

# Capitalismo y secularización

## Capitalism and secularization

Fabián Ludueña Romandini<sup>1</sup>  
Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** Este artículo avanza la tesis según la cual el fragmento de Walter Benjamin, *El capitalismo como religión* (escrito en 1921), debería ser entendido como una reflexión polémica sobre la noción de secularización en oposición a las opiniones tradicionales de Max Weber y Ernst Troeltsch. Benjamin considera al sistema capitalista, en todos sus componentes, como una nueva clase de religión que, al mismo tiempo, da cumplimiento y supera sus herencias teológicas. El capitalismo, como lo indica Benjamin, expresa a través de los “billetes de banco” su profundo espíritu teológico. Tomando estas sugerencias teóricas como punto de partida, este artículo lleva adelante una investigación genealógica sobre los orígenes del dinero como signo sacramental. Para ello, tomamos en consideración la teoría antigua y medieval del *sacramentum* como el primer laboratorio conceptual utilizado por las instituciones de Occidente para pensar en el valor performativo de los signos. Finalmente, consideramos, de modo crítico, cómo estas reflexiones filosóficas y teológicas se hallan parcialmente presentes en la teoría del dinero de Karl Marx, la cual tiene, por lo demás, muchos elementos en común con los desarrollos de Benjamin sobre el mismo problema.

**Palavras-chave:** Benjamin, secularización, capitalismo, *sacramentum*, teología económica.

**Abstract:** This paper sets forth the thesis that Walter Benjamin’s fragment, *Capitalism as religion* (written in 1921), should be understood as a polemical reflection upon the notion of secularization in contrast to the traditional views proposed by Max Weber and Ernst Troeltsch. Benjamin sees the capitalism system, in all its components, as a new kind of religion that fulfils and at the same time surpasses its theological heritage. Capitalism, according to Benjamin, expresses its profound theological spirit through the “bank notes”. Taking these theoretical suggestions as a point of departure, this article undertakes a genealogical investigation of the origin of money as a sacramental sign. In order to do so, we discuss the ancient and medieval theory of *sacramentum* as the first conceptual laboratory used by Western institutions to think about the performative value of signs. Finally, we consider, in a critical way, how these philosophical and theological reflections are partially present in Karl Marx’s theory of money, which has many elements in common with Benjamin’s ideas about the same problem.

**Key words:** Benjamin, secularization, capitalism, *sacramentum*, economic theology.

---

<sup>1</sup> Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Profesor titular de Filosofía en la Universidad UADE, Buenos Aires, Argentina. Profesor en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires: Uriburu 950, 6° piso, (1114), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. E-mail: fabianludueña@gmail.com

## El fragmento de Walter Benjamin sobre la religión capitalista

“Hay que ver en el capitalismo una religión (*Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken*)” (Benjamin, 1985, p. 100). 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. Sin embargo, otros autores desfilan asimismo en las pocas referencias que Benjamin brinda en este escurridizo texto<sup>2</sup>: Georges Sorel pero también 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, un hecho que nos habla de la terrible ambigüedad de ciertos proyectos filosófico-políticos que despertaban una gran fascinación en Benjamin<sup>3</sup>. 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.

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”.<sup>4</sup> 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 (Troeltsch, 1912). 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

<sup>2</sup> Para un análisis de los mismos, hay que referirse a Löwy (2004, p. 60-73).

<sup>3</sup> Esta temática es abordada en Taubes (1949, p. 97-104). Más recientemente es de particular importancia Hülshörster (1999).

<sup>4</sup> Bloch (1962 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 (2003, p. 77-119).

independencia respecto de aquéllos (Troeltsch, 1925).<sup>5</sup> 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.

Con esta perspectiva, la posición de Benjamin, si la vemos en su justa medida, confronta, a la vez, la tesis de Weber y la de Troeltsch. A la del 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 (Benjamin, 1985, p. 100).

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*)" (Benjamin, 1985, p. 102).

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 secularización<sup>6</sup> 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*) (Benjamin, 1985, p. 102).

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 moderno.<sup>7</sup> 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.

<sup>5</sup> Sobre Troeltsch, es fundamental referirse a Adams (1961, p. 98-109).

<sup>6</sup> Sobre la llamada "querrela de la secularización", cf. Monod (2002) y Carchia (1987, p. 67-70).

<sup>7</sup> 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 (Weber, 1934), 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 (Böhl, 2007).

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.<sup>8</sup> 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*)” (Benjamin, 1985, p. 102).

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 (Ludueña Romandini, 2010). 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 konstituieren*) (Benjamin, 1985, p. 102).

Como bien señala Benjamin, el oscuro fondo mítico del cual se nutre el dinero encontró en el capitalismo su fuente más plena y fructífera, hasta el 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.

## Los orígenes: el *sacramentum* en el mundo antiguo

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?

Como ocurre en muchos otros casos, el término *sacramentum* es tomado por la religión cristiana del mundo romano, dándole al mismo un nuevo significado.

<sup>8</sup> 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.

En efecto, Varrón nos informa que la etimología de la palabra proviene de *sacer* (sagrado) y *es*, originariamente, un término de origen jurídico-religioso que señalaba la caución monetaria que se entregaba al pontífice por las partes enfrentadas en un litigio. Quien ganaba la causa, recibía una devolución de su caución de manos del propio pontífice y quien perdía, veía su caución confiscada.<sup>9</sup> Como puede apreciarse, ya desde los orígenes del término, el *sacramentum* tenía una relación estrecha con una suma monetaria pero, en este caso, no representaba al dinero en cuanto tal, sino más bien a la *indisponibilidad* de una cierta suma de dinero, la caución, durante el desarrollo de un proceso judicial.<sup>10</sup>

De hecho, todo el vocabulario romano de la sacralidad – con su distinción conceptual entre sagrado, santo y religioso – hallaba su tela de fondo en una herencia indoeuropea que le servía de base. Uno de los textos fundamentales sobre la tripartición indoeuropea del derecho divino según el modelo romano lo constituyen las *Institutas* de Gayo:

1. En el comentario precedente, hemos tratado del derecho de las personas. Veamos ahora aquello que concierne a las cosas, que son consideradas como parte de nuestro patrimonio o bien como no pertenecientes a él. 2. Es posible entonces establecer una división principal de las cosas en dos artículos: las cosas que son de derecho divino y las cosas que son de derecho humano. 3. Son de derecho divino, por ejemplo, las cosas sagradas o las cosas religiosas (*diuini iuris sunt ueluti res sacrae et religiosae*). 4. Son sagradas (*sacrae*) las cosas que han sido consagradas a los dioses superiores; las cosas religiosas [*religiosae*] son aquellas que han sido abandonadas a los dioses manes. 5. Sólo se considera sagrado el suelo que ha sido consagrado con la autorización del pueblo romano, por ejemplo en virtud de una ley o de un *senatusconsulto*. 6. Al contrario, depende de nuestra voluntad el hecho de hacer que algo se torne religioso, si enterramos un muerto en el lugar que nos pertenece, a condición de que su inhumación nos incumba. 7. La mayoría estima, sin embargo, que en un suelo provincial, un lugar no puede hacerse religioso, puesto que de ese suelo son propietarios o bien el pueblo romano o bien el Emperador, y nosotros se supone que sólo tenemos de él la posesión o el usufructo; notemos al menos que incluso si no es religioso, es tenido por tal. 7 a Incluso, aquello que en provincia ha sido consagrado sin la autorización del pueblo romano no puede ser denominado como propiamente sagrado, pero es tenido por tal. 8. Las cosas santas (*res sanctae*), como las murallas o las puertas son igualmente de algún modo de derecho divino (*quodammodo diuini iuris sunt*). 9. Lo que es de derecho divino no se contabiliza entre los bienes de nadie (Gaius, 1925, p.1-9).

Como puede verse, Gayo establece en el caso de las cosas sagradas y religiosas una clasificación que obedece al carácter biunívoco de las divinidades antiguas. Así, las cosas sagradas pertenecen a las deidades uranias y las religiosas a las ctónicas. En ambos casos, se trata de formas de indisponibilidad garantizadas por el Estado de los bienes consagrados y se aplica sobre ellos, para su definición, el principio *superficies solo cedit*, es decir, el suelo predomina categorialmente sobre las superestructuras (Biondi, 1938, p. 449-554). Así, sagrado es el suelo donde se asienta la

<sup>9</sup> Varrón (1990, V, 180): “*Si est ea pecunia quae in iudicium venit in litibus, sacramentum a sacro. Qui petebat et qui infitabatur, de aliis rebus uterque quingenos aeris ad pontificem deponebant, de aliis rebus item certo alio legitimo numero assum; qui iudicio vicerat, suum sacramentum e sacro auferebat, victi ad aerarium redibat*”.

<sup>10</sup> Para un antecedente griego de esta práctica de la sacralidad vinculada al proceso judicial y al dinero, cf. Aristóteles (2005, XI, 5, 1320a).

ciudad de Roma y religioso es el suelo donde se ha enterrado a un muerto<sup>11</sup>. Por otra parte, en ambos casos el texto comenta las formas de consagración: mediante una ley o un *senatusconsulto* en el caso de las cosas sagradas y la voluntad de enterrar a los muertos en el segundo.

En todos los casos, se trata, sin embargo, de formas jurídicas de indisponibilidad de los bienes (bajo la fórmula de “bienes que no pertenecen a nadie” – *res in nullius bonis*) que son enunciadas con los términos de un vocabulario religioso. Cuando algún bien debía tornarse, por razones jurídico-políticas, indisponible en Roma, se lo subsumía bajo el campo semántico de la sacralidad, se lo transformaba en un *sacramentum*. Como veremos, todas estas distinciones romanas referidas a la sacralidad serán retomadas por los teólogos cristianos medievales para la elaboración de una auténtica teoría del poder sacramental.

Sin embargo, *sacramentum*, en la antigua Roma, también podía designar el juramento militar (Noialles, 1949, p. 278). De hecho, la combinación entre su sentido jurídico y su sentido de iniciación militar juramentada prepararán el terreno para su utilización en un contexto cristiano. Por cierto, es ya posible detectar dicha transición del vocablo hacia un contexto en el cual los significados convergen en un culto religioso, a través de un testimonio no cristiano, pero proveniente ya del siglo II d.C., como es el de Apuleyo cuando narra su iniciación en la religión de Isis:

Sin embargo, para que estés más seguro (*tutior*) y protegido (*munitior*), realiza en nuestra santa milicia (*sanctae militiae*) el juramento (*sacramento*) que hace un tiempo se te había pedido realizar. Conságrate, de ahora en más, al culto de nuestra religión (*teque jam nunc obsequio religionis nostrae dedica*), y sufre voluntariamente el yugo de ese ministerio (*et ministerii iugum subi voluntarium*), puesto que será cuando hayas comenzado a servir (*servire*) a la diosa, que mejor sentirás los frutos de tu libertad (*fructum tuae libertatis*).<sup>12</sup>

Como puede verse, con el *sacramentum* se consagra aquí la entrada en el mundo sagrado de Isis, concebido como un ejército celeste, una imagen política que, al mismo tiempo, puede encontrarse en la angelología judeo-cristiana. Con todo, lo esencial de este testimonio lexicográfico radica en la convergencia de significados que hacen del sacramento una forma de indisponibilidad sagrada (entrar al ministerio de Isis significa dejar de pertenecer a la esfera profana del mundo) que, al mismo tiempo, retiene para sí todas las características de un juramento de iniciación militar.

Sobre esta tela de fondo, entonces, la teología cristiana elaborará su compleja doctrina sacramental, transformando profundamente el legado antiguo el cual representa, no obstante, el punto de partida de la reflexión occidental medieval sobre la sacralidad y el dinero.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Sin embargo, como bien señala Marciano, es necesario el consentimiento del dueño del terreno – incluso si éste es retrospectivo – para poder verdaderamente consagrar a un suelo como religioso. Cf. Justiniano (1627, lib I, 8.6.4): “*Religiosum autem locum unusquisque sua uoluntate facit, dum mortuum infert in locum suum. in commune autem sepulchrum etiam inuitis ceteris licet inferre. sed et in alienum locum concedente domino licet inferre: et licet postea ratum habuerit quam illatus est mortuus, religiosus locus fit*”.

<sup>12</sup> Apuleyo (1861, XI, 15, 5). Para un análisis de este texto en función de su influencia sobre el cristianismo, cf. Schilling (1984, p. 301-325).

<sup>13</sup> Para el lazo existente entre la sacralidad y el dinero, muy diferente en el mundo antiguo que en el medieval, cf. Laum (1924), Will (1954, 1955), Reden (1995) y Kurke (1999).

## Desarrollos medievales sobre la teoría sacramental: el signo eficaz

En la tradición de la Iglesia latina, el *De sacramentis* de Hugo de San Víctor 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 sagrado (*sacrum signans*) y el significado sagrado (*sacrum signatum*). Pero ahora trataremos del sacramento en tanto signo (*signum*) (Lombardus, 1971, t. II, IV, c. 4, p. 233).

En este sentido, la concepción del sacramento como una forma lógico-lingüística sumamente especial del signo, era una herencia agustiniana<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> En efecto, Tomás conoce y evoca el vocabulario del antiguo derecho romano de la indisponibilidad a la hora de trazar su historia del "secreto sagrado" (*sacramentum idem est quod sacrum secretum*):

Según los antiguos, se decían santas o sacrosantas (*sancta vel sacrosancta*) las cosas que no estaba permitido violar (*quaecumque violari non licebat*). Y esto se aplicaba incluso a los muros de una ciudad, o a las personas constituidas en dignidad (Tomás de Aquino, 1888-1906, III, q. 60 a 1, ad. 2).

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".<sup>16</sup> Dicho de otro modo, "el sacramento [...] se ordena a significar nuestra santificación (*quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem*)" (Tomás de Aquino, 1888-1906, III, q. 60 a. 3). 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

<sup>14</sup> Cf. Agustín (2007, X, 5): "*Sacrificium visibile invisibilis sacrificio sacramentum, id est sacrum signum*". Sobre los sacramentos en la teología medieval, su historia y evolución, cf. Rosier-Catach (2004).

<sup>15</sup> Tomás de Aquino (1888-1906, III, q. 60 a 1) respondeo: "*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*".

<sup>16</sup> Tomás de Aquino (1888-1906, 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*".

por un acto sacramental que consiste en la inclusión – mediante el bautismo – de un nuevo miembro, dentro de una comunidad concebida sacramentalmente. 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 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 juramentada<sup>17</sup>, esto es, sacramentada por un lenguaje que tiene la capacidad de hacer entrar – mediante una consagración jurídico-religiosa – 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”.<sup>18</sup> 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 consagradorio y su eficiencia en tanto signo está en su capacidad de *producir* lo sagrado mismo (y no sólo de transmitirlo).

Sin embargo, todavía en la posición esgrimida por Tomás, se requieren elementos sensibles para ejecutar el sacramento: “[...] es lógico que la santificación del sacramento tenga lugar a través de cosas sensibles (*res sensibiles*)” (Tomás de Aquino, 1888-1906, III, q. 60 a. 4). Esto es necesariamente así porque el sacramento es, esencialmente, un operador de pasaje teológico-político entre el mundo sobrenatural de la jerarquía divina y el mundo profano de los hombres. Ambos mundos se unifican en el culto divino puesto que allí el hombre glorifica el poder soberano de Dios y, al mismo tiempo, es santificado por la fuerza sacrosanta de la jerarquía celeste.<sup>19</sup> Así, la unión de las cosas sensibles con la palabra sagrada, pone en contacto el mundo supraceleste con el humano a través de la santificación de este último: “[...] el agua, de hecho, puede significar tanto ablución por su humedad como refrigerio por su frescor. Pero cuando se dice *yo te bautizo* se da a entender que en el bautismo empleamos el agua para significar una purificación espiritual”.<sup>20</sup>

Ahora bien, Agustín de Hipona, además de dilucidar la forma de signo propia de todo sacramento, también estableció su “*character indelebilis*”, esto es, la huella imborrable que deja en el sujeto consagrado (Häring, 1952, 1956a, 1956b). En este punto, la teoría del carácter, central en la dogmática sacramental, sella la imposibilidad de la desacralización de un sujeto o un objeto consagrado. Esta constituye, pues, una radical diferencia con el *sacramentum* antiguo dado que el derecho romano buscaba, permanentemente, formas de finalizar la consagración, la cual era establecida, necesariamente, por un período de tiempo convenido previamente (en el caso de la caución judicial, por ejemplo, mientras durase el proceso).

El hecho mismo de que se conociese en derecho romano la categoría de “profanación” como opuesta a la de “consagración” muestra ya la intención de

<sup>17</sup> 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, 1888-1906, III, q. 60 a. 1 ad. 3).

<sup>18</sup> Tomás de Aquino (1888-1906, 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*”.

<sup>19</sup> Cf. Tomás de Aquino (1888-1906, III, q. 60 a. 5) respondeo. Esta perspectiva está ampliamente basada en el Ps. Dionisio, una fuente primordial de Tomás (Cf. Ps. Dionisio, 1991, c. II).

<sup>20</sup> Tomás de Aquino (1888-1906, III, q. 60 a. 6) respondeo: “*Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem, sed cum dicitur, ego te baptizo, manifestatur quod aqua utimur in Baptismo ad significandam emundationem spiritualem*”.

los juristas romanos por establecer medios para devolver a la esfera del uso común aquello que había sido separado para la divinidad. Así, el jurista Trebacio Testa había escrito que se dice profano de aquello que “después de haber sido religioso o sagrado, ha sido restituido al uso y la propiedad de los hombres”<sup>21</sup>. Es decir, el mundo de la consagración antigua conocía aún límites temporales a la indisponibilidad que implicaba la entrada en el dominio de los dioses.

Al contrario, 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.<sup>22</sup>

En efecto, cuando Agustín describe el carácter sacramental, evoca un uso militar propio del mundo romano, esto es, la marca corporal que llevan los soldados como signo de pertenencia a una milicia. Del mismo modo, piensa Agustín, que un desertor no podía borrar de su cuerpo la marca de su pertenencia a un determinado ejército al cual debía su lealtad, así un cristiano recibe un carácter de su Dios soberano que lo liga inextricablemente al mundo del poder espiritual y sella su pertenencia definitiva a la comunidad sacral instaurada por el Cristo.<sup>23</sup>

Esta tradición agustiniana es retomada por la tratadística sacramental madura, como lo demuestra el propio Tomás cuando establece:

Toda consagración (*sanctificatio*) [...] mientras dura la cosa consagrada (*re consecrata*), es permanente [...] Y como el sujeto del carácter (*subiectum characteris*) es la parte intelectual del alma, que es donde reside la fe (*fides*) [...] es claro que siendo el entendimiento perpetuo e incorruptible, también el carácter (*character*) reside en el alma de manera indeleble (*indelebiter*) (Tomás de Aquino, 1888-1906, III, q. 63 a. 5).

Aquí puede apreciarse al carácter actuando como un verdadero operador teológico-político, dado que el sujeto consagrado transmuta su propia sustancia ontológica mediante un acto lingüístico que deja en él la cifra indeleble de su pertenencia a la jerarquía celestial, más allá de que, como cristiano, deambule por el mundo en un peregrinaje sin tregua. El carácter sacramental aliena al sujeto de cualquier lazo íntimo con un mundo terreno que, sin embargo, todavía deberá habitar, en calidad de extranjero, durante todo el transcurso de su vida, esperando su repatriación definitiva a la *civitas Dei*.

Por otro lado, el sacramento es la piedra angular de la burocracia hierocrática de la Iglesia<sup>24</sup> y, por lo tanto, una compleja teoría del sacerdote como ministro del sacro poder celeste se desarrolla progresivamente en la tratadística medieval:

<sup>21</sup> Macrobio (1963, 3, 3, 4): “eo accedit quod Trebatius profanum id proprie dici ait quod ex religioso uel sacro in hominum usum proprietatemque conuersum est, quod apertissime poeta seruauit cum ait”.

<sup>22</sup> 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” (Benjamin, 1989, p. 171-179).

<sup>23</sup> Agustín (1844, 13, 29): “Aut si quisque sive desertor sive qui numquam omnino militauit nota militari priuatum aliquem signet, nonne ubi fuerit deprehensus ille signatus pro desertore punitur et eo grauius, quo probare potuerit numquam se omnino militasse, simul secum punito, si eum prodiderit, audacissimo signatore? At si forte illum militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit et ad clementiam imperatoris confugerit ac prece fusa et impetrata uenia militare iam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere baptisate, quibus utique per paenitentiam redeuntibus non restituitur et ideo amitti non potuisse iudicatur?”

<sup>24</sup> Para una genealogía la burocracia moderna en sus raíces teológicas, cf. Agamben (2007, p. 161-185).

Los ministros de la Iglesia actúan en los sacramentos como instrumentos, porque, de alguna manera, el concepto de ministro se identifica con el de instrumento [...] el instrumento no actúa según su propia forma, sino según el impulso que recibe de quien lo mueve.<sup>25</sup>

El sacerdote es ministro porque su tarea consiste en la ejecución instrumental de un acto cuyo poder emana directamente de Cristo y se transmite a través de la burocracia eclesiástica.

En esta teoría ministerial, adquiere una importancia decisiva la distinción entre *opus operatum* y *opus operantis*.<sup>26</sup> Es decir, que un sacramento actúa *ex opere operato*, en virtud de la obra realizada y no *ex opere operantis*, por obra del ministro que sirve como instrumento. De este modo, la doctrina burocrática elaborada por la Iglesia latina produce una división fundamental entre la ética y la acción propia del ejecutante. En este sentido, la ética individual del funcionario no tiene ninguna relación con la tarea a desempeñar, del mismo modo que la capacidad de acción del ministro no tiene importancia alguna con tal que la obra sea realizada, dado que el poder operativo de esta última se halla en la jerarquía eclesial portadora del poder espiritual del cual el ministro es sólo un instrumento. En este sentido, la ruptura ontológica entre la ética y la acción (que estaban estrechamente ligadas en el mundo antiguo) conduce a la elaboración de una doctrina burocrática donde el ejecutante es sólo una pieza dentro de un mecanismo de obediencia jerárquico que lo sobrepasa por entero.<sup>27</sup>

Esta separación entre ética y praxis puede verse con toda claridad cuando Tomás establece que "un infiel puede administrar un verdadero sacramento (*infidelis potest verum sacramentum praeberere*)" (Tomás de Aquino, 1888-1906, III, q. 64 a. 9). Es decir, no se necesita que el sacerdote crea en la religión para que un sacramento sea válido siempre y cuando se ejecuten las reglas formales del rito. Como la ética o las creencias individuales no tienen ningún peso a la hora de lograr la eficiencia de la acción sacramental, Tomás puede escribir, respecto del ministro:

Si la falta de fe es acerca del mismo sacramento que administra, aunque crea que el rito externo que practica no tiene ninguna eficacia interior, sabe, no obstante, que la Iglesia católica intenta con el rito externo administrar un sacramento [...] solamente esa intención es suficiente para la realización del sacramento.<sup>28</sup>

La casuística, en este punto, es llevada al extremo por el propio Tomás cuando se pregunta si es válido un sacramento llevado adelante por un sacerdote cuya única intención, al realizar su ministerio, fuese violar a la mujer a quien consagra: "[...] si un sacerdote intentase bautizar a una mujer para abusar de ella [...] lo que viene primero no depende de lo que viene después, esta perversidad de intención

<sup>25</sup> Tomás de Aquino (1888-1906, III, q. 64 a. 5) respondeo: "*ministri Ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem est ratio ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, instrumentum non agit secundum propriam formam, sed secundum virtutem eius a quo movetur*".

<sup>26</sup> Esta distinción fue introducida, por primera vez, por Pierre de Poitiers (1855, col. 1235). Para un análisis detallado, cf. Rosier-Catach (2004, p. 265 sq).

<sup>27</sup> Del mismo modo, Agamben (2007, p. 69-82) había señalado ya una ruptura del lazo entre ser y *praxis* en la doctrina gubernamental cristiana que, secularizada, constituye la base de la administración moderna.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino (1888-1906, III, q. 64 a. 9 ad. 1): "*Si vero patiat fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod agitur exterius nullum sequi interiorem effectum, non tamen ignorat quod Ecclesia Catholica intendit per huiusmodi quae exterius aguntur, sacramentum praeberere. Unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit Ecclesia, licet existimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum, quia, sicut supra dictum est, minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei ministro*".

no destruye la verdad del sacramento".<sup>29</sup> En otras palabras, no existe ningún ligamen entre la eficacia de un acto ministerial y las intenciones éticas del funcionario encargado de ejecutarlas. En este sentido, la teología sacramental medieval constituye el laboratorio privilegiado donde se elaboraron algunos de los elementos formales que luego serían adoptados por la moderna concepción de la burocracia como ejercicio impersonal del poder.

En efecto, Max Weber ha podido definir a la administración burocrática del siguiente modo:

La dominación de la *impersonalidad* formalista: *sine ira et studio*, sin odio y sin pasión, o sea sin "amor" y sin "entusiasmo", sometida tan sólo a la presión del *deber* estricto; "sin acepción de personas", formalmente igual para todos, es decir, para todo interesado que se encuentre en igual situación *de hecho*: así lleva el funcionario ideal su oficio<sup>30</sup>.

Como ya señalaban los tratados medievales sobre los sacramentos, aún si el funcionario está desprovisto de fe, mientras realice el acto formal externo, su acción será válida. Por ello, ya sea que un ministro odie a la Iglesia o le sea del todo indiferente en su fuero interior (como en el ejemplo de Max Weber), la acción burocrática es completamente eficaz puesto que su fuerza proviene del poder espiritual (o, en su versión secularizada, de la ley) que instituye al funcionario como tal y no del mundo ético o de su fuero interior.

## La secularización del *sacramentum* y el problema de la religión capitalista

La doctrina sacramental de la Iglesia latina medieval constituye, entonces, la primera articulación de una teoría de 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 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 (Rosier-Catach, 2004, p. 156, 448-449).

Para Duns Escoto, la *relatio conformitatis ad significatum* se alcanza cuando el signo logra su eficacia performativa absoluta.<sup>31</sup> 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

<sup>29</sup> Tomás de Aquino (1888-1906, III, q. 64 a. 10): "*Alio modo potest perverti intentio ministri quantum ad id quod sequitur sacramentum, puta si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare ut abutatur ea; vel si intendat conficere corpus Christi ut eo ad veneficia utatur. Et quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit*".

<sup>30</sup> Cf. Weber (1980, p. 129): "die Herrschaft der formalistischen *Unpersönlichkeit*: sine ira et studio, ohne Haß und Leidenschaft, daher ohne "Liebe" und "Enthusiasmus", unter dem Druck schlichter *Pflicht*begriffe; "ohne Ansehen der Person", formal gleich für "jedermann", d.h. jeden in gleicher *faktischer* Lage befindlichen Interessenten, waltet der ideale Beamte seines Amtes".

<sup>31</sup> Duns Escoto (*Opus Oxoniense [Quaestiones in lib. IV Sententiarum]*, IV, d. 1, q. 4 et 5, in las correcciones filológicas de Rosier-Catach, 2004): "[...] *virtus illa est efficacia signi respectu signi <ific>ati, quae efficacia non est forma realis, maxime absoluta, sed est veritas signi virtualiter praecedentis signi <ific>atum*".

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" (Benjamin, 1985, p. 100). 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.

En este sentido, el cristianismo es una religión del signo performativo y, en cuanto tal, ha sentado las bases de la constitución del culto de la eficacia producida por el *officium* sacerdotal. En el centro glorioso del culto eclesiástico subyace un dispositivo performático que, disociando al lenguaje de su hablante y al sujeto de la acción del sujeto de la ética, introduce un tipo de *praxis* que la modernidad definirá, secularizándola (o absorbiéndola, para decirlo de un modo más cercano a Benjamin), como *racionalidad burocrática*.

Ahora bien, Benjamin insiste en otra característica fundamental de este proceso:

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*) (Benjamin, 1985, p. 100).

Si es verdad que el capitalismo es la celebración perpetua de un culto, ¿qué se halla en el centro de dicha 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*)" (Marx y Engels, 1962, p. 85). Lo mismo vale para el dinero y, en particular, para lo que Benjamin denomina los billetes de banco. ¿De dónde extraen su hipnótica fascinación hasta el 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 1921<sup>32</sup>,

<sup>32</sup> Sobre el marxismo de Benjamin, cf. Löwy (2004 p. 85-100).

no dejaba de señalar que, precisamente, en “cosas relativamente carentes de valor (*relativ wertlose Dinge*), como un billete de papel (*Papierzettel*) (Marx y Engels, 1962, p. 140)”, 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 (*eignen objektiv gesellschaftlichen Gültigkeit*), y esta validez se la da, al símbolo del papel moneda (*das Papiersymbol*), el curso forzoso (Marx y Engels, 1962, p. 143).

Sin embargo, la concepción del dinero como símbolo, que predomina en las más diversas escuelas de economistas, no explica su particular estatuto 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 solamente 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.<sup>33</sup> 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

<sup>33</sup> 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 (2005, p. 91-117).

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.<sup>34</sup>

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*)" (Marx y Engels, 1962, p. 86), 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.<sup>35</sup>

Podría decirse que Marx tiene éxito en "desmitologizar" el dinero pero no logra dar cuenta de dónde obtiene esta la fuerza de su efectividad mítica. Desmontar un mito no significa, por lo tanto, explicar su fuerza operativa. Es por ello que una crítica materialista e ilustrada del dinero y la mercancía es insuficiente para explicar la fuente de su legitimidad social. La misma no se halla solamente en el trabajo socialmente necesario que respalda toda forma de valor sino en el peculiar carácter de signo que reviste el equivalente monetario. 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, 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*.

## Referencias

- ADAMS, J. L. 1961. Ernst Troeltsch as Analyst of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1(1):98-109. <http://dx.doi.org/10.2307/1385180>
- AGAMBEN, G. 2005. *Profanations*. Paris, Rivages, 120 p.
- AGAMBEN, G. 2007. *Il Regno e la Gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza, Neri Pozza, 333 p.
- AGUSTIN DE HIPONA. 1844. Contra Epistulam Parmeniani Libri Tres In: J-P. MIGNÉ (ed.), *Patrologia Latina*, 43. Paris, Excudebat Migne, col. 33-106.
- AGUSTIN DE HIPONA. 2007. De Civitate Dei. In: AGUSTIN DE HIPONA, *Obras Completas*, 6ta edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols.

<sup>34</sup> El problema de la relación entre sacramento y dinero es abordado aquí desde la perspectiva de una "arqueología filosófica". Los historiadores, por otra parte, no han todavía explorado esta vía en la constitución de la teoría medieval del dinero, limitándose tan sólo a explorar la relación entre caridad, gracia y usura. Como ejemplo, cf. Henaff (2002), Armstrong *et al.* (2007) y Le Goff (2010).

<sup>35</sup> De la inmensa bibliografía al respecto, cf. el estudio pionero de Hilferding (1910), una obra que Benjamin, con toda probabilidad, debe haber conocido dada la notoriedad de este economista durante la República de Weimar.

- APULEYO. 1861. *Asinus aureus*. Paris, Garnier, 630 p.
- ARISTOTELES. 2005. *Política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 283 p.
- ARMSTRONG, L.; ELBL, I.; ELBL, M.M. (eds.). 2007. *Money, Markets and Trade in Late Medieval Europe: Essays in Honour of John H. A. Munro*. Leiden, Brill, 648 p.
- BENJAMIN, W. 1985. Kapitalismus als Religion. In: W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M., Suhrkamp, vol. VI, p. 100-103.
- BENJAMIN, W. 1989. Schicksal und Charakter. In: W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, vol. I-II, p. 171-179.
- BIONDI, B. 1938. *La categoria romana delle "servitutes"*. Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 706 p.
- BLOCH, E. 1962 [1921]. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 229 p.
- BÖHL, M. 2007. *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus: Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talentgleichnisses*. Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 321 p.
- CARCHIA, G. 1987. Nota alla controversia sulla secolarizzazione. *Aut Aut*, 222:67-70.
- DIONISIO AREOPAGITA (Ps). 1991. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, Theologia mystica, Epistulae*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 300 p.
- GAIUS. 1925. *Institutiones or Institutes of Roman Law*. Oxford, Oxford University Press, 668 p.
- HAMACHER, W. 2003. Schuldgeschichte. Benjamins Skizze "Kapitalismus als Religion". In: D. BAECKER (ed.), *Kapitalismus als Religion*. Berlin, Kadmos Kulturverlag, p. 77-119.
- HÄRING, N. 1952. St. Augustin's use of the word Character. *Medieval Studies* 14:79-97.
- HÄRING, N. 1956a. Character, signum und signaculum: Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentslehre im 12 Jh. *Scholastik*, 31(1):41-69.
- HÄRING, N. 1956b. Character, signum und signaculum. *Scholastik*, 31(2):182-212.
- HENAFF, M. 2002. *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris, Seuil, 551 p.
- HILFERDING, R. 1910. *Das Finanzkapital*. Wien, Volksbuchhandlung, 512 p.
- HÜLSCHÖRSTER, C. 1999. *Thomas Mann und Oskar Goldbergs "Wirklichkeit der Hebräer"*. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 310 p.
- JUSTINIANO. 1627. *Corpus Iuris Civilis*. Lyon, Sumptibus Claudii Landry, 6 vols.
- KURKE, L. 1999. *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton, Princeton University Press, 368 p.
- LAUM, B. 1924. *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*. Tübingen, Mohr, 163 p.
- LE GOFF, J. 2010. *Le Moyen Âge et l'Argent*. Paris, Librairie Académique Perrin, 244 p.
- LOMBARDUS P. 1971. *Sententiae in IV libris distinctae*. Roma, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2 vols.
- LÖWY, M. 2004. El marxismo romántico de Walter Benjamin. *Bajo el Volcán*, 4(8):85-100.
- LUDUEÑA ROMANDINI, F. 2010. *La comunidad de los espectros: I. Antropotecnia*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 255 p.
- MACROBIO. 1963. *Saturnalia*. Leipzig, Teubner, 468 p.
- MARX, K.; ENGELS, F. 1962. *Werke*: Band 23: *Das Kapital*. Berlin/DDR, Dietz Verlag, vol. I, 802 p.
- MONOD, J-C. 2002. *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris, Vrin, 311 p.
- NOAILLES, P. 1949. *Du Droit sacré au Droit civil*. Paris, Recueil Sirey, 310 p.
- POITIERS, P. de. 1855. Sententiarum Libri quinque In : J-P. MIGNÉ (ed.), *Patrologia Latina*, 211. Paris, Excudebat Migne, col. 783-1280.
- REDEN von, S. 1995. *Exchange in Ancient Greece*. London, Duckworth, 256 p.
- ROSIER-CATACH, I. 2004. *La parole efficace: signe, rituel, sacré*. Paris, Seuil, 771 p.
- SCHILLING, R. 1984. Ce que le christianisme doit à la Rome antique. *Révue d'Études Latines*, 62:301-325.
- SCOTUS, D. 1968. *Opera Omnia*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, vol. 8, 852 p.
- TAUBES, J. 1949. From Cult to Culture. *The Review of Metaphysics*, 2(8):97-104.
- TOMAS DE AQUINO. 1888-1906. *Summa Theologiae*. In: TOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*. Editio Leonina. Roma, Typographia Polygotta Vaticana, vols. IV-XII.

- TROELTSCH, E. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Mohr, 994 p.
- TROELTSCH, E. 1925. Religion, Wirtschaft und Gesellschaft (1913). In: E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*. Tübingen, Mohr, vol. IV, p. 21-33.
- VARRÓN. 1990. *De lingua latina*. Barcelona, Anthropos, 527 p.
- WEBER, M. 1934. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen, Mohr, 206 p.
- WEBER, M. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen, P. Siebeck, 915 p.
- WILL, E. 1954. De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie. *Revue Historique*, 212(2):209-231.
- WILL, E. 1955. Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage. *Revue Numismatique*, 17:5-23.

Submetido em: 10/04/2011

Aceito em: 06/06/2011