

El Capitalismo divino

Borja García Ferrer
borja_co@hotmail.com

Resumen

El advenimiento de las nuevas tecnologías de la comunicación ha comportado una transformación inaudita de la temporalidad, por la cual experimentamos una suerte de prisa morbosa por trascender el presente que, paradójicamente, termina reproduciendo eternamente el régimen de la producción y su lógica acumulativa. Desde este prisma, el Capitalismo se impone como una nueva religión, erigiendo al Mercado absoluto en el sustituto lógico y cronológico del Dios cristiano.

Palabras clave

Capitalismo, Dios, religión, mercado

Abstract

The coming of new communication technologies has implied a unprecedented transformation of temporality, by means of which we experience a sort of morbid haste to transcend the present which, paradoxically, ends up recreating eternally the production regime and its cumulative logic. From this point of view, Capitalism prevails as a new religion, raising absolute Market as the logical and chronological substitute for the Christian God.

Keywords

Capitalism, God, religion, market

1. Aceleración sin futuro

Según la historia oficial, existen dos grandes concepciones de la temporalidad en el pensamiento occidental: el *círculo*

de los griegos y la *cruz* de los cristianos. Por un lado, el mundo griego contempla la temporalidad en términos recursivos, como *kyklos*, una "imagen móvil de la eternidad" (Platón) o, si se prefiere, un "eterno retorno de lo mismo" sujeto a la "inocencia del devenir"¹. Así entendido, el proceso histórico constituye una especie de *magistra vitae* (Cicerón) repleto de ejemplos para vivir en el presente y prepararnos de cara al futuro pues, al fin y al cabo, los eventos se repiten ilimitadamente en lo fundamental, si bien presentan diferentes versiones a lo largo del tiempo. Se trata de la historia como sucesión infinita y caótica de eventos sin un sentido unitario o teleológico, el reino de lo accidental por antonomasia. Obviamente, los griegos no ignoraban la indiscutible existencia de formas de progreso locales y, de hecho, ensalzaban con frecuencia el término *ευρεμα* ("invención", "descubrimiento"), convencidos de que el paso del tiempo se traduce necesariamente en la adquisición de nuevos saberes técnicos, como ilustra paradigmáticamente la administración de la pólis. Sin embargo, nunca llegaron a asimilar dicho progreso a la historia *en cuanto tal* porque, entre otras cosas, toda evolución en el plano técnico lleva a menudo aparejado cierto retroceso en otros ámbitos de la realidad.

Por otro lado, el paradigma cristiano despliega el círculo de la temporalidad, digamos, en una línea recta donde todo momento histórico constituye un punto de no retorno. Desde esta óptica, la historia se presenta como portadora de un sentido que tiende a realizarse en un más allá unidireccionalmente y, por consiguiente, el advenir deja de ser concebido como retorno de las experiencias pasadas y adquiere una dimensión *utópica*, en virtud de la cual se erige como punto de referencia fundamental: Por una parte, moviliza a la acción y, en este sentido, mueve la historia (y no las acciones de los hombres propiamente dichas); por otro, otorga sentido al presente, entendido

como mera etapa preparatoria, o mejor, un puente móvil hacia la trascendencia, donde supuestamente reside la verdad y cuyo desciframiento constituye la finalidad de nuestros actos.

No obstante, la visión lineal de la temporalidad en la época moderna no constituye, bajo nuestra perspectiva, sino una secularización del dispositivo cristiano, toda vez que proyecta la finalidad del decurso histórico en un nivel inmanente donde la dicotomía tierra/cielo se revela como pasado/futuro². Efectivamente, no es casual que, en todas las lenguas europeas, el término “modernidad” implique siempre el sentido de la *novitas*, entendida como máxima que no puede ser deducida estructuralmente del pasado y que invita a su continua superación con vistas a un futuro mejor, valioso por sí mismo; de tal suerte que la experiencia moderna del tiempo imagina la historia como un camino de progreso acumulativo que ya está escrito (por eso cabe realizar previsiones y avances) hacia un final culminante y supremo. En definitiva, podría decirse con Koselleck que mientras el mundo antiguo pivota sobre la categoría de la “experiencia”, el horizonte moderno se rige por la de “expectativa”³.

Dado que cualquier tiempo futuro será mejor por definición, la temporalidad moderna es, más allá de sus diferentes variantes históricas y filosóficas, rápida y acelerada, con el objeto de superar la adversidad lo antes posible. Por ejemplo, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa participan, salvando las distancias, de la misma experiencia futurocéntrica, no ya en nombre de la salvación en un hipotético paraíso, sino del progreso científico-técnico o de los valores ilustrados, formas intelectualizadas de la providencia y la predestinación divinas. De aquí el impulso irrefrenable que lleva a Voltaire a proclamar la necesidad de recuperar el tiempo perdido acelerando los ritmos con la guía de la razón, toda vez que, por razón del sueño dogmático, hemos llegado

tarde en todo. El mismo por el que Kant instiga a la humanidad a acelerar su pretendida salida de la minoría de edad, con tal de que el futuro pueda ser iluminado finalmente. Se trata, en cualquier caso, de un proceso *inevitable*⁴.

Ahora bien, esta dialéctica de la impaciencia no redundaría únicamente en los principales acontecimientos históricos de la época moderna ni tampoco en sus sistematizaciones filosóficas, sino que también lo hace en el nivel de sus bienes materiales y de consumo⁵. Así, el *café* puede considerarse como el órgano del movimiento iluminista; en la medida que convierte a los cuerpos productivos, ágiles y listos para trabajar, es la bebida que encarna el espíritu de la burguesía. En cambio, el *chocolate* se presenta como la bebida de la aristocracia decadente, ya que requiere del tiempo que dispone quien no tiene prisa porque no necesita adaptarse a los ritmos desenfadados de la Modernidad. Por último, el *aguardiente* concierne al proletariado en su capacidad para permitir una borrachera acelerada tras una jornada de alienación reificante en la fábrica, escapando al dominio lacerante de la racionalidad instrumental y capitalista.

Pues bien, según nuestra hipótesis, la Postmodernidad trae consigo un cambio en el régimen de la temporalidad sin precedentes históricos. Frente a la pasión moderna por el futuro, vivimos en una época sin tiempo histórico, como si el progreso inexorable que subyace a la historia se hubiese congelado bajo la forma de un presente absoluto ilustrado en la vida cotidiana por máximas aparentemente contradictorias, como el *carpe diem* (vive rápido, muere joven y deja un bonito cadáver) o prolongar la juventud *sine die* (dentro del límite que marca la edad de jubilación, cada vez más tardía). De tal manera que, si Nietzsche denominaba "patología histórica" al síndrome de su época (esto es, la tendencia hegeliana a "historificarlo" todo, con menoscabo de la

inocencia del devenir), el mal de nuestro tiempo se revela como “patología anti-histórica”, en tanto que nos mostramos incapaces de pensar el presente como posibilidad, es decir, como resultado de un acontecimiento histórico abierto a su futuro trascendimiento.

Para mostrar el sentido de nuestra hipótesis y probar su alcance, consideraremos primeramente una de las premisas fundamentales del marxismo, según la cual todo giro histórico significativo posee una base material (tecnológica). El “operaismo” italiano se muestra especialmente lúcido al respecto, en su afán por revisar la noción marxista de *general intellect* a la altura de nuestro momento histórico⁶. En el conocido “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, Marx observa que, con el desarrollo de la industria, la riqueza efectiva radica más en la *potencia* de los trabajadores (*powerful effectiveness*) que en el tiempo y la cantidad de trabajo empleados, mientras que dicha potencia depende, a su vez, del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología o, mejor dicho, de su aplicación a la producción. Así, el *knowledge* social se trueca en fuerza productiva inmediata y las condiciones de la vida social quedan bajo control del *general intellect*⁷.

Pues bien, a pesar de permanecer olvidado durante largo tiempo en las filas del marxismo-leninismo, el concepto de *general intellect* no sólo sigue siendo operativo sino que, con la transformación postindustrial del Capitalismo, designa la fuerza productiva central. De hecho, el paso de una “sociedad disciplinaria” a una “sociedad de control” sería impensable sin el advenimiento y la expansión vertiginosa de las tecnologías digitales y la red telemática durante la segunda mitad del siglo XX, hasta el extremo que hablar de la *comunicación* es hacerlo del terreno biopolítico por antonomasia. Por oposición a Habermas, para quien la comunicación es anterior y exterior a la colonización del sistema, la

legitimación del nuevo orden mundial radica en un lenguaje de autovalidación inherente al ámbito de la producción y el consumo de mercancías, de manera que la máquina biopolítica no es solamente industrial y comercial; en primer término, la comunicación expresa, organiza y justifica su dinamismo interno⁸.

En este escenario, la obsolescencia acelerada (siempre creciente) de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC), junto a la "hiperestimulación" semiótica al abrigo del Capital en el estadio actual de su desarrollo favorece cierto "desnivel prometeico" (G. Anders) entre lo que Blumenberg denomina "tiempo del mundo" y "tiempo de la vida", según el cual el hombre se encuentra *anticuado* respecto al progreso tecnológico⁹. A decir de Marx en los *Grundrisse*, si toda economía se define como una economía del tiempo, no es solo porque la temporalidad constituye una dimensión fundamental de la mercancía en cuanto "tiempo de producción", sino porque debe acelerar los procesos de creación y circulación de las mercancías como requisito para maximizar la productividad. No obstante, el incremento de velocidad desencadenado en la esfera de los intercambios comunicativos ha sido tan extraordinario que desborda totalmente nuestras capacidades cognitivas y emotivas para asimilarlos y elaborarlos, hasta el prurito que se tornan independientes de la voluntad. Como consecuencia, experimentamos una suerte de *prisa* morbosa, entendida no como una condición antropológica, sino como la dimensión subjetiva de un fenómeno con mayor alcance, la forma patológica como registramos en nuestras vidas la aceleración desmesurada de los ritmos existenciales y productivos promovida por el Tecno-capitalismo avanzado.

Se trata, sin embargo, de una prisa paradójica, pues repite cíclicamente el presente en la misma medida que busca trascender sus confines con la mayor celeridad

posible; de tal forma que la ansiedad moderna por el futuro termina clausurando integralmente toda proyección prospectiva, toda esperanza en un nuevo advenir por razón del cual vivir en el presente, a pesar de la ilusión generalizada de que transitamos hacia un nuevo paradigma en todos los ámbitos (desde la política a la economía, pasando por la sociedad, la ciencia, el arte o la religión). En contraste con la sinfonía moderna como *crescendo* dialéctico que porta un sentido y, por tanto, no tiene como único fin ella misma, la impaciencia contemporánea recuerda a la música electrónica como puro ruido ensordecedor donde la propia velocidad inmediata de los sonidos constituye el único objetivo. Es una prisa *nihilista* (es decir, autonomizada de todo por qué o finalidad que la orienten idealmente), y su cometido consiste exclusivamente en reproducir eternamente el régimen de la producción y su lógica acumulativa, tendencialmente insaciable.

Es así como hemos llegado a una “sociedad estacionaria” (L. Sáez), inmóvil en su frenética movilidad; una sociedad donde, paradójicamente, todo cambia para que *nada* cambie¹⁰. Del mismo modo que don Giovanni gozaba cada día de una mujer diferente pero, en el fondo, se trataba siempre de la misma experiencia, estamos abocados, incapaces de vivir el presente en su plenitud, a desplegar nuestras vidas en la fase “estética” de la existencia tal y como fue concebida por Kierkegaard, a saber, como una búsqueda angustiada de novedades que son siempre lo mismo (pues reproducen cada vez más rápido lo que ya *es*), a costa de experimentar modos superiores de vida como el “ético” o el “religioso”¹¹. Lejos de orientarnos por principios y valores morales, nuestra existencia se cifra, es cierto, en el plano hedonista de la vida mundana. En términos de Lacan, hemos pasado del plusvalor al *plusgozar*. Vivimos en una época *edípica*, en el sentido de la *hybris* que pone de manifiesto la tragedia

griega: El Capital ha matado al padre y, por ende, se diluye el "principio de realidad", en beneficio del goce incestuoso sin límites en sus formas más depravadas. Contra el mito que identifica la revolución del 68 con la muerte del Capitalismo, la verdad es que ha jugado un papel crucial en su desarrollo, toda vez que fagocita "perversamente" (en el sentido psicoanalítico del término) el programa del goce ilimitado *hic et nunc* en la actual sociedad de consumo ("todo es posible", siempre y cuando te lo puedas permitir económicamente) y, de esta forma, logra emanciparse de la esfera de valores burguesa, incompatible por principio con su invasión indiscriminada del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*).

Y es que, bien pensado, el poder no tiene ya necesidad de recurrir a la estética de los suplicios para perpetuarse. A ojos de Marx, si el Capitalismo produce sus propios sepultureros es porque la "conciencia infeliz" de la burguesía acabaría desencadenando la revolución inercialmente. A la altura de nuestro horizonte histórico, empero, las conciencias han sido colonizadas de tal modo que desaparece el "espíritu de escisión" respecto al presente del que hablaba Gramsci, hasta tal extremo que, como decía Spinoza, "combatimos por nuestra esclavitud como si fuese nuestra libertad", persuadidos de que la precariedad preponderante deriva, en el fondo, de déficits personales que nos impiden subirnos al carro del futuro. De aquí se sigue una "mutación antropológica" (Pasolini) sin parangón. Nos referimos a la ascensión imparable del "último hombre" nietzscheano, a saber, la figura del que no cree ya en el futuro y proyecta todas sus ilusiones en el presente inmediato como horizonte último de sentido, ese decadente que se siente cómodo en el nihilismo de la mercancía porque no tiene nada más grande que esperar. Se trata del "*homo consumens*" (Bauman) como máquina de placer egoísta y satisfecha, paradigma viviente de la resignación, el cinismo y todo tipo de "pasiones tristes"

(Spinoza), en detrimento del espíritu utópico, el coraje, la esperanza y demás “pasiones alegres” que estimulan la potencia expansiva característica del hombre fuerte y libre.

2. El Capitalismo como religión

Llegados a este punto, estamos en condiciones de asegurar que el nuevo espíritu del Capitalismo se impone bajo la forma de una nueva religión, mientras el mercado se erige en el heredero lógico y cronológico del Dios cristiano¹². Contrariamente a la moda intelectual que postula la desertificación del imaginario religioso, la muerte de las ideologías y, sistemáticamente, el “desencantamiento del mundo” (Weber) a manos de la secularización y del laicismo, nuestro tiempo se afirma, bien pensado, como el más ideológico de la historia humana, por razón de una nueva forma de divinización (el monoteísmo idolátrico del Mercado) que satura el presente en absoluto; efectivamente, el mundo ha sido reducido al todo homogéneo y amorfo de la circulación de mercancías donde, literalmente, nada *es* lo que parece, en lo que constituye la perversión del sueño kantiano del “universalismo” (entendido como relación entre pueblos libres e iguales que coexisten relacionándose pacíficamente, conservando la singularidad de su tradición y su cultura en base al común reconocimiento de su pertenencia al género humano).

Ahora bien, como refleja el lenguaje cotidiano (marca España, recursos humanos, inversión afectiva...), la hegemonía del Capital no sólo designa una *economización* planetaria a nivel extensivo sino que también alcanza su eco intensivamente, ya que todos los pueblos se ven constreñidos a asimilar la misma visión del mundo y el mismo estilo de vida, so pena del bombardeo ético y del intervencionismo humanitario. En este horizonte orwelliano de sentido, la superestructura ideológica que justifica y glorifica la

estructura económica dominante se cifra, en primer lugar, en el *economista* como sustituto del viejo teólogo medieval; a continuación, tenemos el *clero académico* de los intelectuales (como dice Bourdieu, la "parte dominada de la clase dominante") y el *clero periodístico y mediático* del *mainstream*, que ocupa el puesto vacante de los sacerdotes encargados de legitimar el poder de la Iglesia. Por último, encontramos los *fieles consumidores*, con la única tarea de registrar las consignas del Capitalismo teológico a modo de un destino inescrutable. Como Nietzsche vaticinaba, hemos dejado de creer en Dios para depositar ciegameamente nuestra fe en el Mercado absoluto, ese "nuevo Ídolo" inmanente cuyo objeto, la mercancía, constituye una entidad, parafraseando a Marx, "sensiblemente suprasensible, llena de sutileza metafísica y de caprichos teológicos"¹³.

Desde esta perspectiva, el Capitalismo se arroga el atributo divino de la *ubicuidad* y, por así decirlo, el presente se torna *omnipresente*, sin dejar espacio a futuros alternativos. Erigido como gobierno sin fronteras espacio-temporales, no sólo invade el espacio exterior del mundo hasta abrazarlo como mercado mundial en nombre de la "globalización", esa forma postmoderna del imperialismo; no sólo coloniza nuestro espacio interior, de modo que la forma mercancía vertebra todos los parámetros de la vida. En la medida que reduce, en el lenguaje de Heidegger, todo lo existente a "existencia" (*Bestand*), la "condición neoliberal" del Capital y su "cretinismo económico" (Gramsci) logra la hazaña de suspender el curso de la historia involucrando a todos en su orden eterno, permanente y necesario, en lo que constituye una santificación apologética del Mercado que lo eleva como una entidad existente autónomamente con respecto al hombre, en lugar de reconocerlo como su propia objetivación en la historia. En efecto, el famoso "final de la historia" (Fukuyama) supone que las crisis financieras

que sacuden nuestras vidas, los movimientos arbitrarios de la bolsa, los repuntes del *spread* y, en general, todas las formas de disciplinamiento coactivo determinadas por la nueva economía para “gubernamentalizar” (Foucault) la existencia (ultimátum de las 48 horas, *austerity*, *spending review*, *fiscal compact*,...), son experimentados no como productos sociales de los nexos de fuerza capitalistas, sino como diseños de una divinidad insondable.

Frente al poder del Estado-nación como organización del límite, el Capitalismo teológico constituye un poder “ab-solutum”, por otro lado, en el sentido de que ha sido liberado de todo vínculo simbólico y real con la capacidad de gobernarlo, a causa de la progresiva disolución de la dialéctica moderna “interior/exterior” como perfecta realización de su vínculo con el Estado, un exterior donde cifra, internalizándolo, su expansión unilateral. La teología económica de nuestro tiempo termina, así pues, con el *jus publicum europaeum* (K. Schmidt) consagrado por el Tratado de Westfalia en beneficio de una economía *despolitizada*, como revela la frase más recurrente en política durante los últimos tiempos (“ausencia de alternativas”), ratificando lo que viene establecido sistemáticamente por el Mercado mundial divinizado y las oligarquías económicas financieras. Como en toda ideología, la naturalización de lo social conlleva la fatalización de lo histórico. Y esto vale tanto para la derecha como para la izquierda, convertidas en meras prótesis ideológicas intercambiables del pensamiento único neoliberal, ese “extremismo de centro” (E. Balibar), orientado a la manipulación de las masas. Mientras Stalin actuaba en nombre de las leyes de la historia, nuestros políticos hacen lo propio con las leyes de la economía. Más que dominados son, como dice Gramsci, “subalternos” del Capital, sin ninguna gramática opositiva. Es la política como “continuación de la

economía por otros medios", por usar la fórmula de Von Clausewitz.

Pero la hipostatización fetichística del Mercado y el fanatismo de la economía no estriban, sorprendentemente, en su carácter perfecto. Según la concepción tradicional del poder, el Estado debe ser aceptado porque constituye, en cuanto lugar de soberanía que trasciende y mediatiza las fuerzas inmanentes, una especie de *superiorem non recognoscens* (Bodin) o *Deus mortalis* (Hobbes). Pues bien, el nuevo Capitalismo constituye la primera forma histórica donde el poder presume abiertamente de su imperfectabilidad, de modo que si hoy triunfa la ideología de la intransformabilidad del presente no es porque habitamos "el mejor de los mundos posibles", como pretendía Leibniz; bien pensado, vivimos en el *único* mundo posible, un *factum* injusto y equivocado, pero irredimible e imperfectible. Para expresarlo spinozianamente, el "Capitalismo *sive Natura*" designa, en resumen, un totalitarismo plenamente realizado y heteróforo, una economía de Mercado universalizada que deglute en un *todo-uno* lo singular y diferente¹⁴.

Ahora bien, como vislumbró Benjamin proféticamente, el Capitalismo no posee una teología dogmática específica, sino que consiste en una religión puramente *cúltica*, en el sentido de que, bajo su égida, todo adquiere significado mediante una referencia inmediata al culto, hasta el prurito que puede definirse como una celebración permanente, sin tregua ni piedad, de una ceremonia sacra superdesarrollada¹⁵. A excepción del *sacrificio*, asumido cotidianamente con resignación por el nuevo "precariado" como consecuencia inevitable del Capitalismo triunfante (desigualdad, bajos salarios, recortes de plantilla, etc.), sus promesas de salvación ya no demandan cultivar los valores característicos de lo que Nietzsche denominaba "moral de esclavos" (humildad, pobreza, compasión...). En realidad, nuestro único

mandamiento consiste en demostrar una devoción incondicional (“sin días festivos”, como dice Benjamin) por la forma mercancía a través del consumo como única vía para obtener indulgencia, más allá de la ideología que cada cual asuma (vale decir, “consume”) en la intimidad de su vida privada. El monoteísmo del mercado encierra, en este sentido, toda una plétora de dioses menores que alimentan profusamente una suerte de *furor* teológico por acumular mercancías¹⁶, en el marco de un circuito macabro donde la salvación prometida oscila de unas a otras al ritmo que marca su obsolescencia programada, paradójicamente, por los mismos ingenieros del *marketing* que las conciben, una especie de anarquía organizada y planificada por el mismo orden omnipresente que neutraliza por principio la posibilidad de emprender una línea de fuga hacia una tierra nueva.

Notas

¹ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1980, p. 303.

² Cfr. Löwith, Karl, “Cristianismo, Historia y Filosofía”, en: *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona: Herder, 1977, pp. 351-369, p. 365.

³ Cfr. Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 333-357.

⁴ Cfr. Pardo Torío, Jose Luis, *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007, p. 32.

⁵ Cfr. Fusaro, Diego, *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Milano: Bompiani, 2011.

⁶ Cfr. Berardi, Franco, “Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado”, en: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 66 (2005), pp. 57-68, pp. 60-61.

⁷ Cfr. Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (vol. 2)*, Ciudad de Méjico: Siglo XXI, 2006, pp. 227-230.

⁸ Cfr. Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 46.

⁹ Cfr. Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia: Pre-textos, 2007. Cfr. Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre. Vols. 1 y 2*, Valencia: Pre-textos, 2011.

¹⁰ Cfr. Sáez Rueda, Luis, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid: Trotta, 2009, pp. 25-38.

¹¹ Cfr. Kierkegaard, Soren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida (vol. 1)*, Madrid: Trotta, 2006.

¹² Cfr. Franchini, Stefano & Peticari, Paolo, *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Milano: Mimesis, 2011.

¹³ Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política (vol.1)*, Madrid: Akal, 2012, p. 101.

¹⁴ Cfr. Sáez Rueda, Luis, *El ocaso de Occidente*, Barcelona: Herder, 2015, pp. 355-356.

¹⁵ Cfr. Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften, Band VI. Fragmente, Autobiographische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 100-103.

¹⁶ Cfr. Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Santiago de Chile: Naufragio, 1995, p. 67.