antigua. En este entrecruzamiento de teoría del mito y teoría de la tragedia se revela, junto con las características preponderantes del mito en la mencionada “fase”—su estrecha conexión con una teoría del destino, la culpa, la expiación y el sacrificio—, también su limitación: en primer lugar, el concepto de mito es “elegido” en la tragedia de acuerdo con las exigencias *particulares* de la forma. El fenómeno *total* del mito como forma de vida y pensamiento es difícilmente reducible a la dramaturgia del embrollo trágico” (Menninghaus, 2013, p. 88; énfasis del autor)<sup>3</sup>.

Benjamin observa que incluso en la dicha, el individuo deviene culpable. Allí la culpa es la de no comprender la distancia entre los hombres y los dioses: “En la configuración clásica griega de lo que es la idea de destino, la dicha que se concede a una persona nunca se entiende como confirmación de la inocencia de su vida, sino en calidad de tentación para la mayor culpa, que es la *hybris*. Así pues, el destino no se relaciona con la inocencia. Y (esta pregunta ahonda más aún) ¿se relaciona el destino con la dicha?” (Ob II/1, p. 178; paréntesis del autor).

Así, el destino no está relacionado con la inocencia de los hombres, sino que tiende siempre a la inculpación de los hombres. La clave en esta cita es el concepto de *hybris*. La *hybris* es un vocablo griego que remite al exceso, a la desmesura que “tiende a hacer olvidar al hombre su condición de mortal” (Grimal, 1989, p. 170). El hombre deviene así culpable por no comprender su finitud, es decir, por no aceptar su distancia respecto de los dioses.

Benjamin observa que al desafiar a los dioses, los hombres quedan mudos, sin palabras. En *Para una crítica de la violencia*, que fue escrito un año después de *Destino y carácter*, Benjamin apunta el mito de Niobe<sup>4</sup>. Señala que una vez que la diosa Leto mandó a matar a

---

<sup>2</sup> *Destino y carácter* fue publicado en 1921 por Benjamin en una revista llamada “Los argonautas”. Tiedemann y Schweppenhauser señalan que el texto fue escrito entre septiembre y noviembre de 1919 durante unas vacaciones de verano en Lugano, Suiza (GS II/3, p. 940).

<sup>3</sup> El autor desarrolla una hipótesis según la cual en la obra de Benjamin es posible encontrar distintas “fases” de la teoría del mito. La fase temprana que aquí analizamos se diferencia de una fase tardía, que tiene lugar a partir de los *Pasajes*, en la cual la ambigüedad del mito aparece como un rasgo positivo a ser alumbrado por la imagen dialéctica. Luis García (2012) ha publicado un interesante artículo basándose en la hipótesis de Menninghaus.

<sup>4</sup> El mito narra que Níobe se casó con Anfión y tuvo, según la mayoría de los mitógrafos, catorce hijos, siete mujeres y siete varones. El número varía según los autores. Niobe un día declaró que era superior a Leto, que

sus hijos, Niobe quedó “como depositaria eterna y muda de esa culpa, así como hito de la frontera entre humanos y dioses” (Benjamin, 2017, p. 35).

Por otro lado, la culpa está preestablecida, más allá de que los hombres obren bien. En las claras palabras de Menninghaus: “Sin que los actos del héroe constituyan una falta contra la moral, estos lo conducen a una culpa atroz y preestablecida. Esa es precisamente la función del destino mítico: “condena” no sólo a la expiación, sino, en primer lugar, también a la “culpa”, y precisamente al inocente en sentido moral” (Menninghaus, 2013: p. 89; énfasis del autor).

Según Benjamin, en *Edipo Rey* también aparecen estos rasgos que le atribuye al destino, a saber, la culpa y la infelicidad<sup>5</sup>. Benjamin sugiere que Edipo es mudo porque no hay lugar a la reflexión y al pensamiento, sino que cuando se da cuenta de lo que es culpable, se quita los ojos: “El Edipo de Sófocles es mudo, o es casi mudo. (...) Es un perro de presa que persigue su rastro, alguien que se queja del maltrato que sus manos le infligen: el pensamiento y la reflexión no pueden tener sitio en sus discursos” (Ob II/1, p. 411).

La ausencia de reflexión y de pensamiento es aquello que identifica, según Benjamin, a los héroes de la tragedia, “esta mudez no caracteriza sólo a Edipo sino al héroe de la tragedia en tanto que tal” (Ob II/1, p. 411)<sup>6</sup>. La inculpación queda relacionada a la ausencia de reflexión y pensamiento.

En este sentido, al ubicar la culpa inexpiable en la esfera del destino en *Destino y carácter* y en *Para una crítica de la violencia*, lo que hace Benjamin es delinear un concepto de culpa que se inserta en un contexto en el cual no hay escapatoria ni posibilidad de reflexión. En la medida en que la culpa solo tiene lugar en el ámbito del destino impuesto por los dioses, la culpa es siempre inculpación<sup>7</sup>.

## II. El capitalismo como religión de la culpa

*Capitalismo como religión* comienza con una cifra polémica: “En el capitalismo cabe ver una religión, ya que éste sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, tormentos e inquietudes a los que antaño intentaban dar respuesta todas las llamadas religiones” (Ob VI, p. 127). La religión capitalista tiene cuatro rasgos principales. El primero es que se trata de una religión de culto, alejada del dogma y de la teología. El

---

sólo tenía un hijo y una hija. La diosa la oyó y, ofendida, pidió a sus hijos que la vengasen. Apolo y Artemis mataron a todos los hijos de Niobe. Apolo a los hombres y Artemis a las mujeres (Grimal, 1989, p. 381).

<sup>5</sup> En la tragedia de Sófocles, Edipo huyó de Corinto luego de acudir al oráculo de Delfos y que Apolo le dicte su destino: “que estaba fijado que yo tendría que unirme a mi madre y que traería al mundo una descendencia insoportable de ver para los hombres y que yo sería asesino del padre que me había engendrado” (*Edipo Rey*, vv. 791-794). La tragedia termina cuando, una vez en Tebas, Edipo se da cuenta que ha matado a Layo — antiguo rey de Tebas— que era su verdadero padre, y que estaba casado con su propia madre que era Yocasta, destino que pretendió evadir, pero no logró.

<sup>6</sup> Benjamin señala que el motivo del enmudecimiento puede hallarse en tres autores: Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención* (1997), Friedrich Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (2007) y él mismo en su texto *Destino y carácter*.

<sup>7</sup> Sin posibilidad de ser desarrollado en la extensión que el tema requiere, cabe señalar que el concepto de culpa de Benjamin y su lectura del mito son tributarios de la influencia de Hermann Cohen. En la lectura que hace Cohen desde judaísmo de los profetas, en el mito hay destino y culpa a la vez: la culpabilidad de los hombres está marcada por el destino. En este orden de la inculpación, el hombre no es autor. Esta es la clave de la interpretación coheniana de la culpa y su crítica al mito: “en la culpa mitológica, el ser humano no es un individuo, sino solamente un vástago de sus ancestros” (Cohen, 2004, p. 130). Esta influencia de Cohen en Benjamin ha sido indicada asimismo por Hamacher (2013), Menninghaus (2013) y Vargas (2015).

segundo rasgo nos revela algo sobre sus ritos, que es su duración permanente: “El capitalismo es ciertamente celebración de un culto producido *sans rêve et sans merci*”<sup>8</sup>. No hay en él ningún ‘día ordinario’, ni uno sólo que no sea festivo” (Ob VI, p. 128; énfasis del autor). Benjamin no explicita cuáles son esos ritos, pero sí nos dice que el rito no tiene pausa<sup>9</sup>. El tercer rasgo de la religión capitalista es que el culto es culpabilizante, esto es, que genera la culpa: “El capitalismo es quizás el primer caso de un culto no absolutorio, sino, al contrario, culpabilizador [*verschuldenden*]” (Ob VI, p. 128). El capitalismo genera una culpa que es imposible de absolver, por lo que conduce a una conciencia universal de culpa, incluso del mismo Dios, que debe permanecer oculto; “solo en el zénit de su culpabilización puede en efecto ser apostrofado” (Ob VI, p. 129) —lo cual constituye el cuarto y último rasgo de la religión capitalista. Esta imposibilidad de expiación lleva, finalmente, a un “estado de desesperación”.

En el deslizamiento que hemos realizado hacia los textos anteriores a *Capitalismo como religión*, hemos podido ver que esta culpa inexpiable, tal como es concebida por el joven Benjamin, sólo tiene lugar en el ámbito del destino. En esta configuración benjaminiana, la culpa aparece como síntoma de un orden del cual no hay libertad, en tanto el hombre de la manera que actúe no tiene posibilidad de expiar la culpa. La culpa, en este sentido, remite a un orden en el cual no hay salida.

En base a ello, si queremos entonces comprender por qué Benjamin define al capitalismo como religión de la culpa no debemos preguntarnos ¿de qué son culpables los hombres? sino más bien ¿en qué orden es posible la culpa? La respuesta reza, en un orden que no puede alterarse. Entendemos que la imposibilidad de una salida [*Ausweglosigkeit*] en el capitalismo, es lo que hace que el capitalismo sea considerado una religión de la culpa. En sus palabras: “Una situación tan *sin salida* [*Ausweglosigkeit*] es por completo *culpabilizadora*. Las “preocupaciones” son indicio de esta forma concreta de *conciencia de culpa* a raíz de una *ausencia de salidas*. Las “preocupaciones” nacen del temor a una ausencia comunitaria de salidas, no individuales-materiales” (Ob VI, p. 133; comillas del autor, cursivas propias).

Al definir al capitalismo como religión de la culpa, éste hace su entrada triunfal en el mundo de lo mítico, en el cual Benjamin lo considerará a lo largo de toda su obra, incluso durante su período más adulto<sup>10</sup>. Aquí podemos decir que el capitalismo es mítico, porque como en el mito, no hay salida<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> En francés en el original, “sin tregua ni piedad”.

<sup>9</sup> La dimensión de lo ritual en las religiones es un tema sumamente relevante que no podremos abordar en este trabajo. Sin embargo, cabe observar al menos dos cuestiones. Por un lado, ya Emile Durkheim había dado cuenta de la relevancia de los ritos en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2003) publicado en 1912. Por el otro, en lo que respecta específicamente a las lecturas de *Capitalismo como religión*, Fabián Ludueña (2011) ha escrito un interesante trabajo en el cual, apoyándose en las referencias que Benjamin hace al dinero y a los billetes, sostiene como hipótesis que el objeto de adoración del culto en la religión capitalista podría ser el mismo dinero.

<sup>10</sup> En el convoluto K de los *Pasajes* remite al fetichismo de la mercancía, y dice que el capitalismo es “una reactivación de las energías míticas” (Benjamin, 2016, p. 396). . Es en los *Pasajes* donde Benjamin vuelca una crítica al capitalismo de cuño más marxista. Löwy (2009) señala que el giro de Benjamin hacia el marxismo se da luego de leer el libro de György Lukács *Historia y conciencia de clase* en 1924 y de conocer a la actriz rusa Asja Lacis.

<sup>11</sup> El vocablo alemán *schuld* tiene una doble acepción: significa culpa y, a la vez, deuda. En el texto, Benjamin remite a esta ambigüedad sólo en una ocasión como una “demoniaca ambigüedad”. En relación a ello, cabe mencionar que algunos intérpretes han entendido que la ambigüedad entre culpa y deuda constituye una pieza

En este sentido, nuestra lectura se siente afín a la hipótesis de lectura de Werner Hamacher (2013), quien subraya que la imposibilidad de una salida que Benjamin declara en *Capitalismo como religión* se haría eco del tiempo de la culpa antes descrito: “El concepto de ambos, de Cohen como de Benjamin, tanto de la ética como de la religión está definido en contra de la mecánica de la culpa del sistema del destino antiguo, especialmente griego y sus variantes post antiguas y modernas. (...) Solo mediante la abrupta interrupción del trueque entre la culpabilidad y el resarcimiento el hombre ingresa en el ámbito de la libertad. Pues actuar en el contexto de la culpa es sólo el seguimiento de una obligación del actuar que es dictado por otros y, por lo tanto, es sólo una forma de *no actuar*” (Hamacher, 2013, p. 140; énfasis del autor).

En este sentido, *Capitalismo como religión* se trata de un texto en el cual la crítica del capitalismo se dirige al centro mismo de la existencia humana: el estrechamiento de los márgenes de libertad de los hombres en el capitalismo moderno.

### III. Capitalismo y esperanza

En las primeras líneas de *Capitalismo como religión* se presenta una relación de equivalencia entre el capitalismo y la religión: ambos proveen respuesta a las preocupaciones e inquietudes de los hombres. Benjamin alude a la “estructura religiosa del capitalismo”, nos dice que es un “fenómeno religioso”, y refiere incluso a una “religión capitalista”.

Recordemos lo que Benjamin había escrito en *Destino y carácter*: “un orden cuyos únicos conceptos constitutivos son la desdicha y la culpa y dentro del cual no hay camino pensable de liberación (pues algo que es destino es al tiempo también desdicha y culpa) *no puede ser religioso*” (Ob II/1, p. 178; paréntesis del autor, cursivas propias). Sin embargo, dos años después, Benjamin señala al capitalismo como una religión.

Esto nos conduce a pensar que coexisten dos acepciones posibles de religión que deben ser diferenciadas para poder esclarecer la apuesta benjaminiana. Por un lado, el capitalismo, como religión de la culpa inexpiable, que comparte con las demás religiones la función de dar respuesta a los tormentos y preocupaciones humanas, y por otro lado, el concepto de religión en sentido estricto proveniente del judaísmo y que se apoya en la posibilidad de la redención. Como observa Hamacher: “su propio concepto de religión estricto y que, por cierto, remite a Cohen y a la tradición del judaísmo, no es el que supone el discurso del capitalismo como “de un fenómeno esencialmente religioso”. (...) “La religión capitalista” no es, por lo tanto, religión, sino “religión de culto”, una estructura de creencia, comportamiento, derecho y economía que como cualquier otro culto en el contexto de un mito persigue el único sentido de organizar el “contexto de la culpa de lo viviente” (Hamacher, 2013: p. 143; énfasis del autor).

Ricardo Forster (1999) ha hecho hincapié en el componente generacional que tiene la crítica de Benjamin al capitalismo, al señalar que forma parte de una generación de judíos alemanes que se criaron en el seno de familias asimiladas a la comodidad de la vida burguesa. La paradoja es que muchos de estos jóvenes asimilados luego van a encontrar en

---

central del texto y que en base a ella debe entenderse la lectura que hace Benjamin del capitalismo. Manuel Reyes Mate (2009) ha sugerido que la clave de la “demoniaca ambigüedad” del concepto de culpa/deuda está en el concepto de interés que Benjamin menciona. En un préstamo, no sólo la persona que recibe el dinero se coloca en una situación de culpa por poseer un dinero que no es suyo, sino también el capitalista que invierte lo ganado, pero no lo puede disfrutar. Si bien es interesante su lectura, siguiendo el rastreo que hasta aquí hemos hecho del concepto de culpa, nosotros consideramos central su entendimiento en el contexto del mito.

el judaísmo la vía para criticar la sociedad que le legaron sus padres. Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem y Benjamin son parte de esta generación que desde la tradición judía hace una crítica radical del capitalismo y de la guerra.

Benjamin considera que la desesperación es el ánimo que caracteriza a la religión capitalista. Un sistema sin salida es un sistema que lleva a un “estado de desesperación”, y la cita sigue: “en el cual, justamente, aún se *espera* [*gehofft*]” (Ob VI, p. 129; énfasis del autor). La desesperación no es para Benjamin algo negativo sino justamente es factor de esperanza: “La expansión de la *desesperación* ahí se convierte en el completo estado religioso del mundo, de la cual solamente es ya posible esperar por fin la *salvación*” (Ob VI, p. 129; énfasis propio). Esta relación entre desesperación y esperanza es propia de este judaísmo mesiánico, que puede ver en las situaciones más catastróficas, la esperanza de la llegada del Mesías<sup>12</sup>.

Asimismo, resulta interesante que la religión capitalista, además de ser inculpatoria como el mito, proviene de otra religión, que es el cristianismo: “El capitalismo ha crecido en Occidente como parásito del cristianismo —cosa que se debe demostrar no sólo a partir del calvinismo, sino de las demás orientaciones ortodoxas cristianas—, y esto de tal modo que, al final y de forma esencial, la historia de éste es realmente la de su parásito, es decir, del capitalismo” (Ob VI, p. 131).

Así es que el capitalismo y el cristianismo tienen una historia en común. Si el capitalismo es el parásito del cristianismo quiere decir entonces que se alimenta de él. El parásito es un organismo que vive a costas de otro organismo sin llegar a matarlo. Se distingue del animal de rapiña, que mata a su presa y también del carroñero, que consume animales ya muertos. En una relación parasitaria, ambos organismos permanecen con vida.

Esto podría indicarnos que hay ciertas dimensiones del cristianismo que siguen vivas, de las cuales el capitalismo —como parásito— se “alimenta”. Consideramos que esto puede comprenderse en dos sentidos. Por un lado, Benjamin reconoce el aporte que Max Weber hiciera en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2015) al señalar la contribución de la ética protestante en el surgimiento del capitalismo<sup>13</sup>. Ya al inicio de *Capitalismo como religión* señala que el capitalismo está condicionado religiosamente “como opina Weber” (Ob VI, p. 127), y luego reconoce que el vínculo parasitario entre capitalismo y cristianismo ha sido demostrado en el calvinismo, con lo cual remite obviamente a la

---

<sup>12</sup> Entre la lista de bibliografía que Benjamin cita en *Capitalismo como religión* encontramos algunos de las obras que inspiraban en ese momento a Benjamin. Nos referimos a *Llamado al socialismo* de Gustav Landauer y a *Politik und Metaphysik* de Erich Unger. Sin embargo, a pesar de haber leído a estos autores, ninguna de estas opciones le convence. Löwy (2009) analiza la remisión que Benjamin hace a Landauer y a Unger, señalando que, si bien pueden haber sido consideradas por Benjamin, el fragmento no nos da ninguna pista certera sobre una orientación real de Benjamin hacia estas opciones, sino que estamos en el terreno de las suposiciones. Mariela Vargas (2015) también analiza las mismas referencias y observa que, por distintos motivos, es casi improbable que Benjamin considerase esas opciones como posibles salidas al capitalismo. Cabe asimismo añadir que Georges Sorel también aparece en la lista de bibliografía y ejerce una influencia notoria sobre Benjamin, que se evidencia en *Para una crítica de la violencia*.

<sup>13</sup> Específicamente, es en la idea de acreditación de fe en el trabajo, propia del calvinismo, en la cual Weber hallar uno de los impulsos para el surgimiento del “espíritu capitalista”. Cabe señalar que si bien Benjamin cita a Weber, no es necesario asumir que conocía en profundidad su obra. Por un lado, esta obra no aparece en el índice de lectura que Benjamin llevaba, en el cual incluía solo lo que leía completo. Por el otro, como ha señalado Daniel Weidner (2010), la tesis weberiana sobre el capitalismo y el protestantismo era una tesis ampliamente difundida en la época, a la que podría aludir sin conocer en profundidad.

investigación weberiana<sup>14</sup>.

Por otro lado, en varias ocasiones, Benjamin observa que en el cristianismo hay culpa. En *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, escrito en 1916, Benjamin señalaba al pecado original como “el despertar de uno mismo como culpa única, a saber, la más profunda culpa” (Ob II/1, p. 158)<sup>15</sup>. Luego, en *El origen del drama barroco alemán*, podemos leer: “El núcleo de la idea de destino es más bien la convicción de que la *culpa*, que, en este contexto, es siempre culpa de las criaturas —o que, dicho en términos cristianos, consiste en el *pecado original*—, no es ética infracción de quien actúa, por más que a través de una manifestación de carácter fugaz desencadene la causalidad como instrumento de fatalidades que se desenvuelven imparables. El destino es la entelequia del acontecer en el campo de la culpa” (Ob I/1, p. 341; énfasis propio).

En efecto, en el pecado original se reedita la relación entre culpa y destino propia del mito: la culpa tiene lugar cuando primero se ha dictado el destino. El hombre permanece preso de una culpa de la que no puede salir. El cristianismo entiende el pecado de Adán como el pecado no de un solo hombre sino de la humanidad. Los pecados de los hombres pueden ser perdonados, pero la culpa permanece como rasgo natural del hombre, por ello la institución del bautismo.

Esta interpretación que hace Benjamin de la culpa se basa en el judaísmo de los profetas: el hombre puede hacer el mal, pero no está destinado a ello. El judaísmo no está exento del pecado y de la culpa que ello implica, pero según Benjamin, no se trata de una culpa heredada. He aquí la diferencia. En un fragmento escrito en 1918 diferencia la culpa del hombre respecto de una vida culpable: “Tantas religiones paganas, tantos conceptos de culpa natural. (...) Para el judío, no la vida sino solamente el hombre activo puede sin duda devenir culpable” (O VI, p. 72)<sup>16</sup>.

Asimismo, la relación parasitaria entre capitalismo y protestantismo es presentada como una transformación: “El cristianismo de la época de la Reforma en realidad no favoreció la propagación del capitalismo; él se *transformó* en capitalismo” (Ob VI, p. 133; énfasis propio). El capitalismo no es entonces sólo parásito del cristianismo sino que el cristianismo se ha transformado en capitalismo. El capitalismo es la nueva religión, pero sin trascendencia: “La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero él no ha muerto, está integrado en el destino humano” (Ob VI, p. 129).

---

<sup>14</sup> Las afinidades entre las lecturas del capitalismo de Weber y Benjamin han sido recientemente indagadas. Si bien no nos es posible desarrollarlo en este trabajo, cabe al menos señalar que Löwy (2009) y Hamacher (2013) han cumplido en dar cuenta la innegable distancia que existe entre ambos con respecto al capitalismo, sobre el cual el primero dirige una crítica mordaz y el segundo lo entiende como un destino irremediable. Aun así, se corre el riesgo de llevar a una interpretación maniqueísta en la cual Benjamin es el crítico y Weber el resignado, la cual no permite iluminar las tensiones que sus pensamientos exponen. En esta línea, cabe señalar el aporte de Weidner (2010) que ha subrayado el ejercicio común que ambos autores realizan al entender al capitalismo en relación con la religión y de Eduardo Maura Zorita (2011) quien con mucha sutileza ha dado cuenta de las afinidades entre el proceso de racionalización alumbrado por Weber y el concepto de culpa de Benjamin.

<sup>15</sup> Los editores de la obra completa han establecido la datación de este texto a partir de una carta que Benjamin escribió a Scholem en noviembre de 1916 en la cual le contó acerca del texto. La publicación es póstuma (GS II/3, p. 931).

<sup>16</sup> Hermann Cohen (2004) ejerce una considerable influencia en el joven Benjamin. Cohen, basándose en las profecías de Ezequiel, había criticado la doctrina del pecado original y advertido que la culpa no se transfiere de padres a hijos.

Esta caída de la trascendencia puede rastrearse en su obra tanto hacia atrás como hacia adelante. En 1913, en *Diálogo sobre la religiosidad del presente* escribió: “Para nosotros, en los últimos siglos *han estallado las viejas religiones*. Pero creo que este hecho tiene unas consecuencias que impiden que celebremos sin más la Ilustración (...) Las religiones del pasado ocultaban en sí la necesidad y la miseria. Ahora estas han quedado libres, y ante ellas ya no tenemos la seguridad que nuestros antepasados extraían de la fe en la compensación de la justicia” (Ob II/1, p. 19; énfasis propio).

En este diálogo, en el cual Benjamin lamenta la pérdida del espíritu religioso, el “nosotros” debe entenderse más como un diagnóstico de la Modernidad que como una confesión de fe personal. Esta pérdida de la trascendencia religiosa ha generado que cualquier valor pueda erigirse como divino, lo cual es severamente criticado por Benjamin: “vivimos en una miseria por cuanto respecta a los valores” (Ob II/1, p. 18), y a continuación: “Se supone que la tolerancia ha liberado a la actividad social de toda exclusividad de orden religioso, y los mismos que proclaman la actividad social de los ilustrados *convierten en religión* la tolerancia, la Ilustración, la indiferencia e incluso la frivolidad (...) hasta el propio socialismo” (Ob II/1, p. 20; énfasis propio).

Luego, en *El origen del drama barroco alemán* revela que lo propio de la Modernidad barroca es el vaciamiento del cielo, en el sentido de ausencia de un sentido de la salvación. A ello corresponde un vaciamiento de la tierra, hábitat del melancólico<sup>17</sup>.

En este sentido, su concepción del capitalismo como religión es sumamente sugerente porque permite criticar al capitalismo como aquello que permitiría resolver los problemas y tormentos humanos. Benjamin con mucha astucia en pocas líneas se ocupa de alertar sobre esto: el capitalismo de ninguna manera provee salvación al sufrimiento humano. Más bien, es un sistema en el cual la libertad humana está en crisis.

#### **IV. Conclusiones**

A lo largo de este trabajo hemos abordado el diagnóstico benjaminiano del capitalismo como una religión de una culpa inexpiable. Para comprenderlo, hemos rastreado el concepto de culpa en los textos de Benjamin del mismo período y encontrado que el concepto de culpa del capitalismo se encuentra en el mito. Esto nos ha permitido comprender que este concepto de culpa remite a un contexto en el cual la libertad del hombre está comprometida en tanto no puede librarse de la culpa al cual ha sido destinado. Este movimiento nos ha permitido evidenciar la potencia crítica del diagnóstico de Benjamin: dar cuenta del capitalismo como un sistema en el cual el hombre se ve atrapado y que se presenta como un destino. El capitalismo aparece peligrosamente como una religión de salvación, pero no lo es. Aquí la astucia benjaminiana. En una Modernidad secularizada, y a partir del judaísmo mantiene la esperanza en la salvación, Benjamin advierte sobre nuevas y peligrosas religiosidades, evidenciando una Modernidad en absoluta tensión.

---

<sup>17</sup> Como señala Crescenciano Grave: “En la apariencia contundente que la figuración barroca le da a las cosas, se consuma el desalojamiento del mundo, sin que esto signifique haber traído su contenido a la tierra sino que, al desalojar el cielo, el mundo también queda vacío, signado por la catástrofe que se descubre en la mirada, fiel a las cosas, del melancólico” (2007, p. 124). En este sentido, la escatología, asociada a la salvación trascendente en el más allá, ha caído, y asimismo persistiría una forma barroca de la escatología en la inmanentización de la catástrofe. Sobre la escatología en el barroco, se recomienda la lectura del artículo de Francisco Naishtat (2015) sobre la tesis de Giorgio Agamben.

## Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften* (tomos I-VII). Fráncfort del Meno: Suhrkamp. [GS]
- Benjamin, W. (1994). *The correspondence of Walter Benjamin*. Chicago: The University Chicago Press.
- Benjamin, W. (2006-2017). *Obra completa* (libros I-VI). Madrid: Abada. [Ob]
- Benjamin, W. (2016). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2017). Para una crítica de la violencia. En P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta* (pp. 19-48). Santiago de Chile: LOM.
- Bloch, E. (1968) *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Forster, R. (1999). Walter Benjamin y el judaísmo. En *El exilio de la palabra. En torno a lo judío* (pp. 67-144). Buenos Aires: Eudeba.
- García, L.I. (2012). Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, N. 4, 207-229.
- Grave, C. (2007). La melancolía barroca. En Finkelde, D., Webels, E., De la Garza Camino, T. y Mancera, F. (Coords.), *Topografías de la modernidad: el pensamiento de Walter Benjamin* (pp. 121-138). México: UNAM.
- Grimal, P. (1989). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Hamacher, W. (2013). *Lingua Amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Löwy, M. (2009). Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, 17, 60-73.
- Ludueña Romandini, F. (2011). Capitalismo y secularización. *Filosofía Unisinos*, 12(2), 98-113.
- Maura Zorita, E. (2011). *Crítica inmanente, alegoría y mito. La teoría crítica del joven Walter Benjamin (1916-1929)*. (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Recuperada de <https://eprints.ucm.es/14437/>
- Menninghaus, W. (2013). *Saber de los umbrales*. Buenos Aires: Biblos.
- Naishtat, F. (2015). El barroco y la escatología en el *Trauerspielbuch*. En F. Naishtat, E. Gallegos y Z. Yébenes Escardó (Eds.), *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin* (pp. 169-186). México: UAM, Unidad Cuajimalpa.
- Nietzsche, F. (2007). *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza.
- Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Sófocles (1995). Edipo Rey. En *Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono* (pp. 71-138). Barcelona: Gredos.
- Vargas, M. (2015). Culpa, inmanencia y dinero: comentario a *Capitalismo como religión* de Walter Benjamin. En F. Naishtat, E. Gallegos y Z. Yébenes Escardó (Eds.), *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin* (pp. 387-413). México: UAM, Unidad Cuajimalpa.
- Weber, M. (2015). *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Weidner, D. (2010). Thinking beyond Secularization: Walter Benjamin, the "Religious Turn", and the Poetics of Theory. *New German Critique*, 37 (3), 131-148.

