



#### 4. DESDE, CON Y MÁS ALLÁ DE MARX

### La religiosidad capitalista en Marx y Benjamin: fetichismo y secularización

*Cristina Catalina*

■ En el texto inédito e inacabado de 1921 *Capitalismo como religión*, Benjamin sugiere el carácter fracasado de la secularización al caracterizar el capitalismo como una nueva forma de religiosidad. En contraposición a la precedente sumisión del hombre, tanto a la creencia heterónoma e ilusoria de la religión como al sometimiento inmediato de un hombre sobre otro hombre –vinculado a las relaciones de sumisión y explotación feudales–, la modernidad proyectaba la emancipación del sujeto en una eventual acción autónoma y racional amparada en órdenes jurídico-institucionales. A esta proyección burguesa de la emancipación frente al dominio y la cosificación de la religiosidad premoderna, las notas de Benjamin contraponen la imagen de la conformación del capitalismo sobre elementos míticos del cristianismo. La nueva inmanencia clausurada sobre sí, que impone el capitalismo, no deja de tener un carácter mítico-cultural. Se trataría de una temporalidad cíclico-lineal, donde lo nuevo retorna constantemente acumulando, en progreso, ruina sobre ruina.

Esta intelección de la temporalidad religiosa y catastrófica del capitalismo no refuta el desarrollo liberal de espacios de autonomía y racionalización. Más bien subraya la dinámica interna y ambivalente en la constitución social capitalista, desde la inmanencia de la crítica a la economía política marxiana –en los trabajos tardíos de K. Marx– (Postone, 1996: 127-143). La invectiva religiosa al capitalismo –como secularización fracasada– se despliega así desde la categoría irónica de fetichismo, referida a la complejidad con la que las formas de ser social se manifiestan necesariamente en las formas sociales de la economía política capitalista (Zamora, 2008: 126). Si el capitalismo tiene una estructuración religiosa mistificante, no solo es porque produzca falsa conciencia y mala voluntad, sino porque la propia praxis tiene efectos de cosificación y personificación similares a los que la modernidad imputaba a la creencia ilusoria idólatra o medieval –y frente a los cuales se constituían las expectativas históricas de autonomía y agencia–.

La idea de que la constitución capitalista coartaba la expectativa liberal de la emancipación histórica se hacía extensiva al marxismo creyente en que la acción revolucionaria emergería de la toma de conciencia proletaria de su explotación –como fuerza de trabajo libre, despojada de los medios de subsistencia, frente a la burguesía poseedora de los medios de producción–. A partir de este diagnóstico, las condiciones de posibilidad de la praxis emancipadora y el sujeto histórico son exploradas por Benjamin en el marco la temporalidad religiosa y la cultura fantasmagórica de la modernidad. Al tiempo homogéneo y catastrófico se le ha de oponer una política mesiánica movilizadora por la esperanza redentora de las posibilidades incumplidas del pasado –según *El libro de los pasajes* y las *Tesis sobre el concepto de Historia*– (Naishtat, 2008: 9) 1/.

La inmanencia de la crítica religiosa revela el fetichismo de las formas sociales capitalistas mostrando la dinámica interna entre la autonomía liberal y sus correspondientes modos de alienación, explotación, exclusión y sufrimiento. La cuestión de la ideología se localiza aquí no en la conciencia, sino en el modo en que una sociabilidad histórica se manifiesta necesariamente. Por lo que dicha tensión no es susceptible de ser resuelta por la mera toma de conciencia subjetiva de la explotación –debido a la diferencia de clase respecto a la propiedad privada, que posibilita la apropiación de un trabajo impago, no contenido en el salario–. Esta crítica interna de la ideología tiene un índice histórico preciso. Por una parte, la economía política burguesa posibilitaba la crítica desde su inmanencia porque desplegaba una racionalización de la acción respecto a una totalidad social. Su cosmovisión aspiraba y movilizaba instituciones materiales y acciones individuales respecto a la lógica de su mediación (Adorno, 2001). Por otra parte, el problema del sujeto y la acción emancipadora se plantea en la época de Benjamin desde la constatación del fracaso de una potencial acción proletaria coordinada que obstaculizase el ascenso del fascismo, el derrumbe de los frentes populares o las implicaciones del pacto soviético-germánico, entre otros factores (Naishtat, 2008: 10).

La propia crítica ideológica marxiana había sentado sus bases en arrojar contra la modernidad ilustrada-capitalista su propia invectiva racionalista contra la idolatría (Zamora, 2012: 58). En los siglos XVII y XVIII, la gramática del fetichismo se empleaba para caracterizar como irracionales las prácticas religiosas que, en los espacios coloniales principalmente africanos, encontraban a su llegada comerciantes y antropólogos europeos. El fetichismo describía la falsa religión de las comunidades

1/ Así, la concepción de la dialéctica mesiánica benjaminiana trasciende la tematización de la secularización como transferencia de lo teológico al plano político, tanto de matriz agustiniana como soberanista-decisionista en la tradición hobbesiana, que afecta también al marxismo ortodoxo.

que, desde la perspectiva europea del valor-mercantil *objetivo* de las cosas, proyectaban a ciertos objetos un valor mágico subjetivo al mismo tiempo que *no apreciaban* la objetividad de su valor monetario. La Ilustración consideraba al fetichis-

### 3. PLURAL

mo una idolatría alienante porque imposibilitaba la realización de la autonomía individual basada en un razonamiento objetivo y en la responsabilidad sobre la propia acción (Pietz, 1985, 1987, 1989). Al proyectar sobre los objetos materiales una agencia de la que no disponían, los ídólatras trababan a las cosas *como si* fuesen personas y a estas *como si* fuesen cosas. Esta inversión se traduce en los efectos de cosificación –de los hombres y la historia– y de personalización de las cosas –que serán la base sobre la que Marx despliega la categoría irónica o metafórica de fetichismo en la crítica de la economía política– (Godelier, 1974: 334). Con esta praxis ídólatra quedaba coartada la propia expectativa liberal de la emancipación o la historia misma, en tanto que agencia, autonomía y libertad.

Reorientando esta crítica, Marx caracterizó como fetichista al capitalismo por los efectos de cosificación y personalización asociados a la dualidad concreto-abstracta de la forma mercancía por la que se despliega la reproducción ampliada de capital y en la que se constituyen las principales formas sociales: objetos de consumo, fuerza de trabajo, dinero, salario, renta o el propio capital en sus diferentes expresiones (Zamora, 2012: 63). La acción humana, aparentemente racional, tiene un efecto mistificante porque produce y reproduce –más allá de su voluntad y su conciencia– una sociabilidad mediada que condiciona la constitución social en un sentido amplio, y no solo por disponer de una representación errónea de la realidad. Las metáforas teológicas empleadas por Marx aluden a los efectos mistificantes de la inversión objeto-sujeto y sensible-suprasensible –como efecto de la objetivación de una ratio social–, al *quid pro quo* del modo en que las formas mercantiles se manifiestan en la praxis al mismo tiempo que enmascaran, en una compleja jerarquía de visibilidades y mediaciones, otras vinculaciones sociales previas (Godelier, 1974: 323).

La dimensión concreto-sensible de las formas mercantiles invisibilizaría la dimensión suprasensible –social– en la *praxis*. Es decir, la forma social mercantil –por ejemplo, el pago del salario, la inversión del capital, la compra de un bien– oculta, a través de la relación social formal que produce, el hecho de que su movimiento como valor, en última instancia, proviene de una *ratio* abstracta que parangona los trabajos concretos en tiempos mesurables. El valor que expresa la mercancía –en su forma valor de cambio– no es una cualidad intrínseca a ella ni a su producción, sino una relación social que vincula los diferentes trabajos de forma mediada –no inmediata– y dinámica –no estática–, al ser la expresión de una *ratio* social de los tiempos necesarios en unas condiciones concretas de producción. En este sentido, la crítica a la economía política visibiliza las condiciones y relaciones sociales implicadas en el proceso técnico-económico de la reproducción ampliada de capital, poniendo de manifiesto las contradicciones entre la racionalización de la *praxis* y las condiciones presupuestas de su reproducción, entre las formas sociales manifiestas y la sociabilidad que presuponen (Rubin, 1974: 60).

Así, la categoría de fetichismo expresaría los efectos de cosificación, personificación y mistificación que atraviesan las relaciones de dominación capitalistas. Por una parte, la mistificación afecta a la relación de explotación entre capital y trabajo. Y, por otra parte, a la heteronomía de la sociabilidad mediada; pues la autonomía que cobra la relación abstracta de valor consigo mismo como *ratio* de autovalorización no es sino, desde la cosmovisión liberal, una reificación de la historia –los hombres se ven dominados por el propio ordenamiento que han creado–.

La dimensión concreta del dinero –como equivalente general– funciona *como si* simbolizase el coste de la mercancía –como valor objetual de la oferta y subjetivo de la demanda–, invisibilizando que expresa una relación social. De modo que el trabajo pretérito de producción no se manifestaría en las transacciones mercantiles, mientras que en dicho acto se reproduciría la asimetría entre trabajo y capital –en tanto que personificaciones de las formas sociales fuerza de trabajo y beneficio capitalista– (Rubin, 1974: 66-78). La realización de las mercancías ocultaría, al mismo tiempo que reproduciría, la relación de clase entre la burguesía industrial y el proletariado **2/**. De este modo, el fetichismo revela que las formas mercantiles del beneficio y el salario, al aparecer como si se correspondiesen con el beneficio de la inversión y el pago laboral, encubren al mismo tiempo una relación de explotación –la apropiación de un excedente impago de trabajo–. En este sentido, la transacción mercantil y la inversión rentable de capital –formalmente libres y justas– presuponen y reproducen relaciones sociales pasadas y futuras, indirectas y asimétricas, porque están mediadas a través de la abstracción temporal de los trabajos concretos.

En otro nivel, la noción de fetichismo pretende señalar el carácter cosificante y personificante del capitalismo porque, pese a ser paradójicamente producto de y reproducido por la praxis humana, el movimiento del capital –la valorización en tanto que abstracción del trabajo social– se constituye como una racionalidad autónoma que se impone a los hombres heterónomamente **3/**. En este sentido, la inversión sujeto-objeto en el capitalismo no es un engendro de la conciencia idólatra y mágica, sino que es efecto de una racionalidad que funciona como si fuese un *sujeto*. La mistificación se produce y reproduce en la praxis, en las formas sociales que implican una sociabilidad mediada, previa y futura (Rubin, 1974: 87). Aunque no lo sepamos, lo hacemos, y si lo sabemos, también. Debido a la extensión de la desposesión de los saberes y medios de subsistencia autónomos o comunitarios,

**2/** Quien, desprovisto de los medios de producción y desposeído de formas autónomas de subsistencia, quedaba sometido a la necesidad de vender su fuerza de trabajo por un salario como única forma de sostén.

**3/** En este sentido, crítico irónico y metafórico, se entiende la expresión marxiana de sujeto automático.

progresivamente el capitalismo conllevaba el sometimiento masivo de la población no solo a una racionalidad técnico-económica, sino a sus correspondientes formas sociales, como única forma de sostén –al mismo tiempo que crea un excedente

### 3. PLURAL

de población—. Paradójicamente, esta es la pesadilla en que se realiza la utopía técnico-industrial de un mundo sin trabajo, esfuerzo, sacrificio para ocuparse de la producción y reproducción del sustento (Benjamin, 2004: 53).

La categoría de fetichismo operaría volviendo la crítica ilustrada de la idolatría contra la propia economía política burguesa, al señalar que la aspiración a desterrar la credulidad, racionalizando las condiciones subjetivas de la objetividad cognitiva, no solo era falseada tanto a nivel del sujeto como del objeto, sino que por ello tampoco podría auspiciar el orden social más justo que prometía. Las categorías capitalistas de la acción expresarían entonces el fracaso de la expectativa liberal en que los saberes científicos y la racionalización ética pudiesen conducir a un ordenamiento más igualitario y transparente (Zamora, 2012: 59).

Al situar en este punto intelectual la caracterización benjaminiana del capitalismo como religión cultural, se evita reducir la ritualidad capitalista a la sola disposición psíquica a la adoración del dinero o a la relación estético-libidinal con el consumo. Más allá de Marx, Benjamin sugiere en estas notas que el capitalismo habría conformado una religiosidad propia, apropiándose de los elementos míticos del cristianismo en un desarrollo parasitario —sugiriendo una relación genealógica y estructural

entre ambos—. El capitalismo sería una religión “hecha de un mero culto sin dogma” (Benjamin, 1921: 12), un culto permanente sin tregua ni misericordia, gravoso porque no expía su deuda y, finalmente, un culto que oculta su dios. Ritualidad sin credo, perpetua, irreparable y espectral.

En los apuntes finales del texto, Benjamin advierte una conexión entre el culto dinerario y el mito, aludiendo probablemente a los elementos mítico-paganos de la religiosidad institucionalizada en la Iglesia que implicó la escatología antiapocalíptica cristiana. Si la experiencia negativa del sufrimiento en el cristianismo primitivo proyectaba las expectativas de salvación en una quiebra histórica en la que la justicia divina terminaría con la injusticia social, frente a ella, la burocratización e institucionalización sacramental de la Iglesia suponía el aplazamiento de las promesas mediante la individualización y espiritualización escatológica —consolidada en la época medieval—. La administración institucionalizada de servicios de cura de almas, expiatorios y periódicos, abría nueva temporalidad en la que la salvación se postergaba cerrando el horizonte mesiánico de redención. La ritualidad expiatoria de la escatología antimesiánica no amparaba expectativas en el acontecer de un giro radical, análogamente a como ocurre en la temporalidad de la culturalidad sempiterna del capitalismo para Benjamin (Zamora, 2012: 57).

El culto capitalista vela a su propio dios en acto, reprimiendo en el inconsciente colectivo la inmadurez de la divinidad a la que adora. Esta divinidad rige la praxis sin reflexividad, sin necesidad de representación teológica o dogmática. El culto dinerario oculta así que su movimiento produce y reproduce la dinámica del capital como un fin en sí mismo –dinero que engendra dinero– sobre la explotación laboral –trabajo que engendra capital–. En tal sentido el dinero, pese a y por ser una relación social medida, desempeña una función objetiva –además de disponer de una imagen subjetiva monetaria– alienante, que reifica la agencia humana. Es por esta *ratio* que el dios oculto encuentra su analogía en las religiones paganas no monoteístas, que no disponen de una reflexividad sobre la divinidad acompañada de racionalización ética. En ambas, el dios no está fuera de la socialización que lo reproduce, la divinidad no se sitúa en el afuera de la trascendencia. Por ello, dice Benjamin, los individuos irreligiosos o de otro credo no eran vistos como herejes o falsos creyentes, análogamente a como la burguesía veía a “sus integrantes no productivos” (Benjamin, 1921: 13). No es la creencia ni la voluntad el criterio de participación en el capitalismo, tampoco el de su exclusión. Por ello es idólatra, porque puede prescindir de dogmática.

Por otra parte, el dinero presenta una analogía con el sacramento cristiano, ya que actúa como signo y no como mero símbolo. En tanto que signo, el dinero realiza en acto aquello que significa, el valor (Ludeña, 2011: 108-111). De suerte que el uso monetario participa ya efectivamente de la dimensión abstracta, suprasensible, porque el dinero es, en última instancia, una relación social establecida sobre la abstracción de los trabajos concretos en una *ratio* temporal. Mientras que, simultáneamente, al ser su valor de uso la expresión general del valor de cambio en la efectividad de la transacción mercantil, el dinero aparece como si fuese mero medio de expresión del valor de lo que paga. De ahí su analogía fetichista con el sacramento cristiano, que actúa como si fuese la gracia –signo– y no por representar lo sagrado –símbolo–. No obstante, la eficacia de la actuación del sacramento como signo efectivo es de índole jurídico-religiosa, sostenida por la dimensión política de la institución eclesiástica (Prodi, 2008, pp. 55-98). Por su parte, la eficacia del signo dinerario capitalista proviene de la *ratio* abstracta y autónoma que impone la necesidad de la valorización-capitalización para la reproducción social. Si en el cristianismo premoderno lo trascendente tiene efectos materiales en función de las relaciones de fuerzas jurídico-políticas de la Iglesia, lo suprasensible en la modernidad profana dispone de una

racionalidad propia, como tendencia a la valorización, que condiciona la dimensión concreta de las formas sociales en la que se expresa 4/.

El dinero encarna el sometimiento social y libidinal a un endeudamiento impagable, no solo en

4/ Ello no quiere decir que el capitalismo no implique una violencia originaria y estructural, ni que las decisiones políticas estén determinadas directamente por las necesidades de la acumulación; tiene que ver más con el hecho de que se imponga como tendencia y criterio de éxito de la acción.



### 3. PLURAL

su forma crediticia, sino porque su movimiento actual presupone formas sociales pretéritas y futuras. Una culpa-deuda inexpiable porque en su acto vincula el horizonte temporal posible a su pasado. Y no solo porque la posibilidad de subsistir queda progresivamente reducida a la disposición monetaria para el consumo de bienes-servicios, cuyo acceso, no garantizado, depende de las condiciones sociales y personales para disponer de salario –ser empleable y que haya empleo–, de renta o de beneficios de capital <sup>5/</sup>. También porque la forma dineraria vincula, supeditando sus posibilidades, las formas sociales del pasado y del futuro en un hiato temporal. El culto sin tregua del capitalismo que figura Benjamin, que inaugura la acumulación de mercancías como imagen mistificadora de la riqueza, instaura una forma de temporalidad sincrónica. El tiempo histórico se desarrolla pagando la deuda que acumula en su movimiento.

En cierto sentido, el tiempo moderno tiene una dimensión cíclica. La del eterno retorno de lo nuevo, que significa la producción incesante de novedades, bienes, vivencias o ideas particulares, que pronto devienen obsoletas. A la vez, se trata de un tiempo cronológico lineal porque el imperativo de la reproducción ampliada de capital condiciona la dimensión concreta de las formas sociales, sometiéndola a ampliación cuantitativa de trabajo como tiempo abstracto y socializado (Postone, 1996: 291-ss.). Ambos se imbrican en una existencia sacrificial perpetua, que otorga al tiempo moderno un carácter mítico, pese a su pretensión de profanidad y clausura inmanente (Khatib, 2010: 59).

Precisamente, sobre esa ambigüedad de la temporalidad moderna se constituye la mitología del progreso histórico que atravesaba tanto al historicismo como a la socialdemocracia y a ciertos marxismos (Benjamin, 2011). En su expresión del momento de verdad que tiene de progreso, mistifica su reproducción reiterativa, manifestándose como fantasmagorías, tanto en la teoría como en “la inmediatez de la presencia sensible” (Benjamin, 2004: 50). El tiempo homogéneo y vacío de la acumulación ampliada de capital se desenvuelve efectivamente produciendo novedades y peculiaridades –innovaciones en productos y servicios, tecnológicas, etc.– (Zamora, 2008: 113-114). Primicias todas ellas que pronto otras vuelven obsoletas, en función de la competencia productiva y de la diferenciación de la oferta,

pero también porque la libido consumista se dirige hacia la expectativa incesante de nuevas vivencias. Todas se pliegan a las condiciones de la repetición coactiva de lo igual –la inversión rentable–, y lo nuevo pronto queda anticuado y desplazado. La moda condensa este fenómeno, pues “prescribe el ritual con el que el fetiche mercancía quiere ser adorado” (Benjamin, 2004: 42). La

<sup>5/</sup> En cierto modo, el aplazamiento de las promesas mesiánicas de redención sobre el que la Iglesia romana construyó el monopolio sacramental, supuso el sometimiento del hombre a su administración cultural mediante la renovación de la culpa originaria. La institucionalización de la obligatoriedad de la confesión anual es el ejemplo ilustrativo de la constitución de un calendario cíclico de expiación sobre la base de la interiorización e individualización de la escatología y una concepción pecaminosa de los hombres.

repetición se acelera necesariamente y, con ello, las direcciones desiderativas y de la cognición. Benjamin consideró que estas condiciones liquidaban la posibilidad de la experiencia en tanto que integración cognitiva de algo ya acontecido como proyección o guía hacia el futuro <sup>6/</sup>.

Olvido del pasado y un futuro de conductas inciertas. Eso implica el sometimiento al ritmo del devenir de la historia capitalista, a la dinámica ciega de un proceso sin final, cuyo progreso no es sino la acumulación catastrófica de ruina sobre ruina. Esta temporalidad sempiterna obstaculiza la posibilidad de que desde la *ratio* propia y progresiva del capitalismo pueda advenir un *reino justo* —a pesar de su carácter religioso—. Sin embargo, es precisamente la dimensión mítica de la temporalidad y el carácter fantasmagórico de la cultura capitalista lo que permite pensar en una dialéctica mesiánica como un despertar por rememoración del sufrimiento que se proyecta hacia el futuro. Por eso, la fuerza emancipadora ha de provenir desde la rememoración de lo y los que quedan excluidos del progreso —en la tradición de los oprimidos—, movilizándolo una esperanza de redención del sufrimiento que su devenir ciego acumula. Es la mirada a las posibilidades frustradas del pasado y la expectativa de redención de las esperanzas incumplidas lo que podrían alentar una praxis mesiánica (Benjamin, 2011: 19-20). En este sentido, la idea de la sociedad sin clases de Marx serviría no para establecer un punto de llegada, sino como imagen mesiánica que preconizase una posibilidad histórica frustrada (Benjamin, 2011: 20). Como una contraimagen desiderativa que, desde el propio marco fantasmagórico de la cultura, alentase a poner un freno de emergencia a la temporalidad mítica y catastrófica.

*Cristina Catalina* es investigadora en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC

## Referencias

- Adorno, T.W. (2001) *Epistemología y Ciencias sociales*. Madrid: Cátedra.
- Arteta, A. (1993) *Marx: valor, forma social y alienación*. Madrid: Libertarias.
- Benjamin, W. (1921) “El capitalismo como religión” en Ennis, J.A.; Foffani, E. *El capitalismo como religión. Traducción, notas y comentario*. Online: [http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo\\_religion\\_5.pdf](http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf)
- Benjamin, W. (2004) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2011) “Tesis de filosofía de la historia”, en *A propósito de Walter Benjamin: nueva traducción y guía de lectura*. Accesible

<sup>6/</sup> “Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. Es el origen de un brillo imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo. Es la quintaesen-

cia de la falsa conciencia, cuyo agente incansable es la moda. Este brillo de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en el brillo de lo siempre otra vez igual” (Benjamin, 2004: 46).



### 3. PLURAL

- en [http://guindo.pntic.mec.es/ssag0007/hemerotecal\\_archivos/n2digital-feb2011-pdf/josesanchez-pedropiedras-WalterBenjamin.pdf](http://guindo.pntic.mec.es/ssag0007/hemerotecal_archivos/n2digital-feb2011-pdf/josesanchez-pedropiedras-WalterBenjamin.pdf)
- Dussel, E. (1993) *Las metáforas teológicas* de Marx. Estella: Verbo Divino.
- Godelier, M. (1974) *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, Siglo XXI.
- Heinrich, M. (2008) *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Jappe, A. (2009) *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Khatib, S. (2010) "The time of Capital and the Messianicity of Time. Marx with Benjamin". En *Anthropological Materialism*, pp. 46-69.
- Ludueña Romandini, F. (2011) "Capitalismo y secularización". En *Filosofía Unísonos*, 12 (2), pp. 98-113.
- Marramao, G. (1989) *Poder y secularización*. Barcelona: Península.
- Marx, K. (2017) *El capital. Obra completa*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (1968) *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Madrid: Grijalbo.
- Marx, K. (1970) *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo, pp. 9-12.
- Muñoz, J. (1992) "La Mirada del Ángel (nota sobre el marxismo "imposible" de Walter Benjamin)". En *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. extra. Homenaje a S. Rábade, pp. 155-165.
- Naishtat, F.S. (2008) "Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética". En VII Jornadas de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata. <http://www.aacademica.com/000-077/62>
- Pietz, W. (1985) "The problem of Fetish I", Res, 9, pp. 5-17.
- Pietz, W. (1987) "The problem of Fetish II", Res, 13, pp. 23-45.
- Pietz, W. (1989) "The problem of Fetish IIIa", Res, 16, pp. 106-121.
- Postone, M. (1996) *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubin, I. (1974) *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zamora, J.A. (1999) "El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th.W. Adorno". En *Taula. Quaderns de pensament*, 331-32, pp. 129-151.
- Zamora, J.A. (2012) "Religión y fetichismo de la mercancía". En A. da Silva Moreira (org.), *O Capitalismo como Religião*, Goiania, UCG/ Editora América, pp. 51-91.
- Zamora, J.A. (2014) "Intimidad, religión y espectáculo". *Caminhos*, v. 12, n. 2, pp. 279-311.
- Zamora, J.A. (2008) "Dialéctica mesiánica. Tiempo e interrupción en Walter Benjamin". En G. Amengual, M. Cabot, J.L. Vermal (coord.), *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid, Trotta, pp. 83-138.