

LA RELACIÓN ENTRE  
PROGRESO Y MORAL  
DESDE WALTER  
BENJAMIN

Universidad de La Laguna

Facultad de Humanidades. Sección de Filosofía

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Curso 2017/2018

Nombre del alumno: **Rafael Albal García**

Nombre de la tutora: **Chaxiraxi M<sup>a</sup> Escuela Cruz**

## INDICE

(0).-Introducción-.....	Pág. 3
(I).-Antecedentes-.....	Pág. 4
1.-El <i>telos</i> de la historia según Kant y Nietzsche.....	Pág. 4
2.-La lógica del capitalismo.....	Pág. 7
(II).-Estado actual-.....	Pág. 10
1.-La revisión del “revisionismo de la Teoría Crítica”.....	Pág. 10
2.-Teoría Crítica como teoría moral.....	Pág. 13
(III).-Discusión y posicionamiento-.....	Pág. 15
1.-Progreso y moral en Walter Benjamin.....	Pág. 15
2.-Walter Benjamin o el avisador del fuego.....	Pág. 19
2.1.-El giro copernicano en historia.....	Pág. 20
2.2.-Desde la “imagen dialéctica”.....	Pág. 22
2.3.-La visión mesiánica de la política.....	Pág. 25
(IV).-Conclusiones y vías abiertas.....	Pág. 29
(V).-Bibliografía.....	Pág. 30

## (0).-Introducción-

El problema del progreso y su relación con la moral es el problema del optimismo de Cándido. Dicho con otras palabras, es la aceptación ciega de éste y de sus costes materiales, de los cadáveres y los escombros que los entierran si fuera necesario a favor del objetivo de conseguir unas aparentes mejores condiciones de vida personales, unas promesas reveladas desde la Ilustración pero esencialmente mal planteadas. Se trata, pues, de una relación aporética que debe ser analizada.

En este trabajo se atiende, desde la Teoría Crítica y más concretamente desde Walter Benjamin, deudor en parte del materialismo histórico de Karl Marx, al proceso por el cual se ha impuesto esta idea de progreso que está incluida, por supuesto, en el concepto de historia. Una idea que forma parte de la columna de las filosofías ilustradas aunque también de las posiciones críticas frente a ellas. La Teoría Crítica, de la que es miembro Benjamin, contiene una crítica inmanente a las formas de sociedad que legitiman la idea de progreso con una visión histórica que es aliada de la configuración dominante que culmina en la Ilustración y es puesta en práctica en el sistema capitalista.

En el primer apartado (Antecedentes) revisaremos la renovación de la fundamentación teleológica aristotélica como idea regulativa que propone una defensa del progreso, desde la concepción histórica, y la propuesta de una felicidad epicúrea armonizada con la primera, en la filosofía de Kant. Prestaremos atención también a la contrapropuesta anti-historicista posibilitada a través de la negación del progreso de Nietzsche. Por último, se tendrá en cuenta la vuelta del historicismo por parte del materialismo histórico marxista y sus aportaciones al estudio de la lógica que marca el capitalismo.

En el apartado de Estado actual del tema, se atenderá al problema que contiene la llamada “nueva” Teoría Crítica y sus representantes, la cual no percibe una propuesta moral o una crítica que igualmente persigue los objetivos emancipatorios del proyecto ilustrado en la “vieja” T.C., para aclarar los errores que han llevado a esa opinión.

Para concretar la problemática de la relación del progreso con la moral en la actualidad, propondremos en el tercer apartado (Discusión y posicionamiento) la visión benjaminiana de esta relación; además de sus críticas hacia el concepto de progreso como el lastre que imposibilita defender una postura moral. Y por último, exponer algunas conclusiones propias sobre el asunto.

## (I).-Antecedentes-

### 1.-El *telos* de la historia según Kant y Nietzsche

En 1784, Kant escribe la obra *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. A lo largo de sus nueve tesis, es posible encontrar algunos de los rasgos más característicos de la relación entre historia y progreso y en conexión con otras obras suyas que complementan esta idea. La fundamentación teleológica kantiana sobre la Historia pretendía dotar a la Naturaleza de un sentido intrínseco fuera del orden de la razón humana, pero al servicio de ésta última. La Naturaleza en mayúsculas, pues, así es como Kant rescata la doctrina teleológica aristotélica a favor de la razón y protegiendo la libertad individual humana. Esta doctrina es el último recurso del filósofo, el cual abandonando buscar un sentido en esa libertad de las acciones humanas, termina por reconocer una intención leve pero firme de la naturaleza en el desarrollo de la Historia, accesible desde el descubrimiento de las leyes que rigen en ella, según este autor. Y es la Historia en mayúsculas, pues esta intención va dirigida esencialmente al conjunto de la especie humana y nunca de manera individual. De este modo, la historia se formula como una “evolución progresiva y continua”<sup>1</sup> dirigida por el concepto de felicidad y una supuesta disposición moral natural, esto es, el sentir el placer al realizar el bien común.

Pero esta felicidad, en parte hedonista, sólo es posible a posteriori pues necesita su objeto para determinar la voluntad de conllevar una acción: “Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia”<sup>2</sup> por lo que no pueden concretarse bajo imperativos categóricos pero se adscribe, al igual que la idea teleológica<sup>3</sup>, como una máxima regulativa. Por ello Kant insiste en la “especie” y no en el individuo para datar ese desarrollo progresivo, tanto moral como jurídico, del género humano. Son esas máximas las que debe de investigar el historiador sobre las intenciones

---

<sup>1</sup> KANT, I. *Idea para una historia en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. Madrid. Ed. Tecnos. 1994. P. 18

<sup>2</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Práctica*. (1788). Traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca. Ed. Sígueme. 1995. P. 38

<sup>3</sup> “Una explicación teleológica de la sucesión de dos acontecimientos consiste en la afirmación de que algunas de las cosas o todas las que se implican en el primero existen para algunas de las cosas o todas las que se implican en el segundo” (KÖRNER, S. *Kant*. Versión española de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid. Alianza Editorial. 1977. P. 183)

del plan de la naturaleza, a sabiendas que todas las acciones humanas persiguen un objetivo. Son leyes que la historia debe de desvelar.

Ahora bien, si “la moralidad lleva inevitablemente a la religión”<sup>4</sup> se puede observar la coalición entre la teología moral y la teología natural, la cual se traduce como el medio del que se sirve la naturaleza para cumplir los fines de la razón. En la “insociable sociabilidad” se da el motor para el desarrollo de la noción de humano, del progreso y del estado o sociedad civil y por lo tanto, de la felicidad kantiana. Es la conducta estratégica de la razón instrumental: ver al otro como un competidor, un medio para la realización de unos fines particulares que estará regulada desde la idea de emancipación social.

Kant sugiere que el significado y la dirección de la Historia están marcados por el crecimiento de la libertad individual emparejado al adelanto de la moralidad. La sociedad civil kantiana no tiene lugar como acto real, puntual y definitivo, sino como un proceso histórico infinito de perfeccionamiento. Aparece, por tanto, como una tarea cuyo cumplimiento se entrega al sucederse de las generaciones venideras. Kant integra de este modo, su concepción de la sociedad civil en el marco dinámico-histórico de la teoría ilustrada del progreso que hace de la sociedad civil la supuesta culminación del devenir civilizatorio de individuos y pueblos. Por otro lado, Kant creía en la capacidad humana de autonomía moral individual para alcanzar la emancipación social pero suponía que esto fuera difícilmente perceptible particularmente. La noción de este propósito de la naturaleza no tiene esquema, sino que si se formaliza a priori debe ser tratado como una idea.<sup>5</sup> Ello implica una relación de tensión insalvable, respecto de la realidad histórica: un proceso infinito de conservación y aumento del progreso jurídico pero con vistas a una emancipación de la sociedad por entero. Es un proceso ad infinitum, perdido en la eternidad del horizonte que persigue, entre la imaginación idealista y la realidad material.<sup>6</sup>

Pero es “una «cosa en sí», algo tan equivocado como un «sentido en sí», un «significado en sí». No hay un «hecho» en sí, *sino que siempre tiene que introducirse primero un sentido para que pueda haber un hecho*”<sup>7</sup>

Por otra parte y desde la línea que se mantiene en este trabajo, será Friedrich Nietzsche quien someterá, de manera brillante, a revisión el concepto de historia. Es en la *Segunda*

---

<sup>4</sup> KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. 1793. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid. Alianza Editorial. 2001. P. 6

<sup>5</sup> Cf. KÖRNER, S. *Kant*. Versión española de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid. Alianza Editorial. 1977. P. 178-197

<sup>6</sup> Cf. KANT, I. *Idea para una historia en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. Madrid. Ed. Tecnos. 1994.

<sup>7</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos. Volumen IV* (1885-1889). Madrid. Tecnos. 2006. P.122

*Intempestiva* de 1874, *De la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, donde aborda este tema. Aquí perfila el papel de la memoria y el olvido, sus ventajas e inconvenientes para la vida y además hace una crítica al concepto de historicismo de su época. Pues ésta (la historia) es necesaria como parte de la vida y acción humanas, de modo que el hombre actúa conforme comprende este concepto. Es un ataque al historicismo que pretende elevar la historia a la categoría de ciencia, identificada como una colección de datos y unos cuantos hitos que dirigen el contenido hacia una sola verdad sustancial. Así, el estudio de la Historia nunca debería ser sólo un medio hacia un objetivo vital y nunca un fin en sí mismo. Este autor desvelará el mito del pensamiento idealista alemán, que inicia Kant, de la necesidad implícita de las acciones egoístas individuales para entender el progreso histórico o lo que es lo mismo, el sentido que el hombre histórico (hombres de progreso) otorga al pasado y defiende hacia el futuro: la historia finalmente es impulsada desde un poder ahistórico; no hay un progreso ni un proceso racional y mucho menos teleológico sino que hay que entender la historia como un pertenecer al hombre en la conciencia, vitalmente, en un triple sentido y con ello, un triple camino historicista; el monumental, el anticuario y el crítico<sup>8</sup>. Mientras Kant les hubiera concedido una duda teleológica a estos modelos historiográficos, Nietzsche los inserta en el antropomorfismo del que parte el conocimiento humano y en aquello de lo que se ocupa, la vida. Por lo tanto, no puede encontrarse una intención de la naturaleza descrita en una cantidad de leyes, sino una multiplicidad de sentidos, de intenciones proyectadas desde las conciencias humanas.<sup>9</sup>

Unas conciencias que para Nietzsche están inexorablemente dirigidas por el estatuto inmutable del “eterno retorno” como concepto ontológico, el cual pone en cuestión dos esencias fundamentales de la cultura occidental; el “progreso”, entendido como el acercamiento irrefrenable hacia una meta o fin de la humanidad y el tiempo, percibido como un transcurso lineal de los acontecimientos, ya que en definitiva “la senda de la eternidad describe un círculo”<sup>10</sup>. Pero es la voluntad de poder la que, a través de su instinto de conservación y con ello de aumento, redundando en su objetivo y posibilita el eterno retorno. El eterno retorno significa la perenne repetición del tiempo, de los instantes, que priva de carácter definitivo a cualquier acontecimiento. Atribuir a alguno de ellos el

---

<sup>8</sup> Éste último podríamos decir que es el correspondiente al materialismo histórico.

<sup>9</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Edición y traducción. Germán Cano. Biblioteca Nueva. 1998.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, F. *Así hablaba Zaratustra*. Trad. Carlos Palazón. Barcelona. Fontana. 1997. P.212

centro de la historia equivale a desconocer, o a odiar, el eterno retorno de la vida. Si la transmutación de los valores crea el futuro al transformar la herencia recibida, quiere decir que el destino de lo pasado (los viejos valores) y de lo futuro (los nuevos valores) es el mismo, esto es, el instante en donde se ejerce esa transformación. El instante es como un nudo del tiempo, del pasado con el futuro, en éste se renueva la vida, se expresa la voluntad de poder. Así es como Nietzsche rechazará cualquier pensamiento que pretenda conceder a la historia una forma lógica y positivista, en su crítica a la voluntad ilustrada.<sup>11</sup>

## 2.-La lógica del capitalismo

Y es bien conocido que es con Marx donde la historia pasará a ser comprendida desde una perspectiva material, desde que publicara el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. El materialismo histórico supone una herramienta para la interpretación del desarrollo social e histórico y la denuncia de las grandes contradicciones de la sociedad moderna capitalista. Aunque este autor todavía seguirá confiando en su voluntad de alcanzar una paz perpetua, un estado de derecho universal; pues, por un lado, aun todavía rechazando el idealismo por una explicación materialista sobre la historia se encomienda a una lógica “progresista” en la que la humanidad avanza en cada choque dialéctico, con cada lucha de clases en base a la estructura económica, o lo que es lo mismo “las revoluciones son las locomotoras del progreso”<sup>12</sup>: si la humanidad ha avanzado a través de las transformaciones pertrechadas en los sistemas de producción, es posible prever una crisis inevitable y un nuevo modo civilizatorio<sup>13</sup>. La acción revolucionaria se traduce como instrumento con el que, después de haber superado el concepto de clases, pondría al hombre universal en el comienzo de su historia, reducida a la serie de progresos tecnológicos en la producción material.<sup>14</sup> Marx tenía una fe ciega en la praxis del proletariado y en conducir a la filosofía por ese camino pero también era consciente de los límites de la razón capitalista.

---

<sup>11</sup> Cf. Ídem. P. 209-215

<sup>12</sup> Marx esperaba que la fuerza del proletariado, como sujeto histórico, se aunara para conseguir una sociedad socialista.

<sup>13</sup> Pero la piedra no cayó por su propio peso, sino que ganó volumen y de manera contingente provocó la barbarie nazi; y hoy día sigue siendo soportada sobre las espaldas de la humanidad, en el trabajo, el tiempo y el retorno, a través de aquella configuración instrumental de la razón, del fascismo: una de las consecuencias del sistema capitalista, de la desigualdad de oportunidades, que la Teoría Crítica analizó como constelación de esa instrumentalidad son los movimientos totalitarios.

<sup>14</sup> Cf. LÓPEZ ÁLVAREZ, P., *Espacios de negación: El legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva. 2000. P. 45

Ya que este sistema incumple la primera promesa de una sociedad equitativa entre sus integrantes provocando la ilusión de un futuro mejor, si eres merecedor de ello, y acaba integrando la aceleración (de los modos de producción) y la inmovilidad (del trabajo abstracto o marco de valor) como parte de la estructura temporal vital. A través de la necesidad de transformación constante y el mantenimiento del marco del valor abstracto, se perpetúa la dominación social abstracta en el capitalismo moderno: el sujeto incorpora como propios los ritmos de producción y consumo percibiendo la aceleración en las prácticas fuera del trabajo, esto es, en su vida y relaciones. El tiempo abstracto de trabajo acaba siendo el valor real del tiempo concreto, manejado desde el aumento de la productividad necesario ante la competitividad y su consumo de manera apresurada: el tiempo deja de tener su estatus esencial en los sujetos alienados, conformes con la lógica productiva, y con ello desaparece la huella histórica de éstos. Lo que termina ocurriendo es un eterno retorno de un valor abstracto y vacío del presente, un sentido abstracto al orden de los sujetos alienados y un empobrecimiento de la experiencia como tal<sup>15</sup>. La aceleración (incluyendo las técnicas y tecnologías que la acompañan) invita a la posibilidad de percibir el mundo en su totalidad, a través de la acumulación de experiencias que por el contrario se limitan unas a otras, por el ansia de saborearlas todas. La cultura del consumo se impone como ya habría predicho Marx con el concepto de “fetichismo de la mercancía”<sup>16</sup> (que también recogerá Benjamin). La sociedad capitalista se configura bajo la formación de la cultura ilustrada y se ve atrapada en la apariencia de una libertad que maquilla la dominación real. Esa libertad que prometía la política ilustrada no será posible si esa dominación entre clases continúa, según este autor.<sup>17</sup>

Ahora bien, si Nietzsche divulgó, a aquellos que quisieron escuchar, la muerte de Dios, Marx haría lo propio con la religión y por lo tanto con su fuerza mesiánica. La filosofía puesta al servicio de la crítica de la religión se convierte en la crítica al derecho, pues es en él donde se posibilita la realización ideal de la esencia humana. El reino de

---

<sup>15</sup> “Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre a tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica. Y el reverso de esa pobreza es la sofocante riqueza de ideas que se dio entre la gente. O más bien que se les vino encima al reanimarse la astrología y la sabiduría del yoga, la Christian Science y la quiromancia, el vegetarianismo y la gnosis, la escolástica y el espiritismo” (BENJAMIN, W. *Experiencia y pobreza*. 1933. Chile. Ed. Digital de Centro de estudios “Miguel Enríquez”. 2008. P.1)

<sup>16</sup> La forma tradicional denunciada por Marx bajo el trabajo asalariado, que convierte la fuerza de trabajo en mercancía, forma esencialmente social pero oculta bajo el fetichismo de la mercancía que presenta el valor de cambio como propiedad de la mercancía misma. El trabajador se convierte en mercancía y el objeto de consumo en fetiche. Cf. ZAMORA, J.A., «W. Benjamin y el tiempo mesiánico contra el huracán destructivo del capitalismo», Contribución al libro de Sh. Goldsmit - T. de Garza Camino (ed.): *Memoria y crítica de la modernidad*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana 2010, 49-92. Secc. 2

<sup>17</sup> Cf. Ídem.

dios se da como una ilusión, un fetiche al cual es imposible de alcanzar, si se piensa en estos términos. Pues en la alienación de los individuos, en la completa sumisión al Estado (burgués), lo que realmente ocurre es que por un lado, esos sujetos son ciudadanos del Estado responsables hacia unas leyes colectivas y por el otro, creaciones de Dios y con ello tienen que procurarse su propia salvación individual. De esta manera, el Estado burgués se pone en el lugar que antes ocupaba Dios y no deja de ser una fantasía humana al servicio del control social.<sup>18</sup> El modelo a seguir, la guía universal del buen ciudadano, es ahora dictado desde las esferas del Estado pero integrando una estructura similar a la de la religión como ya hubiera dicho M. Weber:

“El capitalismo se identifica, ciertamente, con el deseo de la ganancia, que había de lograrse con el trabajo capitalista, continua y racional, ganancia siempre renovada, la “rentabilidad”. Y así dentro de una ordenación capitalista de la economía, cualquier esfuerzo individual no encaminado al posible logro de una ganancia se estrellara sin remedio.”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. Ídem.

<sup>19</sup> WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. J. Chávez Martínez. México. 1991. Ed. Digital. 2004. P.4

## (II) -Estado actual-

En este apartado se expresarán los motivos de que no se haya reconocido la posibilidad de una moral en la Teoría Crítica, debido a actores que provienen de esta escuela pero que no entendieron o empatizaron con esa idea como Habermas, el cual además, olvida el núcleo de esta moral: la memoria del pasado. Y esta visión se ha vuelto hegemónica en el pensamiento de esta teoría, irreconocible en estas posiciones, y expandida, en el mundo hispanohablante, por autores como Adela Cortina o Gustavo Leyva. Es por lo tanto una respuesta a esas lecturas descuidadas e injustas con la tradición que les precede al no haber sabido percibir una teoría moral en la Teoría Crítica y con ello, no haber revisado la relación entre progreso y moral que se incluye en esta.

### 1.-La revisión del “revisionismo de la Teoría Crítica”

La creación de una tradición de la Teoría Crítica en las escuelas parece ser el primer objetivo, pero también estas escuelas influyen de manera política a través de sus docentes y se adhieren al proceso de la industria y el capital que han conquistado este terreno de competitividad en el marco académico, de reiteración de lo siempre nuevo. Habermas es un buen representante de que inventar términos es la mejor manera para despertar la expectación y ser recordado. En este sentido, trabaja para el huracán del progreso (como diría Benjamin), para la idea de una historia lineal que empatiza con los vencedores y pasando de ser la “nueva” Teoría Crítica a algo que la “vieja” ya habría criticado como núcleo de su sustento materialista.

Detlev Claussen reclama esa conciencia histórica que se ha perdido en el formalismo y fundamentación de la teoría de la acción comunicativa; y J. A. Zamora pone de manifiesto los contenidos de actualidad referidos a la experiencia de esa vieja guardia: el materialismo, que mantiene el recuerdo somático de la injusticia desde Auschwitz o barbaries más cercanas a nuestro tiempo; la praxis emancipadora con el objetivo de alcanzar a toda la sociedad pero como crítica también a aquellas alternativas que el capitalismo acaba por absorber y son ofertadas como mercancía, ya que “la evolución del sistema capitalista lejos de relativizar los sombríos análisis de la Teoría Crítica, más

bien parece confirmarlos”<sup>20</sup>. La globalización y la falsa conciencia acentúan aún más la dinámica de la catástrofe huracanada pero imparable y ello se debe también a la industria cultural: la teoría crítica sobre la industria cultural y los análisis de Benjamin sobre el “fetichismo de la mercancía” o las “alegorías” que se contemplan en la sociedad tienen hoy en día todo a su favor para ser rescatadas, sobre todo de la negación de las mismas en torno a su valor.<sup>21</sup>

Y es que los elementos que quiere superar este “nuevo paradigma”, son los mismos que se ponían en cuestión: “el modelo de racionalidad social e históricamente vigente y la posibilidad de una relación intersubjetiva no mediada por la relación sujeto-objeto – es decir, por la necesidad de autoconservación–.”<sup>22</sup>. Pero los acontecimientos de extrema violencia y la poca capacidad de llegar a un acuerdo en las contiendas, por más medios discursivos que se presten, vuelve central de nuevo el concepto de antisemitismo de la “vieja” Teoría Crítica para entender las aporías de las promesas de una sociedad emancipada. Las nuevas corrientes que se acercan a esta idea son generadas desde las imposiciones y restricciones materiales que el capitalismo arrastra y genera en forma de frustraciones y al retorno del miedo a lo distinto. Honneth, el discípulo de Habermas también cae en esta interpretación revisionista de congelar la “vieja” Teoría Crítica, darla por superada contradiciendo su propio carácter dialéctico-materialista: se trata de mantener la tensión entre el pensamiento y la realidad en la sociedad no emancipada, la experiencia viviente del pensamiento que tiene lugar en el presente. No es un sistema teórico perfectamente cerrado que pueda ser heredado<sup>23</sup> sino que debe de ser continuamente reanimado. El modelo de “herencia” que proponía Habermas tachaba a la Teoría Crítica como superada y susceptible de ser registrada en la historia y dotaba a su supuesta continuidad con la etiqueta de “nuevo paradigma”: desde dos momentos de la historia que han definido el pensamiento de la Alemania

---

<sup>20</sup> ZAMORA, J.A. “Art. Actualidad de la Teoría Crítica en Constelaciones” Revista de Teoría Crítica. Vol. N<sup>o</sup>1. Noviembre 2009. p.188

<sup>21</sup> Cf. ZAMORA, J.A. “Art. Actualidad de la Teoría Crítica en Constelaciones” Revista de Teoría Crítica. Vol. N<sup>o</sup>1. Noviembre 2009. Pp. 183-189

<sup>22</sup> MAISO BLASCO, J. *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Universidad de Salamanca. 2010. P. 217

<sup>23</sup> “En primer lugar porque su construcción historiográfica se apoya en un concepto de «transmisión orgánica» cuya desaparición se había constatado ya en el primer tercio del pasado siglo; pero, sobre todo, porque la concepción de la «invención de la tradición» y del «relevo generacional» se basa en una lógica teleológica que recae en la ideología decimonónica que identifica la mera sucesión temporal con el progreso” Ídem. P. 183

occidental de posguerra; la disputa del positivismo entre 1962 y 1969 que amplió y fundó su perspectiva epistemológica y su relación con las ciencias, y por otra la Historikerstreit entre 1986 y 1987, que les permitiría apropiarse de lo poco relevante que la «vieja» Teoría Crítica tiene para comprender nuestras sociedades democráticas y «del bienestar», subrayando una cierta continuidad con una corriente intelectual antifascista sumamente frágil en Alemania.

Así para reconocer un concepto de racionalidad que no esté atado al dominio del que habla la Teoría Crítica, la teoría de la acción comunicativa se concentra en la escisión entre trabajo e interacción (o razón instrumental y razón comunicativa) como vitales, desde un fundamento antropológico, para la autoconservación humana. Pero este objeto es definido a priori, mientras que en la Teoría Crítica el conocimiento se justifica con el objeto que analiza y que tiene forma desfragmentada: las constelaciones y la expresión lingüística de la Teoría Crítica quiere escapar de los definitivos y totalizadores modos de pensamiento. “Frente a ello el «cambio de paradigma» sucumbe a un modelo de racionalidad que sólo logra definir la validez universal de modo funcional. En consecuencia, el pragmatismo trascendental habermasiano no sólo se pone al alcance de la crítica de Hegel al planteamiento moral kantiano, sino que elimina los contenidos materiales de experiencia de la Teoría Crítica, que era lo que determinaba la constitución de un programa teórico basado en una unabgeschlossene Dialektik.”<sup>24</sup>

Las éticas del discurso de Rawls o Habermas mantienen el objetivo de tratar cuestiones de justicia desde una esfera delimitada y a través del discurso. Ésta esfera es necesaria que sea universal pero los conceptos de felicidad y buena vida son relegados al orden de lo privado y tratados como secundarios. Además, éstas éticas olvidan la normatividad crítica que precede a esta materia, perdiendo todo su poder vinculante. Su centro es el “punto de vista moral” desde los conceptos de justicia y bien de todos para construir un consenso intersubjetivo respecto a las controversias que surgen en materia normativa. Pero tan sólo es alcanzado como idea regulativa, parecida a las de la razón pura, que termina por no cumplirse y acabar actuando conforme al proyecto ético ilustrado que critica la propia Teoría Crítica. Benjamin o Adorno creían, sin embargo, que no podemos prescindir de una crítica dialéctica de los principios mismos de ese

---

<sup>24</sup> MAISO BLASCO, J. *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Universidad de Salamanca. 2010. P. 215

proyecto. Si lo hacemos perderemos algo crucial: esos principios morales están vinculados fuertemente a la historia de la sociedad burguesa de dominación. Esconden sus figuras contrarias: el trabajo es la falta de libertad elegida libremente o la imparcialidad en la justicia que defiende Habermas, puede caer en el partidismo en una sociedad fragmentada.<sup>25</sup>

## 2.-Teoría Crítica como teoría moral

“La Teoría Crítica no puede entenderse como un compendio de propuestas teóricas dadas de una vez por todas, sino como un análisis del proceso histórico que debe constituirse desde un presente concreto, repensando y reelaborando las contribuciones realizadas en esta tradición.”<sup>26</sup>

La aportación de la Teoría Crítica en la actualidad sería abrazar esa gran tradición teórica y en base al presente actualizar sus herramientas de análisis desde la realidad de unas circunstancias transformadas. Ésta trata de comprender la dinámica de los procesos sociales pero desde el impulso por la necesidad de intervención ante la fatalidad que liquida a los sujetos y se olvida de la felicidad universal. Así pues, su punto de referencia epistemológico siguen siendo los “daños colaterales” que el proceso de reproducción social genera a los sujetos vivientes. Frente a ello, su aportación es potenciar elementos subjetivos de la experiencia o dicho de otro modo, de resistencia para contrarrestar la indiferencia conformista, también vivida en el mundo académico, y la privatización y cosificación total de la vida: la Teoría Crítica reflexiona sobre las condiciones y configuraciones de la transmisión de contenidos teóricos en el mundo acelerado. Y en el mundo actual esa aceleración se ejemplifica en las llamadas sociedades “de la información”, tanto en la reforma universitaria europea, la creciente degradación de las condiciones de trabajo y el debilitamiento de la experiencia. Y además, se añade las falsas alternativas de continuación que contribuyen a difuminar y omitir sus aportaciones con cierto cáliz maquiavélico. “Y es que el “relevo generacional” en términos de acción comunicativa no busca ninguna continuidad con el programa teórico de sus antecesores, sino que lo declara de antemano envejecido y no

---

<sup>25</sup>Cf. SCHWEPPEHAÜSER, G., Theodor W. Adorno: An Introduction (Post-Contemporary Interventions). Traducción de James Rolleston. Duke University Press.2006. Pp. 329-353

<sup>26</sup> MAISO BLASCO, J. “Art. Actualidad de la Teoría Crítica en Constelaciones” Revista de Teoría Crítica. Vol. N°1. Noviembre 2009. P. 177

vinculante: de ahí la supuesta necesidad de un “cambio de paradigma” que la “supere”.<sup>27</sup> Según Jordi Maiso estamos viviendo abocados a la “socialización total” como la registró Adorno, en la fragmentación de las tradiciones y relaciones sociales, atrapados en formas de identidad colectiva ideológicamente peligrosas. La resistencia de una conciencia histórica propuesta por la Teoría Crítica, frente a la amenaza de una historia unidimensional y del tiempo abstracto, están conectados con la vivencia experiencial. Tanto los análisis de Adorno y Benjamin, como Horkheimer y Marcuse siguen teniendo relevancia en muchas de sus aportaciones. En este sentido la reflexión de la Teoría Crítica sobre la fallida construcción de la identidad como clave de la quiebra de la civilización ofrece las claves para comprender la actualidad: la adaptación a la conquista del poder mezquinamente y su reproducción sádica, compatible con lo políticamente correcto en las últimas décadas. El supuesto pluralismo identitario que explota el mercado. Para este autor, la aportación más imprescindible de la Teoría Crítica es el intento de fortalecer la subjetividad y la experiencia: un pensamiento consciente, donde los sujetos no se confundan con simples instrumentos de los procesos abstractos sociales. Si la identidad se totaliza, Auschwitz podría volver a pasar, y éste es el mensaje que hay que mantener vivo: una moral del recuerdo ante la catástrofe, fortalecida desde la subjetividad del presente y organizando la experiencia para ser comprendida o asimilada, en primer lugar. Y haciendo caso omiso a las revisiones que no encuentran esta praxis sobre la Teoría Crítica.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Ídem. P. 178

<sup>28</sup> Cf. MAISO BLASCO, J. “Art. Actualidad de la Teoría Crítica en Constelaciones” Revista de Teoría Crítica. Vol. N°1. Noviembre 2009. Pp. 177-182

### (III).-Discusión y posicionamiento-

#### 1. Progreso y moral en Walter Benjamin

Los motivos se determinan del marco histórico en el que nos encontramos. La situación actual social, sostenedora de la inmovilidad patológica en la que deriva el capitalismo salvaje y el objetivo de felicidad al que aspira todo ser consciente, como meta del presente. Pero también recogen las predicciones que la Teoría Crítica recoge sobre ese sistema.

El capitalismo acoge la lógica del progreso con vistas a una finalidad inalcanzable, pues responde al concepto ontológico que Nietzsche descubrió en la razón instrumental<sup>29</sup>, esto es, la voluntad de poder. La lógica del capitalismo aboga por una conservación del mismo a través del aumento de su poder, en este caso, de producción y beneficio. Una lógica arrasadora, parecida a una catástrofe natural. El capitalismo es el huracán de la sociedad y por lo tanto, de la moral pues si ésta se refiere a la capacidad de vivir feliz en sociedad, el capitalismo sugiere la rentabilidad individual antes que colectiva. Si contiene una moral esta es personal contradiciéndose, con ello, a sí misma. Es más, hasta hoy día, no han aparecido fuerzas suficientemente resistentes y por lo tanto, duraderas, que plantaran cara al capitalismo, pues el capitalismo y el progreso están relacionados con el tiempo, que acaba siendo transformado por esa lógica-ritual del capital. Además esas promesas de una mayor libertad individual por un perfeccionamiento jurídico, como pensaba Kant, no se producen. La democracia que vivimos en estos tiempos es esclava de la plutocracia, que es realmente el sistema dominante y que aglutina a la separación de poderes para ser manipulada de la manera menos peligrosa y a favor de sus intereses.

Si K. Marx identificó la religión con el Estado burgués y Max Weber señaló la relación entre los actos ritualísticos y el capitalismo, Walter Benjamin llegará un poco más lejos e identificará a Dios con el dinero<sup>30</sup>. Y si atendemos a lo que dice Nobert Bolz en el *Manifiesto Consumista*, en estos tiempos, hemos llegado a lo que él denomina el tercer estadio del consumidor, en el cual el consumidor se convierte en el producto, pues lo que

---

<sup>29</sup> La Teoría Crítica recoge la crítica de Nietzsche y Sade a ese aspecto oscuro, de engaño y manipulación, de la razón práctica kantiana, la razón instrumental: en la Crítica de la Razón Práctica, Kant recupera la metafísica con la intención de limitar o concretar una acción desde la razón pura y sus universales; pero este lenguaje práctico se torna débil frente a la razón instrumental/dominadora, por lo que acaba siendo un instrumento para manipular la apariencia de los fines. Intenta hacer objetivos los fines subjetivos, los únicos existentes de la razón pura.

<sup>30</sup> Cf. Benjamin hace esta referencia en su texto “*El capitalismo como religión*” de 1921.

interesa ahora es el sentido y la identidad. Una identidad programada, predecida y calculada, además de dotada de sentido por las repeticiones constantes de los mismos actos, dentro de la rueda de consumo, que cuando se vuelven tediosos son doblemente ficcionados y combatidos con nuevos medios para crear la ilusión, algo que ya habían predicho tanto Adorno como Benjamin. Esto es, las empresas apuestan por estrategias de reencantamiento y con ello las marcas son sustituidas por los antiguos símbolos religiosos. Benjamin recoge esto y confirma la perpetuación del sacrificio continuo en aras del incremento del capital, el nuevo dios. Se produce por tanto, un fanatismo (el fetichismo de la mercancía) que como todos ellos, pone en peligro la propia supervivencia de sus representantes, cómplices y afectados. Si bien el capitalismo rompe con el dualismo entre realidad material y la proyección hacia la divinidad, esa misma ruptura adquiere un carácter mítico, un eterno retorno.<sup>31</sup>

Es en la figura del “ángel de la historia” de Benjamin que expone en sus *Tesis sobre el concepto de historia*, donde podemos observar esta imposibilidad de creer en un progreso moral. El ángel de la historia mira hacia atrás y es empujado por el capitalismo o el huracán destructivo que sólo fabrica ruinas. Estas ruinas son las que observa el ángel porque lo que se está produciendo no es un progreso hacia el “paraíso”, sino el alejamiento de éste; y porque además el tiempo lineal no existe.<sup>32</sup> Mientras que en la física es aceptada la teoría de la relatividad de Einstein, por parte de la filosofía y ciencias sociales esta concepción es ignorada al presentar una gran aporía para la economía capitalista. El pensamiento burgués confirma la relatividad del tiempo en sus políticas de aceleración pero es rechazado en la teoría, la cual manipula las masas. Por otro lado, este ángel mira hacia atrás porque es necesario políticamente para enfrentarse al fascismo que en cada crisis del sistema, en cada promesa incumplida a la masa, vuelve a surgir. Es necesario explicar los errores anteriores y cómo se ven rebrotar, si la simiente que es la propia lógica del capital (razón instrumental) continúa siendo la configuración hegemónica en Occidente y el mundo entero, como está volviendo a ocurrir.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Cf. ZAMORA, J.A., «W. Benjamin y el tiempo mesiánico contra el huracán destructivo del capitalismo», Contribución al libro de Sh. Goldsmit - T. de Garza Camino (ed.): *Memoria y crítica de la modernidad*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana 2010, Pp. 49-92

<sup>32</sup> “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío” (BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940. Edición y traducción de Bolívar Echeverría. México. Contrahistorias. 2005. Tesis XIV)

<sup>33</sup> Cf. GANDLER, S. *Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin*. Universidad Autónoma de Querétaro. México. 2014.

Lo que aquí se va a plantear es que ese movimiento político, en el que se podría canalizar la débil fuerza mesiánica (de la que trataremos más adelante), ha sido conquistado por la lógica de la identidad que el capitalismo utiliza como arma de persuasión para el mantenimiento de su propia política de producción y consumo: la democracia liberal o la socialdemocracia, de la que nos han hablado, se convierte en plutocracia cuando el poder de la mayoría es ignorado por los intereses del patrimonio de cada inversor capitalista. Un claro ejemplo de ello se escribió en la historia europea cuando el pueblo griego, en el año 2015, votó a través de referéndum el rechazo al rescate bancario, el rechazo a pagar y expiar a los que habían provocado las ruinas, incluyendo los suicidios forzados por un sistema que les había abandonado; pero finalmente, el gobierno aceptó el plan que beneficiaba, de nuevo, al capitalismo. La plutocracia o el poder de los ricos, atendiendo a su etimología, mostró su fuerza frente a toda una nación y al mundo entero y en ese momento, la débil fuerza mesiánica se volvió, quizás, un poco más mesiánica, individualista.

El debate, por lo tanto, sigue en pie porque se sigue otorgando una fe ciega en el “progreso”, el cual no acompaña sino que destruye por completo cualquier atisbo de reflexión moral. Y el optimismo de las alternativas “progresistas” por la humanidad hace más profundo el planteamiento pues quedan apuntadas como aliadas de las políticas de derechas y de su visión de la historia infinita. Como dijo Benjamin, el mayor obstáculo fue la aceptación por parte de la izquierda, en primera instancia, de contener una especie de “segunda naturaleza” latente y el paso a la creencia de que la historia se movía con ellos o lo que es lo mismo: la historia como progreso.<sup>34</sup> El progreso solamente empuja hacia adelante sin hacer verdadera justicia: un progreso que, insertado en la lógica capitalista, se torna contra sí mismo haciendo más profundo el agujero en el que se encuentra. El “avisador del fuego” (Walter Benjamin) vuelve a acertar en sus previsiones y el mito se perpetúa: el tiempo sigue siendo tratado como algo lineal, la aceleración capitalista cumple su objetivo; se siguen administrando identidades manejables por las empresas de las que parten, penetrando hasta en la propia ideología y elección política; y por último, la plutocracia se inserta, sin ningún escándalo, asumida como parte del sistema el cual nos promete hacernos libres y felices.

---

<sup>34</sup> Cf. LÓPEZ ÁLVAREZ, P., *Espacios de negación: El legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva. 2000. P. 26

Se requiere por tanto una crítica a la idea de progreso, no para renunciar a los avances que nos han llevado a un modo de vida menos peligroso, sino para mantener la alerta de que aquello que aparentemente es progreso puede convertirse en barbarie y servir de ayuda para multiplicar esa catástrofe exponencialmente; para destruir el dogmatismo de esta concepción, tanto en el marxismo como el liberalismo, por su falsedad y sus consecuencias: el conformismo socialista, la experiencia recortada y cosificada del mundo acelerado o el tiempo homogéneo y vacío (como diría W.Benjamin); y para ponerle freno a la soberbia de un continente (el europeo) que sufre en el presente por todavía no haber superado el pasado.

El pensamiento estático, así como la razón instrumental y la creación de identidades clausuradas conforman la configuración de una sociedad regresiva, proyectada por la pérdida de experiencia, la disolución de la potencia crítica en la industria cultural organizada: tales son los productos de la lógica del capitalismo. Tanto el pensamiento como la cultura se ven sometidos por el control repetitivo de la industria cultural, en las sociedades avanzadas, y se cierra la posibilidad de percibir una experiencia cognitiva o estética fuera del orden ya establecido, de una ideología que altera la consciencia unificando la diversidad a un reconocimiento de las identidades en esa industria. Esto produce a su vez, una disminución tanto del poder crítico como transformador del pensamiento y el arte, los cuales quedan cosificados y escindidos del sujeto. Así pues, el capitalismo ofrece su oferta de identidades dentro de los patrones manejables, de un mundo particular para cada identidad colectiva, limitando el tiempo entre trabajo y placer. Propone un plan de vida del cual el sujeto no tiene por qué preocuparse sino tan sólo adecuarse a éste: la cosificación se vuelve absoluta. El sujeto adopta patrones fragmentados y poco coherentes por la falta de interpretación intersubjetiva y por la destrucción de las fuentes tradicionales que dotaban de sentido la vida como la religión, de la cual partía la fundamentación teológica propia del pensamiento ilustrado, imposibilitando la idea de transformación que alimentaba al proyecto ético de la Ilustración y aniquilando esa fuerza mesiánica de la que hablaba Benjamin<sup>35</sup>.

De este modo, la Teoría Crítica niega el progreso: no acepta los postulados metafísicos universalistas del conocimiento cosificado ilustrado por parte de la teoría y defiende una

---

<sup>35</sup> Cf. LÓPEZ ÁLVAREZ, P., *Espacios de negación: El legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva. 2000. Pp. 164-176

moral negativa, de la memoria, que permitiría una verdadera transformación de la configuración racional que abstrae, liquidando así cualquier progreso y manteniendo viva, paradójicamente, la idea del mismo.

## 2.- Walter Benjamin o el avisador del fuego

“El concepto de historia universal está ligado al de progreso y al de cultura. Para que todos los instantes en la historia de la humanidad pudieran estar alineados en la cadena del progreso, habría que remitirlos al denominador común de la cultura, de la Ilustración, del espíritu objetivo o como se lo quiera llamar.”<sup>36</sup>

La crítica de Walter Benjamin, nuestro avisador del fuego, en contra del progreso está organizada en tres frentes. El primero es contra el historicismo, entendido como la historia lineal y defensora de los vencedores: la historia que pretende ser universal pero sólo recoge los datos sobre aquello que ha sido más sonado y cómplice con los opresores; a lo cual la alternativa o aquello que lo contrarresta, equilibrando la balanza para obtener una verdadera justicia, es la propuesta de una historia que también contenga las “ruinas” que el supuesto progreso ha dejado, los oprimidos que no han tenido voz ni un futuro posible cerca de la felicidad, todos los desechos y jirones que forman parte también del tejido histórico: un historiador que actúe como un “trapero”.

Le sigue, al unísono, la crítica frente al capitalismo y su forma de dominio del tiempo: el tiempo del capital abstracto que forma parte de la lógica del eterno retorno en el capitalismo (el tiempo como Kronos) que perpetúa la creencia en el concepto del progreso, empujados sin posibilidad de actuación por su violencia huracanada; y la interrupción de este tiempo (el tiempo como Kairós) y por lo tanto, del progreso o la revolución como “levantar el freno de emergencia”.

Por último se produce una tercera revisión, la del Materialismo Histórico. Éste legitima los dos conceptos que anteriormente han sido criticados: la historia comprendida como algo progresivamente positivo y dirigido hacia la paz mundial o socialismo internacional; y con ello el pensamiento de provocar “las revoluciones como locomotoras del progreso”. Ante lo cual, Benjamin propone tomar esa fuerza mesiánica, que percibe en cada humano,

---

<sup>36</sup> MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Madrid. Ed. Trotta. 2006. [Benjamin-Archiv, Ms 491] P. 309

con el fin de desarrollar el “tiempo pleno” (Kairós) en el cual se da ese espacio a los oprimidos y despojados de cualquier futuro o progreso porque tan sólo así será posible superar la historia.

## 2.1.-El giro copernicano en historia

La historia no es la Historia (la del derecho humano) de la Naturaleza (a través de sus intenciones semi-ocultas), esto es, no es la creencia común dada desde la Ilustración de una historia universal llena de grandes hitos sino que son los individuos y pueblos los que hacen la historia. Es más, se trata de contar los hechos pero también los no-hechos ya que “para la historia nada ha de darse por perdido”<sup>37</sup> pues el pasado es “algo que nos golpea”<sup>38</sup> y no se queda quieto, esto es, sigue vivo en la conciencia de los que lo recogen o estudian.

Por lo que y ésta es la crítica, contiene una dialéctica que ha sido conquistada por el valor mercantil que se le otorga a este modo de narrar la historia, si hablamos del historicismo, concediéndole un carácter universal aplicable a la masa de consumo y legitimando moralmente la violencia y la guerra como medio justo para un fin<sup>39</sup>: la razón instrumental unifica el tiempo histórico como si fuera un producto continuo insalvable del eterno retorno de los grandes arquetipos en los que se eterniza.

Pues también, la empatía de los dominadores con el pasado que defiende estas pretensiones de ciencia de la historia, les reafirma en su carácter ficcionalmente universal y “culmina con todo derecho en la historia universal”<sup>40</sup>; así como las narraciones épicas que les conceden un puesto de superioridad y distinción, el cual Benjamin quiso rebajar a través de la figura del “traperero”.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría, México. Contrahistorias, 2005. Tesis III

<sup>38</sup> MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Madrid. Ed. Trotta. 2006. Escritos recogidos de Benjamin, [GS V/1, 490-491] P.46

<sup>39</sup> Derecho es violencia para W. Benjamin

<sup>40</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría. México. Contrahistorias, 2005. Tesis XVII

<sup>41</sup> Cf. MARZÁN, C., “La necesidad de fundar la tradición: “Sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin”. Laguna: Revista de Filosofía, ISSN 1132-8177, N° 3, 1995-1996. Pp. 47-56.

El trapero<sup>42</sup> trata a la historia como la hermenéutica a los textos: se trata de interpretar ese espectro vivo que la historia no registró, para poder salvar el presente<sup>43</sup> que se pone en cuestión al estar dominado por la autoridad de los vencedores. Y lo hace a partir de los fragmentos discontinuos que forman realmente la historia, pero a través de captarlos con la vitalidad que sólo el presente es posible conceder: el trapero busca en los deshechos de la vida presente provenientes de un pasado injustificado y apartado de la historia natural, se trae la historia ante sí, no desde una posición subjetivista sino para captar lo que fugazmente se hace presente en la “imagen dialéctica”. Esta imagen dialéctica es la que permite romper con el continuum del progreso que mantiene el pasado como algo ya cerrado. Es por ello un giro epistemológico con el cual, y a partir de él, fundar la tradición misma a través de esa imagen dialéctica reforzada por la redención del pasado: un sujeto que deviene a no-sujeto en esa búsqueda no de grandes ideales sino de pérdidas materiales perceptibles en las ruinas incontables, que han dejado esos supuestos immaculados pensamientos, desde la figura del trapero dando así también un mensaje político. El camino es narrar la historia desde la perspectiva del vencido, proyectando su sufrimiento y frustración -no clasificable como un dato de la historia natural-, para construir la verdadera historia que termina con ese pensamiento de inamovilidad por seguir la tradición de los “protagonistas” de la historia. Benjamin trata de transformar el presente el cual ve en esa historia no real, sino como posibilidad, la que no pudo llegar a ser<sup>44</sup>: a través de constelaciones de ideas, que se formalizan para salvar lo singular de lo material, pues sólo en este lugar se deja poseer el contenido de la verdad que se encuentra en cada fenómeno originario, en cada fenómeno que se daba por superado pero que se halla inconcluso en el interior de lo fáctico, en la corriente del devenir.<sup>45</sup> Es la creación del pasado en el presente pero no tiene por qué ser de manera arbitraria, más bien es el buscar la filología de la cultura del dominio que va más allá de causas contingentes: si la desgracia del presente se puede emitir con palabras de las pasadas catástrofes es porque ese pasado nos puede contar los fundamentos que sostienen nuestro tiempo.

---

<sup>42</sup> En un sistema que aleja a la figura del lumpen o trapero fuera de su proyecto. El desarrollo industrial acabó con esta figura que llegó en sus inicios de las calles para posicionarlo como algo que voluntariamente ha elegido ese camino.

<sup>43</sup> “El presente tiene dos manifestaciones aparentemente opuestas. Presente es, por un lado, lo dado; por otro, lo que quiso ser y se malogró.” (MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Madrid. Ed. Trotta. 2006. P. 72)

<sup>44</sup> Cf. BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría. México. Contrahistorias, 2005. Tesis V y VI.

<sup>45</sup> Cf. ZAMORA, J.A., *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Madrid. Ed. Trotta. 2004. Pp. 137-150

Se declama, entonces, una historia crítica y activa desde el presente, para comprender de algún modo lo que nos está pasando, algo más de lo que ya sabemos, no desde un sujeto trascendental sino desde el sufrimiento del que sufre: el conocimiento sólo es válido si se ha vivido la situación de opresión, en este caso.<sup>46</sup>

## 2.2.-Desde la “imagen dialéctica”

Por supuesto, estas filosofías defensoras de la historia universal se desarrollan a través de un método acumulativo de datos masivamente “para llenar el tiempo vacío y homogéneo”<sup>47</sup>, el tiempo como Kronos, y que perpetúa la creencia en el progreso el cual, no se hace universal, no es para todo el mundo sino que lleva consigo la catástrofe. El tiempo cronológico del historicismo junto a su idea de progreso, acepta un destino que parece rodear a la tradición que sigue. Ese tiempo es la “segunda naturaleza” de la que habla Benjamin y que reduce la experiencia en su cosificación por formar parte de la espiral del progreso: por eso deviene en catástrofe. Una catástrofe imparable pero no ontológica sino adscrita a la configuración instrumental del capitalismo y el pensamiento ilustrado, esto es, epistemológica. Pues se introduce en las relaciones temporales capaces de conformar un comportamiento y un modo de percibir la experiencia radicalmente distintos en los seres humanos, desde el “fetichismo de la mercancía”. El progreso lineal adscrito cada vez más a una potenciación de la aceleración de la vida en general conlleva a un empobrecimiento de la experiencia y la permanencia de este modo de conocimiento, reducido por la lógica del abuso del capital,<sup>48</sup> del dominio y prolongación del eterno presente. “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de un tal proceso tiene que constituir la base de la crítica a la idea de progreso”<sup>49</sup>

En el cristianismo primitivo la vida se concebía como un acontecer que sería identificado con el tiempo mismo y no como algo que vive en él: no se mira a un pasado o futuro redentor sino que se entiende como un mantenerse alerta; cómo vivir mientras se

---

<sup>46</sup> Cf. MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Madrid. Ed. Trotta. 2006. Pp. 197-210

<sup>47</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría, México. Contrahistorias. 2005. Tesis XVII

<sup>48</sup> Cf. MARZÁN C., “La necesidad de fundar la tradición: “Sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin”. Laguna: Revista de Filosofía, ISSN 1132-8177, N° 3, 1995-1996. Pp. 47-56.

<sup>49</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría, México. Contrahistorias. 2005. Tesis XIII

espera, pues eso es lo importante. Pero para soportar esta espera es necesario también antes hacer visible lo desesperado.<sup>50</sup> Para Walter Benjamin, el tiempo no ha de concebirse como algo abstracto y sólo marcado por las huellas que se producen en la senda del progreso, esto es, como algo óptico que desemboca en el eterno retorno de lo siempre igual. El tiempo tiene la posibilidad de ser potencia activa y transformadora, “un tiempo repleto de ahora”<sup>51</sup>. Ese ahora son los desechos materiales que ya no tienen interés o vigencia en este momento y por ello el trabajo del historiador para sacarlo a la luz. Es el tiempo pleno de construcción histórica y experiencial para fundar la nueva tradición aunque sólo se pueda tirar del freno de emergencia, esto es, salvar una parte del pasado con pequeñas interrupciones fugaces de la historia a partir de mónadas.<sup>52</sup>

La experiencia fugaz sólo se encuentra en la imagen del historiador, al recordar el pasado, el cual es incierto en cada momento del presente. Y en cada momento de peligro, de la instrumentalización de esta crítica<sup>53</sup> que amenaza tanto a lo individual como aquello que se quiere transmitir y cuestiona la tradición que trabaja para ello:<sup>54</sup> el peligro se encuentra en cada situación en que la barbarie deja su rastro. Así pues, W. Benjamin hace necesaria la recordación (*souvenance* en francés, como él lo escribe) desde la tradición judía por su capacidad anamnética de leer el pasado pero con la intención de retirar su apariencia ritualística o dogmática: el historiador materialista benjaminiano tiene la función de hacer “legibles” esas imágenes dialécticas, en el momento del peligro.<sup>55</sup> La propuesta política de la memoria es echar el freno de emergencia a esa lógica de la historia, la lógica del progreso, que si causó víctimas en el pasado en el presente exige con toda naturalidad que se acepte el costo del progreso actual porque la cruda realidad

---

<sup>50</sup> Cf. MARZÁN, C., “Tiempo de decisión: Benjamin y Heidegger en torno al tiempo”. ÉNDOXA: Series Filosóficas, Nº 36, pp. 279-296. UNED, Madrid. 2015. Pp. 283-288

<sup>51</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría, México. Contrahistorias. 2005. Tesis XIV

<sup>52</sup> El valor monadológico de un particular puede cuestionar el todo inmediato. De ese modo Benjamin presenta este concepto como momento o posibilidad revolucionaria: un fragmento de la memoria que espera justicia. Cf. MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Madrid. Ed. Trotta. 2006. Pp. 261-274

<sup>53</sup> Esta es la llamada “hermenéutica del peligro” la cual tiene como principio a un sujeto el cual se ve amenazado, sin una relación de libre voluntad, por lo que intenta describir. Se trata de tornar al peligro, a la catástrofe registrada para difuminar las ilusiones de superación de la historia, como idea de dinámica inherente a ésta, y acercarse de una mejor manera a la verdad histórica. Cf. ZAMORA, J.A., *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Madrid. Ed. Trotta. 2004. Pp. 56-57

<sup>54</sup> Benjamin recordaba a un profesor judío que mataron en el campo de Buchenwald, Maurice Halbwachs como punto de peligro y de resistencia a la barbarie. “La emancipación no tenía por qué identificarse exclusivamente con “progreso”, esto es, con volver la espalda al pasado.” (MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Madrid. Ed. Trotta. Madrid. 2006. P.117)

<sup>55</sup> Cf. ZAMORA, J.A., *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Madrid. Ed. Trotta. 2004. Pp. 145-150

se puede contemplar mientras que el mundo de las ideas no proporciona ningún conocimiento positivo pero sí una praxis violenta. La idea para Benjamin está más que clara: la violencia sostiene al derecho, esto es, la violencia es la primera piedra sobre la que se funda el derecho y además es la estructura que mantiene el edificio del derecho en pie. La violencia es el motivo y el régimen que defiende el derecho, tanto de fines como de medios; o lo que es lo mismo, tanto el derecho natural como el derecho positivo. Esto ocurre porque el derecho, en su forma histórica, nace para dar la legitimidad necesaria al Estado y el Estado no ha podido surgir de otro modo que no fuera a través de la violencia. “No existe forma alguna de violencia prevista por el derecho natural o positivo que esté desvinculada de la ya mencionada problemática de la violencia de derecho”<sup>56</sup> que obliga a su suspensión como estado de excepción, al que ya ha sometido a toda la sociedad, con la intención de romper lo que él llamaba “violencia mítica”: que se vuelve contra el propio progreso del proceso civilizatorio.

La imagen que se encuentra en el instante del peligro es la prefiguración con la que puede pertrecharse la suspensión de la historia. La recordación propone el kairós revolucionario como paralización de la catástrofe de la historia, como forma de espera del Mesías. La imagen dialéctica es el instante de la constelación donde se da el conocimiento histórico, entrando a formar parte del recuerdo global involuntario y siendo cada momento por donde puede entrar el Mesías. El kairós posibilita la reclamación de una nueva manera de saber y saber-hacer, desde la situación histórica del discontinuum entre presente y pasado, de realización pendiente no susceptible a cálculo. Es necesario aclamar el carácter mesiánico de la sociedad sin clases, en una unión de la voluntad de una redención y sanación de las ruinas, para llevarlo a cabo en la interrupción mesiánica de la historia.<sup>57</sup>

La Modernidad, que se presenta como “lo nuevo”, como lo avanzado manifiesta totalmente su contrario de repetición, en sus paisajes urbanos y mercancías, y represión en las figuras alegóricas de la prostituta, el trapero o lumpen y el flâneur. Represión de la angustia, del acelerado proceso de las relaciones cosificadas y el antagonismo entre clases. Por ello hay que fijarse en esas figuras que contienen el recuerdo en las esperanzas defraudadas para representar la verdadera esencia de la Modernidad.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> BENJAMIN, W. *Para una crítica de la violencia*. 1921. Edición Electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. P. 38

<sup>57</sup> Cf. ZAMORA, J.A. W. *Benjamin y el tiempo mesiánico contra el huracán destructivo del capitalismo*. Instituto de Filosofía – CCHS/CSIC (Madrid). Scc. 4

<sup>58</sup> Cf. ZAMORA, J.A., *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Ed. Trotta. 2004. Cap3.Scc. 2

La filosofía de la historia de Hegel o Marx, o la teoría cosmopolita de Kant no contienen una universalidad válida para Benjamin, sino que esta procede de un método aditivo de acumulación de datos en un tiempo vacío que de ese modo no se llena. Es el historiador quien, a través de su sometimiento hermenéutico del hecho, da significado a la historia dejando de ser universal, pues adquiere el momento fáctico de la realidad (lo que ha tenido lugar) pero no lo que nunca llegó a ser.<sup>59</sup>

En la sociedad represiva y explotadora, nuestras formas de percibir no son libres sino guiadas por el miedo prehistórico de autoconservación, provocando que signo e imagen se encuentre en conflicto: la imagen es absorbida por el signo y pierde su fuerza y verdad. Por ello, Benjamin busca interrumpir esos procesos normalizados de conocer la historia, confrontando la imagen histórica pasada de manera inmediata con nosotros.

Estas imágenes son las que pueden desvelar que lo que para la mayoría es progreso, está enmascarado un proceso “de ruinas sobre ruinas” y cadáveres. De este modo, el pasado que había quedado latente se hace realidad presente cuestionando lo fáctico y declamando justicia.

### 2.3.-Visión mesiánica de la política

El materialismo histórico, y mayormente en su práctica socialista, está fundamentado desde un concepto de progreso dogmático, que legitima a las filosofías metafísicas de la historia en su concepción evolucionista, otorgándole el puesto de primer objetivo y solución del conflicto histórico: “en primer lugar, un progreso de la misma humanidad (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar, un progreso inacabable (de acuerdo con la infinita perfectibilidad de la humanidad). Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente imparabile (capaz de recorrer una trayectoria en línea o en espiral gracias a su propia inercia).”<sup>60</sup>

El marxismo siempre pensó, y algunos aún creen en ello, de que el capitalismo y sus nefastas consecuencias, al ser una barrera para el progreso, perecerán de “muerte natural”.<sup>61</sup> Aparte, si el progreso tiene una naturaleza infinita, difícilmente se podrá

---

<sup>59</sup> Cf. MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Ed. Trotta. Madrid. 2006. Cap. 17

<sup>60</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México. 2005. Tesis XIII

<sup>61</sup> MATE, R. *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Ed. Trotta. Madrid. 2006. P. 219 (Escritos recogidos de Benjamin. GSV/2,819).

disfrutar algún día y no es necesario esperarlo y por último, si el progreso fuera imparable habría que reescribir la historia oficial eliminando mucho contenido. El problema entonces, no es el progreso sino el progresista, el que convierte el progreso como el telos de la humanidad y no a la humanidad como telos del progreso, para servir a ésta y no al contrario.

Karl Marx sostuvo que la crítica a la religión era la crítica al derecho, coincidiendo con la crítica ilustrada, pero el marxismo de Benjamin no tiene nada que ver con el tradicional. Para él hay que reexaminar la relación entre la religión y la política, pues la primera puede servir a la segunda, esto es, se puede rescatar la estrategia teórica que arma a la teología para que el “materialismo histórico” sea invencible. Se trata de que la política no se encierre en su concepto absoluto de razón para hacer justicia respecto al sufrimiento del pasado desde el Kairós que aporta la teología. De aquí se extrae una nueva concepción del marxismo y por lo tanto, una nueva comprensión de la realidad acompañado de su sujeto histórico que en el caso de nuestro autor, no será otro que la figura del lumpen. El lumpen carece de todo poder, es el pobre de la tradición bíblica; al contrario que el proletariado, el sujeto histórico para Marx cuya emancipación tiene el deseo de alcanzar a todos y posterga la idea de la llegada del progreso<sup>62</sup>. Para Benjamin esta idea de redención universal es irrealizable, por lo menos desde el presente, pues debe de ser de manera individual, en la conciencia de que la riqueza de uno es la pobreza de otro: la verdadera universalidad reside en el reconocimiento de ese pasado injusto con cada vida humana que despojó de la felicidad y lejos de la maquinaria del trabajo y su continua especialización prevista hacia el futuro. Pues, el materialismo histórico no puede confiar “el papel de redentora de las generaciones venideras”<sup>63</sup>.

Por ello, es necesario repensar la secularización: no sólo la emancipación de la religión sino la realización del carácter liberador del rostro mesiánico originario, en el instante en que se pueda llevar a cabo, haciendo uso de la memoria.<sup>64</sup> Dotar a la política de un arma que parte del mismo origen de ésta, como poco, en sus propias aspiraciones. El mesianismo de Benjamin tiene lugar en la historia, la salvación se producirá en este mundo al contrario que en la tradición cristiana.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> El marxismo tradicional se posicionaba ante la defensa del trabajo, y los instrumentos que lo automatizaban, como el camino a seguir para la construcción del socialismo.

<sup>63</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México. 2005. Tesis XII

<sup>64</sup> Cf. MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Ed. Trotta. Madrid. 2006. Cap. 1

<sup>65</sup> Cf. Ídem. Cap. 17

La existencia es finita y por ello el tiempo del *ahora* prefigura como idea el tiempo mesiánico, salvando el sentido del pasado y que actualiza el presente, como el lugar del hombre en el cosmos: el de la historia de la búsqueda de la felicidad universal, incluyendo también la no realizada.<sup>66</sup>

Eso es lo que rastreando encuentra en la débil fuerza mesiánica de cada persona, porque “el Mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo”<sup>67</sup>, en cada esfuerzo por recordar y activar la crítica desde la “finura y espiritualidad”. La “finura y espiritualidad” de la que hablaba Benjamin es materialista igual que el “mesianismo” que propone y con ello quiere hacer la crítica que ya propuso Marx (en el concepto de “fetichismo de la mercancía”) o Weber de manera radical: el capitalismo es esencialmente religioso<sup>68</sup> si se atiende a sus cultos y es capaz de universalizar las necesidades y la culpa, una y otra vez renovada tras cada generación, de tener que pagar por vivir. Se torna necesaria, entonces, una crítica espiritual, desde los materiales culturales de la sociedad que recupere la motivación de un orden justo, de las que dependían las antiguas religiones, para contraatacar al rígido moderno concepto de razón: Benjamin cree en la libertad de poder cambiar las cosas aun cuando el cambio parece abocado al fracaso, colándose por los huecos que generan las astillas mesiánicas y dejando espacio a la praxis del hombre que sepa leer el pasado.<sup>69</sup> Para cambiar el presente, hay que incluir la felicidad de todos los seres humanos y de los que fracasaron en ello y apartados de la historia natural. Si se busca una justicia universal es de vital importancia construir una historia universal que sirva como redención.

La redención para Benjamin es una experiencia de memoria, de recuerdo de los que han quedado fuera del progreso, porque sólo así habrá felicidad para los que han sobrevivido: la recordación les otorga un sentido. Un sentido dentro de ese estado de

---

<sup>66</sup> Cf. Ídem. Cap. 18

<sup>67</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México. 2005. Tesis VI

<sup>68</sup> “El tipo del pensamiento religioso capitalista se encuentra magníficamente pronunciado en la filosofía de Nietzsche. El pensamiento del superhombre coloca el “salto” apocalíptico no en la conversión, en la expiación, en la expurgación, en la penitencia, sino en el incremento discontinuo aunque aparentemente constante, que estalla en el último tramo. Por ello es que el aumento y el desarrollo en el sentido de un “non facit saltum” son inconciliables. El superhombre es aquel que ha arribado sin conversión, el hombre histórico, el que ha crecido atravesando el cielo. Esta explosión del cielo a través de una condición humana aumentada, que es y permanece en lo religioso (también para Nietzsche) como inculpación, fue juzgado por Nietzsche.” (BENJAMIN, W., *El capitalismo como religión*. 1921. Trad. Omar Rosas. University of Twente. The Netherlands. 2008. P.3)

<sup>69</sup> Cf. MATE, R. *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*. Ed. Trotta. Madrid. 2006. Cap. 4

necesidad que les da el presente, de llegar al no-ser para poder conocer la historia y por lo tanto, la realidad. Esta redención sólo queda como promesa o realización de lo que el sujeto actual puede llegar a ser, tanto en la miseria del pasado como en el presente: es la mirada mesiánica la que contiene un pulso latente de justicia con la realidad, la cual también incluye al pasado omitido en la historia. El deseo frustrado de los oprimidos queda redimido convirtiéndose en felicidad, tal y como diría la psicología individual. De aquí se extrae la responsabilidad de las generaciones de conservar los derechos que sus abuelos conquistaron, desde su débil fuerza mesiánica pero redentora, no para un futuro sino para el aquí y ahora, articulado con el pasado dado y pendiente; y el reconocimiento de esta responsabilidad en la conciencia histórica y no en una doctrina teleológica o metafísica.<sup>70</sup>

Las ruinas, los muertos y el polvo de lo derribado que el ángel de la historia contempla son los costes del progreso, o peor si cabe, en nombre del progreso. El progreso es “infernado” porque convierte en cifra el sufrimiento humano, frivolidándolo, como parte inevitable del proceso y muchos filósofos han sostenido esta idea; y además, multiplica el poder para causar ese sufrimiento, en su feroz voluntad de dominio, que exponencialmente provoca: el eterno retorno del sufrimiento.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Cf. Ídem. Cap. 2

<sup>71</sup> “El eterno retorno sería una ramplona explicación racionalista del progreso, con lo que mejor haríamos colocando la creencia en el progreso en el capítulo de los mitos (y no en el de la razón). Si el eterno retorno es la explicación mítica del progreso, ambos van de la mano. [...] La triste realidad es que toda su novedad, toda su capacidad de innovación, es incapacidad a la hora de transformar, “redimir”, reparar o “salvar” uno solo de los fracasos que jalonan la historia. Lo suyo es reproducirlos. En eso, en la reproducción del daño, la historia es el cuento de nunca acabar.” (Ídem. P.164)

#### (IV) -Conclusiones y vías abiertas-

El pensamiento se construye como un edificio en tanto las metáforas que se dibujan en torno a la realidad y el recurso a éstas, la mayoría de veces y más en estos tiempos de forma automática, para continuar el proceso de finalidad que tenga el proyecto al que está encomendado. Es, por tanto, la memoria un instrumento esencial de esta acción manteniendo vivo lo aprendido en otras ocasiones. Y la historia tiene el mismo efecto: la historia es necesaria para comprender los desajustes del mundo actual. Los problemas migratorios, las crisis económicas y las guerras activas del llamado viejo y nuevo mundo, aunque no representen ni la mitad de éste, son perfectamente explicados desde una visión histórica, verdaderamente universal al estilo benjaminiano, que desmonta las ideologías y difusas interpretaciones. Ideologías que permiten el paso arrollador del huracán del progreso, el cual se presenta para seguir confundiendo una sociedad en decadencia con una sociedad que mejora por sí sola, aunque en realidad no pueda superarse a sí misma.

Benjamin propondría, y me adscribo a ello, a la educación como la mejor herramienta en la lucha contra la instrumentalización del pensamiento y la mercantilización del sufrimiento, para mantener la tensión entre presente y pasado o pensamiento y realidad. De ahí parte el verdadero conocimiento y su posible universalización, esto es, que llegue a todos. Que sea viable es otra cuestión pues quien duda de que haya una verdad teórica y una praxis moral en la Teoría Crítica, ejerce mucho poder e influencia: las dos armas de aniquilación más potentes en estos momentos para el pensamiento y por lo tanto, para la vida humana. La veneración a la razón instrumental ha predominado en la escritura de la historia y con ello en la historia del pensamiento. Pero todavía fluctúa una “débil fuerza mesiánica” entre sus representantes más fieles para continuar agitando conciencias. Es la negación de contemplar un progreso en la barbarie, en las víctimas del juego psicopático de una sociedad que acepta, con cierta soberbia y humillación mezcladas, sus reglas. Y es la afirmación de que la crítica se ha vuelto más necesaria que nunca para mantener un equilibrio sano con el cual se pueda convivir con la realidad en su totalidad, en la relación inherente entre sujeto y naturaleza o sujeto-sujeto.

## (V).-BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, W., *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. 1940 Edición y traducción de Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México. 2005.  
\_\_\_\_\_ *Para una crítica de la violencia*. (1921). Edición Electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.  
\_\_\_\_\_ *El capitalismo como religión*. (1921). Trad. Omar Rosas. University of Twente. The Netherlands. 2008.  
\_\_\_\_\_ *Experiencia y pobreza*. (1933). Chile. Ed. Electrónica del centro de estudios “Miguel Enríquez”. 2008.
- GANDLER, S., *Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin*. Universidad Autónoma de Querétaro. México. 2014.
- KANT, I. *Idea para una historia en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. Madrid. Ed. Tecnos. 1994.  
\_\_\_\_\_ *Crítica de la Razón Práctica*. (1788). Traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca. Ed. Sígueme. 1995  
\_\_\_\_\_ *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (1793). Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid. Alianza Editorial. 2001.
- KÖRNER, S. *Kant*. Versión española de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid. Alianza Editorial. 1977.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., *Espacios de negación: El legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva. 2000.
- MAISO BLASCO, J., *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Universidad de Salamanca. 2010.  
\_\_\_\_\_ “Art. Actualidad de la Teoría Crítica en Constelaciones” *Revista de Teoría Crítica*. Vol. N°1. Noviembre 2009. Págs. 177-182
- MARZÁN, C., “La necesidad de fundar la tradición: “Sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin”. *Laguna: Revista de Filosofía*, ISSN 1132-8177, N° 3, 1995-1996. págs. 47-56.  
\_\_\_\_\_ “Tiempo de decisión: Benjamin y Heidegger en torno al tiempo”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, N° 36, pp. 279-296. UNED, Madrid. 2015.

- MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de la historia"*. Madrid. Ed. Trotta. 2006.
- NIETZSCHE, F.W., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Edición y traducción. Germán Cano. Biblioteca Nueva.1998.  
 \_\_\_\_\_ *Así hablaba Zaratustra*. Trad. Carlos Palazón. Barcelona. Fontana. 1997.  
 \_\_\_\_\_ *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Edición española dirigida por D. Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de J.L. Vermal y Juan B. Lunares. Madrid. Tecnos. 2006.
- SCHWEPPEHAÜSER, G., Theodor W. Adorno: An Introduction (Post-Contemporary Interventions). Traducción de James Rolleston. Duke University Press.2006.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. J. Chávez Martínez. México. 1991. Ed. Digital. 2004.
- ZAMORA, J.A., *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Ed. Trotta. 2004.  
 \_\_\_\_\_ "W. Benjamin y el tiempo mesiánico contra el huracán destructivo del capitalismo", Contribución al libro de Sh. Goldsmit - T. de Garza Camino (ed.): *Memoria y crítica de la modernidad*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana 2010, 49-92  
 \_\_\_\_\_ "Art. Actualidad de la Teoría Crítica en Constelaciones. Revista de Teoría Crítica". Vol. Número 1. Noviembre 2009. Págs. 183-189