

## Capital y destino mítico en Walter Benjamin

José A. Zamora

Tal vez no se encuentre un texto tan breve sobre el que se hayan escrito tantas páginas con comentarios e interpretaciones más o menos pertinentes como sobre *El capitalismo como religión* (1985 [1921]) de Walter Benjamin. Esto puede deberse a que el texto toca un nervio importante de la forma contemporánea de socialización y sus contradicciones, y lo hace de una manera que todavía nos desafía a pensar. Pero también puede deberse a la forma enigmática, si no cifrada, en que el autor formula su crítica a la estructura y la dinámica capitalistas. Esto incluye, sin duda, la insólita equiparación de capitalismo y religión. La forma en que moviliza el concepto de religión para llegar al fondo de la estructura esencial del capitalismo no deja de provocar asombro, pues la aplicación que Benjamin hace de este concepto parece poner en tela de juicio el teorema central de la secularización propio de la modernidad.

Y a pesar de todo esto, nos encontramos ante un texto que no es más que un fragmento, en el que muchas cosas solo se insinúan, pero no se elaboran. Probablemente solo podamos hacer conjeturas sobre el significado de esas insinuaciones. Sin embargo, para que esto no se haga sin base alguna, es necesario relacionar este texto con otros de Benjamin, que pueden arrojar algo de luz sobre algunas de las formulaciones. En primer lugar, hay que tener en cuenta los textos escritos en la misma época: *Destino y carácter* (1977 [1921a], pp. 171-179), *Fragmento teológico-político* (1977 [ca. 1920], pp. 203-204), *Para una crítica de la violencia* (1977 [1921b], pp. 179-203), etc.

Ciertamente, también se pueden consultar textos de la fase tardía en los que se desarrollan las ideas aquí expuestas. Sin embargo, las referencias a los textos posteriores se enfrentan a la sospecha de ignorar injustificadamente el llamado giro de Benjamin hacia el marxismo y acallar el planteamiento crítico de los primeros escritos hacia Marx, de, por así decirlo, “marxistizar” al joven Benjamin retrospectivamente. Y, lo que es más grave, estas referencias pasarían por alto su distanciamiento de las evidentes inspiraciones gnósticas de su fase temprana y su viraje hacia contenidos y figuras de pensamiento de perfil más apocalíptico que acompañaron su creciente politización ante la catástrofe que se avecinaba.<sup>1</sup>

Sin embargo, es extremadamente cuestionable trazar líneas divisorias tan claras en Benjamin –entre teología y política, gnosis y apocalipsis, judaísmo y marxismo– y sobre todo querer fijarlo en uno de los dos lados de la línea: un joven Benjamin, inspirado por el misticismo y el romanticismo, coqueteando con las ideas gnósticas de destrucción, políticamente más bien anarquista, por un lado, y un Benjamin maduro, convertido al marxismo, abogando por una revolución interpretada apocalípticamente, políticamente más bien comunista, por otro. Todos los elementos teóricos relevantes poseen una definición específica en el pensamiento de Benjamin y cambian tanto en su relación entre sí como en el curso de la confrontación con los acontecimientos históricos, pero ni se sustituyen ni desaparecen en este proceso.

Se trata de la cuestión más controvertida de la continuidad y las posibles rupturas en su obra. Benjamin siempre se movía en constelaciones cargadas de tensiones no resueltas y cuyos polos adoptaban configuraciones diferentes. Sin embargo, no es exacta la idea de una evolución desde un pensamiento metafísico en su juventud hasta un materialismo histórico de corte marxista en la última fase de su vida (Blättler y Voller, 2016, p. 17). En una carta a Gretel Adorno de abril de 1940, en la que atribuye la redacción de sus tesis “Sobre

---

<sup>1</sup> Véase Taubes, 1986. La interpretación de Taubes del “Fragmento teológico-político” que sirve de base a su caracterización de W. Benjamin como pensador gnóstico fuerza el contenido del texto y resuelve la posible ambigüedad de algunos pasajes a favor de esa interpretación, que en cualquier caso no puede aplicarse a toda la obra de Benjamin (John, 2000).

el concepto de historia” a la constelación histórico-política provocada por la guerra, Benjamin confiesa al mismo tiempo que en ellas recoge pensamientos que ha guardado consigo “durante veinte años” (Benjamin, 1999, p. 435).

Tal vez pueda hablarse, por tanto, de una continuidad inestable de cuestiones, enfoques y campos temáticos que en la última fase buscaron su inspiración en el materialismo histórico. Por esta razón, no solo es necesario leer políticamente los primeros escritos, sino que también es evidente que la presencia de la teología en su pensamiento sobre el tiempo y la historia se agudizó en los últimos años en respuesta a una realidad histórica marcada por la dominación fascista (John, 2000, pp. 58ss.). Incluso en el “viraje hacia el pensamiento político” –para usar la expresión del propio Benjamin en su carta a Scholem del 21.7.1925 (Benjamin, 1997, p. 60)– la teología sigue presente (Steiner, 2016, p. 51). El propio Benjamin habla en su carta a W. Kraft de 25-5-1935 de un proceso de completa transformación de la masa de imágenes y pensamientos procedentes de su pensamiento metafísico y teológico, que ahora alimentan su “situación actual con toda su fuerza” (Benjamin, 1999, p. 88).

Estas observaciones preliminares sobre el contexto del texto pretenden justificar una cierta constelación a partir de la cual espero descifrar en cierta medida las reflexiones de Benjamin. Así, no reconstruiré todo el contenido del fragmento, sino que pondré algunos elementos del mismo en relación con otros textos de Benjamin, por un lado, y con el análisis de Marx sobre el tiempo y el capital, por otro.<sup>2</sup> Tres puntos van a formar esta constelación –1. la religión,

---

<sup>2</sup> R. Tiedemann señala que las primeras referencias a *El Capital* se encuentran en las primeras notas para la *Obra de los Pasajes* a finales de los años veinte. Sin embargo, no se puede averiguar qué trabajo sobre los textos de Marx hay detrás de estas referencias (Benjamin, 1982 p. 24); el 10 de junio de 1935 informó a Theodor W. Adorno de que había comenzado a examinar el primer volumen de *El Capital*. Véase P. Goller (2013), que realiza una detallada incursión por las lecturas de Benjamin de las distintas obras de K. Marx, situándolas en su trayectoria intelectual y señalando las evidencias de su recepción en las notas y trabajos de W. Benjamin. En principio, el objetivo aquí no es demostrar influencias. La constelación entre las observaciones de Benjamin y los elementos teóricos marxianos está centrada más bien en el contenido teórico mismo.

2. la culpa, el destino y el mito, 3. el capitalismo— y se iluminarán mutuamente. En el centro de esta constelación, como punto de referencia común, está la categoría “tiempo”.

### **El *perpetuum mobile* del capital y la reproducción eterna de la culpa/deuda**

Benjamin comienza su texto con una definición general de religión, que aplica al capitalismo y que recibe aclaraciones diferenciadas en el curso de la argumentación. La primera aclaración es: el capitalismo es una religión cultural, es decir, no tiene que ver con creencias o ideas, sino con acciones. Es una forma determinada de *praxis*. Inmediatamente viene a la mente la sentencia de Marx: “No lo saben, pero lo hacen” (Marx, 1962 [1890], p. 88). El capitalismo se basa en una forma de *praxis* que requiere para su realización un cierto grado de inconsciencia, que afecta principalmente a sus propias condiciones sociales de posibilidad. Benjamin dice al respecto que “toda idea, todo pensamiento” de la divinidad de esa religión cultural “viola el secreto”. La reproducción del capitalismo como modo de socialización no depende tanto de lo que pensemos, sino de lo que hacemos, independientemente de la idea que tengamos al respecto. Las visiones del mundo, los contenidos de pensamiento son en gran medida irrelevantes o secundarios. Lo que cuenta es lo que hace la gente. La realización de un ritual constituye, pues, el núcleo de esta religión. Y quizá no haya que pensar inmediatamente en un ritual litúrgico, sino en un ritual profano que consiste en la producción y el consumo de *mercancías*.

La secuencia de acciones en esta religión —sigue diciendo Benjamin— no conoce interrupción y se caracteriza por la repetición, concretamente por una repetición compulsiva. No hay escapatoria: se trata de un culto “sin pausa y sin piedad”. La compulsión a la repetición se explica invocando el concepto de culpa/deuda, en el sentido de que estas acciones buscan pagar una deuda, pero para ello deben reproducirla. Así que no es que este culto no produzca reparación. Por el contrario, produce incesantemente la culpa/deuda para repararla y, en el mismo acto de reparación, producir una nueva culpa/deuda. Lo que esta religión cultural no conoce es la expiación, es decir, la liberación del universo mismo de culpa/deuda y reparación.

La vertiginosa ceremonia de invertir y obtener beneficios, de producir y consumir, no puede detenerse. No hay otra forma de pagar las deudas en el capitalismo más que invirtiendo y obteniendo un nuevo beneficio, que como crédito de inversión crea nuevas deudas que deben ser pagadas con nuevos beneficios, que nunca están garantizados. La promesa de dar respuesta a las preocupaciones y temores de las criaturas resulta así engañosa, porque el culto capitalista no hace más que aumentar las preocupaciones e inseguridades existenciales y convertir a todos en culpables/deudores. Pero si el capitalismo, como proyecto histórico más importante de endeudamiento universal (inversión) para conseguir mayores rendimientos (beneficios), debe ser visto como una operación que inevitablemente conduce a la reproducción y multiplicación de la culpa/deuda, entonces es ciertamente un proyecto que ha fracasado en cuanto a su promesa de bienestar, de liberación de la existencia del malestar y la ansiedad. La promesa de la expiación liberadora no puede cumplirse en un sistema que produce y reproduce constantemente culpa/deuda. Este culto no conoce el perdón, no produce expiación. Su promesa solo da lugar a una espiral de deuda que se eleva hasta el infinito (Priddat, 2015, p. 166).

Como describe Marx en su análisis de la acumulación originaria, la relación social que denominamos capital se constituye no solo a través de la expropiación violenta de los medios de trabajo a los productores reales, sino también sobre la base de un crédito sin cobertura que nunca encuentra una contrapartida real en la producción y circulación de mercancías, sino que impulsa incesantemente ambas. La acumulación originaria juega “el mismo papel en la economía que el pecado original en la teología” (1962 [1890], p. 741). Al describir el proceso de endeudamiento del Estado y su papel en la transformación del dinero improductivo en capital, Marx pone gran énfasis en el hecho de que el sistema moderno de deuda estatal e de impuestos funciona como una de las “palancas más enérgicas” del capitalismo.

Del mismo modo que el Banco (de Inglaterra) utiliza la suma prestada como cuentas bancarias, los acreedores del Estado “en realidad no dan nada”, “pues la suma prestada se transforma en pagarés públicos fácilmente transferibles” (p. 782). El Estado, que sin embargo tiene que cubrir la suma prestada con intereses y pagos, transforma el sistema fiscal moderno en un complemento nece-

sario del sistema de bonos nacionales. La subida de impuestos y la acumulación de deuda son mutuamente dependientes en un círculo vicioso sin fin. “La fiscalidad moderna [...] lleva, pues, en sí misma el germen de la progresión automática” (p. 784).

El capital absoluto no es otra cosa que el crédito que genera deudas, un gigantesco sistema que hipoteca la existencia no solo de las generaciones presentes sino también de las futuras.<sup>3</sup> Marx asimismo subraya el carácter coactivo de esta obligación, de la que no se puede escapar: “con la aparición del endeudamiento del Estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay perdón, es sustituido por la violación del compromiso de pago de la deuda estatal” (p. 782).

Para Marx, sin embargo, la razón de este movimiento no puede situarse únicamente en la esfera de la circulación. “En cuanto *forma universal de la riqueza*, frente a él [el dinero, JAZ] se encuentra todo el mundo de las riquezas reales. Es su pura abstracción, –y por ello, captada así, mera ilusión [...] Por otra parte, como *representante material de la riqueza universal*, solo encuentra realización arrojándose de nuevo en la circulación y desapareciendo a cambio de los modos particulares concretos de riqueza” (Marx, 1953 [1857-58], p. 160). Por lo tanto, no tiene sentido reservarlo, porque como dinero almacenado, pierde su valor. El ahorro privado no está inmovilizado. Alimenta la maquinaria de inversión. El dinero debe circular para estar consigo mismo. El valor de cambio debe realizarse para, en cuanto forma universal de riqueza, producir sistemáticamente plusvalía.

En el proceso capitalista, la producción y la circulación simples no son posibles. El dinero no es un mero medio de cambio. Y a pesar de las apariencias de que el dinero produce dinero, el dinero solo se multiplica a través de la producción de mercancías y depende de ella. Así que los intereses no pueden separarse de la ganancia, porque dependen de la producción de plusvalía, del proceso de

---

<sup>3</sup> Véase la crisis financiera de 2007/2008. El *Credit Default Swap* ascendía a 62 billones de dólares estadounidenses a finales de 2008, mientras que el producto interior bruto de todos los países del mundo era de solo 54 billones de dólares estadounidenses. El volumen global de derivados fue 14 veces superior a todo el producto social bruto del planeta.

reproducción del capital. La estructura de endeudamiento del capitalismo no puede interpretarse, por tanto, como el resultado de excesos o aberraciones, de la llamada financiarización, sino que forma parte esencial de la propia relación de capital, a cuya reproducción sirve el sistema financiero.<sup>4</sup> La reproducción del capital, sin embargo, revela su carácter fatídico en el medio ‘dinero’. En concordancia implícita con esto, Benjamin se pregunta en sus notas para la *Obra de los pasajes* sobre el nexo entre el dinero y el destino: “¿No hay una determinada estructura del dinero que solo puede reconocerse en el destino, y una determinada estructura del destino que solo puede reconocerse en el dinero?” (1982, p. 620).

---

<sup>4</sup> No se puede saber con certeza hasta qué punto Benjamin compartía la crítica de Landauer al “interés y la usura” (2017 [1911], p. 8). Ciertamente debió conocer esa crítica en *Llamamiento al socialismo*, que Benjamin cita en el Fragmento: “El capital –dice Landauer–, que hasta ahora ha sido el *bon vivant* parasitario y el amo, debe convertirse en el siervo; solo un capital que sea comunidad, reciprocidad, igualdad de intercambio puede prestar servicio al trabajo” (p. 9). Esta forma de criticar el dinero ha sido objeto de las diversas críticas marxianas a Proudhon y a los primeros socialistas. Y hay que darle la razón cuando califica de ilusión el empeño de construir el socialismo sobre un “intercambio de valor justo”: “El sistema de valor de cambio y más aún el sistema monetario son en realidad el sistema de la libertad y la igualdad. Pero las contradicciones que aparecen con un desarrollo más profundo son contradicciones inmanentes” (Marx, 1953 [1857-58], p. 916). Este enfoque que pone el acento en la esfera de producción y no de la circulación no debe confundirse con un rechazo a cualquier crítica de los excesos recurrentes en los mercados financieros. Sin embargo, su completa independencia de la producción y circulación de mercancías es una farsa. Lo cual no significa que la circulación del crédito y del capital no se hayan convertido en la fuerza motriz de un “movimiento o automovimiento desmedido e ilimitado” de modernización económica. “La circulación no procede a través de progresivas compensaciones, sino a través de la proliferación interminable de una deuda incobrable – una temporización que se funda en la presencia de algo ausente y que programa una imposibilidad de interrupción del curso del sistema. El tiempo se disloca” (Vogt, 2010, p. 81).

## La religión y su relación con la culpa, el destino y el mito

Si el concepto de culpa/deuda fatídica con su “ambigüedad demoníaca” está en el centro de “Capitalismo como religión”, entonces hay que preguntarse cómo se relaciona esta religión cultural con las demás religiones o con la religión en general. Según Benjamin, hay en primer lugar una diferencia importante entre ellas: la referencia a un Dios trascendente ha desaparecido. No porque Dios esté muerto (Nietzsche), sino porque en el capitalismo como religión Dios “es incorporado en el destino humano”.

Ahora bien, el Dios de la religión cultural capitalista no es reconocible como tal, o no lo es todavía, al menos mientras no se haya alcanzado su total endeudamiento. Dado que no se puede hablar de una muerte de Dios, sería más preciso hablar de una transformación. Esto concierne principalmente al cristianismo, ante el cual el capitalismo se ha comportado como un parásito. Durante mucho tiempo se ha desarrollado sobre la base del cristianismo y se ha nutrido de él, de modo que la historia de ambos ha transcurrido en paralelo. Finalmente, se produjo una transformación completa en la época de la Reforma.

Sin embargo, esta relación entre el cristianismo y la religión cultural capitalista no parece ser la única. Siempre que se trata de los objetivos materiales del capitalismo como religión, Benjamin habla de las “así llamadas religiones” o del “paganismo originario” y no parece referirse al cristianismo. Benjamin no aclara la relación entre las tres –la religión cultural capitalista, las religiones paganas y el cristianismo– aunque parece que el cristianismo no puede separarse de los objetivos trascendentes ni de los intereses “morales más elevados”. Sin embargo, tanto el paganismo originario como el capitalismo sirven “esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, tormentos, malestares”. En ambos, pues, la religión se concibe como lo “más inmediatamente práctico”.

A pesar de estas diferencias, sus afirmaciones sobre el cristianismo en este texto no permiten poner a un lado el capitalismo y el paganismo o las “así llamadas religiones” y al otro el cristianismo. Por lo tanto, sigue sin haber una definición clara del concepto de religión en su aplicación al capitalismo. Esta ambigüedad también se agrava si tomamos en cuenta otros textos de Benjamin de la misma época que se relacionan con nuestra pregunta por el concepto de religión, como muestra un pasaje de *Destino y carácter* (1977 [1921a]): “Un



orden, sin embargo, cuyos únicas categorías constitutivas son el infortunio y la culpa y dentro del cual no hay ningún camino concebible hacia la liberación (pues en la medida en que algo es destino, es infortunio y culpa) –un orden así no puede ser *religioso*, por mucho que el concepto de culpa mal entendido parezca apuntar a ello” (p. 174).<sup>5</sup>

Todo en este pasaje nos invita a ubicar al capitalismo más en el ámbito del mito que en el de la religión, pues el culto, en el contexto del mito, persigue el único propósito de “organizar el universo de culpa de los vivos” (Hamacher, 2003, p. 86). En *Capitalismo como religión* (1985 [1921]), sin embargo, la línea divisoria entre mito y religión se difumina en parte. Más bien parece que, según Benjamin, el cristianismo, en el curso de su historia, absorbió elementos míticos que luego pasaron al dinero hasta que éste pudo “constituir su propio mito”.<sup>6</sup>

Es bien sabido que durante estos años Benjamin trabajó en una definición de conceptos como justicia, culpa, destino, mito, ley y violencia, así como en la relación entre ellos, también con implicaciones políticas. En general, se puede decir que Benjamin se distancia en esta fase del habitual esquema teleológico de desarrollo que lleva del mito a la razón pasando por la religión. También se distancia de la estetización del mito al estilo de Nietzsche y de la “Nueva Mitología” de los primeros románticos, que oponen críticamente el mito a la modernidad desmitificadora. Más bien, “Benjamin sitúa la modernidad enteramente bajo el hechizo del mito” (Greiart, 2011, p. 83).

La característica decisiva de lo mítico es la repetición: la coagulación de la vida bajo el hechizo del eterno retorno. Para Benjamin, la modernidad capitalista está sometida a ese hechizo, lo cual supone un desafío que le obliga a buscar una mediación entre la repetición y la aparentemente colosal producción de novedad en la sociedad productora de mercancías. La repetición mítica no significa que siempre ocurra lo mismo, sino que “la faz del mundo, justo en aquello

---

<sup>5</sup> Cursiva de J. A. Zamora.

<sup>6</sup> No está claro que, desde el punto de vista histórico, el dinero adquiriera sus rasgos míticos a partir del cristianismo. Sobre la genealogía religiosa del dinero, véase Ch. Türke (2015). Sobre la relación entre el dinero y el ritual sacrificial en conexión con el fragmento “Capitalismo como religión”, véase G. Solla (2017).

que es lo más nuevo, no cambia, que eso más nuevo sigue siendo siempre lo mismo en todas partes. En esto consiste la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos en que se expresa la ‘modernidad’ sería representar el infierno” (Benjamin, 1982, p. 676). Lo mítico es entonces lo infernal en el sentido de una inexorable e interminable reproducción de lo mismo en la historia bajo la apariencia de la constante producción de novedades. En la moderna fetichización de lo nuevo, la sociedad burguesa se oculta a sí misma el hecho de que solo ocurre “lo siempre igual”: la valorización del valor abstracto. Esto se refleja en su aparente contrario: el eterno retorno de lo mismo como lo nuevo.

A los ojos de Benjamin, esta idea representa una consecuente aplicación a la historia del carácter fetichista de la mercancía (p. 1166). La idea del eterno retorno es, pues, inseparable de la dialéctica de la producción de mercancías en el capitalismo avanzado. Además, en “Capitalismo como religión” esta dialéctica se presenta como la eterna reproducción de la culpa/deuda, lo que refuerza aún más el nexo de la modernidad capitalista y el mito. Para Benjamin, el orden mítico, el orden de la ley y la culpa forman una constelación consistente, de modo que el mito y la culpa/deuda están en una relación referencial. La persistencia de la culpa/deuda es el signo inequívoco de la permanencia del mito.

En *Destino y carácter* (1977 [1921a]), Benjamin intenta presentar como opuestos dos modos de situarse el ser humano en el universo natural. El destino significa estar sometido a una inmanencia sin esperanza —el carácter una posibilidad de escapar del universo de la culpa/deuda. Donde reina el destino, la vida queda encerrada en un orden sin excepciones y sin salida. El carácter es la respuesta del genio a la esclavización mítica de la persona. La libertad y la emancipación solo son posibles fuera del hechizo mítico. Sin embargo, en este texto Benjamin asocia el mito y la culpa con el paganismo (pp. 175-178), mientras que en *El capitalismo como religión* (1985 [1921]) se añade también el cristianismo y, por tanto, las demás religiones. ¿Es que entonces la religión ya no representa una fuerza contraria al mito? Todo lo que leemos en otros textos de la época, especialmente en *Para una crítica de la violencia* (1977 [1921b]), sugiere lo contrario.

La recepción por parte de Benjamin de las reflexiones de H. Cohen sobre la religión como fuerza contraria al mito también apunta en una dirección diferente a la del fragmento. Teniendo en cuenta esto, la convicción de que *Capitalismo como religión* (1985 [1921]) no solo va de una crítica al capitalismo, sino también de una crítica a la religión, que ha fracasado como fuerza contraria al mito, gana plausibilidad. Benjamin insinúa que la transformación del cristianismo en capitalismo fue precedida por su socavamiento por el mito, es decir, por su constelación con la culpa/deuda. Se puede hablar de un cierto parentesco con la tesis de la *Dialéctica de la Ilustración* de una recaída en el mito. La transformación del cristianismo en una religión cultural del capital en la época de la Reforma aparece entonces como su despotenciación y la pérdida de su poder mesiánico, lo que no tiene por qué significar que este poder no conserve ninguna posibilidad de resistencia –en lo profano.

### **La compulsión a la repetición y el destino: el tiempo del capital**

Para explicar la relación mítica entre la compulsión a la repetición y el destino en el capitalismo, me gustaría ahora recoger unos breves apuntes sobre la “teoría del tiempo” en la crítica de la economía política de Marx. El tiempo desempeña un papel crucial en su teoría del valor, que no resulta evidente a primera vista. El capital es una relación social históricamente específica. Lo que define esta relación es el movimiento de autovalorización del valor abstracto, que a su vez no consiste sino en trabajo abstracto coagulado.

La acción humana concreta y los valores de uso se convierten en meros portadores de la objetualidad del valor (*Wertgegenständlichkeit*). Si bien el trabajo concreto se realiza en el tiempo, que sigue un curso cronológico, por así decirlo, el trabajo abstracto no puede medirse por el tiempo que llamamos concreto, sino por un tiempo relativo que depende del nivel de productividad, lo que Marx llama el “tiempo socialmente necesario” y que se impone por el hecho de que hay que poner en relación y hacer comparable en el intercambio de mercancías todo el trabajo socialmente realizado. El tiempo coagulado en el valor, como el valor mismo, no tiene ninguna cualidad específica, no es un tiempo medido en horas, días y semanas. Por supuesto, existe una interdependencia que puede y debe ser analizada. Pero el tiempo del capital no debe

pensarse simplemente en términos de flujo cronológico. Esta forma de concebir el tiempo es, entre otras cosas, la razón por la que el marxismo vulgar imaginó en última instancia la sociedad sin clases en una continuidad temporal con el tiempo del capital, y precisamente como una justa distribución del mismo.

Sin que podamos decir que Benjamin reelaborara el análisis del tiempo contenido en *El Capital* de Marx, a esto mismo se refiere su afirmación de que tal idea ha contaminado al materialismo histórico con la ideología de los vencedores. Esta ideología está imbricada con la lógica real del tiempo en *El Capital*.

La clave de esta forma temporal reside en la transformación del tiempo en un factor de medida del valor, es decir, en la transformación de los resultados de una actividad individual en una norma temporal abstracta de esa actividad a través de la mediación del sistema de producción capitalista, que convierte la fuerza de trabajo en una mercancía, es decir, en la fuente de valor abstracto. Esta conexión entre el tiempo y el valor abstracto es omnipresente en la vida económica y social capitalista.

Ahora bien, solo un tiempo abstracto y estandarizado, dividido en partes iguales, puede funcionar como medida en los procesos de intercambio y ser utilizado como vara de medir neutral en el cálculo de la eficiencia y la utilidad. El hecho de que podamos comprar y controlar el tiempo de los demás, que podamos equiparar el tiempo con el dinero, solo es posible porque abstraemos de su contexto y de su contenido para luego establecerlo como un parámetro universal, abstracto, vacío y neutral. Pero lo que refuerza esta relación de subordinación del tiempo concreto bajo el tiempo abstracto es la forma social del capital.

El tiempo del capital impone una determinada forma de temporalidad sin que ella misma pueda ser descrita por esta temporalidad. La relación entre el tiempo abstracto del valor y el tiempo concreto del trabajo como actividad particular es impuesta por una forma de organización social que se expresa en el movimiento autónomo de autovalorización del capital. Este movimiento autónomo e imparable proporciona siempre nuevos estándares de productividad e impone una aceleración del tiempo cronológico, sin que esto afecte al tiempo mismo del capital.

El trabajo concreto se produce en el tiempo cronométrico. Y el tiempo del capital consiste en generar un dinamismo infinito que a la vez provoca una aceleración (histórica) constante –mayor productividad y circulación más rápida– para reproducir una estructura circular repetitiva, la estructura circular de la valorización del valor. El crecimiento de la productividad es un atributo del valor de uso del trabajo, pero la magnitud del valor es una función del tiempo de trabajo abstracto (“tiempo de trabajo socialmente necesario”), que media entre el crecimiento de la productividad y el beneficio. La magnitud del valor de cambio por unidad de tiempo abstracto depende de este aumento y disminuye con la generalización del nivel de productividad, generalización que es inevitable en un marco competitivo.

Así pues, esta dinámica se caracteriza por el efecto de nivelación, que a su vez conduce a un aumento constante del nivel de productividad. La innovación tecnológica y la introducción de nuevos métodos y procedimientos para aumentar la productividad provocan un aumento a corto plazo del beneficio, que desaparece a medida que el nivel de productividad se generaliza, dando lugar a una dinámica objetiva e independiente de la voluntad de los sujetos implicados en su mantenimiento, una especie de espiral de aceleración potencialmente infinita.

El propio marco temporal –el tiempo del capital– en el que se producen los cambios de productividad permanece estático, mientras que el movimiento de evolución y cambio permanente de las formas de trabajo y de vida, de las relaciones sociales, de las estructuras políticas y jurídicas, de la producción y transmisión del conocimiento, de los medios de comunicación y de transporte, de las formas de subjetividad e interacción y de los valores sociales va acompañado de la continua y necesaria reconstrucción de este marco estático. Siempre nuevo y eternamente igual. Como señala M. Postone:

En este sentido, el movimiento del tiempo se transforma continuamente en tiempo presente. En el análisis de Marx, entonces, la estructura básica de las formas sociales del capitalismo es tal que la acumulación del tiempo histórico en sí misma no socava la necesidad representada por el valor, es decir, la del presente; más bien, transforma la condición concreta de este presente y así reconstituye

su necesidad. La necesidad actual no se niega “automáticamente”, sino que se refuerza paradójicamente. Es impulsada en el tiempo como un presente perpetuo, como una necesidad aparentemente eterna (Postone, 2006, p. 389).

Tanto la transformación permanente del mundo como la reconstrucción de su marco abstracto, regido por la ley del valor, se condicionan y refuerzan mutuamente: el necesario proceso de transformación permanente y al mismo tiempo la reconstrucción del marco rígido del valor abstracto. El tiempo del capital se caracteriza por la paradoja de una circularidad dirigida hacia el futuro. Pero este futuro no es más que un futuro ciclo de acumulación. Debord lo define como un movimiento pseudocíclico que carece de apertura histórica (2003, p. 133). La pérdida de las cualidades del tiempo cronológico reducido a intervalos de tiempo intercambiables permite su acumulación infinita en el valor que se valoriza en una especie de infinito vacío y repetitivo. El tiempo del capital no conoce ruptura temporal, constituye un ciclo autorreferencial (Khatib, 2012).

Sin embargo, el objetivo infinito de la multiplicación del dinero contrasta con el carácter finito y limitado de los medios que definen el horizonte de escasez de la actividad económica. Por ello, la contradicción entre el objetivo infinito de la multiplicación del dinero y la finitud de los medios para alcanzar este objetivo se despliega de forma temporal, como un proceso de revolución permanente de los medios. Esto supone que la acción humana en cada vez más ámbitos se somete a este objetivo infinito con una intensidad creciente. La infinitud de la lógica de la acumulación de capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante ningún límite natural o humano. Solo reconoce como meta el aumento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción, todas las singularidades no son más que estaciones de paso u obstáculos a superar.

Como reconocía K. Marx, el capital no conoce límite, ni equilibrio, ni descanso: “Para el valor [...] la multiplicación coincide ya con la autoconservación, y solo se mantiene a sí mismo yendo constantemente más allá de su límite cuantitativo [...]. [C]omo valor [...] es, pues, el impulso constante de ir más allá de su límite cuantitativo: proceso sin fin” (Marx, 1953 [1858], p. 196). Cada vez está más claro que este objetivo solo puede alcanzarse mediante una catástrofe humana o ecológica si no se consigue cambiar la racionalidad instrumental del

crecimiento por el crecimiento. Y cuando los sujetos son reducidos a medios de la reproducción capitalista, no solo se arruina su autonomía, sino que toda su vida depende de esta reproducción, que es también la de las relaciones de dominación que la constituyen. No hay una salida inscrita en la dinámica histórica o en la lógica económica, ni siquiera la certeza de una salida. Como afirma A. Jappe, si algo está programado en la dinámica del sistema capitalista es la catástrofe, no la emancipación; su dinámica no conduce por sí misma al socialismo, sino a la ruina (2011, pp. 17 y 47).

### **Interrupción mesiánica y apocalíptica**

Al igual que Max, Benjamin reconoce que la dinámica de reproducción del capital equivale a la destrucción de sus propias condiciones de posibilidad: la naturaleza y el ser humano. Esto es lo “históricamente inaudito” del capitalismo, que “la religión ya no es la reforma del ser sino su destrucción” (Benjamin, 1985 [1921], p. 101). Esta religión no es reformable, porque la reforma no puede cambiar la inexorabilidad del ciclo de culpa y endeudamiento.

La curación solo parece posible cuando se haya alcanzado un “estado mundial de desesperación”, que Benjamin identifica con el “completo endeudamiento de Dios”, es decir, cuando se haya agotado toda imaginable esperanza de trascendencia inmanente en la religión cultural del capital. Quizá por eso Benjamin presenta el superhombre de Nietzsche como la adaptación más congruente a la dinámica del capitalismo reconocida como destino: *amor fati* es su fórmula. La “voladura del cielo mediante el agrandamiento de lo humano” no es otra cosa que la afirmación de lo inevitable. Ni siquiera la lectura del Manifiesto Comunista inspiraba a Benjamin confianza en una vía al socialismo que llevara más allá del pleno desarrollo del capitalismo y el “desencadenamiento” de sus potencialidades.

Si Dios está incluido en el curso destructivo de la historia humana, si ya no representa una instancia trascendente, resulta comprensible que Benjamin busque respuesta en la quiebra de la imbricación de religión y capitalismo, con dos objetivos: Por un lado, hay que hacer visible en lo mesiánico una instancia que ayude a liberar lo profano de las garras de la religión cultural del capital. Por otro lado, hay que explorar las posibilidades, aunque sean débiles, de oponer al

tiempo del capital otra temporalidad. Si la modernidad capitalista no ha escapado al hechizo de la religión y del mito, entonces quizás haya que repensar radicalmente la relación entre la religión y lo profano si se quiere buscar una verdadera liberación del culto sacrificial, que se perpetúa después de su abolición solo aparente. En el *Fragmento teológico-político* (1977 [ca. 1920]), escrito en la misma época, se puede vislumbrar tal intento de desenmarañamiento.

Al principio, Benjamin parece hablar de una oposición radical entre la religión y la profanidad. Más exactamente, de lo que trata es de definir una nueva relación. Lo interesante del planteamiento de Benjamin es que su forma de concebir la relación entre lo profano y lo mesiánico se opone directamente al tipo de secularización fallida que expone el fragmento *Capitalismo como religión* (1985 [1921]), en el que, como hemos visto, se muestra una transformación gradual de los elementos mítico-paganos del cristianismo en la praxis capitalista. Con una nueva lectura de la relación entre lo profano y lo religioso, Benjamin quiere contribuir a una profanización radical del orden de lo profano que aún no se ha producido y, por tanto, a un alejamiento de la lógica pseudoreligiosa del capitalismo.

Puede sorprender que Benjamin haga un doble movimiento –podría decirse– inesperado para este fin: movilizar lo mesiánico y al mismo tiempo protegerlo como indisponible. El reino de Dios, dice Benjamin, no es el *telos* de la dinámica histórica, no puede ser visto como la meta a alcanzar; por lo tanto, el orden de lo profano no está legitimado ni constituido internamente por su referencia a lo sagrado. Si fuera posible una relación con lo mesiánico en el orden de lo profano, tendría que venir del propio Mesías, y al menos desde el colapso del universo religioso en la modernidad no podemos decir nada vinculante sobre él. Y, sin embargo, hay algo así como un “estar remitido” lo histórico a lo mesiánico indisponible que se concibe como una interrupción (Khatib, 2013, p. 189). Este “estar referido” a lo indisponible permite desenmascarar la falsa promesa del capitalismo como religión y resistirse a ella, en realidad una promesa pseudo-mesiánica cuyo cumplimiento es lo todo lo contrario de la prosperidad y la felicidad universales, es decir, la destrucción de aquello que es sometido a su culto infinito.



El reino de Dios no es, pues, la meta de la dinámica histórica, sino su final o su interrupción. Pensar la historia dirigida hacia un estado de plenitud por medio de la astucia de la razón ha sido la obra de la moderna filosofía de la historia tanto en su versión burguesa como en la comunista y socialdemócrata. En realidad, todas ellas resultan ser una forma de teodicea que justifica el sufrimiento y la injusticia como precio del progreso hacia la meta. Solo otra forma de relacionar lo mesiánico con lo político permite una completa profanización de lo profano. Sin embargo, el hecho de que lo profano no esté en posesión de la plenitud mesiánica, de la salvación, no significa que no se pueda observar un campo de fuerza mesiánico dentro de las relaciones profanas, en el que se revela una estructura de referencia no teleológica de enorme significación política.

Lo profano es el orden de lo efímero, de lo caduco, en el que la idea de felicidad guía la política en la conciencia de su carácter inestable, transitorio, pasajero. La caducidad del mundo, del espacio y del tiempo, su decadencia, sin embargo, tiene un valor mesiánico para Benjamin porque crea las quiebras que muestran la incompletud de la historia, su carácter abierto, no cerrado. La caducidad rompe la dinámica teleológica predeterminada por su *telos*, que encadena cada momento al siguiente y lo hace intercambiable mediante su sometimiento a la abstracción.

La intensidad mesiánica de cada momento pasa por el interior de cada persona a través de la experiencia de sufrimiento, dificultad o destino. Así pues, si la idea de felicidad es lo que debe guiar la política, la experiencia del sufrimiento es lo que pone en relación lo histórico con lo mesiánico, es decir, lo que lo mantiene abierto para el ajuste de cuentas que esperan los desafortunados, los derrotados, los desesperados. Mantener el vacío de lo mesiánico en el orden profano es la forma de no dar estas cuentas por saldadas, la forma de dar a las posibilidades frustradas una nueva oportunidad de realización.

Lo mesiánico no expresa una insuficiencia en lo histórico que apunte teleológicamente a su realización. En este caso, la redención (lo mesiánico) no sería otra cosa que la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia o reservada a los descendientes. Benjamin no niega la legitimidad de esta búsqueda mundana de la felicidad. Todo lo contrario. Pero una visión lineal de esta relación es ciega a las quiebras, catástrofes, sufrimientos, etc. que no pueden

integrarse en una lógica de progresión escalonada o de proyección perfeccionadora. Si es posible pensar una relación entre lo histórico y lo mesiánico, esta no puede ser lineal.

La imagen de las dos flechas divergentes –la del dinamismo de lo profano y la de la intensidad mesiánica– que Benjamin utiliza en este texto apunta a una conexión no teológica entre lo histórico y lo mesiánico. No son dos fuerzas que actúan en el mismo plano: una es extensiva y la otra intensiva. La fuerza mesiánica no se refiere a la plenitud de la dinámica profana, sino a una interrupción del curso catastrófico de la historia, a una “suspensión mesiánica del acontecer”, que –como dice Benjamin en la tesis xvii– ofrezca una oportunidad revolucionaria “en la lucha por el pasado oprimido” (1974 [1941], p. 703). La categoría de lo mesiánico tiene pues que ver con el destino de los vencidos y aniquilados.

En el ensayo “Para una crítica de la violencia”, escrito al mismo tiempo que “Capitalismo como religión”, Benjamin recurre a una figura polémica tomada de las tradiciones bíblicas para oponerse al destino mítico del capital que se reproduce como un universo de culpa/deuda: la violencia divina. Con este concepto, Benjamin introduce una distinción no totalizable que inscribe una negación asimétrica en la cadena infinita de violencia mítica de la instauración y el mantenimiento del orden jurídico y la reproducción del valor (Khatib, 2018, p. 620). En ella cristaliza la aspiración de interrumpir la violencia mítica encarnada en el Estado y la ley, pero también en el ciclo infernal de la reproducción del capital: “Si la violencia mítica es instauradora, la divina es destructora del derecho; si aquella pone límites, la segunda destruye sin límites; si la mítica produce culpa/deuda y reparadora, la divina es expiadora; si la primera es amenazante, la segunda es contundente; si aquella es sangrienta, esta es letal de forma incruenta” (Benjamin, 1977 [1921], p. 199). Esta dimensión destructiva se asocia a veces a un enfoque gnóstico que solo puede enfrentarse al mal y a la injusticia bajo la figura de una destrucción del mundo. Pero en Benjamin expresa más bien un impulso a negar las fuerzas que destruyen y sacrifican la vida (Zamora y Maiso, 2021, p. 49).

El principio de la violencia divina no es el poder, que más bien opera en toda instauración mítica del derecho y su conservación, sino la justicia. En Dios, la violencia y la justicia son inseparables (Brokoff, 2002, p. 52). Por lo

tanto, la violencia divina rompe el hechizo de todas las formas míticas de la ley, desinstaurándolas y desmantelándolas junto con los poderes que necesitan para perpetuarse. Benjamin recurre a una realidad indisponible para mantener abierta la posibilidad de escapar a la lógica de la violencia mítica. Una manifestación histórica de esta violencia divina que da una idea de su impacto es la violencia revolucionaria. Con todo, esto no implica una identificación. La violencia revolucionaria sigue siendo una “violencia ejercida por los hombres” (Benjamin, 1977 [1921], p. 202).

El horizonte de un final del hechizo de las formas míticas del derecho remite, sin embargo, la violencia revolucionaria a un más allá del círculo vicioso de la violencia que instauro derecho y de la violencia que lo conserva, para trabajar por la realización de la justicia. Este es el horizonte en el que se inscribe la praxis mesiánica que Benjamin no puede anticipar, pero a la que se aferraba desesperadamente ante la proximidad de la catástrofe que se avecinaba. Tal vez la amenaza del colapso ecosocial y sistémico y la propagación del autoritarismo a la que asistimos hoy en día, así como el peligro de que una parte importante de la humanidad vuelva a ser aniquilada o a perecer por descarte, den un nuevo sentido a las reflexiones de Benjamin sobre la interrupción mesiánica y apocalíptica de la violencia mítica.

### Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1974 [1941]). Über den Begriff der Geschichte. En *Gesammelte Schriften*, vol. I. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 691-704.
- \_\_\_\_\_. (1977 [ca. 1920]). Theologisch-politisches Fragment. En *Gesammelte Schriften*, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 203-204.
- \_\_\_\_\_. (1977 [1921a]). Schicksal und Charakter. En *Gesammelte Schriften*, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 171-179.
- \_\_\_\_\_. (1977 [1921b]). Zur Kritik der Gewalt. En *Gesammelte Schriften*, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 179-203.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Das Passagen-Werk*. En *Gesammelte Schriften*, vol. V. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1985 [1921]). Kapitalismus als Religion. En *Gesammelte Schriften* vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 100-103.

- \_\_\_\_\_. (1997). *Gesammelte Briefe*, vol. III 1925-1930. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Gesammelte Briefe*, vol. v: 1935-1937. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blättler, Ch. y Voller, Ch. (2016): Einleitung, Ders. (Hg.): *Denken des Politischen. Walter Benjamins Staatsverständnis, Nomos*, pp. 9-31.
- Brokoff, J. (2002). Die apokalyptische Vernichtung des Rechts. Zur politischen Theologie Walter Benjamins. En J. Brokoff y J. Jacob (Ed.), *Apokalypse und Erinnerung*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht. pp. 39-57.
- Debord, G. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Goller, P. (2013). Walter Benjamins Marx-Engels-Studium. *Mitteilungen der Alfred Klahr Gesellschaft* 1, Viena, pp. 12-22.
- Greiert, A. (2011). *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Walter Benjamin 1915-1925*. Munchen: Wilhelm Fink Verlag.
- Hamacher, W. (2003). Schuldgeschichte-Zu Benjamins Skizze, Kapitalismus als Religion". En D. Baecker (ed.), *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, pp. 77-119.
- Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- John, O. (2000). Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins. En J. Valentin y S. Wendel (Eds.): *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: Primus Verlag, pp. 51-68.
- Landauer, G. (2017 [1911]). *Aufruf zum Sozialismus*. Köln: Marcan-Block-Verlag.
- Khatib, S. (2012). The Time of Capital and the Messianity of Time: Marx with Benjamin. En *Studies in Social and Political Thought*, vol. 20, Sussex, pp. 46-69.
- \_\_\_\_\_. (2013). "Teleologie ohne Endzweck". *Walter Benjamins Entstellung des Messianischen*. Marburg: Tecum.
- \_\_\_\_\_. (2018). Society and Violence. En *Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. W. Bonefeld, B. Best, Ch. O’Kane (ed). Londres: Sage Publication, pp. 607-624.

- Marx, K. (1962 [1890]). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. En *Marx-Engels-Werke*, vol. 23. Berlin: Dietz.
- \_\_\_\_\_. (1953 [1857-58]). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. En *Marx-Engels-Werke*, vol. 42. Berlin: Dietz.
- Postone, P. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Priddat, B. P. (2015). Schuld und Schulden: über abendländische Transformation, En G. Pfeiderer, P. Seele y H. Matern (eds.), *Kapitalismus-eine Religion in der Krise. II. Aspekte von Risiko, Vertrauen und Schuld*. Baden-Baden: Nomos, pp. 141-170.
- Solla, G. (2017). Gold und Blut: Wirtschaft als Opfer-Dispositiv. En M. Ponzi et al. (eds.), *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, pp. 259-268.
- Steiner, U. (2016). Walter Benjamins ‘Wendung zum politischen Denken’. En C. Blättler y C. Voller (eds.), *Denken des Politischen. Walter Benjamins Staatsverständnis*. Baden-Baden: Nomos, pp. 33-72.
- Taubes, J. (1986). Walter Benjamin-ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft. En Id, *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen”*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 138-1479.
- Türcke, Ch. (2015). *Mehr. Philosophie des Geldes*. Frankfurt: C. H. Beck.
- Vogt, J. (2010). *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich: Diaphanes.
- Zamora, J. y Maiso, J. (2021). Estudio introductorio: “... y ese enemigo no ha cesado de vencer”: Aproximación al concepto político de historia en W. Benjamin. En W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid: Alianza, pp. 9-62.

Wheatland, T. (2009). *The Frankfurt School in Exile*. Mineápolis: The University of Minnesota Press.

Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

## Acerca de los autores

*José A. Zamora.* Investigador Científico en el Instituto de Filosofía del csic (Madrid). Líneas de investigación: Teoría crítica (Th. W. Adorno, W. Benjamin), Filosofía después de Auschwitz, Sufrimiento social, Autoritarismo y Filosofía Política de las Migraciones. Entre sus publicaciones recientes: “Sufrimiento social-Victimación-Trauma: Destinos políticos y crítica social materialista”; “‘From damaged life’: Subjectivation and Suffering in Theodor W. Adorno” (2021); “The Crisis of Capital and the Conformist Rebellion: On the Need to Reflect on the False Solutions” (2023).

Correo electrónico: joseantonio.zamora@cchs.csic.es

*Mariana Dimopolus.* Nació en Buenos Aires, Argentina. Es docente, escritora y traductora. Ha dictado seminarios de grado y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue profesora invitada de las Universidades de Saarland y de Halle-Wittenberg y becaria en investigación de la Universidad de Bonn. Desarrolla su actividad de investigadora de forma independiente en Berlín, centrada actualmente en la Escuela de Frankfurt y en la filosofía del lenguaje de tradición alemana. Ha publicado las novelas *Quemar el cielo* (2019), *Pendiente* (2013), *Cada despedida* (2010) y *Anís* (2008), y el libro de ensayo dedicado a Walter Benjamin *Carrusel Benjamin* (2017).

Correo electrónico: mariana.dtm@gmail.com

*Alberto Bonnet.* Doctor en Sociología (ICSyH-BUAP, México), *Magister* en Historia Económica y de las Políticas Económicas (FCE-UBA, Argentina) y Licenciado en Filosofía (FFYL-UBA, Argentina). Docente e investigador permanente en la Universidad Nacional de Quilmes y la Universidad de Buenos Aires. Director del Programa de Investigación “Economía y política en la Argentina

# Teoría crítica

Planteamientos, desplazamientos, tensiones

Dinora Hernández López

Hermann Omar Amaya Velasco

Coordinadores



Universidad de Guadalajara



Teoría crítica  
Planteamientos,  
desplazamientos, tensiones

Dinora Hernández López  
Hermann Omar Amaya Velasco  
Coordinadores

Universidad de Guadalajara  
2023

Esta obra fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos. Este proyecto forma parte de los objetivos de trabajo del UDG-CA-1116: Crítica de la sociedad y las subjetividades contemporáneas, cuyos miembros y colaboradores participan como coordinadores y autores.

193

TEO

Teoría y crítica: Planteamientos, desplazamientos, tensiones / Dinora Hernández López, Hermann Omar Amaya Velasco coordinadores.

Primera edición, 2023

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2023.

ISBN: 978-607-581-088-1

1.- Adorno, Theodor W. – 1903-1969.

2.- Benjamín, Walter – 1892-1940

3.- Horkheimer, Max – 1895 -1973

4.- Fromm, Erich, – 1900 -1980

5.- Marcuse, Herbert – 1898 -1979

6.- Pollock, Friedrich – 1894 - 1970

7.- Filosofía alemana.

8.- Teoría crítica.

9.- Escuela de Sociología de Frankfurt.

10.- Dialéctica.

11.- Capitalismo.

12.- Marxismo.

13.- Cambio social.

14.- Progreso – Aspectos sociales.

15.- Violencia – Filosofía.

16.- Psicoanálisis.

I.- Hernández López, Dinora, coordinadora

II.- Anaya Velasco, Hermann Omar, coordinador.

III.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Primera edición, 2023

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

José Parres Arias 150

Col. San José del Bajío

45132, Zapopan, Jalisco, México

Consulte nuestro catálogo en [www.cucsh.udg.mx](http://www.cucsh.udg.mx)

ISBN e-book: 978-607-581-088-1

Editado y hecho en México

*Edited and made in Mexico*

# Índice

|   |    |
|---|----|
| Agradecimientos   | 11 |
| Introducción  |    |
| <i>Dinora Hernández López</i>   |    |
| <i>Hermann Omar Amaya Velasco</i>   | 13 |
| Planteamientos  | 23 |
| Capital y destino mítico en Walter Benjamin   |    |
| <i>José A. Zamora</i>   | 25 |
| Lógica de la no-identidad   |    |
| <i>Mariana Dimópulos</i>  | 47 |
| Adorno en su laberinto: entre la crítica de la<br>economía política de Marx y la concepción<br>del capitalismo de Estado de Pollock |    |
| <i>Alberto Bonnet</i>   | 65 |
| Para un concepto negativo de filosofía<br>de la historia  |    |
| <i>Javier Corona Fernández</i>  | 95 |

|  |     |
|--|-----|
| Desplazamientos  | 121 |
| La crítica de la violencia contra la diferencia de Theodor W. Adorno ante los enfoques ético-políticos de “diferencia administrada”<br><i>Dinora Hernández López</i> | 123 |
| La Teoría crítica de Herbert Marcuse y el uso marxista de la obra de Freud: incompatibilidad y convergencia<br><i>Abraham Godínez Aldrete</i>                        | 153 |
| Patologías de la normalidad<br><i>Gergana Neycheva Petrova</i>   | 179 |
| Epicuro y Herbert Marcuse. Una lectura del hedonismo desde la Teoría crítica<br><i>Santiago Juárez Salazar</i>   | 201 |
| Teoría crítica de la tecnología y <i>estesis</i> de lo virtual<br><i>Hermann Omar Amaya Velasco</i>  | 227 |
| Tensiones  | 253 |
| La tradición marxista como espacio de recepción y desarrollo de la Teoría crítica. El caso de México<br><i>Aureliano Ortega Esquivel</i>                             | 255 |

|   |     |
|---|-----|
| Una Teoría crítica domesticada: reflexiones<br>situadas sobre el derrotero y porvenir de<br>una tradición de pensamiento centenaria<br><i>Santiago M. Roggerone</i> | 281 |
| Acerca de los autores   | 311 |