

UNIVERSIDAD DE GRANADA

DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA GENERAL Y TEORÍA DE LA LITERATURA

Programa Oficial de Doctorado en Teoría de la Literatura y del Arte y
Literatura Comparada



**FORMAS DE LA RAZÓN HERIDA. GENEALOGÍA Y TRANSICIÓN DE LA
MEMORIA COMO CATEGORÍA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO**

Antonio Alías Bergel

Junio, 2015

Formas de la razón herida

Tesis realizada por
Antonio Alías Bergel

Con la dirección de
Antonio Chicharro Chamorro

Universidad de Granada
Departamento de Lingüística General y Teoría de la Literatura
Tesis doctoral · junio 2015

Editor: Universidad de Granada
Autor: Antonio Jesús Alias Bergel
ISBN: 978-84-309-1111-1
WUOLAH

Formas de la razón herida

Genealogía y transición de la memoria como
categoría del pensamiento crítico

Antonio Alías Bergel



Los términos filosóficos son auténticamente nudos históricos del pensamiento, que persisten, y con los que discurren, por así decirlo, la historia de la filosofía. O bien, permítanme formularlo de esta manera: cada término filosófico es la cicatriz endurecida de un problema irresuelto.

Terminología filosófica II

Theodor W. Adorno

Resumen Resumé

El presente estudio propone una lectura genealógica marcada por la transición de un concepto, el de memoria, que como categoría de pensamiento moderno, transita sobre sus propias actualizaciones teóricas. Su fundamentación inicial parte del diálogo necesario y tradicionalmente así establecido entre tres de los pensadores más significados del pensamiento crítico (o Teoría crítica), Walter Benjamin, Max Horkheimer y Th. W. Adorno, pues en su producción intelectual este asunto se convierte en preocupación filosófica, hasta progresivamente redundar en problema conceptual. Ésta es la única manera de poder enfrentarnos al conformismo, cuando no a su reificación, con respecto al concepto de memoria cuando a él nos convenimos en la actualidad como centro de operaciones epistemológicas al servicio de las políticas institucionales de memoria.

En este sentido, desde los planteamientos de aquéllos, la pregunta por su constitución -los momentos e intentos de conceptualización teórica, al igual que lo presupuesto en su discurrir semántico- se antoja exigencia actual. El trabajo se acoge a esta conjetura inicial y la establece como objeto de estudio, reparando solo en algunos de los momentos sumamente críticos, en los deslizamientos más complejos y en actualizaciones discursivas no siempre bien entendidas. Afinando sobre la propuesta, lo que exponemos en este trabajo no es menos que la sospecha que recae en las radicalmente históricas formas de producción teóricas, donde la memoria, primero, se intuye epistemológica, luego en cuanto caracterización de un pensamiento crítico, asimismo después como índice metodológico sobre el conocimiento oprimido en el olvido de la historia. Nos aferramos, entonces, a un complejo proceso de objetivación teórica en el cual los sujetos, en tanto agentes intelectuales, son absorbidos también en el ejercicio de conocimiento que, significativamente, los da a conocer como sujetos de conocimiento. En este mismo proceso de escenificación epistemológica quedan, mientras tanto, señaladas las adquisiciones semánticas y valencias de una memoria en su devenir conceptual hacia las categorías del pensamiento. Sin embargo, frente a los excesivos intentos de formalizar la cuestión desde los presupuestos distinguidos en lo filosófico, el trabajo corrige esta atribución hegemónica sobre el objeto de estudio al señalar algunas de las actualizaciones de memoria no como contingencia, sino propiamente de facto en el ámbito de la producción estética. No obstante, con ello no asumimos la totalidad del discurso literario, sino justamente aquel ejercicio crítico concreto, que realizado sobre ella, la legitima como lugar de pensamiento. De esta manera, las prácticas de una crítica materialista operan en tanto formas transformadoras del conocimiento.

En definitiva, el objetivo no es establecer los principios de una historiografía sobre el concepto de memoria crítica, menos aún definir y sostener un sentido mayúsculo de memoria, sino ofrecer un momento de su reflexión teórica y una contribución en pro de su continuidad, aunque en este gesto sólo la posibilidad queda contenida en un problema de raigambre intelectual que se expone en la misma dificultad de su fundamentación primera.

Le texte ci-présent propose une lecture généalogique marquée par la transition du concept de la mémoire, qui, comme catégorie de la pensée moderne, transite sur leurs propres actualisations théoriques. Ses fondements initiaux partent du dialogue nécessaire et traditionnellement ainsi établi parmi trois des penseurs plus renommés de la pensée critique (ou Théorie Critique), Walter Benjamin, Max Horkheimer et Th. W. Adorno, car dans leur production intellectuelle, cet affaire devient une préoccupation philosophique jusqu'à arriver progressivement au problème conceptuel. Celle-ci, c'est la seule façon de facer le conformisme, en ce qui concerne le concept de la mémoire comme centre des opérations épistémologiques au service des politiques institutionnelles de la mémoire.

Dans ce sens, dès exposés de ceux-là, la question de leur constitution- les moments et les tentatives de conceptualisation théorique, de même que ce presupposé dans leur déroulement sémantique- soit une exigence actuelle. Le travail commencé dès cette conjecture initiale établie celle-ci comme objet d'analyse théorique, en s'arrêtant seulement aux moments vraiment critiques, aux glissements plus complexes et aux actualisations discursives pas toujours bien entendues. Si on centre sur la proposition, ce qu'on expose dans ce travail n'est pas moins que la suspicion qui retombe sur les formes historiques de production théorique, où la mémoire, d'abord, est épistémologique; après, quant à la caractérisation de la pensée critique, au même temps, comme index méthodologique sur la connaissance opprimée dans l'oubli de l'histoire. On s'obstine, alors, au complexe procès d'objectivation théorique où les sujets, tant qu'agents intellectuels, sont absorbés aussi dans l'exercice de connaissance qui les montre comme sujets de connaissance. Dans ce même procès de mise en scène épistémologique restent signalées les acquisitions sémantiques et les valences d'une mémoire dans leur devenir conceptuel vers les catégories de la pensée. Cependant, face aux tentatives excessives de formaliser la question des presupposés signalés du point de vue philosophique, le travail corrige cette attribution hégémonique sur l'objet d'étude quand elle marque plusieurs des actualisations de la mémoire, pas comme contingence, mais "de facto" dans le domaine de la production esthétique. Pourtant, avec cela, on n'assume pas la totalité du discours littéraire, mais justement l'exercice critique concret, qui réalisé sur elle-même, la légitime comme lieu de la pensée. De cette façon, les pratiques d'une critique matérialiste, fonctionnent comme formes transformatrices de la connaissance.

Pour finir, l'objectif n'est pas établir les principes d'une historiographie sur le concept de la mémoire critique, mais offrir un moment de sa réflexion théorique et une contribution à sa continuité, malgré qu'avec ce geste, seulement la possibilité reste renfermée dans un problème de racines intellectuelles qui est exposé dans la même difficulté de ses premiers fondements.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias a la colaboración del profesor Antonio Chicharro Chamorro, que desde el comienzo ha depositado su confianza en este proyecto de investigación que ahora culmina en tesis doctoral. Y poniendo a mi disposición todo su conocimiento que, debidamente formalizado a partir de indicaciones precisas y sugestivas recomendaciones, ha orientado de forma decisiva y generosa aquellas primeras ideas hacia las hipótesis en la cuales se funda este trabajo. De su incondicional apoyo, su organización y buena lectura resulta, pues, el estudio que en las siguientes páginas se presenta.

Sin duda, en su elaboración ha sido importante el acogimiento institucional y académico ofrecido por la Universidad de Granada, lugar donde durante estos últimos cuatro años (2010-2014) he desarrollado mi formación como profesorado universitario, proceso gestionado por el programa de becas y ayudas denominado Formación del Profesorado Universitario (FPU), perteneciente, por entonces, al Ministerio de Ciencia, Cultura y Deportes. Durante todo este tiempo he contado con la consideración de mis compañeros del área de Teoría de la Literatura del Departamento de Lingüística General y Teoría de la Literatura. Quisiera destacar el apoyo de Antonio Sánchez Trigueros, Sultana Wahnón Bensusan, Domingo Sánchez-Mesa, Alicia Relinque, M^a José Sánchez Montes, Azucena González Blanco, José Manuel Ruiz y Virginia Capote Díaz; a mis compañeros en estos años de formación Florie Krasniqi, Blanca Fernández García, Sarah Malfatti, Ana Hidalgo y Tomás Espino. A Pedro Fuentes Cano y M^a Carmen Banderas Godoy por su asistencia y apoyo. Asimismo a mis compañeros del Departamento de Literatura Española Miguel Ángel García, Ginés Torres, Sara Toro y Erika Martínez. Por último, no quiero dejar de reconocer a mis alumnos de los estudios de Literatura Comparada, así como a los de Comunicación Audiovisual su trabajo y respeto en estos años. Parte de lo que soy se lo debo a ellos.

De mis estancias de investigación quisiera agradecer al área de español del Department of Aesthetics and Communication de la Aarhus Universitet (Dinamarca) su acogida y disponibilidad, en especial al grupo de personas que lo conforman: Hans Lauge Hansen, Juan Carlos Cruz Casado, Diana González Martín, Ana Bundgaard y Palle Nørgaard. De los meses en Philipps-Universität de Marburg (Alemania) quiero agradecer la atención disposición del profesor Ulrich Winter. Por último, en referencia a mi estancia Département de philosophie, en l'Université de Paris VIII (Francia), quisiera señalar la generosidad y atención tanto del profesor Stéphane Douailler como de la profesora Annick Allaigre. A Katia Genel, maître de conférences en philosophie (Paris I Panthéon-Sorbonne), cuyo seminario La Dialectique de la Raison, 70 ans après: Critique sociale, Politique et Esthétique, ha resultado decisivo para la escritura de la parte dedicada en este trabajo a la Teoría crítica. Por el aprendizaje y el estímulo tampoco puedo olvidar las importantes conversaciones con Michael Löwy en torno las distinciones críticas en Walter Benjamin. De igual manera quedo sumamente agradecido por las orientaciones, las acertadas sugerencias y los textos recibidos por parte de Enzo Traverso (Cornell University, EE. UU.) y Jeanne Marie Gagnebin (PUC-SP, Brasil) en nuestro intercambio de correos electrónicos.

En todos estos años de estudio muchos amigos y personas queridas han seguido de cerca mi desarrollo como investigador y a todas ellas les agradezco su apoyo y comprensión. No puedo dejar de nombrar a Mercedes Pineda Torra por todos estos años de amistad incondicional; a Blanca Fernández García, Sarah Malfatti —en reiterada amistad más allá de lo profesional—, Francesca Pisanu y Alana Gómez Grey que son mis años granadinos; a Alejandro Mateos Ramírez, Peter Küpper, Gloria Fernández García, Nicolás Bochud, Elena Luna, Mariana Artero e Isabel María Rodríguez Arcas; a Guadalupe Deza y Baptiste Gillier; a Jara Calles, Rosa Benítez y Pablo López Carballo por los años de crecimiento crítico en Afterpost; a Luna Miguel, Antonio J. Rodríguez; y a la familia Pineda Torra. De mis años en Lisboa he de mencionar aquí a Pedro P. Antunes; a Laura Bañuelos, Sergio Ballester, Cloe y Nina; Sergio Chozas, Sofía Lourenço, Sara y Miguel; a Isabel Zarazúa y Rocío Peñate; y Salvador Rodríguez y Conchi Ríos.

Finalmente a mi familia: mis hermanos Lina y Gaspar, a sus hijos, mis sobrinos, Sergio, Tíscar, Celia y Leire, pero en especial a mis padres Juan Alías e Isabel Bergel por el apoyo y el cariño que de ellos siempre he recibido a lo largo de la vida. A ellos quiero dedicar este trabajo.

015/	<i>Consideraciones liminares</i>
047/	<i>Introducción</i> La memoria crítica, una introducción al problema conceptual
061/	<i>Primera Transición</i> El impulso estético de la memoria
169/	<i>Segunda Transición</i> La memoria crítica
321/	<i>Tercera Transición</i> La centralidad filosófica de la memoria
357/	<i>Cuarta Transición</i> Memoria crítica y democracia
389/	<i>Conclusiones</i>
413/	<i>Bibliografía</i>

Cuestiones liminares

Planteamientos iniciales y objetivos

El objetivo principal del presente trabajo es realizar una aproximación a los modos de transición de la memoria planteado por el pensamiento crítico. Desde su articulación en los trabajos críticos de Walter Benjamin sobre la figura del escritor Marcel Proust, el concepto ha ido adquiriendo nuevas cargas semánticas a medida que, en su periplo hacia un ámbito más político, acaba por constituirse a la sombra de la historia positivista. A partir de aquí, el concepto de memoria que se genera en los principios de la investigación —y del cual se especificarán otros objetivos más específicos a continuación—, estará vinculado a esta premisa.

Así, dado el actual uso que tanto en políticas institucionales sobre memoria como en los cada vez más importantes *estudios culturales* sobre memoria (*Memory Studies*), percibimos el diagnóstico urgente de su desgaste semántico, concretamente el implicado en las concepciones del pensamiento crítico. La cuestión conceptual y terminológica que en estas páginas se replantean, por tanto, están directamente relacionadas con esta preocupación muy extendida en la actualidad por el *uso* y *abuso* de su concepción, más allá de su especificidad histórica, que en el caso de este trabajo es, a la vez, una singularidad epistemológica. En ello no hacemos, sino, unirnos a la crítica académica que en los últimos años sobrevuela al fenómeno de la memoria y su auge hasta constituirse en un asunto de

interés más extendido. Bien sea Todorov o Huyssen, por mencionar a dos de los expertos más reputados en este ámbito, la queja adquiere una significación especial cuando en algunas de sus obras se apela a la necesidad de una memoria, pero no - es obvio - cualquier concepción de la misma. Se trata, por tanto, de escudriñar la progresiva desvalorización del concepto de memoria. Porque desde su concepción en la obra de Walter Benjamin, por referirnos aquí a un caso de análisis que se contemplará en la primera parte del presente estudio, el concepto ha ido degradándose en su sentido crítico (Adorno), acaso subversivo (Marcuse), con el que los pensadores de la teoría crítica entendieron su valor histórico y político. La recuperación de la significación crítica del concepto de memoria se plantea aquí, entonces, mediante el despliegue de su trayectoria y de los cambios que en su conceptualización la idea se constituye como pensamiento radicalmente histórico. Pero no sólo eso, señalarla supone también introducir una amplia comprensión del concepto de memoria en su naturaleza crítica e inestable: los movimientos, su actualización y los sucesivos modos de conformación de conocimiento de la realidad. Este trabajo intenta, de este modo, marcar las transiciones como momentos críticos en su variación para tratar de contemplar las significaciones ganadas, así como las pérdidas en su devenir como categoría central en la filosofía contemporánea (J. B. Metz). Por todo ello conviene adoptar una *genealogía* conceptual que dé cuenta de sus principales momentos de teorización históricos y discursivos con lo que abrir, así, nuevas posibilidades para la investigación más específica que cada caso requiera.

La propuesta parte, pues, de la comprensión de un concepto – el de la memoria elaborada en el pensamiento de tradición crítica e ilustrada – en su proceso de significación para mostrarlo como hilo conductor de alguno de los discursos filosóficos y momentos teóricos más importantes del siglo XX. Así, la articulación del concepto de memoria que suponen

los momentos de su teorización, tiene nombre y lugar propio en el presente trabajo. En Walter Benjamin, así como en Th. W. Adorno y Max Horkheimer, el concepto de memoria es fruto de uno de los momentos más críticos de la historia, resultando su configuración una respuesta crítica a partir de los importantes cambios sociales y transformaciones estructurales acontecidos desde la Gran Guerra hasta la Segunda Guerra Mundial. A este hecho, que apunta a su carácter contingente, hay que añadirle el inherente problema de la memoria a la hora de su constitución conceptual, pues en su superación mediante transiciones, la memoria no se fija como conocimiento unidimensional y significativamente propio. Esto sólo hace afirmar a la *memoria crítica* – para distinguirla de cualquier otra acepción – como una categoría especialmente conflictiva y sensible, precisamente, por asumir como propio el cuestionamiento de la razón ilustrada sobre las estrategias reductoras del concepto, – entendido por el pensamiento crítico como constructo de conocimiento – y, al mismo tiempo, convertirse en una herramienta de intervención social; desvinculándose así de los tópicos evocadores del recuerdo para referirse a la praxis materialista sujeta, sino a la transformación política, al menos afectación crítica en lo social.

Este objetivo principal bien podría encuadrarse, como dice Reyes Mate, a partir del nuevo imperativo categórico adorniano de «repensar los campos de la razón teórica y práctica desde la barbarie» (Mate, 2013: 167), lo cual incluye, desde el presente, a los momentos de articulación teórica alrededor del concepto de memoria del pensamiento crítico frankfurtiano como acontecimiento de razón filosófica. Porque las repercusiones de Auschwitz –por simbolizar con este nombre concreto el holocausto–, más allá de las materiales, tuvieron también un alcance racional. La Teoría crítica desde la cual se va a articular esta memoria debe entenderse como un momento en las tensiones no sólo históricas, sino también sociales. Por eso, la conformación de su sentido es derivado, en parte, directamente de

dichas tensiones, pero también de las indirectas, esto es, de las importantes transformaciones que se dieron en la conciencia social tras la barbarie, lo que obligó a los pensadores a una praxis teórica (reflexión, replanteamiento, reconfiguración) como resistencia ante el peligro de perpetuación de la crisis racional en sus inconscientes debilitados. Este hecho obligaba a la necesidad de replantear las formas en las que se constituye el pensamiento para evitar ser, así, reificado. Si la memoria tuvo su momento de exigencia moral, éste fue el de su puesta en acción: orientar el pensamiento. En esta exigencia, la búsqueda de los momentos de conceptualización de la memoria no transita, pues, por la tentativa *reconstructiva del discurso de la modernidad* de Habermas, sino más bien a su complejo movimiento crítico y semántico, que es asumido desde la tradición de la Teoría crítica en su empeño por superar los viejos marcos de referencia tradicionales, teóricos y culturales. Por eso hay que entender su articulación como correlato de una crítica de la filosofía.

De aquí derivará el segundo importante objetivo de este trabajo de investigación. Convertido en un relato autónomo, y escindido ya de aquellos señalados abusos que tanto Todorov como Ricoeur – a los que habría que sumar una plétora de autores como Traverso o el propio José A. Zamora, por nombrar a alguien de un ámbito más próximo –, el uso desmesurado del concepto que se da en la actualidad en el ámbito académico a partir de su aprovechamiento como marco de referencia teórico estandarizado,¹ produce imprecisiones e interpretaciones erróneas de su

1 Mucho de ello tiene que ver con la proliferación de los llamados *Readers*, compilaciones de textos de distinto origen y autoría con una temática en común. Más allá de valor como libro auxiliar de consulta, ni la selección del texto ni su agrupación en bloques ayudan a una total aclaración terminológica. En el caso que aquí trabajamos, la memoria en su acepción crítica, aparece representada normalmente con las voces autorizadas de Benjamin y Adorno, pero al lado de otras concepciones de memoria sin distinción bajo el marbete «Precursors and Classics» (Olik, K.; Vinitzky-Seroussi, V.; Levy, D., 2011).

sentido concreto. El concepto de memoria en su sentido crítico, que es el que aquí tratamos, se diluye en distintas acepciones según el ámbito de estudio en el cual se emplea. En efecto, las disposiciones que del concepto de memoria planteado por el pensamiento crítico se hacen, poco o nada tienen que ver con una actualización del pensamiento contenido allí – salvo excepciones – por no referirnos ya a la banalización o, incluso, sobreideologización de la memoria que inunda el ámbito de los media (Lozano, 2010). Hablar de la memoria supone traer a concepto o, en su defecto, ir más allá de él (Adorno), pero a partir de una coherente concepción crítica. Esto, conviene aclararlo, no echa por tierra otras conceptualizaciones de la memoria, ni tan siquiera las teorizaciones que han creado otras disciplinas; es una sugerencia para su justificación como conocimiento histórico. Se trata de redescubrir una tradición de pensamiento crítico y materialista sobre la misma. Y esto se explica de manera muy clara en el trayecto que contempla la relación intelectual entre Walter Benjamin y Adorno: en el carácter subversivo de la praxis revolucionaria que se atribuye a la *memoria del sufrimiento* de los oprimidos en la obra *Thesen Über den Begriff der Geschichte* del pensador berlinés, y ese sufrimiento transformado en ejercicio crítico sobre la sociedad, según Adorno, en cuya perspectiva crítica el recuerdo sirve de emancipación al futuro. Una dimensión, la de la memoria crítica que abarca desde el pasado al futuro, desde consideraciones epistemológicas a lecturas políticas; como dice Romero Cuevas «funciona en Benjamin rememoración, redención y reparación del sufrimiento de los oprimidos del pasado y constituye, por tanto, el momento de encuentro entre las expectativas de generaciones pasadas y la generación actual» (Romero Cuevas, 2005: 26).

Por todas estas consideraciones, las *fluctuaciones del concepto en su moderna elaboración*, (Metz, 1999), son propósito para este trabajo. Plantear, como fue comentado en el primero de los objetivos, el devenir de

su concepción filosófica, hace que la memoria se asuma en su compleja circulación en discursos, por no señalar ya las obvias contingencias históricas en la suposición de su propia constitución, lo que aquí se traduce en estímulos para replantear nuevos momentos de su conceptualización. En este sentido, no deja de ser curioso, por paradigmático, el lugar que ocupa la participación de la *estética literaria* en cuanto formalización del concepto. Si con más frecuencia de la deseada, la literatura es sólo relato análogo de la memoria o, como así resulta de hecho, es ella misma memoria, acaso la descarta como condición de memoria. Es decir, la literatura es un momento de transición hasta la consideración de la memoria como elemento cognoscitivo, pero también ético y político dentro de un discurso filosófico donde finalmente se replantea. Sucede así en cualquier intento de hacer *historiografía* del concepto de memoria (Reyes Mate). Por tanto, convertido en un problema propio del concepto, otro de los objetivos del estudio es la reivindicación de estos *impulsos estéticos* recibidos a buen seguro por el concepto en su profunda fundamentación (Benjamin lector de Marcel Proust o de los surrealistas, por señalar dos de los más conocidos y estudiados casos de reparación estética), y las mutaciones críticas que sufre su significación a través del pensamiento contemporáneo. Este objetivo pretende, así, llamar la atención sobre un elemento, aquí la literatura, que no deja de ser una interpelación, pues en la medida de su naturaleza cultural no deja de ofrecernos una perspectiva *otra*, esto es, el reverso de las acciones teóricas, cuando con ellas comparte, precisamente, modos y estrategias que configuran realidades y, por tanto, un conocimiento para con el mundo.

En otro orden de cosas, y al igual que ocurriera con el hecho literario como transfiguración conceptual, no es menor el objetivo de este trabajo que el de intentar mostrar también nuevos lugares discursivos (*prólogos, miscelánea, conferencia, artículos*) para la conceptualización de memoria. Siendo de la misma manera crítico este material, que normalmente

acompaña o se relaciona con los textos teóricos, dan lugar a un margen de operaciones donde estos textos se erigen como otro momento en la constitución del proceso teórico. A través de ellos el concepto de memoria también busca un momento de su articulación. En lo que será, pues, una aproximación aparentemente contextual, estos se resuelven en un espacio *pre-textual* y *pre-reflexivo* que, no obstante –y separado de cualquier relación subsidiaria entre las partes–, conforman también un discurso teórico de memoria.

La peculiaridad de las breves páginas con las que en ocasiones cuentan los prólogos o conferencias académicas –por nombrar dos tipos de textos aquí analizados, más allá del cuerpo principal de la obra teórica– reside en la significativa transgresión que sus autores llevan a cabo desde los márgenes del texto hacia una emancipación del relato, lo que señala – aunque no siempre – algunos de los aspectos o fragmentos culturales menos vislumbrados por el texto matriz. Es ahí donde la memoria se describe no sólo como índice que adelanta su exposición teórica, sino también como expresión de su articulación – es decir, *proceso por el cual se constituye el objeto de conocimiento* – en lo que, sobre todo, Adorno y Horkheimer, se entiende en tanto *proceso de subjetivación*: las condiciones y el modo en los cuales se relaciona el sujeto con el objeto de su conocimiento. Tales procesos, propios en la constitución de una teoría del conocimiento, tienen en estos textos un singular desarrollo epistemológico que hablará de una conformación de la memoria, pues ahí tiene lugar la reunión entre el intelectual y su hacer teórico en una especie de *memoria pre-conceptual*, o como el propio Adorno expresó en el principio de sus *Mínima moralía*, una forma exenta de «la contextura teórica explícita» (2006: 21)

Finalmente, y tras la revisión de todos estos momentos de la crítica teórica que marca la transición del concepto hacia nuevos horizontes de significación, la actualización del concepto de memoria acaba por desem-

bocar en el panorama académico, cultural y político de distintas maneras. Si después de la lectura de Walter Benjamin el concepto experimentó uno de los mayores grados de conceptualización, en la actualización de Adorno la memoria deviene *Aufhebung* [revocación] –en todos los sentidos: como conservación del pensamiento transmitido, pero también en tanto negación a cierta univocidad benjaminiana, para luego expresarse como superación desde la aportación del frankfurtiano (Susan Buck-Morss, 2011: 400). Con el teólogo J. B. Metz, primero, y luego con Reyes Mate, la actualización de la memoria añade nuevos matices a esta dinámica heredada por la primera generación del pensamiento crítico alrededor de la Escuela de Frankfurt. El objetivo será, por tanto, comprender todos estos momentos de conceptualización de la memoria a través de sus propias actualizaciones, donde el resto anterior queda concertado como parte integrada en la nueva versión que la memoria muestra tras su teorización. Así, junto a las consideraciones clásicas de la memoria, aparecerán sus derivaciones más actuales como ocurre con el pensamiento plenamente estético de Didi-Huberman, por poner tan sólo un ejemplo de lectura actualizada desde los principios fundamentados en Benjamin. Este último objetivo nos lleva hacia la parte final de la investigación, donde la memoria se manifiesta epistemología en sí misma, es decir, viene a suponer un replanteamiento del conocimiento en todos sus planos y niveles. Esto, que por otra parte es normal movimiento del pensamiento, alcanza una actualidad en la que, a partir de una lectura bien entendida del nuevo imperativo categórico de Adorno, *orientar pensamiento a la acción*, ha de ser entendido como necesidad después de los acontecimientos entorno a la Segunda Guerra Mundial. Aquellas palabras, tantas veces interpretadas y mal leídas, no es directamente una *obligación al recuerdo*, como se ha querido leer, sino una invitación al replanteamiento de los ámbitos de conocimiento (Reyes Mate) donde podemos detectar lo que de fallido tuvo la razón y, por otra parte, su re-

cuperación como conocimiento al servicio de la emancipación. Así, pues, la memoria en la actualidad se traduce en ese pensamiento actualizado en diversos ámbitos del conocimiento - por ejemplo la política, la ética, la teoría estética, etc. - , todos ellos al final vinculados a la filosofía como centro no hegemónico, pero sí responsable en asegurar el funcionamiento de la razón: *un imperativo epistémico*.

Estado de la cuestión

Dejando de lado los más importantes trabajos que a este respecto y por su profundidad están presentes en el trabajo —aunque debido a su amplitud no plantean la especificidad que aquí se desarrolla—, algunos son los autores interesados en esta vasta y compleja cuestión de la memoria. Aproximarnos al terreno de discusión acerca de su conceptualización, sin embargo, no resulta fácil, si tenemos en cuenta dos aspectos que marcan su difícil delimitación como objeto de investigación. El primero de ellos tiene que ver con el carácter transversal que lo distingue; el segundo, con su natural adscripción al historicismo en tanto *historia del concepto*. Comprendida, pues, la complejidad de su naturaleza y la dificultad de su comprensión, la memoria a la cual aquí se refiere es la circunscrita al ámbito del *pensamiento crítico*, concretamente a los pensadores del proyecto de la Teoría crítica, puesta en marcha por el Institut für Sozialforschung. Los trabajos y proyectos de investigación desarrollados por el Instituto de Filosofía (CSIC), toman el relevo de la Teoría crítica en España, por lo que podemos hablar de una actualización íntegra de su pensamiento, sobretodo vinculado con aquella primera generación de pensadores frankfurtianos. A la cabeza de la institución encontramos a Reyes Mate y José A. Zamora, entre otros investigadores que, a partir de las directrices pensamiento crítico, plantean

una praxis teórica sobre diversos temas que tienen que ver con la memoria. Sin entrar en detalles, el que aquí nos interesa sostiene un principio metodológico que será analizado en la última parte. Hacer de la memoria un método *anamnético*, (Mate, 2013: 15) con el que revisar las derivas de la razón, responde muy fielmente al mandato expresado por Adorno en el ya mencionado imperativo categórico. En este caso, y diferenciándose del proyecto *reconstructivista* de la actual generación de filósofos entorno al *Institut für Sozialforschung* [Instituto de investigación social] con el que Habermas y Honneth tratan «de reconstruir paso por paso el discurso filosófico de la modernidad» (Habermas, 2013: 9), la recuperación de la razón es para los pensadores españoles un asunto de *memoria*. Esta manera de abordar la preocupación por el discurso filosófico, tiene mucho que ver aquí por cuanto de *restauradora* tiene su metodología.

No es la primera vez que Reyes Mate, sobre todo, considera su trabajo como una *historia de la memoria*, pero centrada en su ámbito filosófico. Sin ser una mirada historicista, su idea de considerar la *memoria como concepto filosófico*, no permite dar una adecuación completamente satisfactoria a una forma, la memoria, que es compartida por otras reflexiones. Asumiendo el riesgo, Reyes Mate proyecta su mirada a distancia y nos ofrece una elaboración filosófica acerca de la memoria desde la antigüedad. A la par de este planteamiento, el filósofo español se detiene en concreto en la obra Walter Benjamin. Cualquier sospecha de historicismo en su planteamiento primero –por generalista y traductor– es abandonada en sus numerosos estudios sobre el filósofo berlinés. Tanto es así que debemos considerarlo uno de los más importantes expertos benjaminianos. La atención sobre la obra de Benjamín es integral, aunque cobra especial relevancia los monográficos dedicados a tan crucial cuestión. En ellos es donde, en repetidas ocasiones, se marca el desarrollo de la categoría filosófica de memoria. De sus profundas indagaciones obtenemos la delimitación del concepto, al

menos desde una perspectiva ligada al pensamiento crítico.

En el caso de José Antonio Zamora, la atención se dirige hacia otro de los grandes pensadores vinculado a la Escuela de Frankfurt, en su caso, al estudio particular de Adorno. A través de él, Zamora pone en marcha una reflexión que, de manera similar a la de los estudios de Mate, da preponderancia a tal categoría. Es difícil no encontrar en su obra *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, uno de los más completos trabajos dedicados al pensador frankfurtiano en el que, como su propio autor confiesa, «cristaliza una ocupación con su pensamiento que se remonta a los años 80 y se ha mantenido constante lo largo de casi dos décadas» (Zamora, 2004: 18). De estas sus palabras se evidencia el personal trabajo intelectual y su carácter actualizador en lo que debemos entender como una continua atención sobre su objeto de estudio, más importante aún, el de dar cuenta con gran rigor de un pensamiento, en principio, es ajeno a la tradición de pensamiento español. Debemos, por tanto, considerarlo –no sólo en este trabajo, sino también en una gran cantidad de artículos publicados en revistas especializadas de filosofía– otro de los grandes expertos sobre el tema que aquí se va tratar.

Es cierto que tanto Reyes Mate como José A. Zamora no se ciñen únicamente al concepto de memoria, porque su enfoque es más amplio al ponerlo en relación con otros conceptos y discursos a partir del estudio de la obra de los pensadores frankfurtianos. Sin embargo, repitiendo lo ya dicho, este concepto, en su *distinción crítica*, el que ocupa lugar importante en los estudios de ambos pensadores. Además de su labor actualizadora, no debemos olvidar tampoco otro de los objetivos que se plantea a través de sus respectivas obras. Éste es el del trabajo bibliográfico: poner en contacto las literaturas secundarias – originales en lengua alemana – de los pensadores alemanes con el ámbito español. Es decir, a sus trabajos debemos una extensa bibliografía y referencias especializadas, lo cual, de alguna

manera, nos lleva al conocimiento de la actual bibliografía sobre este tema en Alemania, difícil de abarcar.

Otro de los núcleos de pensamiento que reflexiona al respecto – muy presentes también en este trabajo investigación – es el conformado por Michel Löwy y Enzo Traverso. Aunque sus estudios y ensayos no pertenecen al ámbito exclusivo de la filosofía, su enfoque no puede ser considerado ajeno a la reflexión sobre esta problemática. Así, la *Sociología de la cultura* – aliada con la *Historia social de los intelectuales*, como Löwy específica es última obra (14) – en la que podríamos abarcar a ambos pensadores, también atienden muy en especial, aunque no exclusivamente, figuras del pensamiento crítico. Si en Löwy vemos uno de los mayores expertos sobre Walter Benjamin es por llevar su pensamiento hacia territorios por los que el propio pensador berlinés transitó, como son la política y teología. De esa especial unión, de la hibridación entre pensamiento romántico y mesianismo, el pensador brasileño detecta en la nueva concepción de la historia benjaminiana, una fórmula radical y subversiva –por *herética*–, que no toda la crítica ha querido asumir. Precisamente esta forma concentrada del universo cultural judeo-alemán, se ha convertido con el tiempo en la seña de identidad crítica del pensador brasileño. A ella dedica gran parte de su obra y en donde la cuestión de la memoria surge de manera decidida como elemento importante en la consideración temporal que en ambos relatos se mezclan hasta configurarse en la forma (de memoria) ya distinguida de la temporalidad progresista del concepto de la historia positivista. Su obra se detiene, por tanto, en la construcción de relatos en los que la memoria se cruza con otros conceptos importantes para el pensamiento benjaminiano. Entre ellos, los más importantes son los que vinculan el pensamiento judío, europeo y alemán (*mesianismo*) a un contexto histórico de profundas transformaciones políticas y culturales (*progreso*) en eso que se ha denominado *Mitteleuropa*, y de la cual surge la especial afinidad por

una heterodoxia intelectual. En ella observará Löwy *una historia los vencidos*, como Walter Benjamin exigía, según éste, en sus *Tesis* (Löwy, 1997: 6).

Del mismo modo procede su discípulo Enzo Traverso. El del pensador italiano es un trabajo sobre los mismos principios de la historia intelectual, aunque también ha realizado trabajos teóricos desde una perspectiva más política, como lo demuestra en una de sus obras más conocidas, *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*. Sus principales intereses recorren, al igual que en Löwy, una *historia intelectual sobre pensamiento de izquierda*, en concreto, en el establecimiento de la relación entre historia y memoria. Sus obras servirán, entonces, para contextualizar los relatos intelectuales que se trazan a lo largo del presente trabajo de investigación.

En la estela de esta lectura desde el marxismo, una referencia se antoja inexcusable. Nos referimos a la obra *Walter Benjamin, sentinelle messianique* (1990), de Daniel Bensaïd, donde reelabora simbólicamente el pensamiento revolucionario de Benjamin en una época, comienzos de la década de los años 90 del siglo pasado, en la que el discurso acerca del fin la historia coincide con la apertura a las democracias occidentales. La perspectiva de Bensaïd no es otra que la de reivindicar un Benjamin determinadamente *politique* (frente a las imperantes lecturas estéticas y críticas) como filtro de interpretación sobre unos hechos políticos críticos, según su autor, en su peligrosa correspondencia temporal.

Mención aparte merece la obra de Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu* (2006). La obra de toda una vida (inacabada) delicada a comprender la complejidad del pensamiento benjaminiano. Palmier no se detiene en justificar las diferentes manifestaciones teológicas y políticas de su filosofía, sino que trata de comprender a partir de éstas sus momentos de imbricación. Esta labor es la que, precisamente, intentamos desarrollar aquí, pues en esos momentos se manifiesta el instante de teorización, la idea, el concepto.

Además de estos dos ámbitos de conocimiento sobre teorización de la memoria, existen otros –numerosos– estudiosos que también señalan un concepto de memoria desde el pensamiento crítico. No vamos aquí a detenernos en ellos, tan sólo en algunas de las obras que merecen especial atención por convertir a la memoria en el centro de discusión de sus propuestas de investigación. Uno de estos trabajos es el realizado por Marta Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria* (2003). La importancia de esta obra para lo que aquí planteamos reside en una tesis original en la que, ante la ausencia de una filosofía moral en Adorno, puesto que no llegó a escribir un libro dedicado a la moral, la investigadora consigue configurarla a partir de tres categorías que sí aparecen claramente manifestadas en la obra del pensador frankfurtiano: *negatividad, mimesis y memoria*. Es precisamente esta última categoría y el análisis que la autora realiza del mismo, donde podemos leer un trabajo sobre el concepto de memoria como objeto de estudio teórico principal.

Por último es necesario atender a las producciones académicas, trabajos de investigación y tesis doctorales, donde el objeto de estudio, quizá, se asemeja más a la propuesta del presente estudio. Destacan dos trabajos más o menos recientes que coinciden en un estudio profundo del concepto de memoria en Walter Benjamin [*Eingedenken*]: *Unforgiving Remembrance. The Concept and Practice of Eingedenken in Walter Benjamin's Late Work* (2001), de George Ulrich y, muy especialmente la aportación de Stefano Marchesoni, *Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens. Über Genese, Stellung und Bedeutung eines ungebräuchlichen Begriffs in Benjamins Schriften* (2013), por su acertado ensayo sobre la génesis del concepto benjaminiano de memoria y su fundamentación a través de la literatura. En este último caso podemos ver una necesaria lectura complementaria a la parte primera de este trabajo de investigación.

Genealogía crítica de la memoria, una propuesta metodológica

Tras este estado de la cuestión, la propuesta metodológica no se concibe como tarea fácil. Así, como uno de los propósitos más importantes del trabajo, se entiende la necesidad de una cuestión metodológica ajustada a las *transiciones* del objeto. La complejidad para caracterizar con esa actitud las formas de aproximación de las que participa este estudio, necesita previamente una distinción, al menos, de dos consideraciones metodológicas en cuyos marcos epistemológicos se fundamentan varias disciplinas académicas en cuyo objeto de estudio transversal, léase conceptos e ideas, se aglutinan las clásicas disciplinas de Historia de la filosofía e Historia cultural. Maticemos, no bastante, las siguientes partidas metodológicas para llegar a una propuesta adecuada al objeto de estudio que aquí se pretende.

Salvo honrosas excepciones, el olvido instalado en las disciplinas Historia cultural o Historia de las ideas, cuya referencia por la crisis en los paradigmas como exposición lineal de su conocimiento dejan de lado las cuestiones en torno al concepto, existen ámbitos disciplinarios que se sostienen sobre la atención de los conceptos entendidos como objeto fundamental para la comprensión de la constitución de cualquier conocimiento. Uno de estos casos es la obra de François Dosse, cuya preocupación por las ideas intelectuales aproxima a sus obras a la *historia de su producción*, con la intención de evitar, así, «les pièges de l'historicisme» [las trampas del historicismo] (2006: 15). Hablar sobre el conocimiento histórico sólo es posible si el gesto se contempla no sólo como un rescate del mismo, sino también como un *momento de su producción*. Así, su propuesta por una historia intelectual en la que converge la clásica historia de las ideas, la filosofía, la historia de las mentalidades y de la cultura. Hablamos de prácticas materialistas y ejercicios de teorización. La cuestión conceptual es asumible como un problema complejo que exige, más allá de una disciplina semánti-

ca, una apertura a su natural relación con el discurso, con los momentos de la historia en los que el concepto se articula teóricamente, como propone Dosse. Y estos momentos de teorización de la producción intelectual histórica, quedan fuera de los cánones asumibles por el discurso unificador de la historia; benjamianamente se tratan de *relatos oprimidos* de la intelectualidad. Así, esta disciplina de la historia intelectual, en los razonamientos de Dosse, tiene como pretensión dar cuenta históricamente de la producción intelectual o teórica, pero no sólo eso, sino que también apunta a algo más complejo que escapa a la exposición externa o absolutamente inmanente de estas producciones intelectuales: sus recorridos e itinerarios; sus *momentos de conceptualización*.

De manera similar a Dosse el ya clásico estudio de Martin Jay *Force fields. Between Intellectual History and Cultural Critique* (1993) propone un lectura de la disciplina de la historia intelectual en tanto *fuerza de diferentes impulsos* (filosóficos, críticos, sociológicos y culturales) que, sin embargo —y a pesar de la diversidad de perspectivas en torno al conocimiento—, ha sido acusada de no cumplir con todos ellos. A pesar de las críticas recibidas la propuesta de Jay parte de la defensa de la disciplina entendiéndola como una *fuerza oculta* que opera en las cambiantes intersecciones en la a veces conflictiva relación entre discursos, «un campo de fuerza de impulsos que con frecuencia están en conflicto y que la traen hacia un lado o hacia otro y plantean más interrogantes» (2003: 15).

Así, las transformaciones, las condiciones en las cuales se dan, los procesos de significación y sus causas, todo forman parte de una serie de momentos del pensamiento, de su devenir en conocimiento y, si los atendemos desde la perspectiva de la Teoría crítica, su conformación en un problema fundamental: la *epistemología*. Estos que, en el pensamiento de Foucault (2000) rebasa cualquier categorización histórica, requiere no obstante un ejercicio de *valoración*. Por ello los conceptos se constituyen como

condición insoslayable de toda explicación de la vida social, puesto que se convierten en factores de percepción sobre las experiencias. Para que se produzca el conocimiento, alude por otro lado Reinhart Koselleck, es necesario el movimiento, aunque este mismo remite a la aporía en la que, sin embargo, el conocimiento tampoco puede reducirse a la estructura fija del concepto (Koselleck, 2012: 32). Así es como en su *Begriffsgeschichte* [Historia conceptual] coincide en poner el acento en la *transitoriedad* y *dinamismo* propio del universo simbólico a través del cual conocemos el mundo, convirtiendo el devenir de las formaciones conceptuales de cada época en un síntoma de las metamorfosis sociales, aunque también en el mismo proceso de los fuertes cambios de épocas (*crisis*) y el anuncio de otros aún por venir. Porque precisamente esa es la clave de la historia conceptual, explicar cómo se articula la relación temporal entre conceptos y el estado de cosas. La semántica conceptual se establece, por tanto, entre un conocimiento de lo real y su superación más allá de un concepto contingente (Koselleck, 2012: 31).

Trabajar *en* conceptos supone, por tanto, una difícil labor a la hora de considerar su estatus dentro de las disciplinas de conocimiento y por ser éstos herramientas de las que nos valemos en nuestra experiencia personal, contiene, a su vez, «la naturaleza de las motivaciones de la acción humana y las configuraciones ideológicas de un determinado momento histórico» (Cuesta Fernández, 2014: 3). La propuesta genealógica a través de un concepto de memoria se asume como necesidad de pensar históricamente por partida doble: el pensamiento conformado en un momento histórico pasado y ese pensamiento actualizado en el presente en el que también se constituye. El concepto de memoria se convierte, asimismo, en una modalidad de *pensamiento histórico*, una *genealogía conceptual crítica* que muestre sus desplazamientos significativos, sus problemas en su introducción discursiva y las contradicciones en su postulación como categoría de

pensamiento.

El carácter crítico de la genealogía respecto de la historia recibe en este trabajo su fundamentación a partir de tres propuestas articuladas, a su vez, en torno a unas *relecturas* de las anteriormente expuestas. Por ser un intento de tracción sobre escuelas de pensamiento muy asentadas en el análisis del concepto, *Begriffsgeschichte*, la siguiente propuesta se une a estas últimas en su desafío por encontrar vínculos entre los problemas históricos de los conceptos en Koselleck y las reticencias de los pensadores frankfurtianos a la hora de articular el conocimiento en conceptos. Estas anunciadas relecturas parten, por tanto, de Elías Palati, Raimundo Cuesta Fernández y, sobre todo, Romero Cuevas que, en su empeño por mostrar la hibridez del pensamiento crítico con las formas de comprensión de la hermenéutica, realiza una exigente labor de pensamiento en su compleja disposición.

El artículo de Romero Cuevas trata de hacer una lectura a partir de la *Begriffsgeschichten* [historia conceptual] de Koselleck para extraer de ella una potencialidad crítica —como a su vez propone Gómez Ramos en su artículo «El trabajo público de los conceptos»— de sus planteamientos hermenéuticos. Romero Cuevas, acostumbrado a estos esfuerzos teóricos por traer a concepto, en esta ocasión, por efectuar un trabajo crítico de qué simbólicamente se desprende una metodología específica, o mejor dicho, una extracción metodológica a partir de un marco epistemológico la historia conceptual proyectada por Koelleck en conexión con las operaciones conceptuales del propio Walter Benjamín en sus conocidas *Tesis*. Consciente como aquél de su *pretensión crítica*, Romero Cuevas asume el riesgo que conlleva el ejercicio de explicitar lo que permanece implícito para llevar a un entendimiento crítico de la *Begriffsgesch* al exponer ésta, de hecho, las transformaciones de los conceptos sociopolíticos a lo largo un período histórico determinado. Éste sería el punto clave donde Rome-

ro Cuevas percibe en la *Begriffsgesch* de Koselleck como superación de la genealogía, entendida aquí por él como las variaciones y los significados ligados a los conflictos sociales de la historia, puesto que en Koselleck los conceptos apuntan a la dimensión de las transformaciones de la experiencia histórica del tiempo de la historia misma definitoria de un periodo. Por eso convendrá con el historiador alemán en lo siguiente sobre la pertinencia de una historia conceptual: «en ellos [los conceptos] se sedimenta una determinada experiencia histórica del propio tiempo y un horizonte de expectativas concreto respecto al porvenir. Las transformaciones semánticas de los conceptos funcionan en la historia conceptual al modo de sísmógrafos en los que descifrar transformaciones de más hondo calado» (Koselleck, 2009: 86). Con ella se refiere Romero Cuevas—compartiéndolo con Elías Palti² a las experiencias contenidas en el propio concepto a través de sus cambios, contingentes históricamente, pero a la postre perdidas en la práctica política histórica. Lo interesante en las pretensiones de Romero Cuevas es, justamente, detectar la práctica conceptual de semánticas oprimidas que remiten a sus experiencias igualmente suprimidas en la historia. Es aquí donde enlaza, no sólo con las replanteamientos *negativos* de Benjamin sobre el concepto de la historia del que surge la memoria, sino con todo el pensamiento crítico posterior que se comprende desde esta memoria benjaminiana como crítica de la historia en tanto concepto unidimensional. En concreto Marcuse, que después de la crítica feroz de Adorno sobre el concepto y de una memoria en su adherirse críticamente a la experiencia, reubica inteligentemente al concepto en términos de una memoria materialista al hablar de dichas *supresiones de la dimensión semántica* (del pasado) del concepto, como una forma de *supresión histórica*. Este he-

2 En: «Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de la historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje», en *Res pública*, 25, 2011, pp. 227-248. También en «Introducción», en R. Koselleck, *Los estratos del tiempo*, 15-17.

cho, acabará por decir, más que una cuestión lingüística o terminológica, es un acto *político*. El recuerdo inserto dentro de una historia conceptual asumiría las veces de crítica sobre el concepto que olvida y, en el valor de la actualización crítica distinta a la de Adorno sobre la memoria de Benjamin que el propio Marcuse le otorga en *El hombre unidimensional* (1964), un carácter subversivo porque la memoria «es contraria al cierre del universo del discurso y la conducta: hace posible el desarrollo de conceptos que rompen la estabilidad y trascienden el universo cerrado concibiéndolo como un universo histórico» (Marcuse, 1984: 127-130). Marcuse nos habla de una conciencia crítica a través del recuerdo, pero el atención a esa supresión semántica-política, deviene *conciencia histórica*.

Romero Cuevas apuesta, de este modo, por una historia conceptual crítica alrededor de una idea de memoria como crítica a los *obvidos del concepto*. Su historia propone analizar los conceptos a partir de sus usos pasados para descubrir luego un entramado experiencias y expectativas acumuladas semánticamente en ellos (93). Nos preguntamos aquí si no es esto, exactamente, el concepto de memoria: una historia conceptual crítica sobre sí misma, una genealogía de todas sus transiciones, que no sólo hace diagnóstico social en el presente (Adorno), si no que se apoya en una revisión de la cuestión de la emancipación bajo las condiciones de dominación generadas por un pasado histórico; de los deseos y anhelos frustrados, las expectativas por un mundo mejor que aún se mantienen para ser realizadas. Podría ser la memoria, paradójicamente, el concepto (crítico) de concepto.

En todo caso, la propuesta de Romero Cuevas sin ser claramente una opción metodológica para el presente trabajo, sí representa una alternativa a los enfoques historicistas con los que normalmente se abordan estos estudios. Su propuesta, aunque señala la genealogía (de tradición nietzscheana) como un mero conjunto de significaciones a través de los

cambios estructurales de la sociedad, es *genealógica* en el sentido en la cual la consideró Foucault, es decir, como el análisis de todo lo histórico (el valor de la experiencia) que no ha tenido lugar en la historia. En ella, como en la extracción de Romero Cuevas a la *Begriffsgesch* de Koselleck o el apunte de Elías Palti, la fundamentación crítica es el centro de reunión donde la memoria se ha asumir como importante. Tener esto en cuenta junto con todo lo señalado anteriormente en este apartado de metodología, hace de este trabajo de investigación también un lugar para la reflexión metodológica, que ve en la memoria misma y en sus intentos de conceptualización, el complejo trabajo de entender los modos de producción del conocimiento histórico.

Trayectoria de investigación: las transiciones (I)

El comienzo de la presente investigación se sitúa entre los años 2010 y 2011, si bien con anterioridad el tema de investigación había ya mudado. En su nueva delimitación y sucesivas variaciones mucho tuvieron que ver las estancias realizadas en centros de investigación europeos. Con el objetivo de desarrollar el trabajo de investigación y ponerlo, así, en contacto con la actividad académica e investigadora en otros centros las tres estancias – Aarhus (Dinamarca), Marburg (Alemania) y París (Francia) – contaban ya de partida con un objetivo concreto en relación con los primeros objetivos planteados para este estudio, y con tal perspectiva se desarrollaron, en cada una de ellas, pequeños proyectos de investigación. La positiva repercusión que estas estancias tuvieron para el desarrollo del dominio señalado, lo que más tarde pude comprobar, puesto que reorientaron y actualizaron algunos de los puntos del mismo, a la vez que los conectaba con algunos intereses trabajados en redes internacionales de investigación. Se dibujaba,

entonces, una lógica de la investigación que iba más allá de las expectativas originales, con la consecuencia, sin duda atractiva, del enriquecimiento y matización de un trabajo de investigación.

Así, el proyecto titulado *Kritik, litteratur og politik* – proyecto propio realizado para la Aarhus Universitet (2011) –, supuso, además de un ejercicio de lectura y recopilación de material científico y académico (acceso a bibliografía inédita sobre el dominio de la tesis), un *giro en la metodología* con la introducción en las rutinas del proyecto de investigación local, la *Memoria novelada/Novelized Memory*. Este proyecto ya extinguido giraba en torno a la categoría epistemológica central de «memoria», en concreto en cómo algunas manifestaciones literarias y artísticas han hecho uso de nuevas formas narrativas y representativas para tratar temas sobre el conflicto (guerras civiles, genocidios, catástrofes, etc.) desde perspectivas estéticas y éticas actuales. Desde entonces el trabajo de investigación cuenta, como uno de sus objetivos, introducir aspectos conceptuales extraídos del marasmo multidisciplinar que los *Memories studies* hacen de la memoria y vincularlos, de esta manera, con las concepciones que sobre la misma tiene el *pensamiento crítico*, más adecuado, así consideré en aquella altura, para abordar estas cuestiones. Ya entonces pretendí reorientar la investigación hacia la preocupación epistemológica centrada en el propio concepto.

En una segunda estancia, durante los meses en la Philipps-Universität de Marburg, Alemania (2013), desempeñé una serie de labores y acciones investigadoras previamente diseñadas bajo el nombre *Experiencia histórica, memoria y política* destinadas al establecimiento de dos líneas que se abrían paso en el planteamiento inicial de la investigación: la experiencia histórica (en relación a la producción intelectual) y, en otro sentido, una introducción en la literatura de la *Begriffsgeschichte*. Si el concepto de memoria fue en la anterior estancia el eje principal de las actividades allí desarrolladas, en esta ocasión la investigación se centró en la «Experiencia

histórica» y sus complejas relaciones con otras categorías políticas y estéticas. Para ello, aprovechando así la invitación del profesor Ulrich Winter a participar en su proyecto sobre la memoria cultural en el franquismo y la Transición, denominado *Spanische Kultur seit 1975*, hizo de Marburg el centro universitario apropiado para concretar aspectos vislumbrados en Dinamarca y, así, perfilar algunos aspectos de mi interés. Este proyecto de acogida, a diferencia del programa de investigación de la anterior estancia, centraba su atención en el discurso literario, aunque su interés multidisciplinar lo obligaba, necesariamente, a ser entendido desde una diversidad cultural (literatura, cine, medios de comunicación, políticas) que interviene en autodeterminación democrática posfranquista. En ese sentido la memoria funciona como *discurso* que genera políticas de estabilización democráticas hacia la globalización en su equiparación con el resto de sociedades europeas. En la programación de seminarios vinculados a este proyecto, se estudiaron cómo se constituye, por medio de este discurso cultural en el que se integra ya el problema de la cuestión conceptual de *memoria* como discurso de pensamiento ajeno (Walter Benjamin y Th. W. Adorno), una memoria para el caso concreto de la Guerra civil en España en torno a las circunstancias, sin embargo, de teorización de una memoria (memoria crítica) tras la Segunda Guerra Mundial. En lo referido a la Historia de los conceptos, Marburg también se descubrió como un centro de investigación óptimo al encontrarse en dicha ciudad el *Deutsches Dokumentationszentrum für Kunstgeschichte* y donde se encuentran depositados el legado documental de Reinhart Koselleck, cuyas teorías semánticas acerca de concepto forman parte de este proyecto de investigación como contraste hermenéutico sobre cariz crítico que el trabajo comenzaba, poco a poco, a adquirir a partir de su pensamiento programado en la Teoría crítica (Escuela de Frankfurt).

Una tercera estancia en el Département de philosophie, l'Universi-

té de Paris VIII (2014), el trabajo avanzó a partir de las últimas intuiciones de la anterior investigación en Marburg. *Pensée critique et émancipation: de la Théorie critique à l'écriture politique dans la Modernité* fue el proyecto pensado para adherirse a la principal línea de investigación del programa científico del *Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la Philosophie* (Département de philosophie, l'Université de Paris VIII) y desde donde se abordaron algunas cuestiones pendientes de la investigación ya en su tramo final. Mediante debates y seminarios propuestos por el profesor Stéphane Douailler (experto en Teoría crítica y pensamiento de la emancipación), las partes del trabajo quedaron conformadas convenientemente sobre la una cuestión transicional, de manera que respondiera también al problema metodológico que supone estudiar un concepto. Será este último asunto el que vertebró la estancia y desde el cual necesariamente replanteé los objetivos de los que partió el proyecto en su fase inicial. La importancia de la estancia de investigación en París tuvo también que ver con las proliferación de centros e instituciones en la capital francesa y su aprovechamiento mediante cursos de formación, a las cuales pude asistir. De entre ellos dos destacan por su importancia y relación con el tema aquí se elabora. El primero fue *Journée d'études sur Walter Benjamin «Les outils de la critique»*. Seminario que tuvo lugar el 12 de abril de 2014 en el Centro universitario de Malesherbes (París IV-Sorbonne) y organizado por Sorbonne y Paris I-Panthéon Sorbonne. Sobre la vigencia de la figura filosófica de Walter Benjamin y actualidad de su pensamiento en las distintas disciplinas académicas se debatieron aspectos que finalmente son recogidos en el trabajo de investigación como es la consideración de la crítica benjaminina en tanto que prácticas materialistas de memoria. Durante aquel seminario conocí a Michael Löwy, con el que poco después me entrevistaría sobre diversos aspectos concernientes a mi trabajo con lo que también conseguí dar cobertura a todo el pensamiento materialista de la crítica francesa con-

temporáneo en torno al filósofo alemán (Bendsaid, Traverso). Otro de los seminarios a los que tuve acceso fue, *La Dialectique de la Raison, 70 ans après: Critique sociale, Politique et Esthétique*, encuentro celebrado en el marco de las jornadas sobre la Escuela de Fráncfurt: «Ecole de Francfort. Fondements et perspectives», organizado por Paris I-Panthéon Sorbonne en colaboración con l'UFA (Université franco-allemande). Si en el anterior seminario los temas tratado rondaban aspectos de la crítica en Walter Benjamin, esta ocasión se abordaron aspectos teóricos a partir del para misma crítico que inauguró una hora fundamental para la teoría crítica como es *Dialektik der Aufklärung*, cuya presencia es notable en la segunda parte del trabajo de investigación. De este modo fueron dándose las condiciones formativas precisas para la comprensión de la teoría crítica general, pero enfocada desde el discurso filosófico, detalle en el cual quise ver un momento en la transformación en los procesos de conocimiento a partir de las experiencias intelectuales o teóricas en la cual, y muy especialmente en este caso, los pensadores frankfurtianos invitan a ser estudiados.

Las partes: las transiciones (II)

Partiendo de tales consideraciones, el estudio presenta cuatro partes diferenciadas que, sin embargo –y dada la naturaleza de su objeto–, se muestran como momentos en la transición del concepto de memoria. Por tanto se comprenderá la obviedad de que no puedan ser considerados textos autónomos en su totalidad, aunque en su lógica expositiva cada una de ellas esté dedicada al desarrollo de uno de estos momentos de conceptualización. En el primero, en la *introducción*, se ha tenido a bien exponer un breve apunte que, si bien proviene de las consideraciones metodológicas, llega hasta aquí con el objetivo de constituirse en problema o hipótesis de par-

tida. En esas primeras páginas se despliegan las dificultades que se presentan en un trabajo de investigación como éste en la elección de un concepto como objeto de estudio. Si este concepto se distingue, sin desconsideración de otros, es precisamente por su especial articulación como forma de conocimiento, cuando no de su incólume resistencia a conformarse como tal. En ello tiene que ver su propia conformación intelectual por parte de los pensadores que, como se desarrollarán en las dos primeras partes del trabajo, que se han encargado de llevar al ámbito teórico su cuestionamiento (principalmente Walter Benjamin, Th. W. Adorno y Max Horkheimer) y su negativa posición ante el concepto como elemento racional capaz de reducir la experiencia a una limitada significación terminológica. Se trata de un breve panorama sobre el concepto como problema. Este comienzo da cuenta del encuentro entre objeto y metodología. Acaso estaríamos en un caso de desplazamiento de la cuestión metodológica como objeto de estudio. Las dificultades y obstáculos para entender este primer movimiento deben entenderse, por tanto, en la naturaleza del objeto de estudio aquí analizado: las *transiciones del concepto de memoria*. En ellas no podemos sólo contemplar las cuestiones semánticas, ni tampoco señalar un origen (etimológico) del concepto, así como su llegada hasta acabar de revestir al concepto de su actual carga semántica como si tal proceso fuera una especie de marcha triunfal hacia su actualidad. Este asunto pone de manifiesto, sin embargo, el mayor problema al que se enfrenta este trabajo y que aparecerá en distintos momentos del mismo, al comprenderse estos movimientos conceptuales como modos de su *actualización* un ejercicio teórico de memoria.

La primera parte, referida al ejercicio crítico (lectura, traducción, crítica) como práctica materialista del recuerdo en Benjamin, muestra un momento histórico de su producción que se corresponde, exactamente, a un momento de comprensión de la memoria como concepto *negativo* de

la historia. Con la idea de hacer evidentes la conexión entre estos ejercicios con la articulación de la memoria como motivo de conocimiento, el objetivo se plantea en la importancia de la estética y del objeto cultural literario en tanto que lugares de pensamiento de los cuales aprovechar –en esa lógica del *trapero* o *coleccionador* materialista, figuras clave en la obra del filósofo para entender su propio metodología teórica- sus motivos hasta introducirlos en un ámbito más filosófico. «El impulso estético de la memoria», como así es denominada a esta parte, vuelve los ojos a estas actividades vinculadas a la literatura para señalar un primer momento – que no debe ser confundido con un momento fundador - por ser éste, el de su relación con la obra de Marcel Proust, el más paradigmático de entre los estudios que los vincula (con la consiguiente proliferación de una crítica específica al respecto) y, si bien es cierto que ya en *Ursprung des deutschen Trauerspiel* se da un momento estético de la memoria concentrada en la figura de la alegoría, en éste se marca un principio de transición hacia *Thesen Über den Begriff der Geschichte*, obra teórica inacabada donde se manifiesta un momento de la conformación de la memoria como *Eingedenken* [recordación, rememoración] de larga trayectoria en el pensamiento moderno hasta nuestros días.

La segunda parte aborda la herencia del pensamiento benjaminiano representada en su concepto de memoria. Los ilustres herederos son Adorno y Horkheimer, cuyo pensamiento se inscribe en la Teoría crítica, – proyecto en el que se incide sobre la *distinción* crítica de la teoría tradicional, que define «conceptos universales bajo los cuales deben ser comprendidos todos los hechos de una campo determinado» (Horkheimer, 2008: 254) –, elaboran una concepción de la memoria de Benjamin que, más que atender a la propia articulación de un concepto ya su revalorización cognoscitiva (refundación epistemológica), ambos procuran, en un primer momento, un recuerdo como concepción sobre un momento de quiebra

social (memoria crítica). De aquí, un segundo matiz que explica, a través de esta memoria convertida en crítica social, aspirar a una *razón práctica* (moral) capaz de contemplar el sufrimiento de la humanidad y las injusticias que nacen a partir del recuerdo de Auschwitz (Mate, 2003: 151). En este sentido, la reformulación del concepto de memoria se asume en tanto que salvación de la propia razón. La parte concluye con un capítulo (4) donde las *experiencias históricas* convergen la *experiencia teórica* como momento clave para entender el momento y las condiciones en las que el conocimiento acerca de la memoria se asume como concepto e, incluso, discurso crítico, a partir de textos *menores* como es el caso de prólogos y epílogos de alguna de las obras capitales del pensamiento teórico de la modernidad. En este sentido, será importante el análisis que se presenta en ese último capítulo acerca del «Prólogo» de *Dialektik der Aufklärung*. Se trata de aprovechar su potencialidad como nuevos espacios de experiencia teórica y crítica.

En la tercera parte se desarrolla otra de las actualizaciones más importantes del concepto de memoria en su devenir hacia la razón práctica. Su autor, el teólogo J. B. Metz, plantea una lectura, que si bien procede directamente de las aspiraciones políticas que en ocasiones se puede leer en las *Tesis* de Walter Benjamin, también continúa en cierto sentido la semántica crítica en lo social de la Teoría crítica para, finalmente, desarrollar del nuevo imperativo categórico adorniano una *lectura moral* de la memoria. En ese sentido responde a las dos acepciones. A partir de un enfoque teológico, trata de reivindicar el resto teológico en la acepción benjaminiana y, junto con él, la tradición de pensamiento judeocristiano que también conforma la *ratio* occidental. La novedad de la concepción del teólogo alemán es que la memoria, ya no sólo se constituirá como elemento crítico del sufrimiento social, si no que se ubica en el centro de la razón, no con una parte compensatoria de la misma, sino que memoria es considerada por Metz como parte de un pensamiento ilustrado que todavía pretende

relanzar la cuestión de la emancipación, pero incluyendo aquella exigencia de Benjamin sobre los vencidos. Por otro lado, esa memoria, la que se encarga de continuar con la responsabilidad emancipatoria, es ya una respuesta al sufrimiento (Mate, 1999: 179).

Tras situarla el teólogo alemán en un lugar preponderante en la filosofía, la idea de memoria continúa su trayectoria a su moderna configuración. Será en esta última parte donde se establecerá una actualidad de la memoria desde dos perspectivas diferentes. La primera de ellas ocupa el primero de los capítulos de esta parte y resume la recepción del concepto de memoria en un ámbito político, intelectual y académico en España; tendrá que ver con la *transición* conceptual de Walter Benjamin, la inauguración de un relato académico desarrollado sobre todo por Reyes Mate y el proyecto «Filosofía después del Holocausto. Vigencia de sus lógicas perversas. (Proyecto de investigación: Plan Nacional I+D+I)», *la razón de los vencidos*, que será ya un desplazamiento hacia una consideración hermenéutica donde la memoria ya es *método* (Mate, 2013: 15). Por otro lado, el último aspecto estudiado concluye con una reconsideración de la memoria desde la lectura con la cual Adorno dio a entender, realmente, su sentido en relación con el pensamiento: «orientar el pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (Adorno, 2008a: 334). Superando las malas lecturas de este verdadero programa que podría ser considerado una especie de materialismo moral, revierte directamente sobre la cuestión del pensamiento y la filosofía. Se trata, por tanto —como Metz estableciera antes— de una memoria íntegra capaz de pensar *con* o a partir de ella; así la verdad, la política y la moral. Aquí se detendrá este trabajo apostando a esta última idea una reflexión a la sazón. Si en aquel imperativo categórico se instaba a un replanteamiento de la realidad, la propia filosofía o la teoría —que nunca dejó de estar cuestionada en tanto discurso bajo sospechas de idealismo— no escapa tampoco ahora este

dictado. El final plantea cómo *re-pensar* la memoria. Ya plenamente considerada en la actualidad, no sólo ya parte del conocimiento del pasado con vigencia en actualidad (como memoria social y cultural), sino de actualización de aquel momento de conceptualización con Walter Benjamin. Así, recordar la teoría (actualizarla, plantearla, reformularla) también busca todavía – y tal vez con más sentido que nunca – ir más allá del concepto. Será a partir de esta actualización última donde los conceptos de la teoría actual cumplen con la exigencia de reflexionar sin olvidar teóricamente su procedencia.

La memoria crítica

Una introducción al problema conceptual

El presente trabajo está concebido como una investigación de historia de los problemas cuyo objetivo sería la exposición del concepto de crítica de arte a lo largo de sus transformaciones. Innegablemente, tal investigación de la historia del concepto de crítica es algo por completo distinto de una historia de la crítica de arte misma; se trata de una tarea filosófica, o, más exactamente, de historia los problemas. Lo que sigue no puede ser más que una contribución a su resolución, ya que no expone el conjunto de estudio los problemas, sino tan sólo un momento del mismo.

El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán

Walter Benjamin

La categoría de memoria crítica, como otras concepciones de carácter político y social, constituye el índice de un espacio de experiencia concreto. En cuanto a su forma, ha ido derivando más allá de su contingencia histórica – y discursiva – a partir de una lógica de transformación semántica que, sin embargo, no por obvia supone un problema epistemológico de mayor calado (Palti, 2011: 227).¹ Porque si el obstáculo de partida de esta tesis doctoral bien se puede resumir sucintamente, éste no es otro que el propio impulso que lo lleva hacia su realización: ¿cómo dar cuenta de esa contingencia histórica de un concepto como el de *memoria*, si éste, en sus continuas lecturas, escapa a cualquier fijación unívoca o, incluso, universal? El planteamiento que aquí sostenemos no se detiene tampoco en esta aporía sino que, ciertamente, es en la *actualización* de los problemas conceptuales, donde se configura el espacio propicio a su detenida reflexión. Es ahí, en el ámbito del pensamiento donde los problemas se exponen y, en el intento de resolverlos, sin embargo, como dictó Adorno en sus lecciones para alumnos principiantes, «los desplaza, los olvida y pone en su lugar otros, dentro de los cuales aparecen nuevamente los anteriores» (1977: 11).

1 Acerca de este asunto consúltense el trabajo de Elías José Palti «Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje» e «Historia conceptual como crítica», de Romero Cuevas. Ambos trabajos sirven de apoyo metodológico con el que poder tratar en este trabajo un concepto de el de e memoria. Para profundizar sobre sus propuestas ir a «Consideraciones liminares» (*Genealogía de la memoria, una propuesta metodológica*).

Este apunte al carácter problemático de los *conceptos* en su movimiento a través de la historia del pensamiento – que en última instancia teórica Adorno planteó como condición propia de los *Philosophische Terminologie* [términos filosóficos], para así distinguirlos de los científicos –² habla de una dificultad idealista en la que se sustenta la entidad ficticia de lo *unívoco* de un contenido semántico, lo que lo hace insalvable de un sentido de los acontecimientos o cosas aún por venir.³

Esta consideración crítica del concepto, que de forma muy bella fue definida por el pensador frankfurtiano como «die verhärtete Narbe eines ungelösten Problems» [«cada término filosófico es la cicatriz endurecida de un problema irresuelto»] (Adorno, 1974: 11), señalaba una superficie liminar entre la inmanencia y una exterioridad donde palpita la dialéctica como síntoma de vitalidad teórica.

Así explicado a sus alumnos, un concepto no se acaba nunca de delimitar ni conformar, sólo como forma momentánea de conocimiento, pues la cicatriz es siempre, en términos de Freud, señal de trauma originario, esto es, una *herida en la razón* desde la que el sujeto se abre al mundo, a su comprensión; una responsabilidad ésta que permanece, también teó-

2 Es curioso que ante la incapacidad de dar un definición del concepto el pensador frankfurtiano recurra a la metáfora... a larga batalla de Adorno frente a los conceptos como categorías reificadas de la razón, llega a ser planteada aquí –de ahí la nueva denominación propiamente *filosófica*- desde una distinción crítica respecto a la ciencia y el valor *consumo* «equivocado» que hace de los conceptos: «[...] los términos filosóficos no son signos que se aplican más o menos arbitrariamente y más o menos ahistóricamente a cualquier contenido, y que se mantienen por conveniencia, o a los que también por conveniencia desecha cuando no dan su rendimiento» (Adorno, 1977: 9-10).

3 «Se trata de algo que los filósofos no han despachado todavía» (Adorno, 1977: 11). *Desfase* que tiene mucho que ver la historia conceptual propuesto por Koselleck al referirse a los conceptos como esos dispositivos radicalmente históricos en los que se sedimenta una determinada experiencia histórica pero también, y a la vez, supone un horizonte de expectativas concreto respecto al porvenir.

ricamente, expuesta al sufrimiento y la violencia social de manera infinita (Freud, 1960/18: 253).⁴

Una distinción epistemológica

La categoría crítica de *memoria*, para diferenciarla del ámbito estrictamente hermenéutico donde también se constituye (Muñoz; Velarde, 2000: 389-391),⁵ atraviesa varias filosofías de carácter crítico y momentos concep-

4 Peter Sloterdijk, en su *Crítica de la razón cínica* se refiere *cínicamente* al pensamiento crítico, como «triste ciencia» -en clara alusión a la «ciencia melancólica» [*Traurige Wissenschaft*] como Adorno denominara particularmente al conocimiento filosófico de la vida (Adorno, 2006: 17)- y en eso términos continua: «Bajo todo los grandes rendimientos críticos de la modernidad se abren por doquier heridas [...] Y de la autocuración las grandes *heridas* surgen críticas que sirven a las épocas de puntos de reunión del autovivencia. Toda crítica es trabajo de pioneros en el dolor epocal y una pieza de curación de ejemplar» (Sloterdijk, 2007: 28). Sin embargo, esta herida apuntaba hacia algo más profundo que una *ejemplaridad teórica*. Así en la lectura de Freud por parte del pensamiento de la Teoría crítica la vida era síntoma evidente de sufrimiento a partir de los procesos de socialización debido a las transformaciones estructurales, cuya violencia repercutía en la experiencia subjetiva. Habría, por tanto, una violencia además de física, una violencia interiorizada, psicológica que conforma parte del carácter carente e incompleto del individuo moderno, esto es, «una subjetividad malograda, menesterosa y dañada» (Maiseo, 2010: 287-292).

5 En este *Compendio de Epistemología* aparece recogida la entrada *Memoria* donde se lleva a cabo un breve repaso del término en el ámbito filosófico. La acotación, si bien es cierto que resulta demasiado general para profundizar con exhaustividad sobre la cuestión y su precisa conformación como categoría de pensamiento, resulta de gran utilidad a la hora señalar el conflictivo par *memoria/recuerdo*, que ya desde la antigüedad atraviesa la historia del pensamiento, aunque «la distinción entre memoria y recuerdo no es nítida ni en la historia ni en el uso de ambos términos» incluso durante en la modernidad (p. 389). Contar con esta dificultad de partida, marca el carácter complejo de la conformación conceptual de memoria, cuando no la discriminación consensuada de sus usos y, en extremis, lo que de aporético puede guardar su definición. Sin ser esto óbice para su planteamiento en la presente tesis, este problema permanece vigente a lo largo de las siguientes páginas y ayudará, no en vano, a entender los distintos matices según el autor que lo reflexiona y la obra donde se contempla. Asimismo, resulta problemática una separación clara entre hermenéutica y pensamiento crítico -como también aquí es apuntada-, pues tanto en un ámbito como en el otro la aparición de la memoria se circunscribe a una *crítica a la razón histórica* y a su capacidad exegética sobre el sentido de la misma, aunque desde ambas se supera su estricta

tuales que ponderan diversas parcelas del conocimiento hasta instalarse, como indica J. B. Metz, bajo el primado del devenir como práctica de la razón. Sin embargo, en su recorrido teórico hacia la praxis – que el teólogo alemán percibe como una *búsqueda* de la «forma elaborada de su moderna mediación» entre verdad racional e historia de la libertad (1999: 2-3) –⁶, la memoria crítica no sólo asume una función crítica radicalizada en el gesto subversivo del recuerdo ante la realidad constatada (Adorno), sino también como principio cognoscitivo refundado desde la concepción hegeliana de historia, representada por el filósofo alemán en la «manera como transcurre la historia» bajo la determinación de su realización a través de una conciencia histórica en continua – y libre – evolución (Hegel, 2013: 217). Esta imagen creada de la historia, responde, no obstante, a un idealismo progresista del que Walter Benjamin, desde posiciones claramente materialistas, extrapola una dinámica de progreso *negativa* con la que poder señalar la destrucción sobre la experiencia de las formas sociales

radicación en una filosofía acerca de la historia para problematizar, entonces, desde otros aspectos y ámbitos, como sugiere Metz (1999: 2). Sobre una distinción más concreta entre *memoria/recuerdo* cf. Ritter, J. (ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (HWPh), vol. I, Basel-Stuttgart, 1971, pp. 263-266, entrada donde L. Oeing-Hanhoff redacta la voz histórica de «Anamnesis», diferencia de la de «memoria» [*Erinerung*] y a la que se le concede una mayor trascendencia en los campos de la psicología y la antropología.

6 Acerca de estas distinciones terminológicas J. B. Metz aboga por la solución gadameriana de «liberar la memoria de su nivelación de facultad psicológica y reconocerla como un rasgo esencial del ser finito e histórico del hombre» (Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001; 45) para desligar al concepto de otros usos (antropofísicos) y, así, indicar una apertura problematizadora hacia otros ámbitos conceptuales –verdad, transmisión autoridad, historia, teoría-praxis, libertad...» (Metz, 1999: 2)–. La posibilidad de esta memoria catalizadora sobre lo real, como parece sugerir el teólogo alemán, sin embargo, no puede residir únicamente en una facultad intrínseca al ser histórico de Gadamer y su correspondiente lectura hermenéutica, sino que a ésta habría que sumarle su no menos fundamental aspecto *sociocultural*, que ya fue señalado por Maurice Halbwachs en su obra *Les cadres sociaux de la mémoire* (1994), al abordar el recuerdo, necesariamente, en el seno de las relaciones sociales, es decir, en el reconocimiento localizado del *otro*. De ambas reflexiones será partícipe una memoria fundamentada en el pensamiento crítico.

en la que vendría a instalarse el capitalismo en tiempos de la modernidad avanzada. Más que una severa crítica de la trascendencia aún oculta de una filosofía hegeliana de la historia tras su delicada deposición en el ámbito de la inmanencia e, incluso, como respuesta a las limitaciones de las tesis de Marx acerca de la importancia revolucionaria (*sabífica, escatológica*) en el progreso mismo del proletariado bajo las formas de producción capitalista (Gandler, 2011: 20-21), la lectura benjaminiana apunta hacia otros lugares. Desde la disconformidad con el diagnóstico exclusivo de una *explotación* histórica sobre una conciencia social de la clase obrera – al menos con los tiempos históricos en los que se ajustan los trabajos de Marx – e inaugura otro tiempo teórico acerca de una modernidad errada en los principios secularizados en la Ilustración por los dos grandes filósofos como cauce emancipatorio de la razón humana, donde su enmienda a la modernidad no supone desmantelamiento, sino pronóstico epistemológico desde una crítica profética con las que no sólo logra sustraer de la desmesura progresista, sino también de la ideologización filosófica del momento para instalarse en una intervalo reflexivo con el que poder conformar un sentido de la historia no asumido discursivamente: *pasado-futuro*. Todo ello sugiere una moderna elaboración de la categoría de memoria que, si bien se resiste al momento conceptual – por abordar y superar sus carencias ontológicas como elemento de mediación racional no verdadero – de la «espontaneidad del entendimiento», como señaló el pensador berlinés en su «Prólogo epistemocrítico» (Benjamin, 2012: 10) –, se constituye en Benjamin como emblema de un espacio de experiencia del pensamiento histórico, pero también de crítica política y estético. De ahí que la memoria supere su conceptualización. No es, por tanto, una fijación del conocimiento, sino una deriva epistémica – y aquí refuerza su resistencia frente al natural estático del concepto–que pulula en ideas contenidas en conceptos ajenos.

El concepto ajeno

Resulta difícil señalar el origen de un concepto como el de memoria desde el ámbito en el que aquí nos circunscribimos para estudiarla, la Teoría crítica, por la complejidad y heterogeneidad de su procedencia. Porque, aunque normalmente asociada a la concepción hegeliana de la historia, lo cierto es que no será hasta la conformación benjaminiana del *Eingedenken* [recordación o rememoración] en su *Thesen Über den Begriff der Geschichte* – y de la que luego *aprovecharán* teóricamente tanto Horkheimer como Adorno para sus respectivas críticas de la concepción positivista de la historia –⁷ donde el pensador alemán ofrece plenamente su lectura a contrapelo de la historia como ideal del progreso humano. Y decimos plenamente porque ya antes, desde los primeros escritos políticos y críticas culturales, Benjamin dejó indicios de una lectura política superpuesta a una *filosofía de la historia*, aunque

7 Eduardo Maura Zorita, en su obra *Las teorías críticas de Walter Benjamin* justifica una lectura del filósofo berlinés en conjunto con el pensamiento de Adorno y Horkheimer: «[...] los debates entre Adorno, Benjamin y Horkheimer confirman una proximidad que solo puede ser síntoma de una profunda influencia recíproca» (2013: 28). De esta relación a la actualización del pensamiento de Benjamin en Adorno se justifica uno de los momentos del pensamiento más importantes del siglo XX. Ya en la idea central de *Dialektik der Aufklärung* (1944) que presenta la equivalencia entre civilización y barbarie, habría una fuerte impronta de las tesis benjaminianas sobre la historia en la propia concepción de la historia que también es analizada, entendida aquí como «catástrofe permanente». Al mismo tiempo en la obra conjunta de Horkheimer y Adorno, si bien es cierto que no aparece tal cual una *recordación*, como Benjamin la singularizó expresivamente en sus conocidas *tesis*, la importancia del recuerdo del pasado aparece varias veces mencionado bajo un *dictum* epistemológico que lleva implícita una acción política de tintes escatológicos: *cumplir las esperanzas del pasado* (Adorno; Horkheimer, 2007:17). Antes de hacer efectiva dicha apropiación, y en un intercambio epistolar entre ambos pensadores frankfurtianos ya exiliados en 1941 en Nueva York (Wiggershaus, 2010: 340), se refieren así sobre el concepto: «Se trata de la última concepción de Benjamin. Su muerte hace inútiles los recelos ocasionados por su carácter provisorio. No se puede dudar de la gran categoría del conjunto. Además, ninguna otra obra de Benjamin le aproxima tanto de nuestros propios propósitos» (Adorno); «Me encuentro tan feliz como tú por el hecho de vernos en posesión de las tesis de Benjamin sobre la historia. Ellas van a ocuparnos aún por mucho tiempo, y él estará presente, a nuestro lado» (Horkheimer).

nunca expresamente vinculada a una idea de memoria. Sin embargo, no puede pasar desapercibido que, en los ejercicios críticos donde el pensador se dedicó a individualizar la escritura literaria sobre todo de Proust –pero también en Kafka o Baudelaire–, si bien no se refiere a es tipo de *recuerdo*, sí es tratada tempranamente la cuestión de la memoria como *recuerdo estético*, en el caso del escritor francés, a la *mémoire involontaire* que Benjamin traduciría ya como *unwillkürliches Eingedenken*.⁸ Entre un momento crítico y otro, lo que sí sabemos es que, mediante los pertinentes desplazamientos semánticos, se va forjando una categoría de memoria distinguida por su uso *crítico* respecto a la política, la historia y la cultura, y que, de alguna manera, nos llega aún hoy en su deriva memorialista con la que, de unos años a esta parte, se ha constituido en fenómeno. Porque lo que también sabemos es que en Walter Benjamin es donde la memoria adquiere una especial connotación que, como después la rescatará Adorno, postule *la esperanza de los desesperanzados*. Probablemente entre aquella crítica literaria primera y la agónica teorización sobre el concepto de la historia, la conformación teórica del sentido de *recuerdo* hacia el *Eingedenken* también es dada desde la individualidad del procedimiento poético de la crítica literaria a una apreciación epistemológica y social de mayor calado.

8 En el trabajo de investigación de Stefano Marchesoni, *Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens. Über Genese, Stellung und Bedeutung eines ungebräuchlichen Begriffs in Benjamins Schriften* (2013) se plantea el concepto de memoria benjaminiano de manera similar a la primera parte de este trabajo. Sin embargo, Marchesoni realiza una aportación sin duda esclarecedora para su entendimiento. Si tanto es su trabajo como en el nuestro la lecturas críticas sobre Marcel Proust se asumen como inicio de la andadura del concepto *Eingedenken* [rememoración], el autor de este trabajo investigación revela que el término se trata, en el original alemán, de un *sustantivo inusual* que habría sido introducido por Ernst Bloch en su *Geist der Utopie* (1918), lectura pertinente en la formación de un joven Walter Benjamin. Lo que Bloch entiende por *Eingedenken* es una acto que rebasa, incluso la acción del recordar, puesto que no se trata simplemente de conservar aquello que sucedió en el pasado, sino traerlo a colación para actualizar las posibilidades que aún permanecen agazapadas en lo que ya ha sucedido (293-296). El paso por Proust serviría para que este traer a concepto tuviera un sentido práctico y materialista, es decir, hacer crítica actualizadora sobre lo ya existente.

Sea como fuere, no se debe descartar la *procedencia estética* como fuente del sentido de memoria, al menos como elemento que modificó su concepción de literatura o la revalorización de la estética como lugar donde tienen cabida las peculiaridades mentales de la experiencia de pasado. Sin duda serán las *singularidades* las que determinarán su interés que, de igual manera, ya aparecerá dibujado en el mapa de sus intereses críticos primeros o, mejor dicho, en sus primeras intuiciones sobre este concepto fundamental en Benjamin. En este sentido, el interés del pensamiento de Benjamin pasa por la memoria estética como espacio para la emancipación *también semántica* de la historia de la filosofía hegeliana. Desde una centralidad de la experiencia como categoría anhelada para el nuevo discurso filosófico saliente de Benjamin, la literatura es lugar de *experimentación* epistemológica, de la misma manera que para Proust fue un acto de conciencia moral sobre la sociedad burguesa de su época. Por eso, además de construirse como teoría del conocimiento, la memoria extraída de Proust contiene un motivo de experiencia estética, pero también social. Esta permutación de experiencia en memoria, que será progresiva en la obra de Benjamin, es, sin embargo descubierta como *das absolut Neue* [lo absolutamente nuevo] (Benjamin, 2010, II/I: 317) de la *Recherche*. La dialéctica entre la singularidad proustiana dentro de los cánones de la literatura universal prorrumpe en la *experiencia estética* presentada por Benjamin. La idea, pues, de experiencia única a través de la lectura, la traducción o la crítica llevan hacia la praxis lo que es puramente sensitivo, es decir, una experiencia que queda registrada también como trabajo de memoria.

En resumen, la apuesta por una memoria cognoscitiva no debe de dejar de lado las fundamentaciones realizadas desde el ámbito de la *estética* – que también es lugar de pensamiento y conocimiento – ni siquiera superponerse a éstas. En este sentido, el Proust de Walter Benjamin no puede resultar accesorio a una categoría de memoria como la que Reyes

Mate, entre otros autores, defienden desde la filosofía, puesto que en el tratamiento de una genealogía de la memoria como categoría de conocimiento, no es que la literatura no se entienda sin la memoria, sino que es a través de ella, desde un ejercicio de crítica inmanente, donde se da uno de los momentos más importantes de su desarrollo. Sin desestimar los principios de *reconstrucción* de la categoría de memoria que tan bien ha llevado a cabo el pensador español, es perfilada una trayectoria con la finalidad de mostrar los *cambios* entre una categoría entendida desde parámetros *sentimentales* hasta una memoria como categoría de pensamiento o *racional*. La literatura, en dichas permutaciones, ha funcionado como impulso estético y crítico dirigido, en un primer momento, hacia la constitución de una teoría del conocimiento y, es más, hacia la deriva política que luego, tras la Segunda Guerra mundial – y con la implementación de las políticas de memoria –, donde la categoría asumirá su responsabilidad más allá del discurso filosófico en tanto deber moral.

Una actualización

En el caso de Adorno, la memoria, aunque no se puede entender separadamente de las concepciones sobre filosofía de la historia del berlinés, retoma el problema de las estrategias del presente para asumir de manera autárquica el olvido, llegando al extremo de la cosificación y control del individuo respecto de los poderes de la razón dominante. Así es como la memoria se convierte en una *salida* del dominio totalizador y como *reacción* contra lo que Hegel entendía como progreso: la «manera como transcurre la historia» bajo la determinación de su realización a través de una conciencia histórica en continua – y libre – evolución (Hegel, 2013: 217). Podríamos decir, entonces, que la conformación de una categoría de me-

moria como la que aquí nos interesa estudiar, no se da en una identificación exacta con las propuestas derivadas de la historia universal hegeliana, acaso uno de las más importantes antecedentes teóricos. Observar este hecho, constata el trabajo conceptual que se efectúa en el propio proceso de conceptualización de la memoria y que, entendiéndolo desde el ámbito de la Teoría crítica, guarda cierta coherencia contra la postulación del concepto como herramienta racional y su establecimiento cognoscitivo de verdades absolutas, es decir, también, al igual que en Benjamin, a partir de un problema epistemológico. Así, pues, la relación entre el *momento de experiencia* y el *momento conceptual*, debemos comprenderla, al fin y al cabo, como el *esfuerzo* desmedido por medir de nuevo la expresión subjetiva en la objetividad presupuesta a la razón. Así todos los sufrimientos teóricos de los pensadores frankfurtianos.

I. El impulso estético de la memoria

Estrategias de teorización temporal y prácticas de lectura materialista:
una aproximación crítica del recuerdo

Crítica de la historia de la cultura y de la historia de la literatura
Crítica de la historia universal.

Materiales preparatorios del escrito
«Sobre el concepto de la historia» (Críticas)

Benjamin-Archiv, Ms 475

UNO.
La memoria dialéctica

1.1. Memoria, desmesura dialéctica y temporalización crítica

El concepto de memoria introducido por Walter Benjamin supone, propiamente, un esfuerzo filosófico que se disemina de forma, más o menos, variable en algunos de los momentos de mayor intensidad crítica de su obra. Es probable que la proporcionalidad entre la ingente producción teórica del filósofo berlinés y la homogeneidad que dicha empresa exige se comprenda justamente, también, en lo desorganizado del conjunto como acción metodológica sobre el conocimiento referido a su dispersión. Son parte de los efectos producidos por la presencia de un nuevo concepto. Quizá por eso observara Adorno sobre esta forma de proceder del pensador berlinés, en aquel trabajo «Der Essay als Form» (1955) [«Ensayo como forma»], que «la conciencia de la no identidad de exposición y cosa impone a la exposición un esfuerzo ilimitado» (Adorno, 1998: 251). Es decir, que entre la representación [*Darstellung*] y la realidad representada no debía de existir un principio de semejanza (o *mimesis*), así tanto en el arte como en lo teórico, que asumiera como natural un proceso de conocimiento que, en realidad, obligaba a un reconocimiento directo de las partes. Al fácil reconocimiento de este asunto, puesto que remitía a uno de los grandes problemas de la modernidad, el de la *crisis de representación*, sin embargo era para los teóricos afines al pensamiento crítico un asunto propio, esto es, de conocimiento teórico en el momento de su constitución, y que, de cierto modo, acontecía ya en sus trabajos en ese trayecto, a veces menosprecia-

do, que va del orden del conocimiento hasta su máxima expresión en una idea. Entonces *elucidar la forma* (Adorno, 2009: 15), exponerse formalmente mientras se articula el conocimiento, contiene un momento sumamente crítico – que, frente a lo que se pueda pensar, y lejos también de hacerse coincidir o identificarse con el acto de escritura –, cuando la idea viaja por los abstractos confines del concepto antes de constituirse como tal. No, por acaso, se refiere metafóricamente Jameson a «las aventuras de un concepto» para transmitir de manera elocuente lo que, en realidad, es una problema complejo: el de los modos de representación de un concepto en el texto, su expresión misma, es decir, «cómo llega a ser dicho y a qué precio» (Jameson, 2010: 29). La contrapartida, empero, siempre se evalúa en términos de pérdida. Jameson no hace otra cosa más que constatar y asumir el riesgo que todo teórico o pensador experimenta en su ejercicio de procurar los modos más exactos de representación del conocimiento que, no obstante, no siempre acaba en una idea formada. Con Jameson aprendemos que este momento delicado también forma parte de la cuestión epistemológica. Tanto la articulación teórica como su exposición son movimientos que requieren de un esfuerzo intelectual suficiente para extraer una posibilidad de donde, a veces, no la hay. Pero a pesar del *escepticismo* leído en estas palabras, ellas no sorprenden, puesto que indican una actitud propia de la dialéctica, al menos de sus condiciones previas, con la que Benjamin tomara el pulso a la historia, o el trabajo filosófico que los pensadores frankfurtianos, Horkheimer y Adorno, intentaron desarrollar contra el cinismo del pensamiento cientificista en la convulsa época que le tocó vivir. Esa *posibilidad de decir* excedía, ciertamente, a la expresión como problema inmanente de la teoría del conocimiento, es decir, a la misma representación como hecho teórico constatado, ya que en su extrema contingencia siempre cabía la hipótesis de conocer lo que no ha llegado a ser representado como tal: las condiciones previas al trabajo filosófico, la per-

tinencia supuestas a su legado y, sobre todo, aquello que por quedar fuera del conocimiento, queda sin ser dicho.

Entre estas consideraciones metodológicas, Benjamin traía a concepto la memoria en su discurso teórico. Así, tanto para el pensamiento histórico, como para el filosófico, con la memoria se producía la inclusión de unos nuevos «umbrales teóricos», como sugiere Didi-Huberman (2011: 137), a partir de cuales medir de nuevo, y así sucesivamente, la ambición de sus propuestas discursivas en una suerte de progreso epistemológico contra el vacío estadístico localizado en la ciencia positivista. Porque con su advenimiento teórico – y a pesar de haber tenido en los últimos años un gran acogimiento en otras disciplinas y ámbitos de estudio—, la memoria, en su particular periplo semántico, atraviesa discursos y conceptos otros arrastrando a su paso con restos –necesariamente discursivos– que luego, en su ubicación de llegada, se manifiesta como la marca conceptual. Cómo entender entonces sino la ya gastada expresión «cepillar la historia a contrapelo» (Benjamin, 2012: 172), asociada, como es sabido, a una idea crítica de la historia y en donde la memoria no sólo sirve como gesto metodológico, sino que es su propio movimiento *anacrónico*, contrario al del progreso, el que impide su imparable avance y con él una percepción detenida de los acontecimientos donde se fundan siempre la moral y la ética. Hablar, entonces, de memoria resulta próximo a un gesto dialéctico con pretensiones *actualizadoras*; no sólo sobre una concepción de la historia predominante sustentada en los valores ideales del progreso en tiempos del berlinés, sino también como efecto de *restauración* de los modelos de temporalidad en ésta, la historia, reprimidos (Didi-Huberman, 2011: 138). Como el propio Benjamin reconoció en la así ordenada tesis XVII de *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940) [*Sobre el concepto de la historia*], «el historicismo culmina legítimamente en lo que es la historia universal. Desde el punto de vista de su método, la historiografía materialista se distingue más claramente de

ella que de cualquier otra. La primera no tiene la menor armadura teórica. Su procedimiento es aditivo: proporciona la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío» (Benjamin, 2012c: 179). De ahí que la dialéctica en la que se funda la memoria, y de la cual se servirá su autor para contrarrestar los efectos de este historicismo tan extendido todavía a principios del siglo XX, es, cuanto menos, una dialéctica que guarda relación con las formas de temporalización y su conflictiva relación en el momento mismo de su conceptualización filosófica (Jameson, 20013: 13).¹

Basta señalar que este último trabajo del filósofo alemán, donde supuestamente se dispone a realizar una revisión del concepto de historia ya señalado antes, es, antes que nada la escritura de los principios de una nueva temporalización que, sin embargo, corresponde a otro concepto que de allí surge, la memoria. Es importante prestar atención sobre este hecho que normalmente pasa desapercibido para los estudiosos de Benjamin, no por desconocido, sino por lo intrincado de su operación crítica. Que este desplazamiento dialéctico sobre ambos conceptos—en realidad se trata de una idea de memoria contenida el concepto de historia— se haya producido en un ejercicio crítico con apariencia de comentario,² *Tesis sobre el concepto de historia* (en atención a la preposición en la cual se apoya el título y todo el ejercicio crítico), advierten sobre *otro sentido* de la historia contenido en la validez de un concepto universal. Como respuesta, el método dialéctico no sólo debe servir para exponer las carencias y la inviabilidad de esa historia, sino también como principio práctico para poder

1 Y continúa: «¿No se proponía acaso la dialéctica, aún en su forma hegeliana, inscribir el tiempo y el cambio en nuestros propios conceptos, y demostrar cómo el anhelo demasiado humano por la intemporalidad oscurecía la inadecuación de nuestras categorías mentales y filtraba el brillo de las contradicciones?».

2 Apuntando a lo ya planteado en su obra *Ursprung des deutschen Trauerspiel* [*El origen del Trauerspiel alemán*] como parte de una idea (como forma) filosófica (2012a: 8-9).

remontarnos hacia la *historia perdida* en la vanidad de su relato revestido de grandeza universal. Por eso, el pensador berlinés sugiere en la *desmesura dialéctica* una herramienta propiamente discernidora – una *historia universal*, escrita por los vencedores, sobre una *historia oprimida* aún no escrita – que en sí misma contenga un principio constructivo para que, ante el vacío inscrito en el concepto de historia de la tradición positivista, permita la búsqueda de nuevos discursos de los cuales poder obtener suministro teórico. Esto es lo que ocurrió cuando Walter Benjamin reparó en un motivo de la escritura de Marcel Proust; una figura o imagen estética – o *poética* – que de ella extrajo para, así, operar un nuevo sentido de las experiencias humanas inasibles por la ciencia, pero sí confirmadas o refutadas mediante el *recuerdo* (Adorno, 2009a: 17-18).

En busca de la imagen perdida (un acto dialéctico)

Lo que queremos plantear aquí y ahora es, precisamente, la necesidad de un nuevo modelo de temporalidad distinguido de las falacias positivistas de una concepción histórica acomodada en las lógicas causales. Esta búsqueda no podría darse, si no fuera por la propia *Recherche* iniciada por el escritor francés que, desde su escritura artística (literaria), ya operaba una serie de cambios en los procedimientos narrativos comunes de la literatura de la época. La importancia de esta deriva estética respecto a las oscilaciones de Benjamin a partir del concepto de historia, reside en la apertura hacia la transición de categorías de un ámbito (estético) al otro (filosófico). Y aunque esta búsqueda del filósofo alemán participa formalmente de la distinción proustiana sobre las temporalidades literarias, es decir, a través de una *relectura* obsesiva –que el propio Benjamin calificó como «inter-

minable recuerdo del recuerdo» —³ es donde se conforma la concepción benjaminiana del recuerdo que, alguna vez, fuera proustiano. Así, dicha relectura tiene que ver con los modos del proceder intelectual que el pensador asumirá, primero, desde el ejercicio de *traducción* de la magna obra del escritor francés y, después, mediante el uso de la *crítica literaria* que realizará sobre éste en *Zum Bilde Proust* (1929) [«Hacia la imagen de Proust »]. Esta incursión en el relato estético proustiano le sirve al filósofo berlinés, entonces, para establecer los parámetros de una historicidad específica [*spezifische Geschichtlichkeit*] en torno a la cual se constituye la obra literaria, la *mémoire involuntaire*, pero que de alguna manera señala también aquí nuevas formas para la emancipación, entendiendo aquí el principio ilustrado en un contexto propiamente cultural, literario. Que la especificidad que procura sea de orden estético, tiene que ver con su concepción del arte moderno como posibilitador, ya no sólo como espacio de resistencia cultural frente a los envites del capitalismo y su empobrecimiento de la formas de vida —como ocurre con el surrealismo frente a las formas de producción de una sociedad cada vez más industrializada—, sino que en la expresión artística Walter Benjamin también apreció las limitaciones de la experiencia histórica moderna (2012c: 10).⁴

3 La cuestión de la fascinación u obsesión del pensador berlinés respecto al objeto literario, tiene en palabras de Beatriz Sarlo una aproximación sugerente para introducirnos, ya en el segundo aspecto de interés de esta primera parte de la investigación, en la peculiar relación en su pensamiento y la estética: «Benjamin descubre en el recuerdo proustiano algo que iba a ser la condena y al mismo tiempo la marca genial de su propia obra: nada puede ser terminado por completo, todo trabajo supone una construcción en abismo, en la que cada pliegue remite a otro pliegue, y desplegar las hendiduras de un texto o un recuerdo conduce al encuentro de nuevas hendiduras; alisar una imagen, como le gustaba decir, es encontrar en la nueva superficie las líneas de la superficie anterior pero modificadas» (2011: 39-40).

4 Al respecto Adorno, en su *Caracterización de Walter Benjamin*, menciona que «la fuerza de la interpretación se convirtió en la fuerza de ver las manifestaciones de la cultura burguesa como jeroglíficos de su tenebroso misterio: como ideologías» (Adorno, 2008b: 215)

En esta búsqueda de nuevos modelos de temporalización contrarios a una dimensión lineal progresista, la memoria será una *temporalidad a contrapelo*, o dicho de otra manera, una temporalidad que, necesariamente, conecta con el ámbito artístico en tanto que discurso *emancipado* y *emancipador*. Que su *autonomía* esté aquí vinculada a la cuestión de la emancipación, decíamos, resulta significativo por cuanto nos revela «una necesidad para existir», cita Benjamin de Novalis en un ensayo sobre Dostoievski (OC, II/I, 2010: 242); una *existencia* particularmente estética ésta como la de Proust que, por un lado, la conectaba con la romántica idea de las obras de arte conformadas verdaderamente en *imágenes*, pero que, por otro lado, también evidenciaba el valor *mimético* que el filósofo alemán otorga a la literatura en determinados momentos de su obra, motivo por el cual fue, sin embargo, criticado.⁵

Así, la gestión sobre las temporalidades desligadas de las casuísticas del historicismo, pasaba por comprender que la historia no se constituía en la linealidad de un relato; de ahí las citas, por ejemplo, como un modo filológico de prorrumper inocentemente. Si el arte, la literatura en el caso convenido aquí, proporcionaba esta posibilidad crítica respecto de la concepción de la historia positivista, es porque Benjamin – aquí muy próximo a las inquietudes de Warburg – intuyó que en la imagen [*Bild*] se concentraban las distintas dimensiones o temporalidades históricas en las que se desataban todas las *fuerzas dialécticas*. ¿Por qué esa atención a la ima-

5 El concepto de *mimesis* se entiende aquí en su acepción más positiva: la que se proyecta como *identificación* entre literatura y lo existente. Este uso de la *mimesis* en el pensador berlinés es la debida justificación por la cual Adorno estableció un agrio debate en torno a lo inadecuado del concepto que, a partir de la lectura que Benjamin, realiza sobre Baudelaire, como procedimiento de un pensamiento materialista al no existir en la *mimesis* benjaminiana mediación, es decir, vínculo dialéctico. Muchos son los trabajos dedicados a la distinción entre la *mimesis* benjaminiana y adorniana. Aquí recomendamos por su claridad la lectura del artículo «Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin» (79-104), en Gagnebin, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história* (1997).

gen? Como indica Didi-Huberman «la imagen no es un simple acontecimiento en el devenir histórico, ni un bloque de eternidad insensible en las condiciones de ese devenir» (2011: 143), sino una constitución dialéctica de la historia y *en* la historia misma. El movimiento dialéctico asociado a la imagen, por una parte, rompe con la idea asociada de la imagen como fijación e identificación con el objeto retratado, lo cual reduce la imagen a un documento accesorio de la historia. La imagen dialéctica [*dialektische Bild*] supone, desde el momento de su presentación una apertura hacia dimensiones temporales diacrónicas que nos señala, más allá de la *conservación*, una voluntad que conecta el pasado desde el presente, como señala Szondi en su conocido artículo «*Hoffnung im Vergangenen. W.B. und die Suche nach der verlorenen Zeit*» [«*Esperanza en el pasado*»]. Caracterizada en tanto concepción de una historia más intuitiva que idealista, la idea de memoria que ya está contenida en estos presupuestos críticos benjaminianos acerca del concepto de historia proviene del recorte crítico de una imagen (estética) sobre la obra literaria universal. El trabajo que el pensador berlinés realizará, entonces, sobre la historia, procurará en la metodología ajena de la filología aquellas prácticas materialistas (lectura, traducción y crítica) con doble sentido: ejecutar desde ellas las operaciones para suspender de facto y entender, en su movimiento, la recuperación de un tiempo pleno de la historia, pero al mismo tiempo, propiciar el rescate de la filosofía de abstracción que el idealismo le había reservado lejos de la experiencia histórica.

Podemos preguntar entonces si resulta oportuna la imagen que Benjamin extrae de su trabajo crítico sobre Proust; de su pertinencia transgresora de lo social a la ficción y de ésta a la crítica de la historia (Adorno, 2009: 17-18; 651). Habría que recordar el título «*Zum Bilde Proust*» para entender el interés del filósofo respecto a la cuestión de la imagen, aunque con ella apunte, en principio, a un texto. La imagen *aproximada* [*Zum*] sobre

el escritor francés nos remite, como lectores, a dos cuestiones primordiales en la crítica literaria del berlinés y que bien nos sirve por ahora, para entender su procedimiento. En primer lugar, anota su impotencia discursiva como breve comentario ante su tremendo objeto de análisis, «*À la recherche du temps perdu*» [*En busca del tiempo perdido*]; el segundo, a su metodología que, apuntada en ya en el hermético *Erkenntniskritische Vorrede* [«Prólogo epistemocrítico»] de su obra *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [*El origen del Trauerspiel alemán*], buscaba una nueva forma conocimiento de la realidad, precisamente, a partir de lo *impreciso*, es decir, una especie de método aproximativo, el *rodeo*, que, como en los tratados teológicos y cabalísticos, la exposición del conocimiento trataba de contrarrestar cualquier esencialismo extraído del conocimiento profundo e inmediato de la concepción tradicional de método sobre la observación directa (Benjamin, 2012a: 8).⁶ La imagen de Proust será esta imagen imprecisa del comentario filológico, pero que, como todo ejercicio de desesperanza en Walter Benjamin, obtiene sus réditos en tanto en cuanto es aprovechado de manera óptima para las aspiraciones metodológicas en la renovación de su teoría del conocimiento; que precisamente trataba de devolver al método teórico una mirada derivada. No deja de ser curioso que aquello que Adorno teorizara metodológicamente a partir de la experimentación del conocimiento en el ensayo como género de la modernidad – los *Essais* de Montaigne autorizan

6 Acerca de la relación entre método escribe Aullón de Haro: «Dice Benjamin que la filosofía, como exposición de la verdad y no mera guía de la adquisición de conocimiento, para mantenerse fiel a la ley de su forma ha de dar importancia al ejercicio de ésta; que ha de adquirir un carácter propedéutico correspondiente al término escolástico de tratado, el cual alude aun de modo latente a los objetos teológicos indispensables para pensar la verdad; que el método es rodeo y el pensamiento siempre comienza de nuevo y regresa a la cosa misma incesantemente, es decir el modo de existencia de lo que Benjamin entiende por contemplación; que estas formas en Occidente han sido el mosaico y el tratado; que la filosofía ha venido a ser la lucha por la exposición de unas pocas palabras, las ideas, como en Platón, que siempre son las mismas» (1998, 5).

su localización como centro articulado de su escrito (Adorno, 2009a: 19)—, la crítica o ensayo en Benjamin no daba exactamente lugar alguno al conocimiento, sino que significativamente —una vez más—la transición entre el antiguo tratado teológico y cabalístico definían en las nuevas materias contemporáneas como un experimentador de la memoria, ahora también entendida desde la praxis metodológica que aunaba así pasado y presente; teoría y crítica. Así, los desplazamientos conceptuales van unidos a ese movimiento por la *búsqueda del conocimiento perdido* de una temporalidad que, contraria al progreso como es la memoria, atiende a las posibilidades de unas prácticas estancadas en el pasado, pero aún realizables.

La transición: recordar

Los cambios de percepción, la inversión de la mirada, la lectura a contrapelo, etc., todas ellas son maneras (método) y forma (conocimiento) en las cuales Benjamin hace suya la *revolución copernicana de la historia*, que, en realidad, son los cambios, el gesto invertido [*Umschlag*], en la relación entre la misma historia (como objeto) y el historiador (en tanto sujeto conocedor). El pasado [*Gewesene*] no es ya para el pensador berlinés ese objeto fijado en la historia, como si fuera un objeto delimitado y total, sino un elemento dialéctico que irrumpe en el presente y «que llega a sorprendernos solo en el instante» esta asunto del *recordar* [*Eingedenken*] que en Benjamin se asume teórico.⁷ Frente cualquier mito fundador de la historia el recuerdo no es

⁷ «La *revolución copernicana* de la historia habrá consistido, en Benjamin, en pasar del punto de vista del pasado como hecho objetivo al del pasado como hecho de memoria, es decir, como hecho en movimiento, hecho psíquico tanto como material. La novedad radical de esta concepción —y de esta práctica— de la historia, es que ella no parte de los hechos pasados en sí mismos (una *ilusión teórica*), sino del movimiento que los recuerda y los construye en el saber presente del historiador» (Didi- Huberman, 2008: 154-155).

tan solo dialéctica desorganizadora sobre la temporalidad, es propiamente inversión, torsión: un *re-comenzar*. Es ahí, en la lectura la contrapelo del pensador berlinés, donde el pasado ya no es objeto de las integraciones del historiador o del esteta, más bien el conocimiento de un tiempo que se asume pleno en el presente. El giro hacia el recuerdo como categoría de pensamiento es ya la superación y una crítica al cierre categorial que se cierne sobre la disciplina por las que atraviesa. El recuerdo inicia así, a partir las inversiones benjaminianas, su andadura madura hacia una teoría del conocimiento moderna y su lugar en el centro de la filosofía contemporánea como irreductible hermenéutico (Metz, 1999: 2).

Es esta la transición de una categoría marginal hasta su configuración en una *cultura anamnética*, como actualmente parece que es la nuestra. Sin embargo, y hasta poder darle una lectura general, el modelo dialéctico del pensador alemán respecto a la historia y su posterior sentido como hecho reminiscente -o de recordación- hace pasar al concepto, significativamente, por movimientos no por menores menos trascendentes. Nos referimos a la concepción de la historia y del progreso que ya aparecen en sus así llamados escritos de juventud. Que Benjamin rescate una serie de imágenes utópicas (románticas) «que se hallan hondamente insertadas en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados», sólo se hace visible desde una reconfiguración presente. El recuerdo de estas imágenes insertadas no se puede entender, como ya se ha dicho, desde la simple reconstrucción del pasado, esto es, desde su identificación vía crónica, sino desde una privilegiada interpretación de un historiador desde el presente en la cual es capaz de leer el porvenir en dichas imágenes. Es significativo, por tanto, que este indicio de reconfiguración del concepto de historia lo proponga a la sazón de una crisis actual sobre el sistema universitario y la juventud – en su artículo de juventud «La vida de los estudiantes» -, o lo que es igual, la llamada a un

activismo estudiantil.

La línea de progreso que también orientaba las *lecciones* de Hegel hacia la evolución y la realización de la conciencia del espíritu hacia su libertad (2013: 217), se interrumpe con el choque de esas imágenes pretéritas de la historia con las posteriores que se liberan desde la rememoración presente. La renuncia de los modelos de continuidad histórica que realiza Benjamin pasa, necesariamente, por un replanteamiento epistemológico de la cosificación conceptual de la historia. Precisamente la crítica de Benjamín de dicha concepción destapa las miserias del positivismo —que será una de las constantes críticas de la Escuela de Frankfurt— y el aislamiento al que los hechos son conducidos en sus planteamientos. El confinamiento de los acontecimientos (su homogeneidad, su abstracción) los arrastra a esa cosificación de los que la memoria o la cuestión del recuerdo [*die Suche Erinnerung*] deviene en dialéctica. Esta sería, según diversos autores, la novedad es radical introducida por la conceptualización de Benjamin sobre el concepto de historia positivista, al tiempo que una estrategia de actualización con respecto al término memoria y sus acepciones más usuales, y, al tiempo, ajenas a los discursos historiográficos, pero no tanto para el filósofo. Es un movimiento, pues, desde el margen de las corrientes culturales (las propias del psicoanálisis, las derivas literarias en Proust, el surrealismo, Baudelaire, etc.) hacia una postulación propiamente política; una transposición en la que la memoria se convierte en una reconsideración a partir de una conciencia crítica de la historiografía y, es más, también en una práctica. Es interesante que en la memoria, además de conformarse a partir de los estratos semánticos por los caídos desarrollándose su moderna concepción, como asegura Metz, propicie este deslizamiento dialéctico del que va resultar uno los conceptos más importantes y complejos del pensamiento benjaminiano: *Aktualität*.

1.1. Memoria como *Aktualität*, un principio de lectura

La equivalencia entre la historia de Benjamin y la memoria constituye un momento crítico en su obra, a pesar de que, para algunos pensadores actuales, éste no se conforme todavía en una teoría de la memoria. Lo cierto es que para considerar sus trabajos un conjunto teórico, Benjamin debería haber conformado una sistematización categórica de las ideas del recuerdo y la memoria que, como sabemos, no se da. Bien al contrario, esta dispersión que parece dificultar una exacta *definición* benjaminiana de memoria, se muestra en coherencia, como ya venimos apuntando desde el comienzo de este trabajo, de la metodología *antifilosófica* en su teoría del conocimiento. Y aunque su obra se encuentra llena de consideraciones al respecto no hay una dedicación exclusiva a la cuestión de la memoria, o al menos no de manera separada de otras cuestiones de las cuales Benjamin extrae y conecta caracterizaciones para su consideración conceptual. Es más, lo que encontramos en todos estos momentos, tiene más que ver con una conciencia crítica respecto al historicismo de su tiempo y una responsabilidad por una concepción de experiencia (temporal) sobre los aspectos culturales, en un claro alejamiento de la influencia de los postulados idealistas presentes en cualquier manifestación filosófica de la época. Podríamos decir de manera más acertada que la memoria aquí supone una *actualización* del pensamiento sobre ella realizado y lo que es más importante, un nuevo lugar epistemológico compartido con el ámbito de la historiografía acerca de la reconsideración del pasado como agente de conocimiento. El ejercicio interdisciplinario de su articulación en tanto categoría de pensamiento, nos habla ya de una concepción desligada de aquel sentido hegeliano de la historia – esto es, un modelo lineal orientado hacia el progreso, como ya se ha dicho en alguna ocasión – frente a una memoria que semánticamente atraviesa y bebe de otras fuentes de conocimiento. El carácter *genealógico*

frente al lineal señala una concepción diferente, no sólo en cuanto a interpelación de ese tiempo nuevo que resulta ser el pasado, sino también en una predisposición epistemológica más acertada: no existe más historia que la de su actualización en el presente.

A partir de aquí, puede surgir la duda de si la memoria es, en sí misma, una forma actualizada de los modelos de temporalización histórica extremadamente idealizados o, en cambio, el propio proceso de actualización. Esta pregunta moviliza, más allá de la vigencia del concepto de memoria en un pensamiento contemporáneo, la cuestión de la historicidad, aunque también la de una reflexión ciertamente problemática alrededor de la *transmisión cultural* – o de la experiencia – que esta misma cuestión señala como propia. Como acabamos de ver, la pregunta acerca de la temporalidad representada por la crítica benjaminiana de la historiografía de corte positivista, queda dinamitada por su actualización epistemológica. Precisamente la *Aktualität* en Walter Benjamin remite a una idea sobre la construcción de campos de fuerza en los que la activación del pasado mediante el presente se mide siempre en una intensidad recíproca, en la cual ninguna de las dos temporalidades ejerce su derecho de dominio la una sobre la otra, puesto que ambas cobran su sentido verdadero en la temporalidad que surge *distinta* a partir del recuerdo o la rememoración que las conecta. No hay en Benjamin, pues, una idea de separar pasado del presente, en un afán teleológico por la superación que legitime un olvido histórico, sino una *actualidad* que reinventa a uno y otro en un entrelazamiento, también, entre *interpretación* y *acción* en el que se ha de sustentar una política histórica al menos más justa. Esta condensación política en la actualidad crítica - que no podemos dejar de leer en su íntima relación con otro concepto de Benjamin *Jetztzeit* [*tiempo-ahora, tiempo pleno*] – y, por consiguiente, con la imagen. Así, la nueva temporalidad a través del recuerdo se centra en un momento crítico, *un ahora crítico*, puesto que ya no se trata de un presente

planteado sobre la constatación o el simple reconocimiento de un pasado; es un «ahora de la cognoscibilidad» (Benjamin, 2005 N3, 2: 465). Y es en ese momento del conocimiento donde el pasado supera su *tiempo de contingencia* para dar comienzo a un *tiempo de legibilidad*: «éste *alcanzar legibilidad* constituye un punto crítico determinado» como tiempo de realización de un pasado aún está por cumplir. El índice histórico con el que Benjamin quiere señalar a esas imágenes de pensamiento [*Denkbilder*] es el mismo índice donde se conforma la idea de *rememoración* [*Eingedenken*].

Las consecuencias sobre esta participación de la estética en el discurso histórico que tratará de replantear el filósofo alemán no serán solamente políticas, pues teniendo en cuenta la compensación que recibe la categoría ahora aportada por Benjamin en su contexto filosófico, en este ejercicio también se contemplan las epistemológicas: dar al pasado «un grado de actualidad superior al que tuvo en su momento de existencia» (2005: 317). Por tanto, actualidad y memoria se alinean en la senda de la emancipación política, pero sin descuidar las cuestiones epistemológicas, ya que para la normal consideración del pasado como un acontecimiento ya clausurado, cumplido, en la temporalidad establecida por Benjamin se refiere *a un abrir a la posibilidad* a lo que ciertamente no pudo darse en la historia. Así, si la memoria en cuanto ejercicio de *Aktualität* guarda una relación entre el pasado y el presente, ésta se ha de entender como acto responsable y largamente ilustrado de los aspectos históricos aún pendientes de realización.

Memoria y nueva legibilidad: leer lo no escrito

El reclamo por la realización de la historia en el nuevo conocimiento sobre ella, sin embargo, es un acto de reconocimiento que sólo puede entenderse

desde una *lectura sobre lo que en ella no está escrito*. Aceptar este hecho supuso para el pensador berlinés que la historia, desde los presupuestos historicistas que tanto rechazaba, se hace legible para una mayoría, ya que de antemano ha sido escrita por la clase dominante, por los triunfadores de la historia, por los vencedores. Así, que frente a estos y como medida dialéctica más bien fundamentada en la *cuestión de clase* que propiamente histórica, Benjamin señala por oposición una tradición de los oprimidos «menos legible que resiste, sobrevive y persiste» (Didi-Huberman, 2013: 29) y que, según Didi-Huberman, ha de ser expuesta ante la *selección totalitaria* como respuesta a su política peligrosa. Lo que hace en este sentido Benjamin, es poner de manifiesto la paradoja asunción de una historia que se desliga de su aceptación universalista para destapar, precisamente, lo contrario, a saber, la tesis acerca de la existencia de un *pueblo oprimido* a partir de la previsiones progresistas. Por tanto, el problema que el berlinés expresa desde su filosofía trasciende lo meramente filológico o, como hemos visto hasta ahora, dentro de su más limitada – por disciplinar – comprensión desde los parámetros historiográficos, para exponerse como asunto más político y concreto, sin desatender por ello las preocupaciones estéticas. ¿No es, acaso, el principio constructivo del arte moderno vector contra la paradoja que supone, de alguna manera, obcecarse en un cambio de concepción o paradigma historiográfico? Leer lo que no está escrito [*Was nie geschrieben wurde, lesen*] establece una serie de correspondencias a partir de las cuales el concepto de historia benjaminiano, como ya aducimos antes, entra en crisis, no debido ya únicamente a la crítica materialista –*transformadora*– a la que el filósofo berlinés la somete, sino también por las serias propuestas – fuera ya propiamente de lo historiográfico – en una solución conceptual distinta y, tras ella, en el nacimiento de un método (*anamnético*). Cuesta Abad, en su erudito estudio sobre lo que aquí planteamos, sugiere una *esquizofrenia* sobre el concepto de historia positivista, *Juegos de duelo*. La

historia según Walter Benjamin, percibe en un exergo encontrado entre las notas escritas de la última obra del pensador la clave interpretativa donde establecer el nuevo principio, o el tránsito según se mire, entre la aparente contradicción que en Benjamin adquieren historia, política y crítica (filología): «el método histórico es un método filológico que tiene su fundamento en el libro de la vida» (Abad, 2004: 11). Más allá de las evocaciones a la *tradición escritural* (bíblica) lo que hace legible a la historia, continúa Abad, es su carácter filológico, por establecerse fundamentalmente en la *textualidad*, en las que el pasado ha fijado sus imágenes, aquellos que sólo el futuro podrá desvelar o leer. Rápidamente podemos entrever a través de este complejo *dictum*, una relación que se propicia, entonces, entre la lectura del conocimiento de la historia y la idea de recuerdo que, como hemos visto, permanece latente bajo la crítica y radical concepción de la historia benjaminiana.

Crítica epistemológica y revolución estética: hacia las prácticas materialistas de memoria

La comprensión de Benjamin de la historia universal pasa irremediablemente por una idea de *catástrofe*. En la idea de la irrupción sobre la continuidad histórica, esa línea progresista que sólo puede ser la promovida por los vencedores, la cuestión de la emancipación, por tanto, sólo puede ser proscrita desde la historia misma. Que su realización para la revocación de lo universal suceda en la inmanencia del discurso, revierte en la acción estética del pensador berlinés como reproducción en la que se filtra su sensibilidad mesiánica con el objetivo de crear un acontecimiento temporal -real- entre los discursos ya existentes. Si el procedimiento de Benjamin permite una lectura ciertamente violenta, ésta sólo se constituye estéticamente a partir de una revolución hecha de temporalidades *discursivas* y

un esfuerzo intelectual exagerado, singular. Recordemos aquellas primeras referencias de Jameson al respecto; el trabajo intelectual sobre el tiempo histórico en Walter Benjamin sólo puede ser necesariamente *melancólico* en el mismo momento en el que representa una posibilidad en tanto que superación (o el riesgo de no conseguirlo). Será, pues, sobre este *principio de superación* dialéctica en el que el concepto de memoria se constituirá. La emancipación en Benjamin es, al final, una construcción o representación temporal de la contingencia de la historia, donde se mantiene conectado aquello que pudo haber sucedido con lo que finalmente se convierte en suceso histórico mediante las prácticas materialistas ya mencionadas. Esta apertura moviliza, según Didi-Huberman, el tiempo que la concepción historicista sustenta de manera homogénea y vacía, para marcar así, no ya lo propio del tiempo, esto es, su continuo devenir (en tiempo) o su inexorable y progresivo avance, sino justamente pensar en una forma temporal contra la sucesión de la historia como imagen de eternidad (Benjamin, 2012c: 179). La dirección del pasado en el presente es la manifestación revolucionaria en Benjamin, pues no sólo atenta contra la consideración positivista del tiempo, sino que también se aproxima a una dialéctica terminológica usada para su conceptualización como respuesta crítica también a la uniformidad del nominalismo filosófico. Basta con atender al propio concepto *Jetztzeit*, *tiempo-ahora*, para reparar en su simbólica *interrupción*, por lo que la discontinuidad temporal es intensamente explicitada en el término que lo contiene. Por eso, además de la imagen dialéctica con la que Benjamin nos quiera hacer comprender de qué modo los tiempos se *hacen* – intermitentemente – *visibles* (Didi-Huberman, 2012: 34). Sólo así, en la intermitencia del tiempo y en la discontinuidad conceptual, puede surgir otra temporalidad – más *contrafáctica* que *negativa* – en la que la memoria deviene en *oportunidad*, pues siempre aparece «como fulgor en un instante de peligro» (Benjamin, 2012c: 170).

En su intervención sobre las prefijadas leyes universales del transcurrir histórico y la normativa conceptual alrededor del tiempo, advierte sobre su consideración performativa desde un ámbito materialista que, en vez de contentarse con la hipotética reinterpretación de la historia, opera realmente sobre esta concepción hasta transformarla, pero también contemplando estos cambios desde una perspectiva epistemológica. No hay que olvidar que Walter Benjamin considera la labor intelectual propiamente como una acción crítica, por tanto, como gesto de emancipación dentro de las contingencias socioculturales. Así es como, ante la figura del historiador tradicional, extrae una serie de prefiguraciones que conformará una imagen distinta de la que hasta ahora se tenía en conveniencia disciplinar. Se trata de señalar las maneras *contrafácticas* de un historiador ejerciendo un pensamiento materialista que trastoca el progreso de las temporalidades por un exigente *ejercicio de memoria*: convertir en *dialéctica* la relación entre el presente y el pasado por la que hacer pasar toda la historia. Así es como el formalismo del progreso historicista basado en la repetición y en un presente lineal que acaban en el olvido como tiempo muerto, pasa a ser en una concepción materialista de historia, un gesto retroactivo con el objetivo de revitalizar, precisamente, esas zonas muertas de la historia. El interés hacia el pasado desde el presente, entonces, no debe entenderse exactamente como *recuperación*, más bien como *actualización* del programa universalista de la historia idealista. Tal revisión mediante la dialéctica es lo que Benjamin entiende como memoria. Con ella es como el pensador alemán pretende llenar de contenido propio, singular y concreto el vacío detectado en la concepción positivista de la historia y, lo que es más importante, una recapitulación de lo anteriormente vivido en un ejercicio de plenitud intelectual.

Así han de recibirse también los gestos promovidos a partir de las prácticas tecnológicas desarrollados vía crítica por Benjamin a lo largo de

su obra. Asumir la temporalidad histórica corresponde a un *modo propio* de concebirlo. Dicho de otra manera, la lectura, la traducción y la crítica son todas ellas *formas* o *maneras materialistas* de proceder para la emancipación de una historia universal que no se funda en la experiencia de la realidad, sino en un relato del conocimiento puro. A partir de estas acciones intelectuales más concretas, el filósofo alemán consigue una suspensión de los ideales también insertos de las prácticas culturales, donde la literatura se conforma también como uno de los discursos artísticos de mayor trascendencia. Así, la literatura universal, en tanto que correlato cultural de la imagen progresiva del tiempo histórico propio del idealismo decimonónico, conlleva la exitosa gestión de la clase burguesa dominante. Debe leerse este hecho junto con el triunfo histórico de la clase burguesa por el control de las prácticas mercantilizadas con la literatura en tanto objeto de consumo. La atención de Benjamin, pues, por la literatura es ciertamente una de las maneras en las que su crítica finalmente se vierte sobre una de sus mayores obsesiones, no sólo las dirigidas a las formas de producción cultural en tiempos del capitalismo, sino también a las formas de vida acomodadas de la clase burguesa. Hacer, por tanto, una lectura de la historia de la literatura universal equivalente a la crítica de la concepción historicista del positivismo, revela que en ella también existen motivos hacinados que pueden ser rescatados para su provecho en tanto que prácticas materialistas, que en el ámbito cultural se entenderá como una emancipación creativamente hacia lo nuevo. La dinámica descrita en esta labor materialista coloca también en un mismo plano, en una posición que legitima la lucha de clases – a la que Benjamin se mantiene afín también desde el terreno estético –, el detalle extraído de la obra universal con la emancipación de la clase más desfavorecida dentro de la estructura opresora del progreso histórico. De manera similar a como Lukács se aproximara a la literatura burguesa, y de cuya decadencia creía adoptar, al menos, elementos formalmente contenidos en

ella para su refundación en una *literatura realista*; o, incluso, a la más radical apropiación que Brecht promulgara de las formas literarias – precisamente en discrepancia con éste – para ponerlo al servicio de la clase obrera,⁸ Benjamin propone una revolución de las temporalidad que no se puede entender, como sugiere Terry Eagleton, sin una concepción igualmente revolucionaria desde la cuestión estética.

Por eso podemos hablar en términos de equiparación o transversalidad que vincularía la concepción mesiánica, como momento reparador de las promesas incumplidas en el pasado, hasta la emancipación de las prácticas artísticas de su dominio mercantilista para la apropiación de concepciones estéticas – cuya carga de marginalidad cultural tiene que ver con su propia naturaleza formal – en provecho de su lógica teorización en pos de un praxis política. Si Benjamin habla del historiador materialista como prefiguración cultural, sólo será en la reconsideración epistemológica de la figura del filósofo, capaz de actualizar todas aquellas esperanzas del pasado oprimido a través también de una revolución estética con vista a una renovación discursiva de la propia filosofía desde el presente. Así sucede con algunos de los motivos más desarrollados en los discursos artísticos de la modernidad como son el *sueño* y *recuerdo*, que sin embargo guardan una conflictiva relación con la racionalidad en la que se inscribe el discurso filosófico moderno, ya que acaba por desechar de sus teorizaciones lo que otros discursos, como por ejemplo el psicoanálisis, sí tendrá en consideración. Que el pensador berlinés recurra a las teorías de Freud y a su manifestación estética en cierta literatura, demuestra su interés por cuestionar no sólo la filosofía en cuanto disciplina hegemónica del pensamiento, sino

8 «[...] aquí se llevan acabo luchas, no simples relevos. La toma de *posesión de la herencia no es un suceso sin lucha*. No es un simple de las formas tras la muerte del testador, producida a consecuencia de la decrepitud, una decadencia natural de sus fuerzas» (Brecht, 1984). La cursiva es nuestra (A.A.B.).

también por llevar al concepto hacia límites de su representación. No hay otra posibilidad en la articulación de un concepto como el de memoria que esta travesía, por necesidad, estética. La exigencia revolucionaria añadida a este concepto, por tanto, contempla distintos niveles de lo que pudo haber sido en el pasado, pero, en esta ocasión, a través de la peligrosa contingencia que caracteriza el *ahora*. Ésa y no otra será la función de la memoria en la acepción de Walter Benjamin: una praxis presente desde la contingencia en la que, y a pesar de esta, la emancipación ha de surgir como verdadero eje vertebrador de la historia de la humanidad. Toda la proliferación posterior a partir de esta *paradigmática actualización* de la memoria en Benjamin, será articulada ya como categoría epistemológica que, sin embargo, está llamada a convertirse, en su naturaleza materialista, en una praxis metodológica desde un contexto plenamente político.

Proust, Baudelaire o los surrealistas serán parte concreta de una literatura universal desde la que el filósofo ejercita su crítica materialista. Si estos autores de la narrativa moderna no dudaron en reinterpretar mitos o cuestiones religiosas en sus obras, no fue nunca con la intención de restaurarlos, sino más bien trascenderlos en el empeño de una recreación cultural original, Benjamin se acoge a esta forma de transmisión estética, para comprender los modos de teorización como momentos de una dialéctica desmesurada entre lo que en un principio parece intangible en lo universal y lo contingente de la experiencia o, dicho también así, entre lo que pudo haber sido en el pasado y que sólo el presente exige como carencia de conocimiento.

DOS.

La literatura como pretexto de memoria

2.1. La poética benjaminiana del recuerdo: actualización de la memoria como método de conocimiento

Antes de que Walter Benjamin se interesara por la escritura de Proust hacia mediados de los años veinte del siglo pasado, en Europa ya se había concretado un *fenómeno del recuerdo*, movimiento cultural e interdisciplinar éste alrededor de la cuestión de memoria de gran alcance social en la época, como indica Gérard Namer (2004: 345). Localizado en la ciudad de Viena de finales de siglo XIX –y de ahí su extensión por todo el viejo continente hasta la guerra de 1914– una serie de trabajos destaca en el examen de temas relacionados con la memoria y su aprovechamiento como tema artístico (Namer, 2004: 346). Así, las propuestas teóricas de Halbwachs y Bergson, el trabajo de Freud y, ya en el terreno de la creación literaria, la narrativa de Svebo y, sobre todo, la importante escritura de la *Recherche* de Marcel Proust.

La distancia existente entre ese contexto del fenómeno sobre la memoria y una producción a partir del recuerdo en Benjamin, viene a coincidir con el desarrollo con el que el propio concepto de recuerdo irá adquiriendo, precisamente, en la nueva lectura a la que es sometido por el pensador berlinés que, desde sus presupuestos más fenomenológicos –e intangibles– buscará alcanzar un provecho teórico en su fundamentación materialista e histórica. En ese trasiego hacia un *recuerdo materialista*, que bien podría coincidir con la lectura que también, por aquel entonces lle-

vó a cabo Adorno en su primer trabajo, «Die Aktualität der Philosophie» [«La actualidad de la filosofía»] (1931), acerca del necesario «giro hacia la escoria del mundo de los fenómenos» [*Abhub der Erscheinungswelt*] de una filosofía que busca en la *interpretación* [*Deutung*] el método con que diferenciarse del *análisis* científico.¹ Un trabajo éste en el que también aparece citado la obra de Walter Benjamin *Ursprung des deutschen Trauerspiels* como justificación de una hermenéutica materialista con el que Adorno pretendía convertir el punto de vista *fenomenológico* de la teoría de la racionalidad (hegeliana) sobre lo real en una posición *crítica* acerca de un mundo socialmente racionalizado (Sevilla, 2005: 79-80); esto es, hacer del conocimiento un espacio para comprensión desde lo *desechado*, a partir de la *escoria* [*das Abhub*], de lo sobrante del análisis de la razón. Para entender mejor el deslizamiento de lo fenomenológico a lo material, conviene ofrecer aquí la cita completa: «La completa *construcción de pequeños elementos carentes de intención* es, según esto, uno de los presupuestos fundamentales de la interpretación filosófica; el giro hacia la “escoria del mundo de los fenómenos”, que Freud proclamó, tiene validez más allá del ámbito del psicoanálisis, al igual que el giro de la filosofía social más avanzada hacia la economía no se debe solamente a la supremacía empírica de la economía, sino también a la exigencia inmanente de la interpretación filosófica misma» (Adorno, 2010a: 307).²

1 Vicente Gómez detecta una superación en Adorno de la interpretación como un análisis del mundo aparente hacia otro lugar del mundo, sino que su filosofía interpretativa la realidad histórica se constituye cifra, «un texto que tiene que ser leído», donde la *acción* del sujeto es condición última para el conocimiento (1998: 35), esto es, la praxis crítica.

2 Sin embargo, y yendo más allá de Vicente Gómez, José Manuel Romero Cuevas ve en la «reorientación teórica hacia lo concreto» (2005: 9) una metodología significativa que no se puede medir en el movimiento del sujeto intérprete, es decir, en una mera acción crítica, sino que el significado —de manera *no-intencional*— surgiría también de los propios elementos concretos que componen el objeto. En esta especial interpretación, según su autor, definiría a todo el pensamiento crítico que, a través de pensadores como Benjamin y Adorno, el desciframiento de lo concreto o singular era, al mismo tiempo, una aproximación crítica al objeto real y una interpretación desde lo concreto. Esto es lo que su autor denomina *Her-*

Hay en ella, pues, un aprovechamiento epistemológico de los *fenómenos psíquicos marginales* –muy freudianamente: los *sueños*, los *olvidos*, las *equivocaciones*– que, incluso, fueron rechazados por las corrientes psicológicas dominantes en la época.³La exigencia de Walter Benjamin por aprovechar todo lo sobrante, aquello que para la razón estructurada en un gran sistema (idealista) de conocimiento había pasado inadvertido, «los desechos de la historia» (2007,N2, 6: 463), como él mismo escribiría en una de esas piezas textuales que sustentaba la ruinoso ambición de sus *dasPassagen-Werk* era ya, sin embargo, un principio metodológico en su obra *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, cuando en el varias veces mencionado aquí «Prólogo epistemocrítico» se refiere a la relación del «trabajo microscópico» (2012: 9) como precisión de la labor teórica con respecto a la realidad objetiva. Establecida esta relación *micrológica*, como así también la denominó Adorno, el ejercicio teórico o filosófico del alemán marcaba ya la trayectoria de un proceso epistemológico en transformación. Al concebir, por un lado, la crítica micro desde la *concepción simbólica de la significación* (en la imagen alegórica, por ejemplo), hasta medirse dicha concepción después en el *desmoronamiento de la totalidad material*. De lo simbólico a lo material; del fenómeno al detrito. Lo cierto es que la mudanza epistemológica en Benjamin era análoga en su también devenir ideológico, que el pensador berlinés manifestó muy temprano en una espiritualidad (teológica) romántica, que

menéutica dialéctica, tópico académico con el que trata de abarcar de manera más justa –por compleja– la teoría del conocimiento de algunos de estos pensadores. Aquí debemos disponer del Benjamin apasionado por hacer filosofía desde los despojos de la historia.

³ Sobre este asunto *cfr.* Aguilera, 127. Más: sueños (Benjamin): el «sueño participa de la historia.» En la obra de Freud, *Konstruktionen in der Analyse, Cosn-trucciones en análisis*: «a partir de unos restos de muros que han quedado en pie levanta la paredes, a partir de unas excavaciones en el suelo determina el número y la posición de las columnas, a partir de unos restos ruinosos restablecer lo que otrora fueron adornos y pinturas murales, del mismo modo procede el analista cuando extrae sus conclusiones a partir de unos jirones de recuerdo» (Schöttker, 2014: 965).

tiempo después seguía leyéndose de alguna manera desde lo plausible del comunismo más político. Y a lo largo de todo ese proceso, a cada variación epistemológica, una concepción metodológica acompañaba a su proceso de conocimiento, puesto que, si entonces el comentario o la cita formaban parte de esa estructura metodológica que la crítica denomina *constelación*, ahora estos eran revestidos de una otra significación crítica puesta al servicio de la técnica. Nos referimos aquí al *montaje* como devenir epistemológico en una metodología más afín a la moderna era de los medios. De nuevo, como en otros muchos aspectos de su obra, Benjamín operaba las temporalidades desde cualquier acto crítico y que sólo la distancia de la dialéctica podría asumir al mantener en un mismo plano cognoscitivo a las *estrella* como *cadena de montaje*. Y así es como estos fenómenos la literatura ocuparán una importancia discursiva en cada un de estos momentos, al filtrarse en ella muchos de los motivos fenoménicos antes mencionados. En ella, en la literatura, Walter Benjamin leerá en algunas de las obras literarias más importantes hasta el momento (Baudelaire, Proust, Kafka, Musil, Valery) – es decir, a un discurso socialmente aceptado, pero objeto de consumo privilegiado para la sociedad burguesa –, el diagnóstico sobre las limitaciones de la experiencia histórica de la vida moderna (Useros; Rendueles, 2012a: 10).

Habría que saber, sin embargo, qué fue lo que le llevó a participar de forma particular sobre dicho fenómeno europeo, el de la memoria, para entender la importancia que tuvo no sólo para la posteridad de su obra, sino en la modificación que supuso desde entonces respecto a sus consideraciones alrededor de la literatura y, sobre todo, con la historia como discurso constituido a partir de «las particularidades mentales de la experiencia del pasado» (Schöttker, 2014: 955). Como antes mencionamos, aunque no se da en la obra de Benjamin una totalidad sistematizada que podamos llamar *teoría del recuerdo* – aunque sí una exposición diseminada

a lo largo de su obra –, la fragmentación de sus reflexiones sobre el recuerdo, en cualquier caso, son parte de un proceso de asimilación teórico que, poco a poco, va penetrando en su obra y, por tanto, en los pertinentes cambios que la concepción va adquiriendo en cada uno de sus trabajos. Si en el ensayo «Zum Bilde Proust» trata de disponer de los elementos propios de la poética proustiana acerca del recuerdo como recuperación del tiempo perdido, estos serán ensayados en «Berliner Chronik» [«Crónica de Berlín»] (1932) con una trasposición del recuerdo de Proust sobre la geografía vital más personalizada que luego, en *Berliner Kindheit* [Infancia en Berlín] (1932), alcanza al topos de la infancia como imagen de un pasado recuperado. También en trabajos posteriores, y en los que se sigue encargando de una crítica literaria – en el artículo sobre *Kafka* (1934), «der Erzähler» [«El narrador»] (1936) y, sobre todo, en el trabajo sobre Baudelaire (1936) – se va desplazando desde la parcela más literaria e individual a una trasposición más teórica sobre el recuerdo colectivo; recorrido que culmina en *das Passagen-Werk* (inconclusa, pero centrado en dos periodos de producción: 1927-1929 y de 1934-1940) y, más aún, en *Thesenüber den Begriff der Geschichte* (1940), donde la idea de recuerdo se entiende ya en el sentido de *rememoración* o *recordación* [Eingedenken] como fundamentación hermenéutica de una *contrahistoria* (Schöttker, 2014: 956).

Adorno, entre otros autores, señala la fuerte impresión que produjo en el pensador alemán la traducción de la obra de Proust, hasta el punto de señalar la peligrosidad, «dependencia adictiva» [*krankhafte Abhängigkeit*] (2009: 651), que este ejercicio significaba para su propia obra. Es precisamente este detalle, la *particularidad del recuerdo*, lo que lleva a Walter Benjamin a encontrar una forma de conocimiento que, de alguna manera, aunaba aspectos sociales con la propia configuración cultural, y con el que también quedara sujeto a otro concepto, el de experiencia, que ya desde sus primeros trabajos aparecía como centro teórico y crítico en torno al

temprano interés benjaminiano por la sociedad burguesa como productora de formas de vida. Si en esos primeros escritos críticos la experiencia se correspondía a un análisis metafísico de las condiciones sociales acerca de la sociedad burguesa, más tarde este mismo concepto de experiencia pasará a ser, por un lado, una pieza clave para la constitución de una crítica más orientada hacia la política de la producción estética del capitalismo avanzado y, por el otro – y en una mutación final del mismo –, en una experiencia materialista fuertemente vinculada a una concepción de la historia que, por cierto, el berlinés hacía coincidir ésta en una exacerbada distinción respecto a cualquier idealismo hegeliano ubicado en el progreso. En este *descenso epistemológico* de la experiencia tendrá que ver también, pues, la materialización del recuerdo que, aunque como fenómeno de naturaleza espiritual, no deja de tener una presencia en la socialización entre hombres, de ahí su justificable carácter social (Schöttker, 2014: 955) puesto que no sólo responde a un *sensus* interno del hombre, sino que es en la colectividad donde el recuerdo conforma, no sólo un conocimiento histórico, sino también su reconocimiento en el imaginario social (Mate, 2011: 184-190). Es en este doble proceso entre conocimiento y reconocimiento en el cual queda inscrito culturalmente el ser humano: *pasado, presente y futuro*. Un trayecto temporal, la memoria, que sustenta a las sociedades entre el pasado y el progreso – en donde la emancipación es, pues, posible ante el fracaso de los valores ilustrados y el de la técnica, al servicio de la violencia y la destrucción ya en la Primera Guerra Mundial – como parte necesaria en la construcción de lo real, y que, no obstante, proviene de un pensamiento sociológico respecto a la memoria, cuyo principal representante es Maurice Halbwachs.⁴

4 Muchos autores señalan en la obra de Maurice Halbwachs el origen de una consideración de la memoria desde la sociología que afirma una memoria comunal y afectiva, *La memoria colectiva* (Zaragoza, Prensas Universitarias de Za-

El acto de recuerdo, por tanto, no puede desligarse del ámbito interdisciplinario de las formas de percepción en el que se constituye, como así sugiere Gadamer en un intento de caracterizar la memoria desde una perspectiva que exclusivamente demuestra una *comprensión histórica*, porque así estaría negando una procedencia significativamente cultural en el gesto de apropiación benjaminiano sobre la reminiscencia proustiana, donde ya el escritor francés abordaba el fenómeno desde los mismos criterios en los que Walter Benjamin vendría a elaborar una poética del recuerdo – a saber, desde la psicología de la percepción, el interés por los entramados biográficos de la subjetividad y su conexión con la historia social –, aunque con considerables diferencias, como bien indica Peter Szondi, sobre esa *recherche* sobre el pasado entre uno y otro.

En este sentido, y más allá de la apropiación de la memoria proustiana realizada bien desde la traducción bien desde el ejercicio crítico, en el trabajo de habilitación de Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, aparecen unas breves apreciaciones sobre la idea de recuerdo en la caracterización de la alegoría que luego vendrían a emparentarse con las ideas estéticas en ese híbrido conceptual en el que más tarde, ya en su escritura última de las *Thesen über den Begriff der Geschichte*, se conformará el valor cognitivo de la memoria como irreductible histórico. Así es como el recuerdo aparece tempranamente vinculado a un objeto estético, como es la imagen, y del cual ya nunca se desprenderá. La memoria contenida en la imagen de la historia ya aparecía en el libro primero en tanto que actua-

ragoza, 2004), como constructo social necesario para contrarrestar al olvido. Ver también su obra *Los marcos sociales de la memoria* (Rubí, Anthropos, 2004). Para Reyes Mate y José A. Zamora es una de los precursores de Walter Benjamin cuya idea de memoria se puede leer junto con las del francés: «Halbwachs entendió que ante una experiencia de pérdida tan radical, la manipulación del pasado y de división social [...] se imponía la figura de la memoria colectiva como base moral de la política. La misma experiencia que protagoniza Halbwachs en sociología, la encontramos con Mahler en música, con Proust en literatura y con Bergson en filosofía» (Mate, 2011: 177-182); también *Cfr.* Mate, Reyes (2013: 267, 286).

lización (crítica) de las imágenes, como lugar de presentación contemplativa del flujo vital, así como una acción capaz «introducir interpolaciones infinitas en lo acontecido» (Didi-Huberman, 2013: 30), aunque estas ideas sobre el recuerdo –tal como ocurrirá después con otro elemento menor, aunque de capital importancia en la obra de Walter Benjamin, como es el *sueño* (Lindner, 2011: 123-124)– no se tratan, como ya se ha dicho, de una teoría acerca de la memoria, si es que finalmente se puede hablar en estos términos acerca de los intereses fragmentarios que sobre el recuerdo Benjamin entendió su conceptualización alargada en el tiempo y en la escritura de su obra inacabada.

2.2. De la *memoire involuntaire* al *Eingedenken*, algunas actualizaciones intempestivas

Pero la marginalidad del concepto de memoria en la obra de Walter Benjamin no se debe exactamente a esta dispersión en su obra, ni siquiera a la clara ausencia de una tematización concreta al respecto por parte del pensador alemán en un trabajo teórico. En su estudio sobre la el recuerdo en la figura de Walter Benjamin, Schöttker se refiere al tardío interés por parte de la crítica académica, que hasta hace poco apenas había sido tenida en cuenta «o examinadas sólo como fenómeno periférico» (Schöttkan, 2014: 956). Sin embargo, con la explosión de la memoria en de un tiempo a esta parte, la memoria no sólo ocupa una centralidad en las consideraciones filosóficas y políticas de las sociedades actuales, puesto que también este aparato crítico para todo tipo de análisis ya estudios que con la literatura busca objetivarse críticamente. Sin embargo, lo que nos interesa de la lectura de Schöttker es su atención, a la involucración – y la importancia – de la literatura en el proceso de conceptualización de la memoria hacia su momento más filosófico y político en la *Tesis*, y no como mero receptáculo

de interpretaciones arbitrarias con objeto (teórico) de memoria.

El interés de Walter Benjamin por la obra de Marcel Proust *À la recherche du temps perdu*, donde el recuerdo es, a un tiempo, eje vertebrador de la narración del escritor francés y un intento de reflexión estética – una lectura, una investigación a partir del mismo acto creativo: la escritura misma (Jauß, 1986: 167) –, tiene que ver precisamente con la capacidad y asunción de la lectura filológica (Cuesta Abad, 2004) y el trabajo de traducción que junto a Franz Hessel realizó Benjamin de la obra. Es curioso que, lo que nuestro pensador asume como un problema – aquella *dependencia adictiva* ya antes citada⁵ no sea otra cosa, acaso, que una *lectura de sensaciones* que se establece en el ejercicio crítico que el alemán realiza para una nueva *legibilidad* del francés. Porque, ¿cómo se puede sostener, entonces si no esa *atracción* hacia la obra de Proust? La materialización, pues, del interés de la *Recherche* sobre la inmediata escritura del pasado en Benjamin, *Berliner Kindheit* – y no sólo, pues la idea de *membranza* ya no le abandonaría jamás – no se lleva a cabo a partir de la simple y directa influencia (la inmediatez de la lectura, ni tan siquiera la distancia de la traducción), sino más bien a una afinidad más profunda que se mide en una pasión dañosa, es decir, en el interés *encontrado* respecto a un temporalidad – Szondi habla de un *enfrentamiento* en sentido *dialéctico* –, la memoria propia, que justificará, pues, una alteración en la concepción de la historia, pero que también es una alteración con respecto al uso y apropiación de una producción cultural tan importante en su época y sus formas de actualización desde el pensamiento benjaminiano. Encontramos, entonces, en la relación entre

5 Y que Adorno pusiera en boca de Benjamin, de la cual Szondi, en derivación de su original «morbosa dependencia» (1982), recoge como verdadero punto de partida de la obra benjamiana y su vínculo con el pasado. En el ya clásico trabajo que Szondi dedicó a la relación entre pasado, memoria y escritura, «Hoffnung im Vergangenen. W.B. und die Suche nach der verlorenen Zeit». Véase bibliografía.

Walter Benjamin y Proust un ejemplo de crítica en la que los problemas de la trasmisión cultural cobran una actualidad significativa al hacer converger una idea de la traducción literaria con una cuestión más compleja como es la de la temporalidad que, desde la escritura de la *Recherche*, se actualiza. Podría decirse que la actualidad que Benjamin hace de Proust está sujeta obviamente a su propia noción de *Aktualität*, por la que la crítica lee, significativamente, el objeto de la *Recherche* como una apropiación cultural con la designación alemana *der Suche*.⁶

La lectura crítica efectuada en el ensayo «Zum Bilde Proust» opera en esta transformación. En este artículo, Walter Benjamin, según Szondi, marca distancias con Proust respecto a una idea de recordación o rememoración y que, también, tiene que ver con el alcance de la *memoria involuntaria* de la que ambos participan distintamente. Sin embargo, señalar las distancias, según nuestro criterio aquí, limitaría la más inteligente y coherente lectura sobre la actualización, es decir, observar cómo funcionan las ideas proustianas es, asimismo, una manera de poner en marcha un crítica de la temporalidad y la transmisión. Aún así, para el teórico alemán, lo fundamental, bien lo consideremos desde la *diferencia* bien como proceso de *actualización*, se detecta en la valoración que ambos realizan de la *involuntariedad* de la memoria. Si en Proust la accesibilidad a la infancia sólo es posible por medio de la memoria involuntaria como una superación perezosa de la voluntad racional de traer un recuerdo al presente; para Benjamin este aspecto, sin embargo, responde – desde el segundo párrafo de su artículo (OC, II/I, 2010: 317) –, sobre la *no-voluntad* de la memoria como relación de la misma con el olvido, en términos de voluntariedad, siendo

⁶ Algunas referencias específicas sobre este asunto se incluyen en Greffrath, Krista R. «Proust et Benjamin», en Heinz Wismann (ed.) *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, 113-131.

este el cambio conceptual más trascendente en su recorrido hacia la praxis histórica y política, conferida en la voluntad de acción de ese historiador materialista que ya es apuntado en las últimas tesis del escrito dedicado a la crítica del concepto historia.

2.3. Las prácticas materialistas de memoria de Walter Benjamin

¿Por qué, nos podemos preguntar, habría que buscar en la literatura una conformación que, como la memoria, se arma como fundamento filosófico de la historia? Gershom Scholem, ya había detectado en su relación de amistad epistolar con Walter Benjamin «su fascinación por Baudelaire y Proust, de los que había llegado a cabo algunas traducciones», se refiere de a ésta última tarea de traducción como la que habría llevado a su amigo «a reflexiones de orden filosófico y teológico» (Scholem, 2007: 214). De este tránsito, lo que en un principio es un interés sobre la vida y conciencia temporal proustiana, adquiere el pensamiento de Walter Benjamin una materialidad al ser también vislumbrada en la historia de donde, como método cognitivo, la memoria surge en su versión más política. Así pues, la relación del pensador berlinés con Proust, no puede darse en los términos mediante los cuales, tanto Adorno primero como Szondi después, han tratado de peligrosa atracción la relación entre un lector y una obra literaria. Fue el propio Benjamin, en su artículo «La tarea del traductor», quien ponía sobre la pista de una relación que, desde luego, se asume más compleja, puesto que en la lectura, asimismo en la traducción y la crítica, se establecen los procesos que la crítica normalmente entiende desde la *interpretación*, pero que en el caso del presente trabajo de investigación, se dan desde una concepción más dialéctica y materialista como la actualización [*Aktualität*], al concentrar en el ejercicio filológico toda la fuerza emanci-

padora que tiene que ver con la *recuperación*, esto es, *rememoración* o *memoria*.

En las siguientes páginas se ofrecen varias lecturas, toda ellas desarrolladas por teóricos e investigadores vinculados al ámbito del pensamiento crítico, acerca de la relación ya señalada como columna vertebral de este capítulo al detectarse en las prácticas filológicas de Walter Benjamin, no sólo la verdadera materialización de la memoria en cuanto a crítica, puesto que ellas mismos son acciones de rememoración, sino que también son, durante su realización, los momentos en los que se manifiesta *un momento* de la actualización de la memoria ya benjaminiana. Es decir, aproximaciones exegéticas de los modos de conformación de su crítica que, en su propio gesto, suponen de alguna manera la actualización del valor crítico en los que se expandió el pensamiento del filósofo alemán. Más propedéutico que metacrítico, el criterio de selección parte del alcance metodológico de aquellas aportaciones críticas primeras de Benjamin sobre la literatura y se perpetúan de manera distinta en la conformación, también, por qué no, de una imagen de la crítica, que entonces como ahora, se establecen dialécticamente contra la *sobreinterpretación* y la autorreferencia como parodia posmoderna de las convenciones críticas (Littau, 2006: 126). Entre las escogidas se encuentran algunas de las lecturas clásicas de la relación cultural entre el pensador alemán y el escritor francés (Adorno, Szondi, Palmier y Münster), aunque a estas se les sumen trabajos menos conocidos y más actuales (Jameson, Didi-Huberman y Gagnebin) en los que se recogen algunas de las caracterizaciones más determinantes acerca de lo que una práctica intelectual supone en cuanto praxis de memoria.

Un momento de verdad: «interpretación, crítica y comentario» en Adorno

Adorno, en su *Teoría estética*, recuerda la importancia del ejercicio crítico

como agente transformador histórico. De hecho, la concepción que tiene sobre la actividad crítica, pero también a partir el comentario filológico y de la interpretación es absolutamente de origen benjaminiano. Para éste, al igual que el pensador berlinés, las obras de arte sólo llegan a ser algo acabado o a adquirir cierto sentido en las propias formas de su devenir crítico, esto es, formas estas que no son «aportadas simplemente a las obras por quienes se ocupan de ellas, sino que son en sí mismas el escenario del movimiento histórico de las obras y, por tanto, son formas de pleno derecho» (Adorno, 2011a: 259). El estatus de autonomía que Adorno otorga a la obra respecto de su autor, por un lado, y fuerza emancipadora intrínseca a las formas críticas, por otro, preserva un contenido que transita formalmente, tras de la criba crítica que «lo separan de los momentos de su falsedad», más allá del momento histórico de su creación. Debemos, pues, colegir a partir de estas palabras del pensador frankfurtiano que la crítica es un *momento verdadero* de la realidad social y que, como tal, habrá de trascender en tanto que verdad, esto es, como momento histórico que habrá de «agudizarse hasta la filosofía» (259).

A partir de un Walter Benjamin implicado intensamente con los textos literarios y tras la lectura ciertamente interpretativa del segundo volumen de la famosa obra del escritor francés, *A la recherche du temps perdu*, la labor de traducción, primero, y la de crítica después, resultan para Adorno partes de una misma exégesis que, significativamente, superará el sentido tradicional de interpretación – «¿qué dice una obra?, ¿qué comunica? Muy poco a aquel que comprende» (259) – para, así, *comprender* desde un sentido filosófico y teológico como actividad diferenciada de la propia escritura. Por tanto, ambas actividades, crítica y traducción, dejan de tener en Walter Benjamin, según Adorno, un estatus ligado a la literatura para continuar con la reconsideración de su género, como de hecho ya había ocurrido con el artículo acerca del surrealismo pocos años antes, al no definirlo a

aquel como simple *comentario literario* (Löwy, 2013: 11-12) y sí como impulso para la teorización. Y aunque en un ensayo sobre la traducción, «La traduction, le pour et le contre» (1935) – menos conocido y más alejado de la metafísica propuesta en *La tarea del traductor* – Walter Benjamin se refiere a ésta como *técnica*, cuando antes la definió como *forma que expone o representa* [*Darstellung*], aunque no comunica la trasposición del original a un ámbito lingüístico donde se renueva. Esta idea que expresa movimiento en su trasposición idiomática – no de evolución y sí de supervivencia –, la técnica, advierte de la capacidad modificadora de la traducción que la crítica benjaminiana – en cuya concepción romántica llega a investigar un momento propio de su articulación conceptual en *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* [«El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán»] – también da cuenta como transformación de la objetividad de lo filológico en una inmanente «búsqueda del contenido de verdad» (Benjamin, OC, II/II, 2006: 125), por tanto, más próximo en objeto, la verdad, a cual trasciende el filósofo respecto a la vida (Benjamin, 2012a: 8). Si bien tanto la analogía como la propia caracterización crítica parecen formas *esencialistas* de proceder, esta idea de crítica se separa de una crítica de las valoraciones artísticas para dirigirse al *momento cognoscitivo* que toda crítica contiene en su ejercicio. Así es como, aunque el concepto de crítica irá variando a lo largo de su obra, Walter Benjamin no pierde de vista su fundamentación como *criticismo* filosófico (kantiano) frente al sentido de juicio razonado que la crítica artística, tan extendida en el ámbito de la creación, sin embargo pierde en la mera referencialidad y caracterización. Por tanto, en esa transformación del propio concepto de crítica no sucede únicamente una forma de *resignificación de lo existente* (aquí la obra, el autor), sino también se da en ella una *renovación formal y estructural* de las formulaciones conceptuales a priori establecidas.

No se puede entender de otra manera la actualización que el pen-

sador berlinés establece desde una perspectiva epistemológica y que afecta por igual al contenido del objeto criticado o traducido, pero también al concepto que lo comprende en cuanto forma. Una performatividad ésta que, antes de que el pensador berlinés se propusiese la traducción del volumen *Sodome et Gomorrhe* (1922), ya parece tener indicios desde la primera lectura que el filósofo realizara sobre la obra del escritor francés dos años antes. ¿Por qué? No se trataba tan solo, pues, de una voluntad de llevar más lejos los problemas del trabajo crítico hacia otro ámbito (Witte, 2001: 10), puesto que ya el propio acto de lectura, como asegura Cuesta Abad, supone un acontecimiento de experiencia en «una lectura anterior que uno suscribe o hace suya» (2004: 9), sino, como refirió Walter Benjamin se trataba de detectar en la grandeza de la literatura universal lo particular de la misma, lo que se «halla fuera de la norma» (Benjamin, OC, II/I, 2010: 317), lo que el lector, en definitiva, adquiere de manera indudable sobre su lectura.

Del concepto a la cultura, distancia y transición crítica

En su artículo titulado «Comentario filológico e crítica materialista» (2001) Jean Marie Gagnebin señala la defensa de la filología en Benjamin como una manera de aproximación crítica al objeto literario, aunque también como metodología que llevará los presupuestos culturales que consigue extraer de éste para su aprovechamiento posterior en una crítica más bien filosófica. Así, propone una metodología filológica crítica en la estela de Walter Benjamin que constituye una *crítica histórica verdaderamente materialista*, al oponer los términos *paciencia* y *atención* – asociados a la labor filológica –, a los de *inmediatez* y *urgencia* con la que normalmente se configura una teoría del conocimiento desde una práctica crítica. Según la autora,

esta práctica metodológica basada en la atención tiene que configurar «un ejercicio de precisión que permita reconocer el momento oportuno de acción» sobre lo real (2011: 138). Se abre así, a partir de un momento crítico y filológico, una intervención que propicia aquel imperativo materialista de acción *transformadora* sobre la realidad, como estamos viendo en este capítulo a partir de la traducción, la crítica y la lectura en tanto que prácticas filológicas.

A partir de una lectura personal de Benjamin dirigida a su amiga Asja Lascis sobre los primeros borradores del ensayo sobre la obra de Goethe *Las afinidades electivas* (1922), donde tras la misma se establece un debate en el que Walter Benjamin, explica su forma de proceder filológico sobre los textos – *Ursprung des deutschen Trauerspiel* – y su relación con las actuales formas literarias. Según cuenta en su ensayo Gagnebin, preocupada Lascis por las formas de emancipación del teatro obrero, le provocaba ciertos reparos ante el objeto de estudio elegido por su amigo Benjamin (formas en desuso: la alegoría) que, sin embargo, sirvió para que esté explicará en profundidad una cuestión metodológica, que muestra un hecho singular sobre el modo de proceder filósofo, una cuestión que remite a esa práctica materialista de memoria que a lo largo de esta capítulo estamos mostrando. Susan Buck-Morss, que en su imprescindible lectura *Origen de la dialéctica negativa* retoma esta lectura la simplifica en un par de aspectos. En primer lugar, en que, a través de su estudio sobre el particular género trágico, el *Trauerspiel* (alemán), conseguía *introducir una nueva terminología* en la estética filosófica al evidenciar la diferencia entre el drama [*traurige Spiele*] y la tragedia [*Tragödie, Trauerspiel*] y, en segundo, en que en su indagación sobre su forma lingüística había detectado un fenómeno ciertamente análogo al expresionismo alemán en la atención de este movimiento artístico contemporáneo sobre la alegoría, imagen fundamental en la representación del casi extinguido *Trauerspiel* (Buck-Morss, 2001: 32). De esta for-

ma, el filósofo alemán ponía en relación distintas temporalidades que, no obstante, rebasaba una fácil lectura acerca de la apertura que mediante la *alegoría* – que, por cierto, él mismo dislocará hacia sus *Thesen über den Begriff der Geschichte* – entre pasado y presente, sino que es precisamente sobre la técnica alegórica, sobre el estudio de su producción literaria en el *Trauerspiel*, en el cual se percibe la memoria en cuanto momento específico de recuperación cultural en el momento de su probable desaparición como género literario. Una vez más este gesto permite, no sólo marcar la secreta genealogía entre un género históricamente acabado y su actualización, que si bien no es una traslación de aquello que fue, sí sirve para esclarecer su función presente como elemento distintivo del expresionismo alemán. Al igual que acontecerá con el propio concepto de memoria, esta especie de *restauración* literaria sirve críticamente también para reconocer la *distancia* histórica que separa pasado y presente, o lo que es igual, una crítica contra «los modos de su inocente transmisión».

Distancia y transmisión, pues, dos conceptos asociados a la memoria como hecho actualizador que recorren, indica Gagnebin, la obra completa de Benjamin como esporas conceptuales de aquel, cuando no de la siempre periclitada experiencia. Así, entre su tesis de doctorado, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, y la inconclusa de *Thesen über den Begriff der Geschichte*, la autora advierte sobre el estudio que el filósofo alemán realizara sobre el último libro de Goethe, *Las afinidades electivas*, como marco crítico decisivo en la transición conceptual de esta memoria literaria entre los géneros como entidades culturales ya constituidas. En él, Benjamin establece, como ya hiciera en el «Prólogo epistemocrítico» que abre su obra *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, unas líneas que señalan algunos principios hermenéuticos acerca de lo que significa una crítica *distinguida* del comentario filológico. Y como también ocurriera con sus lecturas desde el ámbito político en sus primeros escritos, en el primer párrafo de este conocido

ensayo acontece una mudanza en la *concepción romántica de la crítica* sobre del arte (esto es, la de su doctorado) hacia lo que luego será una concepción radical del tiempo histórico que se asimilará finalmente en consideraciones más éticas y políticas que propiamente estéticas. La presencia del pensamiento romántico en Walter Benjamin fue siempre una constante en su obra, aunque siempre como forma *desviada* de la tradición (Löwy, 2010: 113). La deriva de este pensamiento romántico en el pensador alemán, a pesar de la fuerte influencia del romanticismo de la Escuela del Iena, será un *nuevo romanticismo*, alejado de ese *falso romanticismo* o *viejo romanticismo*, como también es denominado, que «reduce el casto clasicismo de Schiller en una poesía cómoda y apacible a favor del particularismo y la lealtad burguesa» (Benjamin, OC, II/I, 2010: 44) y, en cambio, aspire a un pensamiento (romántico) debidamente *actualizado*, ciertamente utópico, un romanticismo de la verdad «que reconozca nexos espirituales, que reconozca la historia del trabajo, y que convierta tal conocimiento en vivencia para actuar en consonancia con él de manera sobria y arromántica». A la luz de los acontecimientos contemporáneos de un joven estudiante en vísperas de la Primera Guerra Mundial, su primer artículo de 1913, «Romantik» —pero también su réplica articulada en *Romanticismo: la respuesta del profano*—advertían así sobre la inutilidad de la formación escolar de tradición romántica más clásica ante los nuevos retos sociales, en los cuales ya «ni Schiller ni Hölderlin pueden ayudarnos», puesto que el nuevo objetivo se centraba simbólicamente en una idea que, ya no sólo a partir de entonces en la obra de Walter Benjamin, sino también en la lectura materialista que sobre la historia realizarán en conjunto Adorno y Horkheimer, señalaba las nuevas estrategias para la emancipación del hombre: «Queremos que el sufrimiento se convierta por fin en un objeto». La reivindicativa declaración del plural mayestático marcaba esa conciencia histórica y subversiva de comunidad juvenil ante la progresiva capitalización de las condiciones

laborales del hombre después de la revolución industrial, que se constituyen en un sistema de resistencia y oposición romántica contra la modernidad capitalista industrial (Löwy, 1992: 46).

De la misma manera, el pensador berlinés realiza una lectura que retoma concepciones del romanticismo, pero que, no obstante, personaliza al extremo de una actividad crítica que, poco a poco, va tomando una conciencia materialista. Es por lo que esa idea romántica sobre la *continuidad y crecimiento* [*wachsen*] de la historia de la obra literaria a partir de un acto de crítica, como anteriormente fue referido, y que apelaba a una concepción biologicista del arte (al igual que el mundo, la vida y la sociedad: *crecimiento, maduración y florecimiento*), es ahora un trabajo que deja a un lado la idea trascendental de permanencia y eterna inmortalidad, para referirse a un esfuerzo material que propicia una distancia histórica y que culmina en la propia *recepción* de la obra. La *transmisión*, pues, asociada a una idea de memoria cultural abandona definitivamente la senda de la abstracción para forjarse en una labor que tiene más de fuerza histórica que propiamente una dinámica transhistórica.⁷ La distancia histórica que señala la crítica o la traducción de una obra literaria es la *configuración del carácter histórico pasado* de aquello que fue, un pasado que ha culminado creativamente en la obra, pero que, de alguna manera, continúa estando presente a partir del acto de lectura u otro tipo de *lecturas* filológicas, como las arriba señaladas. Por eso, como dice Gagnebin, el trabajo crítico no tiene que ver tanto con la siempre —pretendida e idealizada— restauración del pasado, y sí con el «reconhecimento das dimensões percíveis da obra, dimensões de *Vergänglichkeit*, do carácter passageiro e efêmero das criações humanas

7 Gagnebin lee en este esfuerzo filológico una transformación también de toda la terminología romántica hacia una postura más propia del materialismo cuando se refiere a una afirmación de la fuerza revolucionaria o el *esfuerzo violento* [*Gevalt*].

históricas» (2011: 144)⁸ que, sin embargo, pueden tener una continuidad en el presente. Walter Benjamin, que ya trabajara la condición *sine qua non* de la *mortificación* como conocimiento trascendente de la obra de arte en *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, en el ensayo sobre la obra de Goethe, la *destrucción* surge como carácter crítico previo a la posterior extracción de su verdad a partir del ejercicio ensayístico: «Si, a modo de símil, se quiere ver la obra en crecimiento como una hoguera en llamas, el comentarista se halla ante ella como un químico, el crítico como un alquimista» (Benjamin, OC, I/I, 2006: 126). Para Walter Benjamin el crítico, a diferencia del comentarista, extrae el sentido de verdad de la obra, pero sólo a través de su acción crítica, que es con la que consigue *salvar* la obra en su momento de *destrucción* [*Destruktion*].

Que la *construcción presupone una destrucción* previa, se convertirá en un principio crítico plenamente materialista en *das Passagen-Werk*, cuya terminología resultará también significativamente ya más apegada a cierto pensamiento constructivista. La ambición del pensador berlinés por realizar una experiencia filosófica a partir de una experiencia de verdad, radicará en una idea que atraviesa la totalidad de su obra, y que tendrá en la idea de destrucción como condición de posibilidad de la experiencia, es decir, la realización una experiencia verdadera. En su acepción benjaminiana la destrucción siempre remite a la *destrucción de la forma falsa de experiencia*, así como de la preparación para las condiciones de una nueva relación con el objeto a partir de la ruptura con su vínculo. Así ocurría en *Ursprung des deutschen Trauerspiel* con la compleja figura de la alegoría, entendida por el pensador como parte restante de un símbolo caído, detalle *desgarrado* de

8 «Reconocimiento de las dimensiones percibles de la obra, de las dimensiones de *fugacidad*, del carácter pasajero y efímero de las creaciones humanas históricas». La traducción es nuestra (A.A.B.).

su contexto original y *desplazado* hacia otro nuevo configurándose, en este proceder, un nuevo sentido al tiempo que una ruptura con la totalidad significante. Ocurrirá algo parecido, como advertíamos en el anterior capítulo, con la idea de *montaje* que irrumpirá en tanto modelo epistemológico, a la vez que este hecho reconfigura, por así decirlo, las continuidades narrativas (progresistas) de la historia. Sea como fuere, la conciencia destructiva en Benjamin participa de su propia lucidez en cuanto conciencia histórica, puesto que ya hacia el final de su obra ésta se radicalizará para buscar una terminología que precisamente se adhiera, coherentemente, a las vicisitudes discursivas y políticas del momento. Por esta razón si la pareja *construcción/destrucción* comprendía una parte de su deriva terminológica que conectaba sus raíces románticas con la política de la República de Weimer, ésta será sustituida *progresivamente* por dos conceptos – aún derivados de esta política epistemológica –, pero que pertinentemente conectaban en la urgencia de un orden histórico violentado en aras de la razón: *catástrofe* y *redención* (Osborne; Benjamin, 2000: 11).

Que la crítica de la experiencia en Walter Benjamin desembocara en una preocupación por la filosofía de la historia, sólo podría suceder si ambas se encontraran en la materialidad de la propia práctica crítica sobre la forma cultural, en este caso literaria – pero que también tendrá en consideración otras formas culturales (la fotografía y el cine, por ejemplo)–, una forma de verdad. La distinción, entonces, entre comentario filológico y la crítica filosófica, según Gagnebin sobre el pensador, consiste en querer salvar una verdad siempre viva en las obras del pasado que, como corresponde al hecho literario, es en su configuración histórica y lingüística de su exposición, por tanto temporal, donde se contendrá la verdad variable de su contenido entre el pasado y su lectura presente. La importancia de marcar ese pasado histórico en las propias palabras de la obra literaria, revela cierta práctica semántica en la que éstas también se contiene su propio

valor histórico que seguirá, claro está, cambiando a lo largo de sus lecturas en el tiempo. Para Gagnebin es clave esta perspectiva memorialística que queda registrada en crítica y en la traducción, ya que muestra los indicios de la historicidad transitoria que solamente ambas prácticas pueden fundarse para la comprensión del sentido, ya no exclusivamente textual, si no ampliamente cultural. El análisis filológico adquiere, así, una importancia fundamental para Walter Benjamin, puesto que presenta las bases para una interpretación crítica de la historia (cultural, literaria). La proyección retrospectiva que tanto la crítica como la traducción tendrán para el pensador berlinés, destaca la necesidad de marcar la transición dialéctica entre las temporalidades en las que también se significa el concepto de memoria. Así, comentario y crítica marcan el verdadero tránsito entre el relato de la experiencia cultural y los intereses que Walter Benjamín desarrollará después en *Thesen über den Begriff der Geschichte* contra el concepto empático del historicismo, pero que ahora se asumirá desde el presente preocupado por el pasado como defensa materialista.

La memoria, del motivo a la técnica (un lugar de la crítica)

Walter Benjamín es lector y, en cuanto tal, realiza su aproximación al escritor francés para escribir «Zum Bilde Proust». La naturalidad del acto, sin embargo, encierra un aspecto sobre el procedimiento del filósofo alemán en el cual se localiza un importante momento de la crítica literaria. Y es que el estatus de la imagen literaria que de esta lectura extrae el filósofo, como se sabe, suele leerse en términos de *apropiación* de la reminiscencia proustiana. La crítica que aquí ejerce desde el contenido de la obra de Proust, debe precisamente ser capaz de articular varios movimientos: *extraer, exponer, evidenciar*, o dicho en términos de Didi-Huberman, hacer de

un gesto crítico una técnica de la *rememoración*. Es en este proceso crítico llevado a cabo sobre Proust donde el «sustraer imágenes a las palabras o las palabras a la imagen» de Walter Benjamin es doblemente significativo, porque es de una imagen memorable y estética del escritor francés, donde el filósofo concilia una memoria crítica que será aprovechada tanto para sus incursiones más artísticas sobre el pasado en *Einbahnstrasse* [*Calle de sentido único*] (1928), así como en otros escritos, como ocurre en *das Passagen-Werk*, hasta retomarla en otra imagen de la historia en sus ya conocidas *Tesis*. El proyecto desde la imagen literaria, pasando por la poética benjaminiana a partir del recuerdo, hasta la nueva y política imagen de la historia (no hay que olvidar que las tesis están atravesadas por un sentido de la imagen no escrita en la alegoría); no es más que la expresión de una *imagen dialéctica* que conforma la rememoración y que, desde las palabras imaginadas de Proust, Walter Benjamin sustrae una categoría de representación estética [*Darstellung*] para dar visibilidad a una concepción de la historia del siglo XX que ni siquiera había sido considerada *indemostrable* por los estamentos más empíricos de la ciencia. En la génesis de imágenes, en dar a las percepciones de Proust la expresión de una imagen (Palmier, 2006: 90-91), se instaura la crítica como *de-mostración*, compitiendo directamente así por la hegemonía de la ciencia sobre la verdad demostrable. En la transformación, pues, de las ideas proustianas hacia la alternativa benjaminiana está contenida su teoría del lenguaje (adánico) como búsqueda de una exposición a través de la imagen de la realidad – y no en el nombre asociado a la palabra escrita – que ya en su obra *Ursprung des deutschen Trauerspiel* aparece como un único momento de renovación, o dicho en los términos con los que aquí trabajamos, como lugar de *actualización*: «en la contemplación han de renovarse [...]. Y a través de tal renovación se restaura la percepción originaria de las palabras» (2012a: 17). Si hacemos caso a estas palabras del pensador berlinés, la apropiación de las palabras de Proust supone una

traslación a un sentido no más elevado, como él mismo dijo refiriéndose a la traslación de un idioma a otro en la traducción, sino que, alejándose de un sentido metafísico – y platónico – hacia el más profundo desprendimiento de una realidad ya dada del lenguaje filosófico, es donde las ideas luchan para ser expuestas. Por tanto, dentro del ámbito filosófico, «la introducción de nuevas terminologías, en la medida en la en que no se atengan estrictamente ámbito conceptual, sino que apunta a los objetos últimos de consideración, resulta delicada». Éste sería el momento ciertamente crítico y, además de la crítica proustiana, una lectura más bien filosófica de su noción de *memoria involuntaria*. Así, la crítica también es un ejercicio de distanciamiento claro de la filosofía platónica por una preferible puesta al día de una teoría adánica del lenguaje de inspiración claramente teológica. Con el cuidado de contrarrestar un posible enjuiciamiento platónico sobre Proust respecto a una memoria entendida como reconocimiento de un tiempo perdido, la lectura adánica precisamente corregía a la anámnesis platónica en donde el recuerdo se asume a partir de dos líneas fundamentales: un recuerdo que se remonta a una percepción primordial –real, material–, y un recuerdo crítico que, sin embargo, no busca instalarse en dicho *re-conocimiento* del pasado (Platón), sino que también es mediante el significativo reconocimiento crítico, de Proust (conmemoración: *celebración de Proust*), donde la memoria propicia un aprendizaje nuevo sobre la conocida figura artística del escritor francés, o lo que es igual, la *con-formación* de una nueva manera de recordar (Deleuze, 1972: 12).

En la diferenciación de Walter Benjamin del escritor francés no se tratará de hacer *estallar* la literatura gratuitamente, más bien apropiarse de métodos ajenos a través de la filología hasta arrastrarlos a una estética en convergencia con las ideas filosóficas en las que, sólo a través de ellas, puede expresarse en su materialidad. Así es como, a partir de una imagen memorable de Proust – y desde ella –, el filósofo realiza, propiamente, una

idea de memoria que en el plano conceptual –por tanto, filosófico– había estado marginalmente fuera del mundo de las ideas platónicas, ya que ésta, la memoria, es sólo el reconocimiento de algo previo, es decir, *fuera de la idea*. En el filósofo alemán la memoria es, en cambio, *la materialización del recuerdo, el conocimiento no revelado por la filosofía* (Mate, 2011: 16-18). He aquí, pues, la actualización crítica de Proust y, a la vez, la rememoración filosófica de Walter Benjamin. La intervención crítica de éste, por tanto, no es sólo debida directamente a una apropiación de ideas ajenas, sino que en ellas, en esta distancia histórico-conceptual, es donde la filosofía mide la reificación de su propia terminología. La actualización conceptual se asume necesaria desde el trabajo crítico realizado en «Zum Bilde Proust» para no caer sólo en la determinación objetual del concepto, que busca una referencia alternativa en la *imagen* (no conceptual) del arte, de ahí que se justifique en Benjamin un aprendizaje filosófico desde la idea del recuerdo de Proust. Entonces, además de un modo de conocimiento, la memoria será para éste método de aprendizaje del pasado dirigido hacia un futuro práctico de la historia. El impulso estético, dirá con énfasis Palmier (2006: 92), es el que permite hacer de una categoría psicológica una concepción filosófica de la historia.

Sobre la voluntad política de la memoria

La completa construcción de la memoria benjaminiana recoge la proustiana relación entre signos y acontecimientos en los que la experiencia del pasado se desvela no en la involuntaria narración estética, sino en la *voluntad política*, es decir, en la voluntad de no conformarse con hacer del recuerdo una construcción limitada a señalar el pasado, conservarlo o repetirlo. Si el carácter constructivo del recuerdo puede considerarse como un fundamento en la nueva concepción historiográfica de Walter Benjamin, este

se debe, sobre todo, a que parece trocar lo involuntario de la memoria proustiana en voluntad, esto es, en recuerdo racional y activo; una memoria despierta. En esta transformación de una *involuntariedad estética* por una *voluntad racional*, la concepción de la historia de Walter Benjamin pasa necesariamente por una poética que, en *Einbahnstrasse* y *das Passagen-Werk*, no sólo se instituye como una memoria creativa, sino que también es un gesto político que atenta contra las convenciones tradicionales de las lecturas y crítica filológica, al tiempo que contemplaba una distinta percepción del mundo y la sociedad. Es por eso que en esta voluntariedad se ha de entender la verdadera dimensión de la memoria benjaminiana: un recuerdo que se proyecta de lo privado hacia lo público, es decir, hacia una dimensión histórica y colectiva (Palmier, 2006: 95).⁹

Así es como nuestro autor crítica y actúa sobre las narraciones de Proust, donde no sólo su noción de *mémoire involuntaire* será violentada en su lectura hacia una concepción revisitada – ya que, junto a ellas, también se encuentran las nociones de *despertar* y *aura* – de la cuestión temporal, vinculada a una idea crítica del progreso hegeliano todavía instalado en la historiografía.¹⁰ Si bien es cierto que las ideas relativas a la concepción

9 Sobre el doble carácter (privada y pública) de la memoria y, por tanto, su *sentido político* Reyes Mate, «si entendemos por política la voluntad de intervenir en el presente para transformarlo, nada ilustra mejor la dimensión política de la memoria que esa forma eminente de memoria que es la del radicalmente ausente, es decir, la del desaparecido» (2011: 184). De ser ésta la pretensión del propio Benjamin un primer paso hacia la política es el de la *visibilidad* como estatus de presencia y reconocimiento, lo que también remite a una *cuestión epistemológica*.

10 En «Zum Bild Proust» el filósofo alemán escribe lo siguiente: «Esa eternidad en que Proust nos inicia es aquella del tiempo entrecruzado, y no el ilimitado. Por cuanto Proust nos habla del transcurso del tiempo en su figura real, entrecruzada, esa que en ningún otro lugar viene a imperar más claramente que en lo interior, en el recuerdo, y en el envejecimiento, en lo exterior. El perseguir la combinación de envejecimiento y recuerdo significa entrar al interior del corazón del mundo proustiano, al universo del entrecruzamiento. Se trata, pues, del mundo en el estado de la semejanza, y en él imperan las ‘correspondencias’, que el romanticismo y Baudelaire fueron los primeros en captar, pero que Proust es el único en sacar a la luz en nuestra vida. Algo que es obra de la *mémoire involuntaire*,

alternativa que plantea Walter Benjamin acerca de la historia, no provienen directamente de la fuente estética que Proust le ofrece —puesto que en sus primeros escritos ya se enlaza esta misma idea con lecturas de un orden más político que estético—, es en el discurso literario, sin embargo, donde se experimenta una especie de *politización de la estética* y una *apropiación del discurso ajeno* donde las concepciones van a sufrir las alteraciones más importantes. El hecho de que Walter Benjamin encuentre en la literatura un lugar para la experimentación de un pensamiento, responde quizá a una intención emancipatoria ante cualquier forma instrumentalizada de la razón y donde impera la semántica de la que tanto había disentido el pensador alemán. La necesidad de modificación de las concepciones tradicionales de la modernidad en la experiencia humana, será observada por él en la constitución, en este caso experimental, de la narrativa del escritor francés. Abrir un espacio dialéctico en la traducción y la crítica, por tanto, conlleva el tránsito desde un original literario hacia una representación más acabada y distinta de la concepción estética que ya contiene la narrativa proustiana en cuanto espacio cultural de la conciencia burguesa. En este sentido, la crítica en su inmanencia cultural también es en Benjamin un acto de subversión política. Que en la elección estética de Proust existe ya un principio de búsqueda de lo singular o particular (Benjamin, OC, II/I, 2010: 317), es un mensaje para entender que, además de una dialéctica discursiva y temporal, el filósofo alemán percibió una voluntad política que surgía de la ensoñación moderna para *hacer despertar* (aquí la transformación en voluntad racional) a la memoria de su concepción meramente intuitiva.

Las revueltas estéticas

Junto con su peculiar noción de tiempo, la concepción de la vida y cos-

de aquella fuerza rejuvenecedora que hace frente al envejecimiento inexorable». Benjamin (OC, II/I, 2010: 326-327). La cursiva es nuestra (A.A.B.).

tumbres burguesas, que atraviesa la narrativa de la *Recherche* proustiana, van a adquirir en Benjamin un matiz eminentemente crítico sobre la ya, de por sí, amoral caracterización que el escritor francés muestra de su sociedad sobre sus páginas. La crítica ideológica de la moral burguesa de Proust servirá para que, mediante la aproximación estética, la experiencia de la vida cotidiana alcance un estatus más amplio desde su acogimiento en el ámbito de lo histórico. En este sentido, la labor del traductor, como indica en su artículo ya citado con anterioridad, *La tarea del traductor*, se asemeja a la del filósofo al considerar esencial la interpretación de toda la vida natural «partiendo de la existencia más amplia de lo histórico». La preocupación por la posteridad de las obra, en parte, y la determinación material de la vida en la historia se convierten, valga la síntesis, en una especie de supervivencia. La expansión de la obra habla de su propia existencia y no de un mero servicio a la obra traducida. Podría decirse que la traducción y la crítica, por continuar con lo antes expuesto, son formas de una imagen superviviente que «no sólo indica que pertenece a una época determinada, indica sobre todo que no consigue ser legible hasta una época determinada» (Benjamin, 2007: 16). De esta manera Walter Benjamin establece su crítica de Proust como ese momento preciso que, en algún momento posterior, se podrá leer. *Rescatar*, por tanto, la concepción proustiana de memoria como un momento de posibilidad posterior, en cuya representación peculiar – en un registro discursivo distinto, más ampliose condición de historia, donde ahora el concepto de memoria podrá ser así leído. Esta imagen superviviente de Proust no es sólo la exigida por el momento crítico llevado a cabo por el pensador berlinés, sino que también será la imagen de memoria aprovechada por el filósofo de la historia. Así es, de hecho, como la forma crítica y el ejercicio de traducción convergen, más allá de la cuestión técnica, en la expresión de una imagen atemporal que, a su vez, convierte un motivo literario en recordación y posibilidad

de narración histórica. Si la traducción no es, al fin y al cabo, una simple tarea en la que se relaciona una obra original y su copia (Benjamin, OC, II/I, 2006: 126), a la historia no le corresponde una linealidad que señale una evolución desde un comienzo con un marcado destino final (de la historia). Contrariamente a esta idea, el crítico, el traductor y el filósofo coinciden en ampliar el ejercicio de emancipación en una reflexión a partir de marcas modificadas del sentido, dicho en términos del último Walter Benjamin, en las interrupciones de la historia cuando en ella sus imágenes del pasado han sido transmitidas, leídas, recordadas.

Aunque en el artículo dedicado a la tarea del traductor el pensador berlinés coloca a la crítica en un grado inferior respecto a la traducción en tanto «circunstancia importante para la supervivencia de la obra», la realizada sobre el escritor francés establece, al igual que la traducción, una diferencia respecto a la creación literaria: la *peculiaridad de la propia forma*. Lo curioso de la distinción benjaminiana sobre la escritura literaria y la crítica, a partir de dicha peculiaridad, es justamente que esta misma peculiaridad es la que se extrae a partir del ejercicio crítico del pensador alemán sobre de la obra de Proust. A partir, entonces, de la afirmación «esta obra de Proust es sin duda de los más singulares» (Benjamin, OC, II/I, 2010: 317), Walter Benjamin busca mostrar la verdadera actitud del escritor, precisamente, no en lo que caracteriza la *literariedad* de su obra ni los aspectos formales que la hacen ser considerada estética, sino lo que la distingue de una institucionalidad y unidad literaria, pues «todo se halla fuera de la norma». En ese sentido Terry Eagleton, en capítulo dedicado al filósofo en su obra *Estética como ideología*, habla de una *revolución estética* en Benjamin, ya que, en su intervención crítica subvierte «casi todas las categorías centrales de la estética tradicional» (Eagleton, 2006: 418), como una superación no sólo de los escritos ideológicos en la construcción de la producción literaria de los que parte, sino de los propios modos en los

cuales la crítica literaria, extrayendo los elementos de los que ella misma se sirve desde la literatura, pudiera expresarse como «una especie de *doble* del discurso literario» (Rodríguez, 2000: 25). Todo lo contrario, el golpe de efecto contra la tendencia normalizada de la crítica en tanto discurso *fascinado* por la literatura, Walter Benjamin escapa a los métodos positivistas que hacen de la crítica un comentario descriptivo e idealmente objetivo. Así, sólo con la superación de Proust – aunque también ocurrirá en el caso del surrealismo – habrá de entenderse, más allá incluso de un descubrimiento poético en provecho del alemán para su obra *Einbahnstrasse*, en «moyen d'investigation dialectique» [modos de investigación dialéctica], puesta al servicio de una dimensión histórica (Palmier, 2006: 95) – he aquí el giro de la autoridad individual hacia una comprensión desde lo colectivo –. Aquella *fascinación ideológica* por Proust y el apego al surrealismo son, en un sentido justo, pequeñas *revueltas estéticas* de gran trascendencia política, pues ellas mismas suponen un cambio en el estatus discursivo. Debería entenderse que el primado político en Walter Benjamin no se da separadamente de un ataque a las posiciones igualmente idealistas de una crítica ciertamente positivista imperante, al igual que sucede con su concepción historiográfica. La particularidad, entonces, de la estética benjaminiana se vale de los mismos elementos de la tradición filológica (la lectura, la traducción y la crítica) para dar continuidad a aquella concepción crítica como *forma de exposición*, el *rodeo*, el pensamiento que revela la cosa misma, a lo particular. De ahí que la dialéctica estética, que ya sometía a la forma filosófica en *Traverspiel* (Benjamin, 2012a: 9), funcione estéticamente en la exposición encontrada entre la totalidad (la autoridad, la obra magna, su universalidad) y el detalle: «que este caso particular de la literatura es, al mismo tiempo, su más grande obra en las últimas décadas es el primer conocimiento que el observador quiere de modo indudable» (Benjamin, OC,

II/I, 2010: 317).¹¹ La mera crítica se convierte, de partida, en una *exposición dialéctica de Proust*, de cuyo choque estético entre la integridad e identidad resulta el desprendimiento de su materialidad en una imagen aproximada y conflictiva del escritor. La memoria, que ya antes habíamos señalado como elemento literario emergente de este enfrentamiento, será, probablemente, el modo, ya no sólo literario, involuntario para dinamitar las viejas posiciones de una estética (anclado discursivamente en *lo bello* y *lo armónico*; en la *totalidad* y la *aparición*), sino que también, y al mismo tiempo, se convierte en un elemento esencial para una dialéctica en contra de la continuidad histórica. Armas conflictivas, como dice Terry Eagleton, «para leer con la mano izquierda y a contrapelo» (Eagleton, 2006: 412).

De Proust a Benjamin (Palmier, otra lectura)

La emancipación, pues, de una ideología totalizadora implica en el pensamiento de Walter Benjamin una investigación estética en la que la memoria, como categoría excéntrica de una racionalidad empírica, experimenta alteraciones para su aprovechamiento materialista. Sin embargo, su concreción estética en la *Recherche* proustiana la dotan de una centralidad, al menos narrativa, en donde la concepción temporal, y con ellos los valores de la sociedad burguesa, es cuestionada por el francés a partir de una des-

11 Sobre este hecho epistemológico Adorno precisa dialécticamente sobre Benjamin: «la frase de que en el conocimiento lo más individual es lo más general parece pensada para él [...] Su insistencia disolvía lo insoluble; Benjamin atrapada la esencia precisamente donde la muralla de la mera facticidad cierra el paso a todo lo engañosamente esencial. Dicho con una fórmula, Benjamin quería escaparse de una lógica que envuelve lo particular como general o extrae lo general de lo particular. Benjamin quería captar la esencia donde ésta no se puede ni destilar mediante una operación automática ni contemplar dudosamente: quería adivinarla metódicamente a partir de la configuración de los elementos ajenos al significado» (Adorno, 2008b: 210).

mitificación del *amor*, el *yo* y la *moral*. Someter estéticamente concepciones sociales establecidas por la sociedad, habla ya del carácter crítico e histórico de la empresa proustiana, que en los prejuicios burgueses sobre la propia literatura (literatura como entretenimiento) encuentra una grieta como salida de las convenciones sociales de esta moral, pero que, no obstante, alcanzan en la lectura del pensador berlinés una mayor cota crítica. *Mostrar* o *cuestionar* las falsedades, ya no sólo de la propia literatura como producto de ocio y consumo, sino de la concepción de la vida burguesa que en la obra se contienen, sirve a Benjamin para hacerse cargo de una ideología, la burguesa, que enraíza con las costumbres sociales de una época y en la cual él mismo se halla inserto.

Sin embargo, no basta con la directa *crítica sobre el mundo burgués* contenida en la *Recherche*, puesto que el filósofo alemán cree ver que ésta se produce realmente cuando los valores burgueses antes señalados (amor, la función del yo y la cuestión de comportamiento moral) se deslizan en esa búsqueda del pasado en la que estos mismos valores alcanzan un estado de *suspensión*, como el propio Benjamin llega a afirmar en su artículo sobre Proust cuando dice que en la *Recherche* se da una «completa eliminación de la moral». Palmier ve un vínculo fundamental para que Benjamín constituya una imagen de Proust entre un presente y un pasado de los valores burgueses porque, en las continuas ensoñaciones proustianas la vuelta al pasado supone, de facto, el restablecimiento de la infancia como experiencia originaria – antes del lenguaje y la razón – y el abandono de la razón absoluta, donde las cosas son racionalmente establecidas y distinguidas. Puede que en esta regresión Palmier entienda la recuperación, precisamente, de los *valores aún no constituidos*, esos que todavía se encuentran en una *fase sensorial* de la experiencia: la adecuación consigo mismo, la sensación de felicidad plena, la individualidad con las cosas, etc. No obstante, y he aquí la mayor diferencia con Marcel Proust, la huida de esa *pobreza*

de experiencia del mundo burgués no puede darse la ensoñación en una acción hacia el pasado por medio del sueño – puesto que marca un sentido involuntario del recuerdo –, sino a partir de una memoria voluntaria hacedora y consciente, como hemos señalado. La inversión moral que Proust realiza en la búsqueda de su *tiempo perdido* es correspondida en Benjamin por una *voluntariedad moral de la memoria*, no tanto como modo de restituir la pluralidad de los sentidos – cosa imposible –, como por el resurgir de una experiencia necesaria con la que la memoria funciona en tanto que correspondencia temporal entre lo que supuestamente fue dado en el pasado y lo que, a la luz de presente, aún falta por interpretar. Podemos hablar ciertamente en el filósofo alemán de una voluntariedad a partir de la suposición moral de Proust, pues ésta es la única manera de aprender una *educación sentimental* que, materialmente, también es una formación negativa de los valores morales. Si la concepción proustiana del tiempo estaba marcada por una psicología de la época – el sentido de la duración de la memoria «integralmente conservada» de Bergson – Walter Benjamin habla de una experiencia nacida de la rememoración, de lo que podría haber sido vivido pero que, finalmente, no acontecerá históricamente. Así es como el sueño y la ensoñación proustianas pasan de ser categorías psicológicas a modos de integración históricos en Benjamin, ya que «Le souvenir ne restaure pas le passé. Il révèle un devenir historique» [«El recuerdo no restaura el pasado, sino que revela el devenir histórico»] (Palmier, 2006: 94).

A partir de aquí, y desde la lectura que Szondi hace de las diferencias entre el escritor francés y el pensador alemán en su conocido trabajo «*Hoffnung im Vergangenen. W.B. und die Suche nach der verlorenen Zeit*» [«*Esperanza del pasado*»], la separación entre ambos se hace patente en el motivo que, precisamente, los liga: la memoria. Si Proust se protege del paso del tiempo en el pasado, el filósofo alemán no se desprende de ella, puesto a través de ella se dirige hacia una experiencia y conciencia históricas del

pasado como anticipación del futuro.

Esperanza en el pasado, la lectura de la diferencia

Szondi parte de un cierto comparatismo al poner en relación las visiones de la infancia y del pasado de Walter Benjamin (*Einbahnstrasse*) y de Proust (*À la recherche du temps perdu*), en donde ambos van a expresar visiones del pasado que, a primera vista, parecen ir hacia una misma dirección. Que Szondi establezca, sin embargo, la obra *Einbahnstrasse* como parámetro en la distinción, revela carencias en la restricción de su crítica en relación con la compleja relación —como hasta ahora se ha visto— entre ambos y el verdadero alcance epistemológico que Benjamin hace en provecho del escritor. De ahí que, a pesar ya de haber establecido en estas páginas una lectura más adecuada sobre la hipótesis entendida en términos de *influencia* de éste sobre el filósofo alemán, Szondi se acoge a esta anécdota —como también sabemos, leída a partir de las consideraciones de Adorno acerca del berlinés (2009b: 651) o, haciendo un guiño intertextual con aquel ensayo sobre Goethe, *Las afinidades electivas*, para referirse a la ya mencionada dependencia que, probablemente, le habría impedido una producción propia y, es cierto, una visión específica de la relación con el tiempo y el recuerdo. Este hecho del que parte su crítica sobre la relación entre el escritor y el filósofo funda una de las interpretaciones más citadas al respecto en el mundo académico: una crítica sobre la *diferencia*.

Así las establece el teórico alemán. Según su lectura, el tema de la narración de Walter Benjamin se aleja de la construcción proustiana sobre todo en un sentido: Proust, en su búsqueda del tiempo perdido que se resuelve solo al final de la novela, encuentra en la coincidencia entre pasado y presente — pensemos en el episodio clave de la *madeleine* — la manera de huir de los peligros y las amenazas del tiempo mismo, del futuro (que fi-

nalmente es la muerte). Empero, Walter Benjamin, que mantiene una *visión histórica*, no quiere deshacerse del tiempo, huir del futuro, sino que busca en el pasado -que lo empuja hacia atrás, aunque permanece proyectado al futuro, a lo *no cumplido*- los signos del futuro, mirando hacia una experiencia y a un conocimiento de tipo histórico. El *trabajo de la memoria* es, sobre este caso que investiga el pensador berlinés, evocar los momentos marcados por el *schok* o del *dejávu*, a través del cual un instante se presenta en la conciencia como algo ya vivido. El recuerdo que lee Benjamin en Proust indica, como una profecía, la forma de entender la vida.

A partir de aquí, Szondi, indica la *apropiación* – con la que en parte aquí estamos de acuerdo, aunque no en todos sus términos – de Benjamin sobre el concepto de la *mémoire involuntaire* proustiano que se desarrollará en *Einbabstrasse* años después de su labor como traductor y crítico del escritor francés. A cuenta, entonces de la infancia recordada, las diferencias afloran. Si Proust narra toda una vida para buscar los momentos en que las experiencias de la infancia vuelven a iluminarse; Walter Benjamin, se dedica a explorar aquellos momentos infantiles en los que se esconde un signo premonitor del futuro: *busca el futuro perdido*. La decadencia de la vida moderna de la época no le permite ver directamente el futuro, y lo tiene que buscar en el pasado: como la técnica ha traicionado a la humanidad, ésta no debería representar el dominio sobre la naturaleza, sino el dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. La suya es una concepción utópica de la técnica, pero ésta, realizándose, traiciona la utopía. Por este motivo Benjamin vuelve al pasado, al momento en que la técnica solo era una posibilidad, puesta en el horizonte del futuro. No puede concebir el progreso como una *ley histórica*, su concepción de la historia se funda en la dialéctica entre pasado y futuro, entre mesianismo y memoria.

El único problema que percibimos en la clásica crítica de Szondi es que no vaya más allá en su lectura de la revisión que Benjamin realiza

a la obra de Proust. Con ello nos referimos a una significativa exclusión por parte del alemán al no rematar críticamente su labor en las *Tesis* sobre historia del filósofo. Puesto que *Einbahnstrasse* no es más que un lugar de paso hacia su conceptualización final, acaso de experimentación poética, cuando el matiz político se encuentra adherido – casi miméticamente forma y contenido – en el detalle inaprensible de estas pequeñas piezas en las que, sin embargo, se proyectan las grandes imágenes del siglo XX.

Bergson, Proust y Benjamin: la mediación cultural (En torno a una lectura de Arno Münster)

El artículo «Walter Benjamin lecteur d'Henri Bergson et de Marcel Proust» [«Walter Benjamin lector de Henri Bergson y de Marcel Proust»],¹² de Arno Münster se pregunta ya desde el comienzo si puede haber un mediador más grande y más ilustre entre la cultura francesa y la cultura germánica que Walter Benjamin, que a la vez lo es entre dos épocas, las del siglo XIX y el siglo XX. Con esta imagen de mediador entre ambas culturas, Münster habla, claro está, del trabajo que, sobre todo como traductor, pero también en el ejercicio crítico, Walter Benjamin lleva a cabo a partir de los originales en francés de algunas de las obras más representativas de la cultura del país vecino. Así que por sus manos pasaron la obra filosófica de Bergson, la traducción de *Fleurs du Mal* y de *Tableaux Parisiens* de Baudelaire y, por encima de todas ellas, la traducción en parte de la obra proustiana. Tal gesto convierte a Walter Benjamín en el *mediador* por excelencia entre Francia y Alemania, como ya se ha referido Münster al comienzo de su trabajo. Esta era la mediación por tanto que une el perfil del escritor-filósofo

12 *Progrès et catastrophe, Walter benjamín et l'histoire.* (Münster, 1996: 107-122.)

progresista a la ira de la modernidad con el de un autor que se apropia de las tradiciones filosóficas y culturales, no solamente las de origen alemán, sino también las de la cultura francesa y judía. Un aspecto particular que Münster destaca de todo este interés del berlinés por la búsqueda de culturas tanto propias como ajenas y que al mismo tiempo resulta altamente significativo de esta fusión es la sustitución propuesta por Walter Benjamin del concepto de experiencia, arrancado de forma revolucionaria del dominio empírico científico –en el cual, subraya Münster, el neokantismo imperante de la época le quiso asignar– por un concepto diferenciado de experiencia más próximo, como ya hemos mencionado anteriormente, a las consideraciones teológicas y religiosas, pero sobre todo – y aquí queda demostrado su necesario vínculo a la *experiencia histórica* – la especial atención que el pensador alemán pone sobre un concepto de memoria que, aparentemente, es extraído de las lecturas filosóficas de Bergson aunque, sin embargo, Walter Benjamin habría descubierto, en primer lugar, a través de la lectura que se hace de los conceptos del filósofo francés en la obra literaria de Marcel Proust (107).

Si Walter Benjamin reclamaba de manera clara en su ensayo «Übereinige Motive bei Baudelaire» [«Algunos motivos de Baudelaire»] (1939) un nuevo concepto de experiencia que debería necesariamente incluir la dimensión de *memoria común*, ésta no puede permanecer separada de la influencia que los escritos filosóficos de Bergson pudieran tener sobre él. Aunque la lectura de Münster reconoce el contacto estético de Walter Benjamin por la *Recherche* proustiana, en realidad privilegia una afinidad de tipo teórico-filosófico, aunque sea de manera *selectiva* (Münster, 1996: 108). Así, pues, la lectura benjaminiana sobre Bergson, a pesar de la importancia de sus teorías – aquellas contenidas en su obra de juventud *Matière et Mémoire* (1896), donde se rechazan las tesis fisiológicas que identifican el recuerdo y la memoria con la pura acumulación de impresiones localiza-

das en el cerebro – no llegan al pensador alemán de forma directa, sino que sólo lo hacen por medio de un texto literario. Este hecho, el de la recepción de la memoria de Bergson a través de la narrativa proustiana, se convertirá en un acontecimiento simultáneo entre la pura teorización y su manifestación dentro del ámbito ficción. Esta curiosidad hará de la memoria que Walter Benjamin elabora en su obra crítica una concepción de *naturaleza híbrida* que remite ya, de partida, a una dialéctica discursiva entre pensamiento y arte; cuestión esta que obliga a entender el concepto de memoria de esta mediación saliente como representación de una idea estética [*Darstellung*] que, en parte, violenta a las conformaciones puramente conceptuales del pensamiento bergsoniano y, por otra, valora críticamente el uso necesario de la literatura en su provecho *político*. Esta aparente intransigencia del pensador alemán sobre los conceptos era percibida ya desde la obra *Trauerspiel*, donde, como herramientas de una racionalidad diferenciada de la idea, asumían la función reductora y, por ende, destructora sobre la realidad de los fenómenos de cuya unidad quedan apenas, en su forma conceptual, partes analizadas y divididas (Jameson, 2010: 92). Sin embargo, los diferentes aspectos que el concepto de memoria que Walter Benjamin consigue extraer de la obra de Proust – que, a su vez, se distingue del uso concreto con el que Bergson lo define desde el ámbito estrictamente epistemológico –, lo redefinen como *concepto de conceptos* o, dicho de otra manera, un concepto de memoria capaz de participar en distintas ideas y contextos discursivos. La mediación cultural a la que se refiere Münster, por tanto, se antoja más significativa cuando en ella sólo somos capaces de vislumbrar en la superficie interdiscursiva de los verdaderos y complejos modos de relación entre el concepto, como representación, y la realidad, como lo dado, a la que éste se refiere.

Así, los conceptos de Bergson de *mémoire pure* y de *expérience* son revisados a luz de las novelas que componen *À la recherche du temps perdu*.

Pero tal trabajo, como bien señala Münster, se realiza en Walter Benjamin a partir de una triple intención. La primera de ellas tiene que ver con su oposición categórica al concepto de experiencia planteado, como antes apuntamos, en el relato empírico y científico del positivismo; por otro lado, encontrar el vínculo existente entre la estructura filosófica de la experiencia y la estructura de la memoria; y, finalmente la que más nos interesa para fundamentar el presente argumento: *la de hallar una cierta continuidad del concepto de memoria pura de Bergson en el concepto de mémoire involuntaire de Proust*. En este sentido escribe Münster que «la recepción e instrumentalización de este concepto central de la filosofía bergsoniana por Marcel Proust se efectúa, sin embargo, según Benjamin, sujeto a una redefinición (reformulación) parcial de estos conceptos, con lo que se desmiente la hipótesis de una asimilación irreflexiva e indiscriminada que la terminología filosófica bergsoniana por parte de Marcel Proust» (Münster, 1996: 110). Por tanto, el cambio más importante será el que se produzca con introducción que Proust lleva a cabo en su literatura del concepto de *memoria pura* de Bergson, que en sus páginas habitadas por el recuerdo de la villa de Combray, pasará a ser leído como una *memoria involuntaria*, no intencional, inconsciente.

La lectura como método poético: una relectura de Frederic Jameson

En el trabajo «Benjamin's Readings» [«Lecturas de Benjamin»]¹³ Frederic Jameson aborda en su propia lectura sobre las lecturas críticas del pensador alemán, una manera de entender una relación estética y/o poética, pero, como él mismo afirma, que «ya no resulta útil pensar como influencia» (Jameson, 2013: 276). Desde el principio la posición de Jameson re-

13 Contenido en Jameson, F., *Las ideologías de la teoría*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2014.

sulta útil sobre todo porque desmiente la falacia en la que alguna crítica se funda para simplificar lo que realmente es una cuestión más compleja bajo las propias palabras del pensador berlinés en el reconocimiento fascinado por sus lecturas literarias. De ahí que la relaciones con las múltiples lecturas hacen, por decirlo así, que se disuelva su pensamiento en cada una de ellas al tiempo que las convierte en parte suya en un gesto *apropiacionista*.¹⁴ En estos dos extremos es donde el teórico estadounidense parece apuntar a un fenómeno que, para desprenderse de cualquier filiación contextual, reconoce como «sintético-textual» (Jameson, 2013: 277). A lo que se refiere Jameson es a un sistema didáctico referencial que, si bien no deja de reconocer en ella un valor de uso, rompe con cualquier idea entorno a la filiación o influencia tradicional directa. Según éste, Benjamin consigue con su lecturas críticas una nueva forma de gestionar los marcos de referencias culturales, lo que nos indica una parte no tan conocida de su crítica más general de la tradición y los modos de transmisión. Precisamente en esa crítica, las lecturas del pensador berlinés ponen en juego el problema de la representación, que tendrá desde luego una nueva manera de ser replanteado. Sólo hace falta recordar en este sentido lo que de representación tiene la lectura crítica de «Hacia una imagen de Proust». Jameson se refiere al final de su artículo de manera concreta a la relación de Benjamin y Proust como encuentro interdisciplinar dentro del marco de los estudios culturales, una íntima unión entre «modernismo e Ilustración, de estética y política» para luego hacer evidente la sistemática apropiación que, en realidad, marca las directrices del vínculo entre uno y otro. Así, la distinción de los motivos narrativos en los que se cimienta el carisma de la escritura del francés: la sensación, el sueño, el despertar, el olvido y, finalmente, el

14 De la *desesperación* sobre la noción de autoría en Jameson nos habla Nacho Duque García en su estudio dedicado al teórico (2012: 192).

recuerdo. Como hemos venido planteando a lo largo de este segundo capítulo, la lectura del pensador alemán sobre Proust se convierte, quizá, en la más paradigmática – sin desmerecer por ello las retribuciones críticas que también debe a Valèry, Baudelaire o Kafka – al establecer una relación estética que es, como bien señala el teórico americano, un despertar «de la misma cultura burguesa, de la superestructura del capitalismo» que reconsidera los aspectos culturales acumulados en una época y los pone al servicio de una crítica contingente. Esto no es otra cosa más que el vislumbrar de una conciencia histórica que – más mimética que iconoclasta– atraviesa las convenciones discursivas de lo que la filosofía debe comprender. La importancia con la que Jameson aborda este encuentro –fundamental para el desarrollo de este aspecto investigado– reside en lo fundado de su apreciación sobre las consecuencias que tal acontecimiento estético tendrá a la larga para la compleja conformación de un concepto como el de memoria en el marco del pensamiento crítico. Por ello afirma que «esta forma de despertar y recordar, cuyo concepto Benjamín encuentra desarrollado en Proust, constituye una especie de terapia colectiva, por no decir una *revolución cultural*». Y, a pesar de no parecer desplegar en este artículo tal operación revolucionaria, Jameson detecta lo que aquí resulta determinante. A saber: que «una figura proustiana se convierte en una metodología benjaminiana (o, al menos, en una metodología arqueológica del siglo XIX)». Es decir, que la literatura es para el berlinés una cuestión cognitiva. La importancia del *documento estético*, como así llama el teórico americano a la *Recherche* proustiana, se encuentra en el hecho de que éste no es mera referencialidad, acaso tampoco una influencia para tener en cuenta y sí, en cambio, una *práctica metodológica*. Una forma de proceder *asociativo* – como el propio Benjamin pensara su filosofía – a partir de una muestra extraída como parte de una totalidad cultural dada –¿qué es, si no, *En busca del tiempo perdido* en su legitimación como obra de la literatura

universal? —, expuesta ahora como idea ajena, pero sin perder su identidad estética original, en un trabajo crítico propio. Apuntada la particularmente moderna metodología en la cual lo en apariencia subjetivo de una lectura que transmuta en un motivo primordial para la renovación epistemológica de la filosofía de historia, que como disciplina debe cambiar ciertamente de signo hacia el aplomo de la ética (Roldán, 1997: 15), el trabajo de Jameson se detiene, justamente cuando ha de referirse al modo de acontecer de esa transición estética hacia la filosofía (de la historia) que en esta práctica de lectura sucede.

Didi-Huberman, no obstante, va más allá. En su primer libro *Ce que nous voyons, ce qui nous regarder* (1992), al referirse tan benjaminianamente a esta distancia como un *poder de memoria*, que ya no remite únicamente a una imagen del pasado, sino que ésta se proyecta en varias imágenes —rompiendo así con el tiempo lineal—, que se aproxima y se aleja sin dejar de tener vínculo en su ya famosa idea de un pensamiento en constelación (Didi-Huberman, 2011: 119). Significativamente hace aquí mención explícita a la *mémoire involontaire* proustiana pero no en ninguno de los textos que el berlinés dedica a Proust, sino en «Übereinige Motive bei Baudelaire». Este desplazamiento de un motivo literario a otro filosófico, que hace comprensible la memoria en Baudelaire y, por tanto, nos obliga a presuponer cierta idea de aura —concepto este que la crítica ha consagrado a los estudios de Benjamín sobre el poeta francés— en la narrativa de Proust, señala cierta concomitancia conceptual en la que va funcionar ese pensamiento asociativo que Benjamín primero y luego Adorno denominaran *constelación* [*Konstellation*]. Esta manera de proceder es un claro ejemplo de superación de la clásica relación axiológica muy frecuente en el conjunto estético y en donde equivalencia no es asimilada en el equilibrio comparatista, si no propiamente en la transgresión de una pureza estructural en la que se instalará la singularidad benjaminiana. Su crítica responde a una

necesidad de obtener una forma nueva de configuración resultante de los elementos culturales a través de los cuales inmanentemente se constituye. Con el fin, por tanto, también de crítica de cualquier fijación estructural – aquí un guiño de complicidad a las consideraciones superestructurales en las que el pensamiento marxista ubica la manifestación cultural, que Benjamin no desvincula del desarrollo histórico, precisamente por inscribirse como un momento (de reflexión) histórico sobre una temporalidad (García Düttmann, 2000: 31) – es disipado en una nueva configuración de pensamiento que se acoge a los contenidos culturales ya dados – y las ideas en ellas expresadas – e ideológicamente dispersados para servirse en una clara voluntad de convertir el clásico fenómeno marxista del fetichismo en una representación crítica del capitalismo moderno. Tal será la forma *subversiva* de su obra *das Passagen-Werk* que, mediante a la fuerte dialéctica propiciada por la elección de la forma lírica de Baudelaire como ejercicio más visionario que desenmascarador (Cuesta Abad, 2014: 7-8) sobre las estructuras capitalistas alegorizadas en la gran urbe (de París), apelará a una materialización de ese pensamiento definido en constelación a través de un *montaje* cultural. La *tecnología de la crítica*, como Thayer (2010) considera estos ejercicio de Benjamin sobre la literatura, trabaja por el rescate de lo que él mismo denominó *aura*, es decir, por recuperar el pasado de su vida cotidiana – un valor negativo más allá de su normales momentos de producción y consumo – en un contexto capitalista en el cual, su estatus como objeto cultural, lo convierte en una *fantasmagoría*, pero al mismo tiempo en un paradigma (dialéctico) anacrónico. En este momento, precisamente, en el que ese remontar a la historia es expuesto en el montaje contemporáneo de una obra como en la ya mencionada *Einbahstrasse* o *das Passagen-Werk*, la metodología crítica a la que aludía antes Jameson, adquiere con estos trabajos narrativos de la modernidad la categoría de *ejercicio poético*.

Surrealismo y el fin de la lógica de la influencia

Si en Proust la relación crítica para la obtención de una concepción de memoria, pasaba por la reformulación de *involuntariedad* del recuerdo de Marcel Proust, esto es, por la reconfiguración de uno de los mayores proyectos literarios a partir de ese detalle atributivo – y que, justamente, es lo que singulariza a la *Recherche* –, la fascinación de Szondi erraría, ya de partida, en el mantenimiento de la lógica de la influencia. En la anterior lectura realizada por Jameson sobre Benjamin, desplazaba cada uno de sus gestos críticos reconfiguradores hacia una idea de compromiso que, por una parte, se asumía como lógica continuadora del mismo, hacer así una *crítica viable*, al tiempo que rompía. ¿Cómo acabar con la lógica de la influencia? Más allá de la influencia, Benjamin consigue también romper con el hechizo de una «critique littéraire fasciné par la révolution, et celui du militant révolutionnaire pétri de littérature» (Bensaïd, 2010 : 16). Una vez más pasa lectura del libro de Louis Aragon, *El campesino de París*.¹⁵ La somatización literaria entre Benjamín y sus lecturas, por denominarla de alguna manera, sirvió para dar inicio al proyecto de los pasajes parisinos, aunque tuvo como germen en primer lugar el libro *París, Capital del siglo XIX*. Sin embargo, y al igual que ocurriera con el caso de Proust, Benjamin extraerá no sólo una continuidad creativa para desarrollar *das Passagen-Werk*, sino que también daría una continuidad teórica a la cuestión de memoria. Con esta atención sobre la fascinación literaria – «ardiente interés», como escribió

15 En una carta a Adorno de 1935, Benjamin describe en los términos siguientes la literatura de los surrealistas: «Todo comenzó con El campesino de París de Aragon, del que por la noche en la cama no podía leer más de dos o tres páginas seguidas porque mi corazón latía tan deprisa que me obligaba a interrumpir la lectura». Cfr. Löwy, Michel, «Walter Benjamin y el surrealismo. Historia de un encantamiento revolucionario», en Benjamin, Walter, *El surrealismo*, Casimiro Libros Madrid, 2013, p. 7.

Gershom Scholem se refiere al impacto producido en su amigo por las lecturas de Breton y Aragon – arranca la lectura de Michael Löwy (2013: 7-8). Lo cierto es que estas influencias desde la literatura realmente no sirvieron al pensador berlinés para una reorientación de su obra hacia la experiencia adquirida a partir de sus lecturas. De hecho, según Löwy, habría que tener cierto cuidado a la hora de relacionar la propia creación de Benjamin a la sombra de estos escritores. Se refiere el pensador de origen brasileño a las consideraciones sobre la supuesta inspiración surrealista de su obra *Einbabstrasse*, que Bloch analizara, pero que sin embargo para éste resulta inexacta. De la misma manera que ocurriera con la relación entre Benjamin y Proust, como hemos visto en las anteriores páginas, la fascinación *literaria* vuelve a convertirse en el punto de referencia para la constitución y continuidad de una obra, la del pensador alemán, en busca de su *diferencia específica*. Porque a pesar de la proximidad hacia el movimiento surrealista, según confiesa a su amigo Scholem, sólo espera una *comprensión filosófica* que pretende heredar del movimiento artístico.

Esta nueva *afinidad electiva* entre el pensador berlinés y Breton se escenifica en el artículo «Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz» [«El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea»] (1929). A diferencia de la imagen extraída en su ensayo sobre Proust, de imagen literaria en esta ocasión extrae Benjamin de Breton y Aragon, no responde a una actividad propiamente de crítica literaria, más bien ahora trabaja desde el ensayo poético, filosófico y político, de gran importancia formal para el devenir del concepto de memoria en su obra. Löwy marca así, centrándose concretamente en este estudio, algunos lugares que nos ayudan a entender la compleja relación entre Benjamin y los artistas franceses. El hecho, desde este trabajo, de no ser considerado por parte de la crítica (Löwy, 2013: 11) una crítica al uso sobre una cuestión literaria, tiene que ver con la consideración que Benja-

min tenía del hacer de los surrealistas. Para él, el movimiento surrealista no es tanto un movimiento artístico o poético como un grupo de ideólogos revolucionarios capaces de hacer estallar desde dentro del campo de la literatura o, dicho con las propias palabras de Benjamin, una dialéctica que hace «estallar desde dentro de la poesía, empujando la *vida poética* hasta los límites de lo posible» (2013: 32).

Desde luego, el vínculo de Benjamin con una sensibilidad anarquista desde la cual entender la política, no resulta extraño ya que desde sus comienzos existe una curiosa relación entre *mesianismo* y *nihilismo*. En 1921 publica su artículo «Zur Kritik der Gewalt» [«Crítica de la violencia»], un extraño trabajo dentro de su producción, puesto que se adentra en el ámbito de lo legislativo sin recurrir, en esta ocasión, a categorías pertenecientes al ámbito de lo estético – como de hecho sí acontece en otros trabajos, en donde una idea de ley se explicaba en una evidente superación de los límites propios de la contingencia racional a partir de los presupuestos ficticios de la narrativa literaria moderna. Que el derecho ocupe la centralidad de este artículo habla del desplazamiento que Benjamin propició desde sus posiciones más radicales de juventud (activismo revolucionario y comunal), para instalarse ahora, tiempo después, en una crítica de mayor envergadura intelectual al apuntar a la necesidad de una transformación igualmente radical en las instituciones políticas (Maura Zorita, 2010: 14). Este cambio de intereses sucede prácticamente en los años en los que su autor coquetea con el comunismo y su consecuente giro al materialismo, lo que confirma las inquietudes que ya estaban contenidas en algunos de sus primeros trabajos, sobre todo en «das Leben der Studenten» [«La vida de los estudiantes»] (1915) y «Theologisch-politischen Fragment» [«Fragmento teológico-político»] (1921-1922), ahora leídas a la luz de reconsideraciones epistemológicas (en aquel *Trauerspiel* como trabajo teóricamente revelador respecto al pensamiento de la filosofía de la his-

toria), por lo que se antoja innecesaria la, a veces, forzada discriminación crítica entre una juventud benjaminiana de corte idealista y teológica y un materialismo ya desarrollado en la obra de madurez del filósofo.¹⁶

Así es como Benjamin se adscribe el programa del surrealismo francés con su personal concepción política y cultural sobre la cuestión nihilista. Puesto que hablar de anarquismo, resulta difícil en el alemán. En ello tiene mucho que ver la ortodoxa y literaria filiación *anarquista* que Benjamin procura fuera de un terreno ciertamente político, con lo que de nuevo vuelve a colocar la literatura en el centro político y, al mismo tiempo, más allá de la cuestión conceptual. Serán Dostoievski, Rimbaud o Lautrémont parte de una genealogía errática que no se corresponde con referencia a los orígenes que Breton señala para el movimiento surrealista, y que el pensador berlinés aprovecha porque en ellos tres se encarna una distinta crítica del orden moral burgués. Lo que Löwy no señala, sin embargo, es el especial carácter de este nihilismo literario representado por los personajes principales en la obras de estos escritores. Si significativa es la conexión entre la actividad de la Comuna de París a través de la figura de Rimbaud o Lautrémont, adquiere cierta relevancia el nihilismo estético que aparece asociado a la literatura rusa como la fundadora *Evgueni Oueguin* de Pushkin, *Padres e hijos*, de Turgueniev o en gran parte de la obra de Dostoievski, pero acusadamente en *Los demonios*. En estas novelas, los protagonistas, por sí mismos considerados nihilistas, se muestran desde un

16 Löwy parece tajante al respecto: «Na literatura sobre Benjamin, depa-ramo-nos, freqüentemente, com dois erros simétricos, que devem ser evitados a todo custo: o primeiro consiste em dissociar, por meio de uma operação (no sentido clínico do termo) de *corte epistemológico*, a obra de juventude *idealista* e teológica da *materialista* e revolucionária da maturidade; o segundo, em contrapartida, encara sua obra como um todo homogêneo e não leva absolutamente em consideração a alteração profunda trazida, por volta dos anos 20, pela descoberta do marxismo. Para compreender o *movimento do seu pensamento*, é preciso, pois, considerar simultaneamente a continuidade de certos temas essenciais e as diversas curvas e rupturas que pontilham sua trajetória intelectual e política» (2002: 199). La cursiva es nuestra. (A.A.B.)

racionalismo extremo donde el culto a la personalidad roza el individualismo elitista e intelectual, que se rebela contra las convenciones implantadas desde las instituciones más tradicionales (amor y familia, sobre todo) instaladas en las clases altas.

Sin embargo Benjamin, como ocurriera en todos sus ejercicios críticos en tanto que superación de los relatos fundadores de la clase burguesa como es la literatura, tratará de llevar en estas lecturas literarias alguna lectura más pragmática a través de su reconocimiento, en este caso, político, cultural y social. Así, la asociación entre surrealismo y el pensamiento de Bakunin –que ya inspirara a escritores como Dostoievski en su narrativa–, que el pensador alemán señala como la realización del ideario radical y anarquista de este último, no se puede entender desde la convencionalidad en las que en muchas ocasiones nihilismo es sinónimo de destrucción. Puesto que en su teorización de la dialéctica hegeliana, Bakunin considera que es el lado negativo de la contradicción fundamental –en detrimento del positivo, que no tiene ningún valor – para su funcionamiento, el que incita a su movimiento. Sin embargo su radicalidad se manifiesta justamente en la decisión de instalarse en la más pura negatividad, puesto que en la lógica anarquista del ruso, el principio positivo (basado en la identificación) es, en sí mismo, la *fijación*, el *reposo*, la *muerte*. La negación es, por el contrario, un principio reactivo y permanentemente crítico que excluye, sin posibilidad de *superación* (hegeliana en el sentido de *reconciliación: Aufhebung*), a su contrario en el momento de contradicción. Mantenerse, por tanto, en una postura negativa propiciaba teóricamente una apertura dialéctica – de aquí la dialéctica negativa en la que luego derivará el pensamiento de Adorno – y la posibilidad. De ahí la máxima de Bakunin: *el placer de la destrucción es también, al mismo tiempo, un placer de creación*.¹⁷ Su presencia en el

17 Especificamos a través de Reyes Mate que «La *Konstruktion* alcanza el pasado no por el camino real de la tradición, de lo existente, sino mediante un salto

breve texto dedicado al surrealismo –escribe Benjamin: «desde Bakunin, a Europa le faltaba una idea radical de libertad. Los surrealistas tienen esta idea»– apelaba a un proyecto incompleto que sólo y más allá de los límites propios de la especulación teórica era capaz de expresarlo. Así es como, en el programa de los surrealistas, es donde Benjamin observa, más que en ninguna otra manifestación cultural, la idea radical de libertad, si bien entendida desde parámetros puramente creativos. De hecho, a esta fuerza creativa se acogía Benjamín cuando en su *Einbahnstrasse* (en la parte titulada «la técnica del crítico trece tesis») afirma rotundamente que «sólo quien puede destruir puede criticar» (Benjamin, 2015: 38). Alineados en lo político, en la crítica y en lo puramente artístico la destrucción es, ciertamente, un momento de comprensión del tiempo histórico en el presente de ese mismo tiempo, una conciencia, por tanto, que es empujada por la necesidad de búsqueda de posibilidades emancipatorias, puesto que el *carácter destructivo*, como reconocerá Walter Benjamin en su breve escrito así titulado, «no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes» (Benjamin, 2015: 38).

En aquel artículo de 1931 se sintetizaba de manera simbólica todas las acepciones que hasta la fecha se referían al modo de entender la temporalidad por parte de Benjamin y que de alguna forma había atravesado todos sus escritos para dar cuenta del principio refundador tan característico de su pensamiento. Puesto que, como ya nos hemos referido en anteriores ocasiones, desde el «prólogo epistemocrítico» (*Trauerspiel*) hasta sus últimas palabras escritas en *Thesen über den Begriff der Geschichte*, Walter Benjamin fue trabajando en una concepción de la temporalidad que, muy

en el vacío [...] Al saltar hacia un pasado que no tiene conexión con el presente, hacemos presente algo nuevo. Esa presencia inédita es, por un lado, destrucción o crítica del presente-dado y, por otro, creación o apuesta por un presente nuevo» (Mate, 2009: 71).

distintamente a la ya también referida concepción positivista de la historia, contemplaba en su constitución el momento de destrucción. Es decir, para Benjamín la destrucción no solamente propicia con su acción una posibilidad para una nueva temporalidad, tal como se refiere claramente en el pequeño trabajo –«El carácter destructivo sólo conoce una consigna: hacer sitio; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio» (Benjamin, 2012b: 135)–, sino que hace posible la destrucción del principio de temporalidad. Hablar del *carácter destructivo* en el pensador berlinés, significa, pues, entender una dinámica de pensamiento de origen *anarquista-romántico*, como advierte Löwy (1992)¹⁸ que continuamente se replantea en contacto directo con la realidad cultural del momento, teniendo en cuenta, así, la experiencia teórica como «multiplicidad continua y unitaria de conocimiento» (OC, II/I, 2010: 172). Es por lo que la crítica se convierte en este momento refundador exigido por la *filosofía venidera*. En él la literatura deja de ser mero objeto fetichizado para el consumo burgués. Si entendemos esta labor como ejercicio de *superación* (dialéctica) –no en el sentido hegeliano de *Aufhebung*, sino en el *reconocimiento* (kantiano) de los elementos de una filosofía que hay que

18 Pese a al interés de Löwy por intentar demarcar un nuevo espacio para la exégesis benjaminiana en la que, a partir de una supuesta inspiración por el anarquismo romántico del pensador berlinés (lo cual conforma gran parte de la trayectoria investigadora del pensador brasileño), existen posiciones encontradas al respecto. La principal crítica sobre esta lectura de Löwy es la realizada por Arno Münster en su obra *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire* (1996). Y en su introducción éste último menosprecia la lectura de Löwy dentro del marasmo de lecturas posibles sobre distintas influencias -desde luego más certeras para Münster- respecto a los primeros trabajos en la juventud del pensador berlinés. Para el teórico de la filosofía alemán la lectura acerca de un específico y radical *anarquismo romántico* en Benjamin es errónea, puesto la oscilación del pensamiento del berlinés entre el materialismo histórico y las ideas de origen teológico (mesiánicas) que transitan en su filosofía de la historia, forman parte del propio contexto cultural en la Alemania de principios de siglo XX, donde la oscilación entre la filosofía romántica e idealista y la identidad religiosa del judaísmo formaban parte del carácter alemán de entonces (12-14).

transformar—tiene que ser como «fundamentación epistemológica de un concepto superior de experiencia» (Benjamin, 2010: OC, II/I: 164) o, lo que es igual, en el *redescubrimiento de la experiencia* en tanto lugar del pensamiento olvidado por la racionalidad.

Trascender en la filosofía benjaminiana pasaba, pues, porque ese carácter destructivo se asumiera no sólo como condición epistemológica para su propia filosofía, sino como una experiencia que el crítico ha de encontrar, necesariamente, en el mismo proceso creador de la obra de arte con el objetivo de que ésta, la filosofía, también se comprenda como discurso que precisa ser rebatido. Por eso, además de teorizar este momento de destrucción, éste es detectado en las consideraciones artísticas de los artistas *fetiché* de Benjamin. No extraña, entonces, hallar referencia explícita a dicho carácter destructivo en algunas de las páginas que, en *das Passagen-Werk*, dedica a Baudelaire, pero que, en su lógica asociativa antes explicada a través de las palabras de Jameson, también se explica desde otros lugares.

Lo que ayuda a esta búsqueda de la experiencia es la idea del surrealismo como una práctica materialista (utópica y revolucionaria), el redescubrimiento de una experiencia antigua (Löwy, 2013: 16). Pero ¿qué es lo que hace del surrealismo un movimiento singular e irremplazable dentro de las consideraciones revolucionarias, y qué provecho extrae Benjamin para su propio trabajo crítico?. Sin desatender ese carácter destructor del anarquismo, lo que el pensador berlinés vio en las prácticas del movimiento surrealista, en sus escritos y acciones, fue una fuerza revolucionaria denominada *Ebriedad* [Rauchs]. Lo mismo que ocurriera en la narrativa de Proust con los motivos del *despertar*, el *olvido* y *mémoire involuntaire*, en esta ocasión la poesía de los surrealistas se fundamenta en el concepto de ebriedad, del cual Benjamin quiso extraer las fuerzas revolucionarias que sirvieran, más allá de la praxis cultural, en un impulso plenamente político.

En *Einbahnstrasse* el berlinés se refiere con esa expresión, *Rausch*, a la relación mágica entre el hombre primitivo y el cosmos, aunque también deja entender que la experiencia de ebriedad, que caracterizaba esa conexión ritual del hombre con el mundo, ha desaparecido con el devenir de la modernidad. Como había señalado Weber al explicar la constitución de la sociedad capitalista e industrializada en su concepción *Entzauberung der Welt* [desencantamiento del mundo], en la cual describe los modos en los que se producen la progresiva racionalización de la sociedad,¹⁹ el surrealismo supondrá una resistencia a tal desencantamiento por la razón, pues en su visión romántica el movimiento de los poetas encabezados por Breton persigue la aspiración y el deseo de un cierto *reencantamiento del mundo*.²⁰ El *Rausch* es, entonces, una práctica derivada de la utopía revolucionaria que pasa por el descubrimiento de la experiencia arcaica y prehistórica. Así en la obra Benjamín vemos cómo en diferentes momentos – y en sentidos distintos al ubicarse en los temas tratados por el pensador berlinés en su obra filosófica – aparece contenida esta idea anacrónica: el análisis de la cuestión del matriarcado, la idea de un comunismo primitivo, la esperanza de una comunidad sin clases en el futuro, la armonía original con la natu-

19 El concepto acuñado por Weber señala el carácter ese proceso de modernización de la sociedad moderna occidental en términos de una burocrática secularización en la cual el conocimiento científico constituye en valor primordial frente a la creencia mágico-religiosa: «La *intelectualización* y *racionalización* crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos o imprevisibles, sino que, por el contrario, *todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión*. Pero esto significa el *desencantamiento del mundo*. A la inversa del salvaje, el cual aún cree que tales poderes existen, nosotros no tenemos que valernos de medios que obren efectos mágicos para controlar a los espíritus. O incitarlos a la piedad. Esto es algo que se puede lograr por medio de la *técnica* y la *previsión*» (Weber, *La ciencia como vocación*). La cursiva es nuestra (A.A.B.).

20 Lo que diferencia a los surrealistas del pensamiento romántico del siglo XIX, según la lectura que Löwy hace entre Benjamin y los poetas franceses, es el carácter profano, materialista y antropológico de sus prácticas artísticas y su experiencia antirreligiosa.

raleza, el paraíso perdido, etcétera. Y lo que pudiera parecer una cuestión vinculada a una mirada melancólica, no es sino una dialéctica propia del romanticismo revolucionario, es decir, «un desvío a través del pasado hacia un porvenir nuevo» (Löwy, 2011: 17).

Lo señalado hasta aquí por el pensador brasileño, apoya la tesis de que habría alguna conexión entre la ebriedad moderna practicada por los poetas surrealistas asimilada a los rituales primitivos, pero con la consecuente pérdida de su religiosidad. A esto es a lo que Benjamín va a denominar *Iluminaciones profanas* –como superación creativa de la iluminación religiosa que «sin duda no se encuentra en los estupefacientes, sino en una específica iluminación profana, en una inspiración materialista» (Benjamin, OC, II/I, 2010: 303)–. Éstas serán practicadas por los surrealistas a partir de experiencias mágicas sobre las palabras en las que se interrelacionan fórmulas de encantamiento con concepto. Según Rainer Rochlitz, para el pensador alemán el surrealismo había demostrado cómo la *imagen poética* podía desarrollar una función revolucionaria al mostrar el proceso de envejecimiento acelerado de las formas modernas. Así, pues, «a través de las ruinas de la modernización, el surrealismo hizo ver la urgencia de un cambio revolucionario» (Rochlitz, 1992: 156-157).

Tanto las energías revolucionarias como el culto de los surrealistas a los objetos anticuados mostraban la rápida obsolescencia de la modernidad entregada al progreso. Benjamin ya estaría haciendo una aproximación reflexiva e histórica sobre pasado desde las variaciones estéticas del surrealismo.

TRES.
Traer a concepto

3.1. Traspasar la historia, un problema conceptual

En un reciente trabajo titulado *Contra el poder. Filosofía y escritura* (2013), el pensador italiano Giacomo Marramao dedica un capítulo que se plantea, desde su título, como homenaje a Nietzsche, de cuyo trabajo *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874) toma prestado el italiano la problemática entorno al concepto filosófico. Y aunque en esta obra se dedique a revisar los aspectos más importantes de Elias Canetti, finalmente acaba por recalcar, como si de una estirpe de pensadores con prejuicios sobre el concepto se tratase, en la querrela que tanto Benjamin como Adorno desarrollaron desde su propia desconfianza respecto a la verdad contenida en él.¹ De ambos pensadores alemanes, el italiano resume la falla racional del concepto en su «síntesis compulsiva de la vida real» (Marramao, 2009: 43), aunque no repare en los matices que hacen diferentes las consideraciones que tanto uno como otro teorizaron de tales recelos. Si para el

1 Asunto mencionado por Reyes Mate en su obra más accesible: «Lo que caracteriza al pensar occidental es el pensar conceptualmente. El concepto es un modo de conocimiento que consiste en reducir la pluralidad y riqueza de una cosa, de un acontecimiento a su elemento esencial, dejando de lado lo considerado secundario» (2008: 114). Para comprender de manera más profunda la compleja relación con el concepto filosófico, acúdase al trabajo de Jameson, *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica* (2010), en concreto al capítulo quinto donde esta cuestión es vinculada a la obra benjaminiana (pp. 85-99).

Adorno de *NegativeDialektik* el concepto, acostumbrado a la exacerbación crítica, conformaba una *Verblendungszusammenhang* [estructura de ceguera] que transforma la rica y multiforme realidad en un reducto categorial, se desmarcaba de Benjamín al acusarle en esta misma obra – respecto a la propia consideración benjaminiana de *das Passgen-Werk* como trabajo – de un repliegue derrotista frente al valor positivo y extrañamente idealista asociado al discurso filosófico como única empresa del conocimiento. Ante ello Adorno apostilla sobre las dificultades de una filosofía benjaminiana «que no quiera divagar como el punto en que su concepto se ha de prolongar» (2008a: 29). La referencia a la *poética* como intento fallido de sistema filosófico le vale al frankfurtiano para denunciar el deseo de habitar filosóficamente en concepto cuando de pensar se trata. De tal queja Marramao aprovecha los restos que al final convierten a Adorno en cómplice crítico y de su negatividad extrae un momento de lucidez acerca de la cuestión conceptual en tanto problema añadido en la concepción de *Thesen über den Begriff der Geschichte*. Pues del apego al concepto, dice Marramao, el trabajo –que al igual que en *Passgen-Werk* podría ser considerado, a pesar de su organización en *tesis*; exponiéndose así dialécticamente, y como indicara Adorno en la crítica anterior, una impotencia de pensamiento–, el esfuerzo y su forma explícita de sobreponerse a él, fue siempre, según el pensado italiano, un propósito en Benjamin, puesto que éste «consideraba que la historia debía ser referida precisamente el concepto» (Benjamin, 2009: 43).

La agudeza de Marramao sólo constata la paradoja del pensamiento benjaminiano y su relación con el concepto filosófico, ya que en su radical planteamiento que sitúa al concepto como parte de lo extremo (Benjamin, 2012a: 15) frente al papel salvador (de los fenómenos, de la verdad) reservado a las ideas, sólo su reinvención o reformulación sobre los (conceptos) ya existentes en un trabajo a priori menos negativo – Adorno afirma que «pensar es ya, en sí, negar todo contenido particular,

resistencia a lo [por] él impuesto» (2008: 29) – puesto que lo que hace Walter Benjamin con el concepto es más *material*: repensar críticamente los conceptos y darles continuidad sin volver a ellos. Así, lo que el pensador frankfurtiano denominó *Begriffsleiche* [*cadáveres conceptuales*] para referirse a la terminología abstracta aún muy presente en la filosofía, para Benjamin, familiarizado con los *despojos* de los sueños utópicos de la cultura moderna,² estos debían ser aprovechados y reutilizados conforme al aspirado conocimiento de una (*segunda*) tecnología de la crítica materialista llamada *imagen dialéctica*.³ Así, la disposición del pensamiento expuesta en el ya lejano «Prólogo epistemocrítico» de *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, y luego puesta en marcha paulatinamente entre *Einbahnstrasse* y, con certera rotundidad, *das Passagen-Werk*, adquiriría una realización en el discurso que, en lo ilícito de su exposición (poética) –como le confesara Benjamin a Adorno–, sin embargo, la imagen mental devenía en dialéctica que convertiría el fra-

2 Benjamin, en su singular figura materialista consúltese en varias referencias: Mate, Reyes, «Sobre la fuerza subversiva del trapero», en *Revista Anthropos*, núm. 225, 2009, 52-57; o en una versión mejorada: «Del *proletariat* al *Lumpen*. Sobre el sujeto político en el capitalismo contemporáneo», en *Revista Internacional de filosofía política*, núm. 35, 2010, 47-63; hasta convertirse definitivamente en capítulo, «El trapero. Pequeña apología de una filosofía pobre» (pp. 49-68), en su último trabajo *La piedra desechada* (2013). También de forma fragmentaria en Mate (2011: 167-169).

3 Esta *segunda tecnología*, nos dice Reyes Mate, es propiamente la materialista «en el sentido de que el material de reflexión y de transformación es la primera técnica, esto es, los escombros y ruinas del pasado reciente, así como los sueños de felicidad (*rêves*) que duermen en el fracaso». En ese sentido, referirnos a la técnica en Benjamin es reparar en una cuestión frustrada, pero que siempre puede ser realizada. Habría, pues, un *doble sentido de la técnica* que debe ser leída a la sazón de la dicotomía entre vencedores y oprimidos. La segunda técnica es la técnica de los vencidos, pero en cuanto que es capaz en su realización a partir de un nuevo uso, es el sentido de la *técnica como emancipación*, la que es re-aprovechada; frente a ella esa tecnología al servicio del progreso y la ciencia. Hay que entender, por tanto, que la crítica de la técnica en Benjamin es también pensada dialécticamente como el proceder constructivo de la memoria (en el montaje, por ejemplo). Acerca de esta cuestión recomendamos la lectura del artículo de Mate «Fronteras de la Ciencia. A propósito de la teoría benjaminiana sobre la técnica». Intervención en la sesión plenaria del proyecto La Filosofía después del Holocausto, Madrid, 31 de octubre del 2003.

caso del discurso en una predisposición hacia lo nuevo, hacia una emancipación también epistemológica.

Proust como recuerdo estético

En su propia lógica, entonces, por *recuperar* del concepto, Benjamin reconoce lo novedoso de su planteamiento, pero no desde un concepto de memoria, no al menos de forma directa, sino desde las reconsideraciones acerca del concepto de historia positivista. Como hemos venido desarrollando a lo largo del anterior capítulo, será a partir de aquel interés crítico en Proust —que, como también sabemos a través de la lectura que defiende Arno Münster, procedía, a su vez, de la atención literaria del escritor francés por la poesía de Baudelaire, así como por las teorías de Bergson entorno a su concepto de *memoria pura*— donde el filósofo berlinés revela estéticamente sus reflexiones que no sólo tratan sobre (el concepto de) la historia —en tanto que concepción general del tiempo—, sino también de las temporalidades que la constituyen y la dinámica en la que estás funcionan. Lo cierto es que, tras el esfuerzo teórico que Benjamin ha empleado a lo largo de su obra para extraer esta concepción de la historia y, con ella, una nueva filosofía de la historia, no es hasta en su obra *das Passagen-Werk*, cuando la mención del Proust —y a pesar de su continua presencia en otros trabajos del pensador—, se convierte en una muy significativa presencia, aunque probablemente extraña en lo que al final es un reconocimiento estético, la cita de una autoridad literaria,⁴ que indirectamente se introduce

4 Asunto mencionado por Reyes Mate: «hasta ahora se tomaba al pasado como punto fijo y se pensaba que el presente tenía que esforzarse para que el conocimiento se asiera a ese sólido punto de referencia. Ahora sin embargo, esa relación debe cambiar en el sentido de que el pasado se convierte en envite dialéctico, en acontecimiento de la conciencia despierta. La política ostenta el

y *toma forma* en un contexto discursivo de aquello que fue pensado por su autor como un *tratado* filosófico.

Tendríamos que volver a las primeras páginas de esta parte del estudio para recordar cómo, de alguna manera, el abordaje crítico de Proust, se produce también sobre una perspectiva estética. Puesto que «Zum Bilde Proust» -título del artículo que se refería a una construcción de una idea alrededor del escritor francés-, aportaba a la composición de la última obra del filósofo alemán, *Thesen über den Begriff der Geschichte*, una imagen de escritura, ésta superaba, sin embargo, a cualquier idea superficial a partir de la descripción de la obra de Proust. Los aspectos extraídos, así, de su narrativa, acaso darían cuenta de una imagen estética, la del propio escritor, que tras la fascinada labor de Benjamin en imagen [*Bild*] había sido convertida no en una imagen cualquiera, sino en la imagen cultural señera de las relaciones entre Francia y Alemania (Adorno, 2009a: 655-656). De esta manera, la definición de Benjamin de la memoria, en la que aparecía mencionado una vez más el escritor francés, lejos de parecer una mera referencia, inauguraba un nuevo espacio en lo que hasta el momento había sido su trayectoria artística y filosófica, puesto a lo que ahora denominamos normalmente intertextualidad en esa referencia a Proust a partir de un escrito crítico dedicado al concepto de historia, resultaba verdaderamente revolucionario —otra vez Terry Eagleton sobre Benjamin— por incluir esa imagen textual hecha desde Proust de manera a como ya el propio pensador berlinés había procedido poéticamente, imaginativamente, con

primado sobre la historia. Los hechos son algo que nos golpea; asirles es tarea de la memoria. El modelo de la memoria es el despertar: una experiencia en la que nos gozamos con el recuerdo de lo familiar, del ordinario, de lo que más nos importa. Lo que Proust significaba con los cambios que sufren los muebles de una habitación semioscura en el momento del despertar, lo que Bloch entiende por lo oscuro del instante vivido, todo eso es lo mismo que hay que asegurar aquí, en el ámbito del histórico y colectivo. Existe un todavía-no-saber consciente del pasado cuya exigencia tiene la estructura de un despertar» (Mate, 2008: 114).

aquellos textos denominados por su autor *Denkenbilder* [imágenes que piensan] en *Einbahnstrasse*, y de cuya disposición en fragmentos Adorno dice que «no quieren tanto detener el pensamiento conceptual como sorprender con su enigmática forma y por tanto poner en movimiento el pensamiento, pues en su forma conceptual tradicional éste se antoja rígido, convencional y anticuado», y finaliza con una especie de redefinición estética de la filosofía para la cual «esta forma filosófica era esencial encontrar un estrato en el que el espíritu, la imagen y el lenguaje se conectara» (Adorno, 2009a: 662). Esa capacidad de sorprender formalmente a la que se refiere el frankfurtiano no es otra cosa que dar un principio de pensamiento o, dicho también así, una *forma que da que pensar*.⁵

Al contrario de lo que ocurriera en *Negative Dialektik*, Adorno reconocía en esta crítica una nueva forma de conceptualizar más allá del propio concepto y que, desde luego, estaría vinculada a la imagen estética (de Proust) que se inmiscuye de alguna manera mediante los motivos modificados en la estructura de las *Tesis*, y que vendría a coincidir con los nuevos modos de exposición filosófica en Benjamin, pasa desapercibido por la crítica como gesto —casi técnico— que desmonta la clásica concepción de la historia. En las *Tesis*, como organización del pensamiento pesimista, va a morir el idealismo unitario que el concepto de historia positivista contiene, para pasar a ser imagen de pensamiento que hace dialéctica con las imágenes alegóricas y fragmentarias dispuestas como piezas en la obra. La crítica del concepto de historia o, dicho propiamente, su refundación está íntimamente relacionada con la irrupción de esta imagen estética de la imagen conceptual clásica que se expone en las *Tesis*. El *carácter destructivo*,

5 Se hace necesaria la función de estas imágenes como elementos de reconfiguración de la relación entre el concepto (filosófico) y las categorías de representación estética o, como dice Gerhard Richter en su obra *Thought-Images* (2007), como revisión del exigente vínculo entre filosofía y arte. Léase introducción (pp.1-41).-

como diría Benjamín en aquel artículo asimismo titulado, no persigue una imagen (2012b: 136), no obstante abrir una nueva temporalidad sobre la linealidad del concepto de historia tradicional, es decir, provoca una nueva lectura de la imagen (conceptual).

¿Cómo leer, entonces, esta nueva imagen? Reyes Mate alcanza a vislumbrar un primado político sobre la historia a través de una reconsideración del pasado que, no obstante, deja de lado la presencia proustiana conformada ya como imagen en *Thesen über den Begriff der Geschichte*, aunque su presencia sería tan sólo una evocación del concepto allí emergente. Si, tal como es expresado críticamente el pasado en las *Tesis*—desgranando: pasado con carácter autónomo, el rechazo sobre su consideración en tanto punto fijo en el tiempo, no es una construcción, etc.— para referirse con ello al recuerdo, la memoria filtrada de Proust ya es en sí, lo era ya desde esta revolución estética que supone la narrativa del francés— que rompe a la vez con la lectura positivista de la historia y, a la vez, con la clásica categoría de representación estética propiciada por la exposición de las temporalidades en Proust, una nueva exposición ya no sólo estética, sino también política en cuanto demuestra su desplazamiento entre las categorías (de *historia* a *memoria*) que de nuevo habría de leerse: la historia como memoria. Si, como bien aporta Reyes Mate el primado de Benjamín en su concepto de historia es político, se debe a esa transición por la estética literaria que moviliza al propio concepto, como una intervención pragmática sobre la cultura, desde el presente. Lo que decimos es que la revalorización del pasado no tiene lugar de forma separada en Walter Benjamin de una compleja labor estética.⁶ Ya que en sus obras anteriores estuvo presente

6 Para Jameson no deja de ser la cuestión de la representación filosófica en Benjamin un hecho epistemológico. Para un conocimiento más sobre este asunto consúltese su obra *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica* (2010), en especial el capítulo «Benjamín y las constelaciones», pp. 85-99.

la idea de montaje, estas *Thesen über den Begriff der Geschichtsfundament* todo su carácter epistemológico en un ejercicio de memoria en el que, finalmente, la historia de su contemplación desde el concepto racional idealista, será desmantelada (Didi-Huberman, 2008: 43).

Observar que en tal acción se dé, correlativamente, no tanto una deconstrucción de lo conceptual, sino obviamente una demostración de su historia no puede darse en un concepto y sí en ejercicio de memoria, como Benjamin quiso demostrar con su último escrito. No había, pues, una distancia muy grande entre calle de sentido único con estas *Tesis* al extremar la reconsideración sobre el concepto filosófico en el cual, y de forma significativa, la historia que quedaba incluida. Por tanto, el gesto es doble: por un lado, la reconsideración con respecto a la cuestión conceptual como herramienta de conocimiento, por tanto filosófico, y también lo que la exigencia de dicha concepción conceptual a primera historia: rígida, estática y limitada. A través de la reconsideración del pensador berlinés, una reforma discursiva de las filosofías de la historia acontecía epistemológicamente en la que es otro desmesurado ejercicio dialéctico entre la parte (aquí concepto de *historia*) y el todo (discurso: *filosofía de la historia*); pero también míticamente expresado en el «funesto hechizo del concepto» (Jameson, 2010) en el que permanece reificada la historia.⁷

7 El trabajo de Benjamín tendrá que ver, por tanto, con esfuerzo intelectual por zafarse de la restricción del conocimiento (científico), al igual que lo intentarán de forma desmedida sus predecesores frankfurtianos, Adorno y Horkheimer, respecto a la razón (ilustrada). Desde el ejercicio teórico en el cual desasirse de una filosofía de la historia anquilosada el tópico salvífico. Tanto si ella se busca fuera de la historia humana (teología) o dentro (historia secular) hasta confundirse peligrosamente salvación y progreso. Para Reyes Mate Benjamín no acepta ninguno de estos dos esquemas, es decir, -y bien leído el anterior- que «la historia de los hombres es en lugar de la infelicidad, quedando la felicidad reservada a lo extrahistórico hasta el punto de que sólo la teología puede entender del progreso, ni tampoco fetichiza una concepción en la que el progreso de la historia hacia su realización sea tan de este mundo que pueda prescindir de la voluntad humana» (1991: 52).

No habría que ver, empero, en estos ejercicios suyo a cualquier indicio que lo afiliara, como advierte Löwy (2012: 12-14), al provecho hegemónico que, actualmente, sigue teniendo en el ámbito de la crítica el par formado por el *modernismo* y el *posmodernismo*. Si obviamos aquí las consideraciones críticas de Habermas, respecto a su proceder discursivo como propio de un materialismo histórico de la modernidad degenerada, también habría que intentar interpretar en sus derivas estéticas y epistemológicas sobre la crítica de la modernidad en tanto que estrategia próxima a los clichés posmodernos. Si atisbáramos cualquier deconstruccionismo del discurso de progreso en su crítica por la discontinuidad del concepto positivista de la historia, estaríamos ocultando la verdadera intención del pensamiento benjaminiano acerca del muy moderno y marxista relato de la emancipación —que Löwy defenderá desde la heterodoxia (mesiánica y marxista a un tiempo)—, ya no sólo en torno a la pregunta del ser humano, dentro de la cual aún estaba instalado Benjamin en su *particular lucha de clases* como emancipación de los relatos históricos y culturales, por ejemplo, toda la literatura producida bajo los principios del capitalismo.

3.2. Un momento de conceptualización (sobre la historia)

Por lo dicho hasta ahora, *Thesen über den Begriff der Geschichte*, es uno de los textos filosóficos y políticos más importantes del siglo XX. Ya no sólo porque, como dice Reyes Mate, en el comienzo de su trabajo exegético a esta obra realizada, *Medianoche en la historia* (Mate, 2006a),⁸ sea una respues-

⁸ Entre otros autores estas importantes monografías sobre las *Tesis* de Benjamin: Capella, Juan Ramón, *Entrada en la barbarie* (Madrid, Trotta, 2007); Echevarría, Bolívar, *Vuelta de siglo* (México, Era, 2006); también como coordinador de la obra colectiva *La mirada del ángel. En torno a las tesis de Walter Benjamin* (México, Era, 2005); y la necesaria obra de Löwy, Michael, *Walter Benjamin: aviso*

ta política a un momento de extrema peligrosidad en Europa, un acto de resistencia filosófica (11) o, extremando el gesto, unos documentos significativamente revolucionarios que, como tales, quedan emparentados con las *Tesis sobre Feurbach* de Marx (Löwy, 2002: 16), sino también porque, desde esos mismos parámetros, el último trabajo de Walter Benjamin resulta estéticamente sugestivo. Así, la preocupación formal estaba íntimamente trabada con su exposición epistemológica y, por tanto, con un estado intelectual que se erige y posiciona en un momento histórico, ése en el que como anunciaba urgentemente Adorno había posiciones aún por defender, postura que el pensador alemán tomó asumiendo el riesgo del testigo. En este sentido las tesis sobre concepto de historia son el testimonio de un testigo que, como añade Marramao, también alcanza el rango de *testamento* (Marramao, 2013: 44) al contener en su escritura una lógica histórica abocada al desastre (Mate, 2006: 17). De hecho, como el propio Benjamin convendría, son sus *Tesis* documentos que registran además la experiencia teórica de barbarie. Si la coherencia formal del escrito junto con el momento histórico sirve, en lo que es un fácil argumento para su justificación en tanto que escritura de una época de profunda crisis, no para mostrar o reflejar los desastres que se advenían, más bien como referencia cultural incómoda de cómo la razón, constituida en un sistema para la emancipación y la libertad del hombre, podríamos responder a la catástrofe e, incluso lo que es peor, a cómo la razón misma podría dar posibilidad a la catástrofe. Esta inversión de la emancipación, entendida como respuesta a la complicidad entre progreso y nazismo, no contaba directamente a los acontecimientos provocados por el mismo, sino, como bien señala Reyes Mate, al desarrollo de la técnica (2006a: 13). La emancipación, hilo conductor de pensamiento benjaminiano y, a la vez de todo el pensamiento

de incendio (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002), muy presente en este trabajo de investigación.

marxista, podría haberse tornado en ideología y con ella el acto de pensamiento como razón de dominio.

En este sentido, las dos lecturas más sugestivas (Löwy y Mate) muestran, en sus distintos objetivos exegéticos, la rica diferencia interpretativa del texto benjaminiano que, no obstante, se complementan con nuestros intereses en el presente trabajo de investigación. En primer lugar encontramos en la lectura de Löwy una lectura de transición epistemológica entre la teología de juventud (de origen judaico) y el materialismo maduro con el que parte de la crítica ha creído ver justificada una distinción de etapas o facetas divergentes en el pensamiento de Benjamin (Löwy, 2002: 17), o más concretamente entre una visión del mundo romántica en tanto crítica cultural de la civilización moderna, romanticismo revolucionario que actúa sobre «la cuantificación y mecanización de la vida, la reificación de la relaciones sociales, la disolución la comunidad y el deje encantamiento del mundo» (Löwy, 2002: 18). Esta actitud ya estaba contenida en un texto marcadamente político como es *Romantik* (1913), escrito por un joven Walter Benjamin en la que, a través de la revuelta juvenil y consigna política –de un romanticismo rehabilitado–, proclamada de manera casi programática «voluntad romántica de belleza, la voluntad romántica de verdad, la voluntad romántica de acción» (Benjamin, OC, II/I, 2010: 46).⁹ Entonces, belleza, verdad y acción, o lo que es igual, arte, conocimiento y praxis, que con el tiempo se convertirían en los fundamentos del pensamiento materialista del berlinés. El primado estético aquí señalado, pues, junto al contenido y la acción, se antojan fundamentales el conjunto de sus ideas posteriores. Lo que venimos a señalar como una carencia en Löwy es que, a pesar del reconocimiento de la importancia del

⁹ Sobre el romanticismo crítico de Benjamin, Cfr. Mayorga, Juan, *Revolución conservadora y Conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2003, pp.29-32.

pensamiento estético en Benjamin, reconociera que éste es abandonado debido a una desconfianza hacia «una visión puramente estética de la historia» (2002: 17), cosa que, sin embargo, entraría en contradicción con su propia lectura acerca del romanticismo y su vinculación con el surrealismo y su creación artística como acto revolucionario del despertar en la modernidad. Como añade Reyes Mate el romanticismo reconoce la presencia del mito de la modernidad «pero le da una visión más creativa» (2009b: 53). Walter Benjamin, que se considera pensador ilustrado desde la tradición romántica, aborda la modernidad haciéndola pasar por la visión del artista como figura inserta en las dinámicas de producción del capitalismo, precisamente, entre el mito y la acelerada industrialización; la antigüedad gestionada desde el presente. Las nuevas tecnologías serán, por tanto, las que van a configurar el espacio (la ciudad industrializada, la capital, París) y la experiencia.¹⁰

El problema, tal como entendió el pensador alemán a partir de sus trabajos sobre Baudelaire y en cierto modo, también, a través de su conocimiento del surrealismo, era que la modernidad no aparecía solamente como «signo distintivo de una época, sino también como una energía por medio de la cual ésta puede apropiarse sin mediaciones de la Antigüedad» (Benjamin, 2007: 257, [J5,1]). Con esta aparente equiparación entre técnica y arte o, también, entre máquina y ser humano, Benjamin conseguía advertir cierta mitificación en las tecnologías en cuanto a las responsabilidades emancipatorias que adquirirían en sustitución de la razón humana. Así, el pensamiento maquínico a través de la fuerte imagen onírica del surrealista Aragon, «una especie de volante gigantesco sin que una mano lo dirija»

¹⁰ Adorno reconoce que la reconciliación con el mito es el tema central de la filosofía de Walter Benjamin y continúa: «pero, como en las buenas variaciones musicales, este tema no se muestra desnudo, sino que se mantiene escondido y encarga su legitimación a la mística judía» (2008b: 214).

(Aragon, 1953: 146), se traduce en la tragedia moderna desde la cual el pensador berlinés pide *despertar*.¹¹

Despertar como práctica política

La lectura epistemológicamente transicional de Löwy entre un neorromanticismo que pone en relación el pensamiento teológico con el plenamente materialista en Benjamin, es afirmado en la lectura de Reyes Mate al reparar ya en la preocupación de éste por la técnica –vinculada a la respuesta, necesariamente política, con la que el pensador berlinés replanteará, ya no sólo el concepto de historia, sino que también lo hará sobre los principios de su propia teoría del conocimiento–, un materialismo temprano que no deja de asumirse dialécticamente, sin embargo, en términos de una redención teológica y espiritual puesta al servicio de la emancipación de los primeros escritos. Esto es lo que el filósofo alemán alude metafóricamente en varios lugares y bajo distintas formas –y ejemplos– con el despertar como puesta en marcha de la conciencia. Existe, pues, entre una y otra lectura cierta comunión a la hora de señalar el que es uno de los principales problemas denunciado en la obra de Walter Benjamin, aunque también estará muy presente en torno a la preocupación de los frankfurtianos por rescatar a la razón ilustrada de su *autodestrucción* (Adorno; Horkheimer, 2007: 13): la de cumplir con el sueño de la realización de la modernidad (que aún no se da). Conciliar, sin embargo sueño y moder-

11 Así en *das Passagen-Werk*: «¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia en la vigilia? Así, el momento del despertar sería idéntico con el ‘ahora del reconocer’, aquel en que las cosas nos ofrecen su rostro verdadero –surrealista–. En el caso de Proust, lo relevante es introducir la vida entera en ese grado máximo, dialéctico, que se da en su punto de fractura: estrictamente, en el despertar» (2007, 446, [N3a, 3]).

nidad, provoca la sospecha de entenderlo como utopía. Lo interesante en el berlinés es que las *estrategias críticas*, como así las denomina Reyes Mate, para explicar el paso entre sueño y conciencia sólo pueden darse desde un enfoque materialista y dialéctico (no utópico). Materialista porque el pensador berlinés no parte de ideas, de utopías, sino de las ruinas y desechos del pasado, de lo que ya ha sido vivido, consumido y explotado. De ellos extraerá Benjamin el potencial de su pensamiento que atraviesa, no en vano, una lógica histórica previsiblemente catastrófica desde la cual emitir una semántica esperanzadora de futuro. Por eso, continúa Mate, «los sueños de la felicidad duermen en el fracaso» (2009b: 53). Al contrario de las posturas más utópicas el sueño parte siempre de lo material, de lo vencido, de lo agotado en la historia, aunque no desaparece. Pudiera entenderse en esta inversión del idealismo platónico, sin embargo, una continuidad igualmente idealista en los objetivos materialistas de plenitud, sin embargo los sueños [*Träumen*] son propiamente un estado de transición pues del sueño [también en su original alemán, *Schlaff*: lo que permanece dormido] pide ser despertado. Esta exigencia es la que denominamos *despertar político* (o racional, una conciencia crítica). Así, la *figura del trapero*, del *Lumpen*, junto con la del *coleccionador* comparte ninguna lógica interpretativa de historia a partir ya lo de la observación externa de un sujeto sobre el objeto, sino más bien desde su propia acción de recolección del objeto ya amortizado en el seno de una sociedad elegida sobre el consumo de los objetos y su consecuente producción de excedentes y desechos (Mate, 2010: 47-62). Hablamos del capitalismo, de lo que nadie quiere, la insatisfacción sobre el objeto consumido desde la cual es leída la historia de la modernidad, que en Benjamín será el de propiamente una historia consumida, pero no consumada en el que aún se mantiene como sueño frustrado. Se trata de recuperar sueños no de reproducir utopías, por lo que se redundaría en idealismo. Para que exista dialéctica es necesario partir del fracaso de

una experiencia Y a partir de ella poder tener un principio que sea factible políticamente. De ahí que la materialización de la conciencia en Benjamin provenga de la imagen dialéctica.

No es de extrañar que a partir de estas dos lecturas podamos aproximarnos a ese despertar político (materialista) también como un despertar estético o, mejor dicho, desde la estética, pues en la literatura Walter Benjamin extraerá una necesidad crítica – que brota románticamente de la misma obra: *Kritisierbarkeit* –,¹² es decir, en la obra de arte misma está el conocimiento. Así, las prácticas filológicas que vimos con anterioridad, son en realidad complejas estrategias para reorientar el juicio crítico y subjetivo instalado en el ámbito artístico. No hay, pues, una idea banal de la crítica como ejercicio destructivo, más bien como un despertar de la conciencia (crítica) de lo que en una obra queda por ser expresado más allá de ella, aunque hablemos de obras completamente culminadas (2009b: 56). Lo inexpresivo, pues, de la expresión lograda [*Ausdrucks*], lo que aún está pendiente de ser leído, se contiene en la obra como aquella mortificación objeto – tal como la literatura en tiempo del capitalismo – *reificado*.

El despertar de la modernidad cifrado en la crítica de la *Recherche* proustiana coincide plenamente con la concepción de recuerdo, la memoria, como el propio Benjamin nos indica. El devenir de lo onírico a la conciencia despierta en Proust conduce a la memoria a una acción que, desde la crítica, quiere ser politizada materialmente. De ahí que el recuerdo sea, en cierto sentido, un despertar de la historia, y al mismo tiempo una superación de la estética –que no rechazo– para la constitución de una teoría del conocimiento. *Thesen über den Begriff der Geschichtes*, por todo ello, un momento de teorización y el lugar discursivo de un rescate que se debe de

12 Es la concepción crítica inmanente del arte elaborada en su obra *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (Barcelona, Edicions 62, 1988).

entender a partir de una doble premisa: el de la vuelta de la memoria aun lugar preeminente epistemológico, pero también, el de un sentido de la historia que sólo es posible a partir de su semántica conceptual vacía y gastada, ya partir de la cual la memoria asumirá una acción movilizadora y responsable de la temporalidades. De hecho, es en este momento de teorización cuando se produce la verdadera articulación del concepto de memoria puesto que pendiente de realización en todos los sentidos, se trata de una obra no acabada que de alguna forma funciona desde esa frustración de lo incompleto: la memoria se manifiesta epistemológica y políticamente como un gesto aún por realizar, puesto que aquello es sólo un momento concreto de su realización.

Eingedenken o el instante de conceptualización

La consideración de las *Thesen über den Begriff der Geschichte* como una teoría del conocimiento tiene que ver con el hecho visionario que desde la filosofía se pretende tener de la historia y la política. Esta nueva forma de ver, como plantearía Didi-Huberman a partir de la disposición material de las *Tesis*, es así mismo un hecho crítico de conocimiento. Este deseo de Benjamin de convertir su obra final en una *teoría del conocimiento* (de la historia y el progreso) es una lectura que Reyes Mate, a pesar de lo inacabado de *Thesen über den Begriff der Geschichte*—cuyo armazón teórico sería, muy probablemente, *das Passagen-Werk*— extrae a partir de las declaraciones hechas por Adorno de estas tesis estrechamente relacionadas con las entonces planteadas en los paisajes parisinos. Estaba claro que el conocimiento en el pensador berlinés estaba ligado a la cuestión temporal. La crítica del progreso se convertía en un concepto carente de historia (tiempo continuo), precisamente por obviar las ausencias que dicha trayectoria impedía

representar como Tiempo pleno. La continuidad, entonces, en tiempos epistemológicos, no dejaba lugar, por tanto, a un conocimiento pleno; que en realidad apuntaba críticamente a un olvido sobre lo que no tiene una presencia fundamentada en los hechos históricos. El conocimiento intrínsecamente adherido no ya, propiamente, a los acontecimientos históricos –Benjamín también será una superación de la contingencia–, si no a los modos de ver y entender la historia que fluctúan entre el paradigma positivista (científico) y otras posibilidades de poder observar la realidad. Esto remite, claramente, a una cuestión que participa directamente de la emancipación del conocimiento con respecto al conocimiento dado. Que la filosofía, tradicionalmente ubicada en el terreno epistemológico apriorístico donde reflexionar sobre aquellas relaciones entre sujeto y objeto, sea el discurso directamente afectado sobre las suposiciones que el filósofo berlinés lleva acabo el otro tipo de discurso (y conceptos, como de hecho es su atención sobre la historia), advierten de la premura de un discurso que no puede dejar de atender la realidad concreta en la relación entre sujetos de experiencia. El *sapereande* kantiano es revisado en este nuevo desplazamiento desde los principios fundamentales de la ilustración: la comprensión del sujeto no es a priori crítico sino una percepción real –llamémosle política – del tiempo en el cual le ha tocado vivir: «el obstáculo más significativo que dificulta la conexión con Kant de una filosofía verdaderamente consciente de la eternidad y del tiempo se encuentra en lo siguiente: la realidad a partir de la cual quería Kant basar el conocimiento en la verdad y la certeza es una realidad de rango inferior, incluso ínfimo» (Benjamin, OC, II/I, 2010: 162). La plenitud del conocimiento como rasgo propio del sujeto emancipado (moderno, ilustrado) no se hallaba, entonces, fuera de esa realidad concreta, sino en la asunción consciente de una experiencia distinta y abarcable en todos los ámbitos del hombre (Labriola, 1985: 84), incluida su *experiencia de sufrimiento*. El atrevimiento kantiano no podía, por

tanto, asumir un reto más complejo que el de abrir epistemológicamente heridas a la razón estructurada en ámbitos de conocimiento. El de Walter Benjamin, entre la ‘concentración’ del sujeto kantiano y el alentado empoderamiento de la lucha obrera, es un sujeto endeble, casi inapreciable, «es el Lumpen, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que lucha, protesta, e indigna» (Mate, 2006a: 20).¹³ Esta característica *micrológica*, como alguna vez así la denominara Adorno, desmontaba el sistema de conocimiento kantiano al desordenarlo en una experiencia real imposible de clasificar y, lo más importante, al incluir la capacidad de conocimiento de aquellos que no tienen una representación social. Por eso, en la actualización de la teoría del conocimiento benjaminiana desarrollada por Didi-Huberman, es una modalidad de lo visible que en la práctica histórica de Benjamín, sostenida en una agudeza visual sobre lo insólito (de asombro, de vergüenza, de tristeza) que se resume, según la máxima de sus palabras, «cuando ver es perder», es decir, un abrir los ojos para experimentar lo que no vemos (Didi-Huberman, 2011: 15).

Si la percepción es un ámbito que es alterado a partir de *Thesen über den Begriff der Geschichte*, la realidad que es contemplada también sufre cambios importantes. Normalmente necesitamos la realidad ajustada a los hechos, sobre todo con aquellos que ya han tenido lugar. Según Reyes Mate esta formulación muestra la relación existente entre la temporalidad es pasado y presente. Si ese pasado, en el de los acontecimientos, sigue presente es debido a la movilización que el historiador hace de él, esto es, desde su conocimiento presente, aunque, según Benjamin, desde un presente hecho por los triunfadores de la historia. Sin embargo, tras la profunda revisión de la historia lineal del positivismo científico y la propia labor del historiador, el pensador berlinés delimita las zonas olvidadas por

ese llamado *progresismo* que, como indica Juan-Ramón Capella, no es una concepción exclusiva perteneciente a los discursos (teóricos) históricos, sino que también respondía a una situación política y social de la social-democracia alemana (Capella, 2007: 58-62) al recordarnos lo escrito por Walter Benjamin al comienzo de la tesis número XII: «nada corrompido tanto a la clase obrera alemana como la creencia estar nadando a favor de la corriente. El desarrollo técnico era el sentido de la corriente con la que creía que nadaba» (Benjamin, 2012c: 176). El progreso también instalado en el seno de la clase obrera no podía por menos que señalar a esos otros sujetos dejados ahora de la mano de la emancipación y, por tanto, del desarrollo histórico. Es, así, como Benjamin perfila, a través de un sujeto claramente destacado su negativo correspondiente: *el perdedor*. Asimilado el tiempo en el sujeto del pasado de estos perdedores la historia permanece fuera, evidentemente, de cualquier crónica oficial, pero su frustración al no tener cabida en el discurso histórico no puede ser considerada como muerte. De este principio arranca la teoría del conocimiento del filósofo alemán, como un conocimiento del pasado, y junto a él, de los oprimidos, que ha sido no sólo política y socialmente reprimido, sino que también resulta un acto de frustración epistemológica. El verdadero cambio operado en la nueva teoría del conocimiento propuesta entonces por Walter Benjamin, sería la idea de acabar con la facticidad con la que se entiende a la realidad y dar continuidad a lo que siempre ha sido un primado en su pensamiento, la posibilidad para la emancipación.

La radicalidad de esta propuesta que va a ser planteada por Reyes Mate, no obstante, encuentra en la filosofía de Benjamin, en concreto, en sus últimos escritos a los que aquí estamos atendiendo, *Thesen über den Begriff der Geschichte*, el ejemplo perfecto para dar cuenta de esa posibilidad. Si Mate precisa de una mediación del testigo para dar cuenta de un sujeto oprimido sobre una realidad implacable entorno al progreso histórico, este

no debería *subjetivizarse* en la figura del pensador berlinés, sino que en el propio empeño teórico de las *Tesis* valdrían como testimonio significativamente forzado a un replanteamiento lo suficientemente crítico para dar respuesta a todo lo que parecía acontecer en Europa durante el periodo de entreguerras. Sin embargo, Mate –haciendo consenso con la lectura anteriormente señalada por Löwy– revela una necesidad de una praxis política que acompañe a la radicalización epistemológica. De ahí la reivindicación de la visión mesiánica (como la detectada por el pensador brasileño entre la teología y el romanticismo) donde reintentar también el sentido de la política. Al igual que ocurría con los problemas en torno a la facticidad de los hechos, la política a la cual se alude aquí no tendrá nada que ver con una acción directa, a pesar de que el romanticismo al que Löwy se refería se emparentaba con el anarquismo. La respuesta de Benjamin de la violencia no podía ser asumida desde la violencia misma, sino del desarrollo de una capacidad crítica reconocida desde una posición en clara desventaja provecho también ubicándose en el justo del peligro. Como hemos venido aclarando a lo largo de este último tema, no sólo el contenido de las famosas *Tesis* benjaminianas, sino también la forma de su exposición participaban de la ya conocida –y antes citada– expresión *organizar el pesimismo*, que aunque contenía un lamento por el mundo su melancolía era, precisamente, esa preocupación que, sin embargo, conllevaba una responsabilidad por transformarlo.

El giro o la profundidad de Reyes Mate sobre esta dimensión política contenida en los escritos de juventud de Benjamin, se da en los aspectos que tienen que ver con la relación entre mesianismo y teología. La razones fundamentales que llevan a éste a privilegiar esta línea –Löwy no parece desprenderse de ninguna de las dos– parece ser la singular movilización secular de este concepto de origen judío en las políticas emancipadoras propuestas por el pensador berlinés en sus *Tesis*. Así lo dice la

tesis número XVIIa, aquella descubierta por Giorgio Agamben y que, sin duda, servirá de hilo conductor de nuestro trabajo de investigación, idea ésta a partir de la cual arranca la segunda parte. Escribe allí Walter Benjamin: «Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la sociedad sin clases. Y ha hecho bien [...] Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso el interés de la propia política revolucionaria del proletariado» (Benjamin, 2012c). La importancia, por tanto, del descubrimiento del italiano para las interpretaciones críticas de *Thesen über den Begriff der Geschichte* en Benjamin, se manifiesta en la alteración que el propio concepto de la política que, como ocurrirá en esta misma obra acabará por confundirse en lo tocante a la cuestión de la emancipación con el rescate que hace de la memoria, concepción que también proviene de una teología judaica —aunque, sin embargo, como se ha argumentado a lo largo de estas páginas, no conectaría de manera directa de dicha tradición, puesto que Benjamin la somete a continuas lecturas críticas sobre Proust y Baudelaire—. Por tanto, la idea de política que de esta revisión sobre la historia surge como una exigencia —el teólogo J. B. Metz verá en ella el resto escatológico del concepto de memoria— que recuerda, dialécticamente, la función de esta búsqueda de la praxis ansiada por Walter Benjamin: «la política a la que él aspira es, por un lado, una secularización, en el sentido de emancipación o liberación del mesianismo, pero, por otro, un mesianismo secularizado, es decir, el mesianismo es ese palimpsesto sobre el que se escribe la política, pero que siempre está ahí como lo originario que inspira y exige a la política» (Mate, 2006: 24). Como indica el teólogo J. B. Metz, bajo el primado del devenir práctica de la razón (1999: 3), la memoria se convertirá en esa política de Benjamin al encontrarse en ese complejo principio ilustrado que se oculta entre el desencantamiento (del mito) y redención (de la injusticias), por lo que se adelantará, de esta manera, a los pensadores de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Ador-

no, a los cuales deja en herencia esta doble responsabilidad. La pregunta será ahora si discurso filosófico puedo asumir tanta responsabilidad, pues como se ha visto, no sólo conlleva una reformulación general que las consideraciones epistemológicas de las que la propia filosofía se nutre, sino que también adquiere la mayor de las exigencias en la conformación de un pensamiento crítico, que no es otra cosa que llevar a la práctica efectiva las transformaciones planteadas en sus bases conceptuales.

II. La memoria crítica

Concepto de memoria y estudio de su transición en el pensamiento negativo. En torno a la crítica de la Ilustración.

*Cada término filosófico es la cicatriz endurecida
de un problema irresuelto.*

Th. W. Adorno

UNO.

La actualización de la teoría crítica

1.1. Una memoria cognoscitiva, una memoria crítica (de Benjamin a Adorno)

En la actualización del concepto de memoria benjaminiano realizado por Adorno, hemos de partir de una diferencia que, si bien no altera el criterio con el que éste último leyó al pensador berlinés de las, así intituladas por él mismo, *Thesen über den Begriff der Geschichte* – a saber: una *rememoración* capaz de transformar el sentido con el que debemos considerar la historia presente y, en un mismo gesto negativo, de revertir su estatus discursivo en la superación u olvido progresivo del pasado –,¹ sí la excedería, precisamente, en el carácter anticipador con el que siempre se ha recibido a la obra de Benjamin con respecto a los acontecimientos históricos en los que se vio inmerso y que desembocarían, poco tiempo después, en

1 No nos vamos a detener aquí en la confluencia de intereses comunes en los dos pensadores o en la relación que entre ambos se dio, calificada, según Susan Buck-Morss, de «verdadera influencia formativa» de Benjamin sobre Adorno (Buck-Morss, 2011:16). Pero conviene señalar tres obras consideradas referencias fundamentales para la crítica acerca de esta cuestión, donde se establecen –al menos de manera generalizada–, los matices en la relación entre uno y otro que, a la postre, nos servirán en el presente capítulo para observar la correspondencia y distinción más concretas de las categorías conceptuales vinculadas a la idea de memoria que en estos trabajos también se apuntan. *Cfr.* Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2011); Wiggerhaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort* (México, Fondo de Cultura Económica, 2010); y Honneth, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría crítica de la sociedad* (Madrid, Antonio Machado Libros, 2009).

la tragedia colectiva localizada en los distintos campos de concentración nazis. En peligrosa correspondencia con aquellas intuiciones teóricas, el desenlace de Benjamin no se debe calificar exclusivamente, al menos, como relato significado del destino personal del pensador alemán, sino propiamente como un hecho que marca, al igual que la historia entendida desde una perspectiva materialista, una cisión en la continuidad del trabajo teórico en torno al pensamiento de la memoria. Así, y más allá entonces de la pertinencia biográfica, lo existencial se mide aquí en términos de una *supervivencia* que podríamos calificar, a un tiempo, de política y epistemológica (Traverso, 2012: 49), y que tendrá en la labor teórica su lugar *propio*. El hecho, pues, a la hora de establecer una diferencia entre uno y otro pensador, no residiría en la mera contraposición de ideas de ambos sino en la continuidad lógicamente distinta que la cuestión de la memoria tendrá en el discurso filosófico emprendido por Adorno y Horkheimer como supervivientes, de facto – a diferencia de Benjamin – tras el Holocausto.² Sin embargo, esta diferencia va a resultar decisiva para llevar al benjaminiano concepto de *Eingedenken* a una dimensión en la que la especulación de lo teórico establece una nueva y compleja relación con los acontecimientos históricos que se estaban sucediendo. Articulada a lo largo de su obra – como se ha visto en capítulos anteriores – la memoria

2 Si Susan Buck-Morss fundamenta la relación entre Benjamin y Adorno como una forzada trasposición de las heterodoxas fuentes conceptuales del primero («misticismo judío, el kantismo, el platonismo y el romanticismo alemán», (Buck-Morss, 2011:17) a una teoría materialista de tendencia marxista en el segundo, las íntimas palabras de la correspondencia entre Adorno y Horkheimer revelan, no obstante, una natural afinidad e, incluso, un aprovechamiento teórico. Así, en estos términos, se refiere Adorno a Benjamin en una carta dirigida a Horkheimer: «Se trata de la última concepción de Benjamin. Su muerte hace inútiles los recelos ocasionados por su carácter provisorio. No se puede dudar de la gran categoría del conjunto. Además, ninguna otra obra de Benjamin le aproxima tanto de nuestros propios propósitos». A lo que Horkheimer responde: «Me encuentro tan feliz como tú por el hecho de vernos en posesión de las tesis de Benjamin sobre la historia. Ellas van a ocuparnos aún por mucho tiempo, y él estará presente, a nuestro lado». *Cfr.* en Wiggerhaus, 2010: 392.

de Benjamin va a adquirir en la conceptualización de Adorno una mayor contingencia, justamente, debido a la constatación de lo teorizado por el berlinés en la realización de los acontecimientos en la catástrofe por él apuntada y, por tanto, un nuevo sentido inmanente –y *práctico*: más interesado por el acondicionamiento de una crítica de las patologías en el seno de la sociedad, cuestión ésta ya promulgada en el programa de la Teoría crítica en sus trabajos fundacionales– donde no se acepta «sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes» (Horkheimer, 2008: 287),³ y en los que los frankfurtianos entreverán los verdaderos signos de una *nueva barbarie*. Si la teorización de Benjamin sobre lo que estaba latente, recogía aspectos que tenían que ver, en cambio, con las transformaciones en las prácticas de producción artística para la elaboración de una idea de *rememoración* con capacidad performativa –entendida en este contexto como *política*–⁴ sobre el presente histórico, es decir, como formas de *producción de temporalidades*, en

3 La misma *reificación* de las ideas aparece vinculado como el principal problema de la potencialidad teórica; hay una idea implícita de la necesidad del recuerdo y memoria como posibilidad de construcción de futuro: «Nuestra misión actual es, antes bien, asegurar que ene le futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de ella, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la diaria rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar del todo el problema. Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terrible acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra» (Wiggerhaus, 2010: 289).

4 En un reciente trabajo, *En fuga irrevocable* (2014), Sultana Wahnón esclarece los intereses del pensador berlinés en su conocido ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1934) sobre los cambios en las *condiciones de producción en el ámbito artístico y cultural* que, a su vez, evidenciaban las transformaciones que se habían sucedido en las infraestructuras económicas en tiempos del capitalismo industrial. Según la su autora este interés sobre el arte permitió a Benjamin la elaboración de *nuevos conceptos o categorías* que pudieran ser utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística (Wahnón, 47). Precisamente es en este ámbito estético, a partir de las prácticas filológicas (crítica y traducción) en las que el berlinés de involucra, donde tiene lugar la revisión conceptual de la categoría de historia para convertirse en una revolucionaria exigencia sobre el pasado (vía *memoria*) y como crítica del progreso.

la lectura de Adorno y Horkheimer estas se convertirán en un criterio para la conformación de un modo de objetivación del mundo, donde la idea de intervención real o *praxis* sigue diluyéndose en una exigencia mayor como es la del *compromiso teórico* (Adorno; Horkheimer, 2014: 23). Es decir, para estos –pero, sobre todo, en la obra individual de Adorno– se trataba de hacer del recuerdo un elemento crítico capaz de asumir lo contingente y, por tanto, de recobrar cierto sentido de posibilidad a partir de un tiempo, el presente, entendido éste como momento extremadamente crítico, catastrófico; y no una preocupación irredenta de lo que había quedado pendiente de realización durante la historia ya acontecida (Benjamin).

El contraste y la diferente lectura a partir de una idea de recuerdo suponen aquí una distinción entre las dimensiones del acontecer histórico que se establecen en los ya de por sí distintos discursos creados alrededor del concepto de historia y los modos de emancipación que en cada uno de estos pensadores se contempla. Varios son, entonces, los puntos conflictivos en los que tal diferencia se sostiene. En primer lugar estaría, como antes dijimos, el acontecer histórico vinculado con el propio trabajo de la producción (cultural) de temporalidades (Benjamin) asociado como se sabe, a un elemento teológico de dicha temporalización, la *redención mesiánica*, cuya labor de la emancipación continúa presente, de alguna manera, en la obra posterior de los frankfurtianos a pesar de la insistencia sobre la secularización de las concepciones benjaminias por parte de la crítica. También es importante señalar que la cuestión emancipatoria en Benjamin tiene que ver con un contexto discursivo vinculado a la tradición marxista de la lucha de clases en la que «el sujeto del conocimiento histórico es la propia clase oprimida que combate» (Benjamin, 2012c: 176), idea ésta que varía ostensiblemente en el contexto desde el cual Adorno y Horkheimer desarrollan su pensamiento, ya que aunque los frankfurtianos se preocupan también por atender a los anhelos emancipatorios de los

vencidos por la historia, comprenden estos desde otra categoría que permita la secularización de la profunda carga teológica de los *muertos por la historia* de Benjamín: la relación opresiva de los individuos (*víctimas supervivientes*) en una sociedad cosificada. La diferencia más drástica, sin embargo, no viene de la asunción que Adorno hace del concepto y sí de la reflexión crítica que, al respecto, realiza Horkheimer al proponer un *recuerdo* de carácter cognitivo sobre los vencidos, pero alejado de la religiosidad con la que Benjamín lo reviste⁵. A ésta se le han de sumar nuevas connotaciones que, ya de partida, marcan un acusado matiz existencial y de supervivencia sobre cualquier atisbo más o menos metafísico de la teoría benjaminiana y, más aún, cuando la concepción de emancipación asociada a la memoria ya poco tendrá que ver con la preservación de los derechos y valores del sujeto del conocimiento histórico, y sí con el padecimiento factual del sujeto ante las fuerzas dominadoras del estado y, en la deslegitimadora crítica de *Dialektik der Aufklärung*, su vínculo con el ejercicio de reificación racional como lógica del capitalismo. Asistimos, pues, al paso de una *memoria cognitiva* a una *memoria crítica*.

Dicha distinción, no obstante, no implica necesariamente una incompatibilidad entre ambas conceptualizaciones, puesto que a la lucha (de clases) entre *opresores y oprimidos* del berlinés corresponde la lectura sobre el «pensamiento triunfante» [*Triumphieren den Gedanken*] (Adorno,

5 La polémica sobre escepticismo desarrollada por Horkheimer en torno a las ideas sobre el pasado de Benjamin parte de configuración teológica en la filosofía de este último. Si el pensador berlinés procura una apertura temporal a través de una redención mesiánica con la que hacer justicia sobre las víctimas del pasado, Horkheimer afirma que la injusticia pasada no tiene solución futura: «Si nos empeñamos en decir que el recuerdo abre expediente del pasado y es capaz de mantener vivos los derechos no saldados de la víctima, habría que recurrir, dice Horkheimer, a la figura del Juicio con un Dios Todopoderoso capaz de premiar a los buenos y castigar a los malos». *Cfr.* Reyes Mate, «La herencia pendiente de la *razón anamnética*», p. 19.

2007: 12) que Adorno realiza sobre los individuos igualmente oprimidos en los propios procesos –contradictorios– de individuación en relación con la totalidad social, criterio en el cual se basarán, por un lado, una figura de la política y, por otro, una analogía desde el poder económico: el fascismo y el capitalismo como un principio de analogía. En uno y otro pensador las posibilidades de emancipación pasan por la *revocación* de la continuidad histórica proyectada universalmente por los vencedores y la preservación unitaria de la historia como un discurso de la dominación.⁶ Por eso, y aunque se traten de formas distintas en los pensadores alemanes, un conocimiento materialista de la historia universal es el que hará aflorar la contingencia como discurso de quiebra o discontinuidad, y donde melancólicamente la memoria fuerza una suerte de contraposición hipotética de *lo que pudo haber sido* (Benjamin) o de *lo que podría darse* (Adorno).

El desplazamiento semántico del concepto de memoria de Benjamin, cuyo potencial se adhiere a una tradición de la autoridad del sufrimiento del vencido y a la invocación de una justicia universal (Mate, 1994: 117)– tendrá que ver, entonces, con esa contingencia, pero que en Benjamin se sustenta en la irrupción de imágenes del pasado en un *tiempo-ahora* [*Jetztzeit*], un presente continuo, como lo que está fuera de nuestro tiempo, un tiempo advenedizo, en el que la espera del acontecer mesiánico se convierte en factor casi *revolucionario* y excepcional. Mientras que para Adorno y Horkheimer, la enmienda al sentido de la historia universal debe darse en el seno de la misma historia, allí donde la emancipación sustituye a la contingencia por una inmanencia como acontecer crítico. La urgencia

6 De igual manera, y aunque la crítica asuma este aspecto en concreto como punto divergente ente las acepciones benjaminianas y las de Adorno, en *Dialektik der Aufklärung* se mantiene el impulso de la lucha de clases, eso sí, sin una referencia explícita a la cuestión obrera como protagonista del materialismo histórico, sino la cuestión de dominio del hombre hacia el hombre (Adorno, Horkheimer, 2007: 20).

de estos y la espera benjaminiana, pues, parecen señalar una idea distinta de la temporalidad que tendrá en su articulación teórica una expresión coherentemente distanciada, y una nueva relación discursiva –también conceptual– que indica no sólo su índice histórico, sino también el natural movimiento de su semantización. En el caso concreto de la memoria, su concepción no se refiere a una única realidad propuesta como abstracción epistemológica, sino que remite constantemente a una *red conceptual* en la que su semántica se postula más allá de su radical historicidad y como crítica del *desiderátum* racional por la ordenación del conocimiento.

Debemos señalar, pues, una estructura temporal propia del concepto (Koselleck, 2012: 46) que abarcaría los sentidos temporales que la memoria, como cuestión relacionada con el tiempo y la historia, significa. En el caso de esta memoria como cuestión del pensamiento crítico, resulta especialmente curioso cómo ésta se actualiza concretamente, para distinguirse del *Eingedenken* de Benjamin, en la contingencia de los acontecimientos del Holocausto de los que ya no podrá desasirse, al menos desde el ámbito de la cultura y el pensamiento, además de la afectación más inmediata sobre discursos como la historia y la política. Adorno y Horkheimer fueron de los primeros pensadores que tuvieron una sensibilidad orientada hacia la reflexión teórica sobre la catástrofe acontecida que desborda propiamente lo experiencial; también fueron los primeros en observar las consecuencias que un acontecimiento como éste supuso, precisamente, para un necesario cuestionamiento de la razón humana. De ahí el establecimiento de una sospecha primera que excediera, como ya alertara Benjamin, la senda del relato histórico para extender su ámbito de acción crítica a los modos de producción de la industria cultural y de condicionamiento social. No es otro el empeño de estos teóricos del *Institut für Sozialforschung* cuando apuntan a la industria cultural, en detrimento de la inocencia en la idea de ocio y entretenimiento

cultural, como dispensadora de una ideología cuya lógica determina la capitalización de los sujetos. Es imposible no entender en este contexto una de las sentencias más conocidas – citadas y malinterpretadas – de Adorno y que invoca otras palabras de Benjamin acerca de la cultura cómplice de la barbarie: «Escribir un poema después de Auschwitz es barbarie» (Adorno, 2008b: 25). Lo que supuso este acontecimiento para el normal entendimiento de la cultura, alcanza incluso a la actualidad, y más aún para entender los vínculos éticos y estéticos que se materializan en la ahora ya concepción adorniana de *rememoración* y que, como dice J. M. Gagnebin, tienden a ser olvidados «por una concepción meramente estetizante de la estética o meramente consensual de la ética» (2005: 4). Es, precisamente, en este vínculo donde la concepción de memoria de Benjamin –que a su vez transita de lo estético a la ética histórica – donde surge una perspectiva semántica que invierte, no obstante, los términos de esta relación: del aprovechamiento del recuerdo para la creación de un *nuevo imperativo categórico* –una lectura *negativa* del imperativo categórico kantiano (Tafalla, 2003: 54-66) – a una *rememoración estética*, como posible salida a las trampas identificatorias del discurso filosófico y un rescate de la acepción de la historia confundida con los tiempos de la recuperación y el olvido en su endémico progreso.

Sin embargo, antes de adentrarnos en ambas dimensiones, es necesario atender también a la fundamentación y el uso de la *rememoración* desde la experiencia más inmediata, pero igualmente intelectual, que viene a constituir las concepciones claves de un trabajo seminal como *Dialektik der Aufklärung*, donde se aúna la reflexión sobre la experiencia del nazismo y, partir de ella, una lectura crítica que atraviesa toda la filosofía ilustrada hasta desembocar en una experiencia teórica del sufrimiento histórico y político. Allí aparecerá una idea de memoria, poco tiempo después y a

la sombra del concepto del historia en las *Tesis* de Benjamin, pero ahora como elemento catalizador de los problemas en torno a la reificada subjetivación en las sociedades capitalistas – proceso a través del cual nos constituimos como sujetos y manifestamos nuestra subjetividad, y que en caso de Adorno y Horkheimer no escapa de su negativa concepción de la experiencia que a ellos también les tocó vivir y a una cuestión, cuanto menos, acuciante: cómo teorizar desde la contingencia histórico social sin recaer por ello en una metafísica irresponsable, una excesiva subjetivación o en un idealismo sin objeto. Aquí da comienzo una somatización de la supervivencia.

1.2. Controversia y relectura de mesianismo: secularización e impulso político del concepto de memoria

En el contexto de la obra de Benjamin la rememoración del pasado sucede a partir de una exigencia de redención, donde la memoria –como hemos visto en capítulos anteriores– adquiere un estatuto de conocimiento. Si volvemos a esas páginas del trabajo, la concepción crítica de la memoria benjaminiana no se puede entender sin su desarrollo a través de las distintas áreas de conocimiento en las cuales, claramente, se articula el concepto, y donde se refundan las viejas concepciones que éste arrastraba ya desde otros discursos. De ahí que, en su concepción de la memoria, el *tránsito estético* –incluimos aquí las especificidades de su labor intelectual, sobre todo las de la crítica literaria y el ejercicio de traducción, como procesos todos ellos constitutivos de un discurso de factura social y política– resulta imprescindible en su conformación filosófica final. Y es que en cada una de sus facetas culturales la terminología con la que

estas son teorizadas – *rescate* [Rettung] y *salvación* [Errettung] – opera en la demanda exigida por el pasado con respecto al presente. En este sentido, Benjamin asumió cada una de estas prácticas intelectuales ya mencionadas en tanto que ámbitos para la redención material. Así, terminológicamente, una fundamentación de la forma filosófica como *representación* o *exposición* [Darsellung] de la verdad (en *Trauerspiel*) o, en su caso, el *rescate* de un concepto de experiencia (histórica) «de la que el conocimiento sea la teoría» en «Über das Programm der kommenden Philosophie» [«Sobre el programa de la filosofía venidera»] (1918)⁷, la *extracción* de la verdad –y con ellas su perdurabilidad en la historia– de una obra de arte mediante el ejercicio crítico («Die Wahlverwandschaften» [«Las afinidades electivas»], 1924), la relectura y *apropiación* conceptual (en *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* [El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán], 1916), la traducción como ejercicio de *supervivencia* del lenguaje (en «Die Aufgabe des Übersetzers» [«La tarea del traductor»]), de la misma manera que el pasado «reclama el conocimiento histórico» (Abadi, 2012: 59-60).⁸

Podemos observar como la tarea del intelectual es asumida por Benjamin como analogía de una emancipación cultural que también es, a la vez, la apertura de un conocimiento temporal concreto hacia las temporalidades que en él se propicia (Capella, 2007: 46) y que no puede separarse de un orden ontológico – a diferencia del *tratamiento secular* con el que limitarán la memoria Adorno y Horkheimer (Linder, 1971: 55)– y donde

⁷ Susan Bouck-Morris se refiere a una «salvación de los fenómenos» (1975: 489).

⁸ El artículo de Abadi resulta altamente esclarecedor respecto a la distinción entre una memoria benjaminiana y un concepto de memoria donde, al margen del sentido redentor, teológico señala los ejercicios intelectuales en Benjamin como prácticas materialistas de memoria. Sobre este aspecto remitimos al epígrafe 2.3., titulada «Las prácticas materialistas de memoria de Walter Benjamin» de este trabajo de investigación.

la fuerza redentora de lo mesiánico se diluye en ámbito de lo existencial. Habría, pues, en todas estas tareas una materialista *práctica del recordar* que desborda la cuestión de la autonomía intelectual y la distribución de las tareas filológicas como productividad del conocimiento en las sociedades burguesas o, dicho de otra manera, la exigencia que Benjamin aplicó sobre el ejercicio teórico, el cual implica un planteamiento práctico en la esfera histórica y política, es sustituida por los términos de *presencia duradera* donde se declaraba la rentabilidad inmediata. El deseo del materialismo marxista que la propia Teoría crítica tiene como objetivo – conducir los teóricos a una praxis efectiva en lo social (Horkheimer, 2008: 284) –, no sólo había encontrado respuesta previa en estas prácticas materialistas de Benjamin, sino que éste será uno de los puntos más conflictivos en lo que a la conformación de una nueva lectura sobre concepto de memoria se refiere. Las molestias del *supuesto teológico* en el que la crítica siempre ha visto un punto de ruptura entre las consideraciones de Benjamin y los pensadores frankfurtianos, es en realidad una disputa conceptual donde el carácter mesiánico se establece en la obra de estos, desprendiéndose del *resto escatológico* del pensador berlinés, en una clara y determinante categorización secular. Así es como el debate sobre la rememoración pasa, en primer lugar, por un momento de *resistencia teológica* frente a la categoría secularizada propuesta, sobre todo, por Adorno y Horkheimer, ya que en Benjamin «la dimensión religiosa no desaparece (como sí lo hace en una verdadera secularización)» (Löwy, 1997: 127). Sin embargo esta distinción no es del todo clara y lo apuntado por Löwy necesita una lectura más precisa. El impulso para la transformación de la categoría mesiánica en su entrada a la esfera de lo político no es, por tanto, un vuelco realizado en una rápida asimilación secular o, como dice Kaufmann, en una senda «lógica derivada» del pensamiento kantiano, por mucho que la concepción adorniana parezca justamente una apostilla sobre Kant, como veremos

a continuación, como criterio negativo, esto es, una *consumación* de una crítica sobre lo existente dado en el mundo: «el conocimiento no tiene otra luz que brilla sobre el mundo desde la redención [*Erlösung*]; todo lo demás se agota» (Adorno, 2006: 257).⁹ Sin embargo, ni la lectura de Kaufmann invitando a la lógica apriorística de la modernidad sobre los aspectos religiosos intrínsecos en el concepto, ni la equiparación de los sentidos en los que tanto Benjamin como Adorno semantizan, realmente, una idea distinta de memoria, repercuten en el vínculo que sí se mantiene en Benjamin respecto al delicado ámbito de la *redención mesiánica* dictada por su amigo Scholem. Es en los trabajos de éste donde el mesianismo se comprende, en primer lugar, como «posibilidad histórica» y, en un segundo movimiento, como gesto que se dirige hacia una justicia divina no determinada moralmente por la ley y en la que el futuro estará abierto (Scholem, 2008: 99-135). Entonces, el empeño de secularización de la memoria y, empero, su firme adscripción a una tradición judía, revelan la estrategia dialéctica que no es sólo conceptual, sino discursiva en esta cuestión de la memoria. No hace falta comprobar la pertinencia de la redención como concepto básico del judaísmo estudiada por Scholem en la propia obra de Benjamin, sin por ello hacer concesiones a una lógica racional desde un discurso secularizado (la modernidad misma), pero tampoco replegarse a una posición enteramente religiosa. Más bien habría que entender aquí las implicaciones que en un discurso de raigambre teológica pueda tener desde la perspectiva de una política secular.

9 El simbólico cierre de *Mínima Moralía* acaba con este intento de sustraer a la filosofía de cualquier identificación con las ciencias positivistas en cuanto a discurso de conocimiento o, contextualizado en un discurso mayor, absorbida por la *razón instrumental*. Un pensamiento teórico como método científico es, en sí mismo, una reducción esencialista a la reconstrucción, a la técnica [*Technik*] que remite al dato sin una mediación dialéctica. La *redención* será una propuesta para trascender la cuestión técnica del conocimiento (o, bien leído, *un lugar para la preservación del conocimiento*). Cfr. Gómez, Vicente (1998: 203-204).

El mesianismo histórico o la nueva forma del romanticismo revolucionario

En su obra *Redención y utopía* (1997) Michael Löwy sostiene una estrategia conceptual que aporta luz sobre este entramado discursivo y conceptual. Se trata de la *afinidad electiva*, «un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación casual directa o a la *influencia* en sentido tradicional» (Löwy, 1997: 9), y, donde las formas religiosas pueden tender también a una significación política, de la misma manera que ciertas formas de utopía social rebosan de una espiritualidad religiosa en su articulación. En esta conformación irreductible en sus partes es donde el pensador brasileño detecta una *forma nueva* para poder referirse al complejo entramado discursivo de Benjamin donde una nueva concepción de la historia y de la temporalidad surge: *mesianismo histórico* o *concepción romántico/mesiánica de la historia* (Löwy, 1997: 200). La hibridación que sostiene esta forma inédita nos indica, por tanto, una transición crítica y una indeterminación dialéctica distinta a las posiciones claramente polarizadas – con las que la crítica, normalmente, se posiciona ante el debate de su devenir materialista – acerca del carácter más o menos teológico de las concepciones benjaminianas. Así, Löwy se refiere a una configuración distinta «tanto del mesianismo judío tradicional como del romanticismo alemán clásico» (Löwy) e irreductible, por tanto, a cualquiera de estos dos ámbitos aquí anotados. En este nuevo *mesianismo histórico* estaría operando, a un tiempo, la idea de *restitución* de larga tradición judía [*Tikkoun*] junto a una idea de utopía social desprendida de un pensamiento romántico *anticapitalista* (Löwy; Sayre, 1992: 26-28),¹⁰ en el que el sentido teológico

10 La concepción a la que Löwy se refiere es a la de un «*romantischer Antikapitalismus*» inspirada en las lecturas de Lukács, aunque el pensador

de restauración se filtra la *revolucionaria* lectura del romanticismo para así proyectar una modalidad de filosofía de la historia y, con ella, una nueva mirada sobre la relación que ahora se establece entre *pasado, presente y futuro* (Löwy, 1997: 200).

Por tanto, la complementariedad entre lo religioso y lo político en la idea de redención no sólo acaba con la antinomia como método dialéctico tradicional, sino que a partir de su superación establece la articulación de un nuevo concepto en el que ambos se refundan dialécticamente como índice de transición. El *resto escatológico* de la memoria inserto en la memoria benjaminiana, como así denominará el teólogo J. B. Metz a esta transición (1999), se expresa significativamente en un concepto de configuración filosófica, aunque no lo debemos entender como una mera translación discursiva, sino desde la discreta inmanencia del pensamiento que, sin embargo, revierte y afecta también a la filosofía ¿Cómo entender, si no, la conocida metáfora del enano deforme en las *Thesen über den Begriff der Geschichte* de Benjamin? La categoría mesiánica, la idea de redención, se introduce en el seno conceptual del tiempo de la historia en el que la rememoración se articula, también, históricamente como un complejo conceptual. Así es como la redención respecto al pasado no es sólo una crítica secular del mundo —como lo entenderá Adorno—, como un pasado abierto que propicia lo que está por venir o, dicho de otra manera, lo que permanece latente en el mundo aún pendiente de realización. (Abadi, 2012: 60-61). Esta frustración del acontecer que Benjamin establece como

húngaro no se refiriera con este adjetivo a la caracterización de ningún tipo de romanticismo en concreto y sí a un rasgo de la crítica de la modernidad. Löwy y Sayre aprovechan la terminología Lukcasiana para hacer «de l'adjectif un substantif» (p. 27) con el que poder denominar por completo al pensamiento romántico. Además de esta obra aquí citada, *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, consúltese de los mismos autores el artículo «Figures du romantisme anticapitaliste», en *L'Homme et la société*, 60-70, juill.-dec., 1983/84.

condición subalterna de los vencidos frente a los vencedores de la historia, se convertirá en la exigencia materialista que contrasta con la lectura – también materialista– con la que Adorno, sin embargo, trata de tomar el pulso a los acontecimientos históricos acaecidos en torno a la Segunda Guerra Mundial y las graves secuelas de estos en la nueva recuperación social.

A diferencia del pensador berlinés, en el que la memoria funciona como reclamo de lo que permanece reprimido y, por tanto, no acabado, Adorno plantea un recuerdo ajustado a lo que ya está plenamente dado. Es necesario entender que el conocido *imperativo categórico* de Adorno, «el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (Adorno, 2008a: 334-335), podría parecer un a priori como anteriormente se refirió Kaufmann, con la salvedad de que éste no responde a los presupuestos racionales kantianos, sino que –y aquí lo *negativo* del planteamiento adorniano – se dará desde la *experiencia* histórica. Ahí es donde la memoria será entendida en tanto que método redentor y condición de justicia, que no atiende únicamente al ámbito cognitivo como en Benjamin, sino que también añade a éste una condición de responsabilidad ética con vistas al futuro político (Tafalla, 2003: 63-65).

Como resumen podemos decir que el concepto de memoria que transita entre ambos pensadores expone diferentes momentos de su teorización acerca de los modos de temporalización históricos, pero que en la obra de Adorno y Horkheimer inicia una línea hacia el ámbito de la crítica social y, alejándose ya del aspecto más romántico y revolucionario de las transformaciones benjaminianas en la historia, en la búsqueda de nuevos espacios de resistencia donde poder medir el alcance destructivo de una cultura (occidental) engullida, alrededor

de 1945, por los efectos devastadores del totalitarismo a pesar de su aparente consumación histórica tras la desaparición de Hitler.¹¹

1.3 La memoria como categoría específica del pensamiento crítico

En la tradición de pensamiento inaugurada por los frankfurtianos, la Teoría crítica –sobre todo en la obra de los teóricos ya referidos, Adorno y Horkheimer, a los que añadimos también el nombre de Marcuse–, el concepto de memoria se va a instalar en un discurso fuera de la filosofía de la historia (Benjamin) donde significarse como lugar crítico y ejercer, así, cierta *resistencia* dentro de los impulsos destructivos del capitalismo de la industria cultural a los que, tanto el pensamiento a través de la filosofía como el discurso artístico, corren el riesgo de caer en la enajenación cultural y, consecuentemente, en su inutilidad discursiva frente al olvido de los acontecimientos. Si es cierto que el arte se convertirá con Adorno en un lugar propicio para la memoria, esto es debido a que, mediante una *estética de memoria*, se retoma con fuerza el discurso de la emancipación, aunque desde una nueva perspectiva: contra los poderes fácticos de la política y la sociedad, por ende, establecidos bajo el dominio administrado y racional del Estado –y no ya como aquella potencialidad irredenta que, de alguna manera, se mantiene en el presente histórico (Benjamin) –. Ahora

11 Precisamente, Reyes Mate distingue totalitarismo de *hitlerismo*. Para el filósofo español totalitarismo es una ideología que «consiste en exterminar lo que el idealismo desconoce: lo singular, lo contingente, lo marginal o derrotado» (2003: 69), por lo que sólo puede ser concretado a través de las políticas del Nacionalsocialismo cuyo máximo representante lo encontramos en la figura de Hitler. La cuestión epistemológica, parte importante de las reflexiones alrededor del pensamiento tanto en Benjamin como en la crítica frankfurtiana, queda entonces relegada a un segundo plano porque el análisis urgente estos lo realizarán sobre las formas y manifestaciones ideológicas en el plano concreto de la violencia nazi. Buena cuenta de ello se trata en el contenido de la interesante obra de Yvonne Sherratt, *Los filósofos de Hitler* (2014), donde la filosofía queda bifurcada en el colaboracionismo nazi –y la asunción propia del *Führer* como líder teórico y no como *filósofo puro*– (41) y, contrariamente, los filósofos *oponentes de Hitler* (Benjamin, Adorno, Arendt y Huber).

se trata de observar la compleja relación entre *cultura y barbarie* a través de un pensamiento crítico que replantea el estatus del arte como testimonio de la catástrofe. La teoría crítica, en su vinculación con el concepto de memoria, prestará atención a las capacidades negativas del arte para sustraerse de la contingencia histórica y dar cuenta, así, de las formas en las que el arte obtiene pasado. La *estética de la rememoración*, que tendrá en la poesía de Paul Celan una contradictoria lectura –realizada por Adorno– entre el compromiso y lo irreconciliable, no sólo permanecerá como un espacio de exposición ante el horror, sino que tendrá una presencia en el espacio social frente a las fuerzas políticas administradas, a partir de la década de los 50, en la recuperación económica de Alemania. Desde las posiciones del pensamiento crítico pensar, pues, en la relación entre arte y memoria va más allá de su función como testimonio contra el olvido de las políticas estatales, pues en su nuevo estatuto crítico la memoria sirve como compromiso ante una necesaria idea de *felicidad* como salvoconducto social que está condicionada, no obstante, por las constantes mutaciones de la razón dominio en su devenir, sin embargo, institucional de las democracias.

Estar de acuerdo, entonces, con esta distinción supone entender las derivas conceptuales en sus constantes articulaciones teóricas. De hecho, Burkhard Linder señala, de manera acertada, todo aquello que hemos venido desarrollando a lo largo de esta parte: que en Benjamin existe una preservación de una idea de mesianismo que, a partir de la actualización realizada por los frankfurtianos, parece ser secularizada en una idea de memoria materialista coherente con el programa de la Teoría crítica. Sin embargo, no podemos hablar aquí en términos de una total sustitución o reemplazo del sentido teológico.¹² De hecho, estos pensadores

12 El teórico alemán matiza al respecto que «mientras Adorno, Horkheimer y Marcuse buscan secularizar las esperanzas teológicas en una teoría materialista, Benjamin busca unir tanto como es posible sus impulsos teológicos con las

de la Escuela de Frankfurt conceptualizan una memoria fundamentada en un proceso de secularización que, no obstante, no determina una postura clara respecto a un supuesto rechazo de la cuestión teológica benjaminiana, como ciertamente se ha querido ver en la postura radicalizada de Horkheimer ya antes apuntada. En realidad, con su introducción en la Teoría crítica, el concepto de memoria se muestra como un índice (teórico) de espacios de experiencia distintos, en el que el resto teológico evidente del pensamiento de Benjamin acaba también por integrarse, de una manera casi indiscernible —de ahí sus *resistencia*—, en el ámbito racional donde se sustenta el pensamiento.

En la *historia conceptual* de R. Koselleck, donde se advierte la capacidad semántica de los conceptos en su continua transformación,¹³ el historiador alemán distingue dos categorías temporales como principio en el proceso de articulación de los conceptos y que, precisamente, marcan estas posibilidades históricas: 1) *conceptos orientados al pasado* y, 2) *los que se proyectan al futuro*. Curiosamente este criterio de clasificación nos sirve aquí para explicar cómo el concepto de memoria pasa, en su transición de las preocupaciones en torno a la historia de la filosofía a la crítica sobre la actualidad social, de una primera categoría (Benjamin) a la segunda (Adorno y Horkheimer). Y es que la cuestión del pasado en los frankfurtianos, a diferencia de definirse únicamente como espacio de esperanza revolucionaria para los desesperanzados (Benjamin), redefine su carácter redentor en un claro proyecto de futuro. De esta distinción,

dialéctica materialista, pero para conservar, así, aquéllos» (1971: 43). La traducción es nuestra (A.A.B.).

¹³ Es su magno estudio sobre una hermenéutica memoria, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), Paul Ricoeur se interesa por la semántica *Histórica* con el que Koselleck aborda la historia de la temporalidades y los conceptos a ellas asociados (aunque no recoge el alemán un concepto de memoria desvinculado del de *historia*). Consúltese el capítulo «*Die Geschichte selber, l'histoire même*» (388-400).

empero, arranca una lectura que considera dicha proyección del concepto de memoria, en su conformación en el programa de la Teoría crítica, como una aproximación para el restablecimiento de la felicidad, como antes dijimos, en detrimento de un sufrimiento pasado de los individuos que tendería hacia el olvido teórico. Ante esta lectura – en parte errática – podemos referirnos al sentido con el que Adorno planteó un trabajo como *Mínima Moralia* (*reflexiones desde la vida dañada*), donde el sufrimiento del individuo es el centro epistemológico de la obra y donde éste es vinculado a las actuales formas de subjetivación;¹⁴ quizá no predispuesto a la opresión – como el sufrimiento benjaminiano – de un pasado que no se hace presente, pero sí sensible a un sufrimiento que no se debe reprimir en la constitución de un presente en recuperación, sino servir de «sismógrafo que registra la negatividad de la sociedad» (Zamora, 2004: 213) para su conocimiento histórico.

14 Escribiera Adorno: «Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de éste haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí. Este cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos en el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma» (Adorno, 2006: 18).

DOS.
La memoria, primado oculto de la teoría crítica

2.1. *Transición epistemológica al mundo administrado: la memoria en la crítica de la Ilustración*

Uno de los lugares donde la memoria asume su reto es en la actualización de las demandas emancipatorias que, desde su proyección en *Dialektik der Aufklärung* –como bien lee Reyes Mate de las intuiciones de Horkheimer– «la memoria es ya la respuesta al sufrimiento» del hombre (Metz, 1999: 179). Si en ello el marxismo, entendido entonces como un proyecto de autorrealización del hombre –por encima del *topos* economicista o mecanicista en el cual se hace convencional la más conveniente lectura antropológica del los escritos marxianos–,¹ converge con la memoria se debe, precisamente, a su impulso humanista² en la realización frustrada del hombre imbuido por el sistema capitalista –en clara referencia a la relación intrínseca entre individuo y sociedad burguesa, objetivo primordial de los

1 Véase en varios trabajos introductorios: Estrada, Juan A. (1990), Muñoz, Jacobo (1984).

2 Resulta curiosa la consideración humanista en una lectura en clave existencial de Horkheimer: «No hay ningún humanismo sin una clara toma de postura respecto a los problemas históricos de la época [...] El humanismo del pasado consistió en una crítica al orden feudal y de su jerarquía, que se había convertido en un freno para el desarrollo de la humanidad. El humanismo de la actualidad consiste en una crítica a las formas de vida bajo las que la humanidad está pereciendo y en el esfuerzo por transformarlas de forma racional». (Horkheimer, 2008)

análisis del *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Investigación Social]— y que Adorno, decidido a conducirlo hacia el ámbito de la epistemología cuando la razón se ha consumado en barbarie —y las consecuencias, por tanto, en el replanteamiento de una racionalidad *superviviente* en sociedad—, asume como un *deber de memoria* y un nuevo contexto para la filosofía de la historia. Los de Frankfurt, muy apegados a la tradición marxista, responden así a un marco de pensamiento donde poder concebir el sentido de la sociedad alemana de su tiempo, los acontecimientos que a ella alcanzan y las críticas de las ideologías falsamente progresistas instaladas en el seno de la sociedad. Por tanto, desde la revalorización del individuo en Horkheimer y al rescate del mismo por parte de Adorno, se da una actualización crítica del pensamiento marxista, que sin embargo conlleva una ruptura con la izquierda clásica, el movimiento obrero y, sobre todo, con el marxismo dogmático desarrollado en la Unión Soviética. Tal ruptura se afirma desde el cuestionamiento de la certeza del papel revolucionario otorgado al proletariado en la historia a partir de su participación en la producción capitalista y la forma de *explotación* que en ella se inscriba. Será, entonces, en este punto concreto donde las tesis de Marx y las posteriormente formuladas por los pensadores de la Teoría crítica van a establecer sus divergencias. Al ser considerada la *explotación* un sufrimiento derivado exclusiva y directamente de la lógica económica capitalista, los frankfurtianos atienden a un sufrimiento infringido por este sistema económico sobre la *psicología de masas* en el que las condiciones de explotación físicas entran en conflicto con los no menos coercitivos —aunque sí inapreciables— sometimientos ideológicos, que arremeten de igual forma contra la razón humana (Gandler, 2011: 19-21).

No obstante, para entender de qué manera esta lectura marxista entronca con los intereses de una categoría de memoria en términos de emancipación del hombre frente a las *condiciones capitalizadas* y el *consecuente*

sufrimiento ideológico, sería necesario aproximarnos a los ejes en los que críticamente se articula una labor reflexiva en estos términos de la obra escrita por Adorno y Horkheimer, sobre todo, en relación con un *tiempo de transición* en el cual se establece una serie de transformaciones irreversibles sobre los instrumentos de percepción, los modos de interpretación y, obviamente, el pensamiento hasta entonces habituales para la labor crítica (Maiso, 2010: 339-340): *la teoría del conocimiento, el materialismo histórico y el sujeto histórico*.³

La memoria, entre la teoría del conocimiento y la crítica de la sociedad

«No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir las esperanzas del pasado. Pero hoy el pasado se prolonga como destrucción del pasado» (Adorno; Horkheimer, 2007: 17).⁴ Esta premisa que ya aparece en el prólogo de *Dialektik der Aufklärung* no es, sin embargo, objeto central del

3 Maiso se refiere a esta transición como el cambio drástico del referente crítico tenido en la burguesía, para señalar los problemas sobre la experiencia histórica a partir de su pérdida y en donde la ruina ya no sólo cimentaba la concreción de una labor teórica, sino que también pergeñaba uno de los temas de mayor preocupación para la Teoría crítica posbélica: el problema de la *Überlieferung* [transmisión] de la experiencia histórica –aunque también teórica– en tiempos de su destrucción. En otra parte de su trabajo lo expresa en los siguientes términos: «¿Cuál puede ser el destinatario de la Teoría crítica en un momento histórico caracterizado por la destrucción de las formas tradicionales de experiencia, por la integración y la performación de los sujetos hasta sus formas de reacción más íntimas y por la aniquilación de todo pensamiento no susceptible de ser convertido en *operational terms*?» (Maiso, 2010: 50-51).

4 Para facilitar la lectura se citará la edición para lengua española traducida de la obra completa en alemán *Gesammelte Schriften, 3. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981. De manera pertinente se hará referencia a la versión actualizada de la original en alemán ya señalado arriba (2011).

análisis acerca de la decadencia del pensamiento ilustrado. Porque antes que de éste otros temas son explícitamente presentados a lo largo de sus páginas como objeto para el análisis de una Teoría crítica erigida como instrumento idóneo para «la subversión del proceso capitalista» (Muñoz, 1984: 164): así, la crítica de la instrumentalización de la ciencia (y sus efectos en las ciencias sociales y humanas), la lógica de dominio ataviada como pensamiento triunfante (y la consecuente pérdida de sustancia crítica), la culpa metodológica sobre el uso del concepto y la *falsa* jerga filosófica, un ejemplo sobre las consecuencias de la producción literaria (industria cultural) y el tema principal: la *autodestrucción de la Ilustración*, la falsa claridad del lenguaje y el progreso como regresión (Adorno; Horkheimer, 2007: 14-16). Tras todos ellos existe, empero, un denominador común que atiende al cuestionamiento radical del proyecto de la modernidad en el que, tanto Adorno como Horkheimer, dibujan un nuevo panorama social y cultural catastrófico (Zamora, 2004: 125). Sin embargo, tampoco debemos leer esta obra como un simple proceso de radicalización de las posturas críticas, que se detendría en una continuidad *negativa* de la filosofía de la historia de inspiración benjaminiana, sino también como fuente de *recuerdo crítico* de lo que permanece reprimido ante la instrumentalización de la razón en la dominación inmemorial, no sólo de la naturaleza, sino también en lo social. De hecho, el sentido del *Eingedenken* en la obra de los pensadores frankfurtianos no tiene tanto que ver con la restauración de las condiciones históricas perdidas, como el de señalar el estado de la relación actual entre sujeto y mundo. Entre una forma de dominación y otra el sujeto, que también se halla sometido al carácter dominador de la racionalidad y «mutilador del sujeto» (Zamora, 2004: 126), aparecerá como elemento crítico determinante donde medir los procesos de subjetivación a partir de los índices del *sufrimiento*, la *resistencia* y la *emancipación*. De ahí que la concepción de recuerdo de *Dialektik der Aufklärung* no aparezca

en una posición preeminente en el objeto de análisis, puesta que para los pensadores frankfurtianos la memoria no cabe aquí como dominio, sino propiamente como proceso crítico o, incluso, metodológico sobre una experiencia histórica dolorosa de un sujeto escindido de la naturaleza. La rememoración de la naturaleza en el sujeto descubre así, en su resistencia sobre los procesos de reificación propios del *Verwaltete Welt* [mundo administrado], un momento para la reducción del carácter autorreflexivo de la propia razón y al restablecimiento concreto – o *Versöhnun* [reconciliación] – del vínculo entre sujeto y naturaleza; o entendido desde una perspectiva epistemológica, entre lo universal y lo particular.

Así es como *Dialektik der Aufklärung* se escribe paradójicamente como una fractura histórica y cultural, pero desde luego también como profundo cuestionamiento del pensamiento de la modernidad, incluida una severa revisión de los conceptos y sus usos. Adorno y Horkheimer conciben en conjunto una reflexión que, en primera instancia, trata la cuestión del nazismo y el antisemitismo, aunque con las heridas históricas aún abiertas, se plantean una crítica mayor: diagnosticar una *crisis de la razón*. La razón, responsable última de la correspondencia entre las acciones de los hombres y el orden del mundo – y también de la instauración del estado de derecho sobre la irracionalidad confundida en la violencia –, ha devenido con la modernidad en una aspiración de autoconciencia y promesas de emancipación falsas. Con ella se ha gestado una serie de discursos autoevaluadores con los que dar cuenta de una realidad compleja en los que, lejos de contemplarla o relatarla, vuelca su diagnóstico sobre sí misma, esto es, sobre las maneras metodológicas en las que el pensamiento se manifiesta y las formas epistemológicas de tal ejercicio resultantes. La magnitud de este *diagnóstico* es lo que se ha convenido en llamar «crisis de la razón», complejo paradigma conformado a partir de las autoexigencias permutadas en ansiedad sobre las propias capacidades de la razón, así

como en la detección de un proceso de desmoronamiento fundamentado, principalmente, en la frustración del pretendido universalismo de los valores ilustrados. Precisamente estos, incapaces de dar cabida a las promesas de emancipación reales tal y como promulgaba el pensamiento ilustrado, proyectan una desmedida autonomía asimilada, por defecto, como racionalidad instrumental a lo largo de la modernidad (Sáez Rueda, 2009: 311-312). Así es como, sin desacreditar a la razón en este proceso de *agotamiento*, se calibran sus transformaciones cualitativas desde la objetividad degradada a una visión subjetivista, por inercia y antojo, al servicio de intereses y sin el necesario sometimiento a los principios de regulación (moral) de la razón en el orden de las responsabilidades sociales (Touraine, 1993: 125).

Por eso, en sus páginas se pone en cuestión aquello que está en juego y que parecía ser pilar inamovible de la racionalidad: el propio concepto de razón y los valores estandartes de la humanidad (*libertad, justicia y solidaridad*) que a ella son ligados. *Salvar la Ilustración* de su momento de peligro (Horkheimer; Adorno, 1985: 594-595), pues, se convierte para Adorno y Horkheimer en el objetivo principal para la que su obra debe servir. Con este gesto salvífico desde la labor teórica los pensadores frankfurtianos tratan de rescatar estos valores desde una *conciencia dialéctica* y plenamente racional, esto es, «ilustrando a la Ilustración sobre sí misma» (Juan José Sánchez, 1994: 10). De no ser así, como ya advirtieron los propios autores en los prólogos de 1944 y 1947 *Dialektik der Aufklärung*, si la Ilustración no repara en su propia dialéctica, «si no asume en sí misma la reflexión sobre su momento destructivo, firma su propia condena» (2007: 13). Sin embargo, como también advierte José Antonio Zamora en su indispensable *Th. W. Adorno. Pensar en contra la barbarie* (2004), la crítica sobre el Iluminismo no sólo repara sobre sí mismo, sino que propiamente se sucede sobre un *conflicto de interpretaciones* que se desarrolla

paralelamente a lo largo de la modernidad y en el que, por tanto, tiene que ver los intereses interdisciplinarios de la investigación social programadas por el Instituto. La obra que se adhería, así, al programa de la Teoría crítica que tanto había confiado en los potenciales teóricos y prácticos de la modernidad para llevar a cabo su autocrítica, parecía haber dado con «una cesura que ya no permite reconectar la crítica con los potenciales emancipadores de la modernidad política y cultural» (2004: 126), asunto éste que repercutirá tanto en la radicalización de la apuesta crítica de los pensadores frankfurtianos, gesto épico que se medía, no obstante, en la *impotencia teórica* o *desesperación teórica* (Gandler, 2011: 19)⁵ que esta misma crítica se constituía. Precisamente será esta ruptura entre la conciencia crítica y el poder emancipador de la misma lo que conducirá a una obra como *Dialektik der Aufklärung* a la reconsideración del mismo discurso filosófico como potencial ilustrado y, en un acto de conciencia histórica, como praxis responsable ante una sociedad desabrida ante la constatación de los desastres tras la Segunda Guerra Mundial.

El materialismo histórico y la pregunta por la filosofía

En el ámbito del *materialismo histórico*, proyecto en el que el hombre deviene sujeto de su propia historia, de su destino, el relato histórico se consuma en una conciencia histórica que toma cuenta de los aspectos, hasta ahora,

5 Stefan Gandler se refiere en estos términos a una desesperación más *radical*: «se refiere a la desesperación que provoca el conocimiento no superficial del mencionado hecho único en la historia –la Shoah– en cualquier ser humano no completamente cínico y mucho más todavía en los que apenas se salvaron del *destino* que el movimiento popular nacionalsocialista les había previsto. Toda la Teoría Crítica debería haber perecido en las cámaras de gas si la historia *cumplido su destino lógico* [...] Pero la desesperación no es solamente la de un sobreviviente, quien siempre tiene familiares y amigos que no podían escaparse de la *lógica de la historia*, sino también es una *desesperación a nivel conceptual teórico*» (2011: 19). La cursiva es nuestra (A.A.B.).

dejados de lado por el historicismo positivista. Hablar en estos términos obliga a un replanteamiento histórico no lejos de los presupuestos teológicos de Benjamin, puesto que la redención como final de la historia, aunque sea en términos marxistas, es una *historia de la salvación* entendida desde la esperanza (escatología) de una justicia universal, es decir, una historia que sirva de relato tanto a los vivos como a los muertos. Este extremo compartido por J. B. Metz y Reyes Mate, no obstante, se obstruye en el desafío de la memoria para el proyecto inicial de la Teoría crítica. Será, precisamente, el ya mencionado *resto teológico* detectado por varios autores en el pensamiento de Benjamin el punto de desencuentro entre éste y Horkheimer acerca del *sentido de la historia*. Si para el primero el pasado histórico no podía quedar absolutamente zanjado, pues de su apertura quedaría pendiente una redención futura que no desechara el valor del sufrimiento, para el otro la injusticia del pasado «ha sucedido y está concluida»,⁶ limitando la tarea de justicia, llegado el caso, a una *tarea radicalmente histórica*. De este desencuentro, sin embargo, derivamos una categoría de memoria, que si bien es inseparable de las tesis fundadoras de Benjamin y su concepción de la historia como revelación mesiánica, no coincidirá plenamente con la semántica emancipatoria que, después y tras su muerte, Horkheimer y Adorno desarrollarán en su crítica de la Ilustración. El paso que ambos dan desde la filosofía de la historia benjaminiana —a mitad de camino entre el romanticismo, el mesianismo y el marxismo más ortodoxo—, supone, al tiempo la reapropiación de una herencia marxista ya desligada de las doctrinas más ortodoxas del comunismo, una destilación

6 Y continúa: «y los masacrados están verdaderamente aniquilados. En último extremo su [Benjamin] afirmación es teológica; si se toma completamente en serio la no clausura del pasado, hay que creer en el juicio final y para esto mi pensamiento está contaminado de materialismo». Carta citada por Walter Benjamin (GS V, 589). [Edición original de las Obras Completas].

de su sentido de la historia hacia un materialismo radical comprometido con la sociedad, es decir, con el mundo real, concreto. Es ahí, en la lectura de la *Eingedenken* de Benjamin que hace el *recuerdo* que ya aparece en el prólogo de *Dialektik der Aufklärung*, donde se conforma una memoria «heredera del viejo proyecto ilustrado de la razón como crítica liberadora» (Muñoz; Velarde, 2000: 390), que con Marcuse se tratará de elemento subversivo y con Adorno –en su deriva personal hacia la *dialéctica negativa*– en pensamiento superviviente del totalitarismo.

Sin embargo, la actualización del concepto de memoria no sucede de manera aislada. Para que esta se produzca es necesario una modificación en el discurso donde él se integra y donde su recepción se asume como parte de dichos cambios. En este sentido para parte de la crítica en *Dialektik der Aufklärung* se da un giro entendido como ruptura o autocrítica de los presupuestos originales del proyecto de la Teoría crítica planteados por Horkheimer (Estrada, 1990: 153) e, incluso, una lectura que asegura un retorno a un pensamiento premarxista (Muñoz, 1984: 301). Pero lo cierto es que existe una tercera vía crítica que, a pesar de mantenerse en esta ruptura, descubre continuidades que aún conectan con el proyecto de emancipación de la Teoría crítica en la actualización que de ella se realiza en la obra de los pensadores frankfurtianos. La actualización tiene aquí, no obstante, un fuerte sentido de realización en un núcleo filosófico e histórico y donde una obra teórica alcanza «el más elevado nivel de desarrollo de la Teoría crítica» (Dubiel, 1988: 87). Que este cenit teórico sea entendido por la crítica contemporánea dice mucho de la *transición histórica* de la escritura de *Dialektik der Aufklärung*, puesto que a la vez que aclaraba de manera retrospectiva los principios del programa crítico original, arrojaba luz sobre los aspectos residuales contenidos en la venidera obra de cada uno de sus autores. Tanto Horkheimer como Adorno trataron ese *arrojar luz* como un gesto intelectual propiamente

ilustrado con el que la filosofía moderna debía de hacer frente no sólo al oscuro momento por el que el mundo estaba atravesando, sino también alumbrar el lado menos conocido y peligroso de esa razón desbocada en una historia legitimada sobre el dominio y la destrucción. No se puede entender de otra manera, por tanto, ese «poner razón en el mundo» con el que ya Horkheimer (2008: 285) había proyectado una vuelta a la experiencia que, más allá de conformarse en su base histórica, cumplía una exigencia desde el compromiso intelectual (Sánchez, 2005: 19).

En cierto sentido esta experiencia, amplio y complejo concepto filosófico que Benjamin ya consiguió sacarlo de un orden *epistemológico inferior* (kantiano) para ubicarlo en un *concepto superior de experiencia* (más próximo al acontecimiento que, propiamente, a un sentido metafísico),⁷ remite también a un esfuerzo teórico en el cual el pensamiento adquiere un sentido histórico de realización a pesar de la magnitud del desastre y del sufrimiento de las víctimas. Así es como dicho esfuerzo por introducir la razón en el mundo se conmuta en un hecho teórico, un discurso radical e histórico en sus pretensiones de procurar nuevas vías para la emancipación o, dicho de otra forma, de dar salida a las promesas frustradas de la historia. Los extremos señalados en la felicidad incumplida y la aspiración de dar cuenta de este hecho a partir de una incursión crítica, colocan a la experiencia teórica en un lugar de transición discursiva en el que la filosofía, finalmente, adquiere un compromiso histórico y una responsabilidad social que traspasaba, de facto, la primacía absolutamente

⁷ Reyes Mate se refiere a este concepto benjaminiano de experiencia en términos de *recepción pura* para aludir a una exterioridad que escapa completamente de la experiencia entendida como vivencias subjetiva, esto es, en tanto «acontecimiento que se produce al margen de la intención del sujeto e independientemente de cualquier estrategia cognitiva urdida por éste» (2003: 55-63).

teórica del trabajo intelectual.⁸ Esta atención sobre la responsabilidad del discurso filosófico respecto a los acontecimiento de la historia apuntan directamente a los intereses que ya, en los primeros trabajos de Horkheimer, tienen que ver con la *filosofía de la historia* y que, de alguna forma, repara en la máxima marxiana de la *performatividad* de la filosofía en la sociedad, para ser ella misma una práctica de sentido, un modo de rehacer la historia desde la dimensión *tradicional*. Sin embargo, a pesar de la vía señalada por la crítica mediante la asunción marxiana de la filosofía hegeliana y del desvío respecto al dogmatismo marxista llevado a cabo en las obras de Korsh y Lukács para devolver a la emancipación a un lugar ciertamente concreto, en el artículo inaugural sobre el proyecto de la Teoría crítica, «Die soziale Funktion der Philosophie» [«La función social de la filosofía»] (1940), Horkheimer ya hablaba del impulso filosófico de «proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariable y eternos» (2008: 276). La concreción del pensamiento en las relaciones sociales, idea que atraviesa el artículo de principio a fin, coincide con la intención de hacer coincidir la cuestión de la emancipación con una praxis teórica que obligue a una realización material y al abandono definitivo de cualquier abstracción idealista. Conducir, así, a la filosofía hacia su empeño pragmático, supone hacerla efectiva como *investigación social*, que parte de la crítica actual detecta en *Dialektik der Aufklärung*, entendiéndola como una lectura materialista interdisciplinaria capaz de abarcar la complejidad del ámbito cultural (Noppen; Raulet, 2012: 19). El movimiento teórico hacia la praxis, que siempre estuvo en el ideario del pensamiento materialista, habla de una *autosuperación* de la cuestión teórica y una desesperación intelectual

8 *Responsabilidad* que aproxima a este pensamiento crítico al primado más político, movimiento discursivo que, no obstante, será cuestionado por algunos de los pensadores contemporáneos, como se verá en las siguientes páginas.

por la incapacidad realmente efectiva de su discurso en el ámbito histórico.

Que esto fuera así en el pensamiento de Horkheimer sobre el proyecto de la Teoría crítica, no obligaba necesariamente a una adecuación epistemológica por parte de su compañero Adorno. De hecho, que ambos colaborasen en la escritura de *Dialektik der Aufklärung*, no vinculaba directamente con las consideraciones de este último sobre las apreciaciones acerca de la filosofía de la historia de aquel. Es necesario atender a estas diferencias en las posiciones de partida, ya que ambas serán convenientemente reformuladas en torno a la línea abierta por Benjamin en la obra ya citada, si bien es cierto que las ideas del pensador berlinés tampoco se mantendrán intactas una vez asumidas dialécticamente por los frankfurtianos. El impulso de la experiencia histórica de «Über das Programm der Kommen» [«Sobre el programa de la filosofía venidera»] (1918) de Benjamin aparecen de manera más clara en los primeros trabajos de Adorno, sobre todo en el artículo «Die Aktualität der Philosophie» [«La actualidad filosófica»] (1931) y «Die Idee der Naturgeschichte» [«La idea de la historia natural»] (1932). La conciencia de una superación de lo teórico hacia una pragmática de las ciencias sociales, como Habermas ha entendido este escrito, va a encontrar un nuevo matiz en el primer Adorno, empero, radicalizado en la reconsideración de la propia actividad filosófica. Según el pensador frankfurtiano la tarea de la filosofía no puede ser la de otorgar un sentido a la realidad histórica, sino *leer e interpretar* lo que en ella se presenta como carente e incompleto.

En aquel primer artículo de 1931 el concepto de filosofía aparece vinculado no tanto a una idea de totalidad acabada y armónica, sino vinculada a una terminología, que más bien apuntaba a una destrucción del *organum* tradicional de su concepción. Aparecen, así, dos términos, *ruina* y *fragmento*, que si bien constituían parte de la terminología benjaminiana, será en la obra de Adorno y Horkheimer donde significativamente adquieren

cierto estatus discursivo, al aparecer integrados, de alguna manera, en el subtítulo de su obra *Dialektik der Aufklärung* de 1947: *Fragmentos filosóficos*. Esta idea, que remitía a una concepción de la filosofía de la historia como tarea que trataba de poner al descubierto dichos fragmentos (de la realidad *total* imposible de ser aprehendida), va tener propiamente su momento de teorización en el ya citado artículo de 1932, «Die Idee der Naturgeschichte». Allí, Adorno da otra vuelta sobre la concepción de la filosofía de la historia hegeliana y, por tanto, idealista hasta sostenerla desde su predilección materialista bajo un pensamiento radicalmente *histórico-natural*, donde «todo lo existente se transforma en ruina y fragmento» (2010a: 326-328). Por lo tanto, al igual que ocurría en aquel primer artículo, para Adorno la filosofía no trataba de definirse desde su unidad totalizadora y sistemática ni tan siquiera de enmarcarla en un constructo universal—trabajo que previamente realizara Benjamin en su lectura crítica acerca de la concepción positivista de la historia—,⁹ sino que partiendo de los fragmentos concretos de lo social a la filosofía corresponde interrogarlos hasta desvelar su situación dialéctica entre la naturaleza (que fue) y la ruina histórica (que es). Así, de esta manera, *naturaleza* e *historia* aparecen en este temprano artículo de Adorno como dos ideas que funcionan dialécticamente en tanto que todo fragmentario (o *constelación*) en la que ambas quedan ligadas.

Es importante señalar que *Dialektik der Aufklärung* la idea de civilización yuxtapuesta a la de naturaleza atraviesa todas las partes de la obra —*formalmente* fragmentos— para mantener la tensión dialéctica en la

9 Otro de los temas en los que el engarce entre Benjamin y Adorno se muestra de manera más clara es, precisamente, en esta lectura dialéctica concreta entre las ideas de e historia. La realidad medida en el detalle de la *ruina*, entendida ya como *naturaleza caída*, tiene que ver con la concepción benjaminiana de alegoría que, en su descripción en la obra *El origen del Trauerspiel alemán*, como una forma en la que se conserva los fragmentos de una realidad desmoronada y abandonada por el progreso histórico, por tanto «todo lo que la historia tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido» (Benjamin, 2012a).

que la propia obra se sostiene. Lo que nos interesa señalar, vinculando el artículo de 1932 y este último trabajo, es precisamente, la existencia de cierta melancolía en este ejercicio dialéctico, que pondrá de manifiesto una nueva conceptualización de la idea de memoria, como antes dijimos poco explícita, y la esperanza por una reconciliación entre naturaleza y razón. A partir de un presente histórico literalmente hecho de escombros, una nostalgia sobre la naturaleza perdida aparece como advertencia de recuerdo. En este sentido, en el conocido texto de los frankfurtianos encontramos en contadas ocasiones esa idea de naturaleza como una cuestión ligada al olvido y, por ende, a la memoria,¹⁰ asumiéndose ésta como medio que marca, precisamente, el vínculo dialéctico entre la pérdida de una razón natural (ilustrada) y una razón actual sometida a los dictados de su propia instrumentalización (Adorno; Horkheimer, 2007: 53). De la misma manera, aparece la idea de memoria como recuerdo de la naturaleza aún más clara: «mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal [...]» (Adorno; Horkheimer 2007: 54). La memoria aparece caracterizada, pues, como categoría movilizadora de los conceptos tradicionales del pensamiento (*naturaleza e historia* en un sentido abstracto) para revelar su conexión en lo concreto de la realidad social que transcurre. O dicho de otro modo, la relación de dos temporalidades que son representadas, en las partes vinculantes naturaleza e historia, en lo arcaico y en lo actual. La dialéctica entre ambas ideas sólo marca la idea de una pérdida a la que la memoria está reservada recuperar, que no es otra

10 Sobre la marginalidad de la memoria en el pensamiento crítico de Adorno, Marta Tafalla afirma que esta categoría «apenas emerge en la superficie de sus escritos, mencionada escasa y brevemente, es la más *oculta*, pero desde los *márgenes* está centrando su pensamiento, justamente porque la filosofía debe alimentarse de lo marginado, de lo *olvidado*» (Marta Tafalla, 2003: 195). La cursiva es nuestra (A.A.B.).

que la pérdida del sentido histórico en el desenfreno progresista en el que se había instalado su discurso.

Al igual que acontecía en la concepción de la alegoría en Benjamin, ésta hacía alusión a la fuerte crisis en torno al optimismo histórico y la idea de catástrofe a la que el progreso había llevado con la explosión de la I Guerra Mundial. Según, Kittsteiner (1992: 160), ésta crisis daría inicio a una *experiencia del sufrimiento* con valor crítico que, luego, con el auge del nacionalsocialismo y la II Guerra Mundial desembocará en una *crítica del sufrimiento social* (del sujeto),¹¹ que será desarrollada por Adorno y Horkheimer en el marco teórico de *Dialektik der Aufklärung*, aunque también será tratado más tarde por Adorno y en solitario en su textos *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [*Mínima moralia: reflexiones desde la vida dañada*] (1951) y *Negative Dialektik*.

La transición hacia una filosofía negativa de la historia, un desplazamiento dialéctico

Este gesto, muy distinto al de buscar una superación en el sentido crítico de Habermas, se refiere más bien a un discurso filosófico que todavía está por ser constituido precisamente desde las contrariedades en las

11 Es preciso señalar que la cuestión del sufrimiento y su relación con el pensamiento materialista desarrollado por los pensadores frankfurtianos, será tratada en un epígrafe posterior por ser un tema importante en la reformulación del concepto de memoria tras el conflicto bélico de orden mundial y, más aún, después del descubrimiento de horrores del holocausto. Esta crítica será asumida por ambos pensadores como la reflexión teórica con la finalidad de expresar las experiencias del padecimiento social y su desplazamiento epistemológico como noción central en el proyecto de la Teoría crítica. Sobre este aspecto es aconsejable consultar el artículo introductorio de Camilo Sembler, «Teoría Crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer», en *Constelaciones Vol. 5* (2013): «Teoría Crítica de la subjetividad» (Coord. Eduardo Maura), pp. 260-279.

que los acontecimientos históricos se conforman. No hay, por tanto, una transformación ni histórica ni discursiva al respecto, sino una *revalorización* de lo que la filosofía, en tanto discurso emancipado de la trascendencia de las filosofías impetrantes – fenomenología y filosofía de la ciencias –, es capaz de materializar políticamente. Aquí la emancipación pasa, precisamente, por una *preservación* de la filosofía frente a otros discursos que definitivamente abogan por una entrega a la praxis empírica – el pensamiento adorniano entiende, sin embargo, el ejercicio teórico como un acontecimiento innegablemente social –, arrojados a la reificación del conocimiento científico. Juan José Sánchez señala en esta idea de Adorno una *especificidad filosófica* que, lejos de la constatación inmediata de las ciencias sociales, está más próxima de la teología, aunque ésta se trate de un pensamiento previamente filtrado en las aspiraciones materialistas de Benjamin. Lo que en Adorno es propiamente una *refilosofación* del propio discurso teórico, es decir, el cuestionamiento de su autonomía –para ello sigue la senda filosófica del pensador berlinés– y carácter frente a otros discursos teóricos, para Horkheimer sólo constituirá un momento del devenir histórico y social de la Teoría crítica, justo cuando el proyecto entra en conflicto con una nueva realidad social, pero también personal con el obligado exilio a los Estados Unidos. Esta situación histórica hasta ahora desconocida desplaza el proyecto frankfurtiano hacia nuevas teorizaciones en torno a la emancipación y, claro está, a una apertura en sus principios fundamentales que posibilitará la participación de las tesis adornianas. Ambas posiciones, entonces – una más dedicada a la fundamentación de las bases de la Teoría crítica como un nuevo pensamiento crítico de la sociedad (Horkheimer) y otra más cercana al materialismo de inspiración teológica (Adorno) –, se asumen realmente como una cuestión inmanente de la filosofía, pero también como un hecho externo frente al resto de discursos culturales en el que, finalmente, se articulará una *nueva dialéctica*

que ya poco tendrá que ver ya con la lógica positiva de la dialéctica de Hegel sobre la historia e, incluso, más allá del materialismo marxiano.

El giro dialéctico que se produce en *Dialektik der Aufklärung* tiene que ver, por tanto, con un cambio drástico en las condiciones históricas, pero también de las circunstancias personales que éste conlleva. Si la situación en la que se fundaba la praxis de la Teoría crítica parecía desaparecer, el exilio americano, primero a Nueva York y luego a California, obligaba a un replanteamiento que incide directamente en esa contingencia histórica y, más aún, en los modos de producción teórica, alejados ya de en una praxis revolucionaria en el ámbito social. En este nuevo contexto en el que se impone un sentido de destrucción y barbarie, la dialéctica hegeliana es forzosamente desplazada para poder mostrar el malestar civilizatorio que culmina en la transición hacia una *filosofía negativa de la historia*. No obstante, ya antes de este movimiento crítico, en dos artículos de Horkheimer, «autoritären Staat» [«Estado autoritario»] (1941) y «Vernunft und Selbsterhaltung» [«Razón y autoconservación»] (1942), se indican una temprana y sucinta asimilación de las tesis de la historia de Benjamin, el sentido de una historia catastrófica y el progreso entendido como regresión que, como hemos dicho antes, Adorno había incorporado ya a su filosofía. La entrada en juego de una historia cepillada a contrapelo (Benjamin, 2012c: 172) en el desfondado proyecto de la Teoría crítica, introducirá un concepto de memoria que, naturalmente, asumirá un nuevo sentido teórico sin perder su fundamentación benjaminiana original. Sin embargo, para que el recuerdo se articule en una nueva filosofía de la historia, los cambios de este discurso se han de entender a partir, si no de la ruptura, al menos del distanciamiento de dos de las principales cuestiones para el pensamiento crítico: 1) la atención al surgimiento del fascismo como una cuestión en torno a la idea de *dominio*, aunque ya desligado de cualquier lectura capitalista y, 2) la crítica a la sociedad burguesa a partir del

principio de *autoconservación*, cuando finalmente – y contradictoriamente – es esta misma sociedad la que llevada al extremo del sistema capitalista, acaban por liquidarlo. Estos dos momentos, uno procedente del ámbito estrictamente económico del pensamiento marxista clásico y el otro de una crítica puramente social, acaban por derivar hacia un primado de la política, preocupado por volver a tratar la cuestión emancipatoria, ahora entendida como posibilidad crítica en tiempos de barbarie.

El desencantamiento del mundo, una actualización ilustrada

El cambio de Horkheimer hacia la visión de la historia iniciada por Benjamin y continuada, en cierto sentido por Adorno supone una radicalización en términos dialécticos, pero también una lúcida revisión de la crítica de la modernidad de Weber, que para éste se caracterizaba a un proceso de radicalización. Aunque su autoridad no está presente *Dialektik der Aufklärung*, la extensión de racionalización weberiana a todos los ámbitos de la cultura occidental está vinculado «con la organización capitalista del trabajo» (Weber, 1987: 18), es decir, con una progresiva instrumentalización de la razón – o *comercialización*, en términos del pensador alemán –, que tanto Adorno como Horkheimer entienden comparten con él como un progresivo *desencantamiento del mundo* [*Entzauberung der Welt*]¹² caracterizado

12 El concepto acuñado por Weber señala el carácter de ese proceso de modernización de la sociedad moderna occidental en términos de una burocrática secularización en la cual el conocimiento científico constituye en valor primordial frente a la creencia mágico-religiosa: «La *intelectualización* y *racionalización* crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos o imprevisibles,

por la pérdida del sentido histórico y de los valores de la ilustración concentrados en la libertad y autonomía del hombre. Weber pensó antes que Horkheimer en una racionalidad instrumental acorde con los avances técnicos y científicos posteriores a la Revolución industrial que, de alguna manera, hacían las consideraciones místicas y religiosas –como demarcación de una existencia superior– en las afueras del discurso de la modernidad secularizada. Así, *civilización técnica, conocimiento científico y razón instrumental* se convierten en la tríada de factores que genera el diagnóstico weberiano acerca de ese desencanto del mundo y, a la vez, la detección una desazón civilizatoria promovida fundamentada en un pensamiento irracional sobre los derechos existenciales y morales del hombre (Marianne Weber, 1995: 614). Así es como la Ilustración alumbrada en el trabajo conjunto de los frankfurtianos, conmovida por los análisis de la sociedad moderna de Weber, no puede ser más que un discurso mermado en sus universales valores constituyentes.

Sin embargo, hasta ahí las coincidencias entre uno y otro pensamiento.¹³ Según la lectura de Juan José Sánchez (2005), Adorno y Horkheimer habrían aceptado el diagnóstico weberiano sobre la modernidad por coincidir en la lectura sobre los *progresivos* condicionantes de su pérdida ilustrada y, con ella, la finalidad de obtener un mundo enteramente emancipado a través del conocimiento. Ahora bien, si para los

sino que, por el contrario, *todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión*. Pero esto significa el *desencantamiento del mundo*. A la inversa del salvaje, el cual aún cree que tales poderes existen, nosotros no tenemos que valernos de medios que obren efectos mágicos para controlar a los espíritus. O incitarlos a la piedad. Esto es algo que se puede lograr por medio de la *técnica y la previsión*» (Weber, *La ciencia como vocación*). La cursiva es nuestra (A.A.B).

¹³ En opinión de José Antonio Zamora (2004) la propuesta de *desmitologización de la Modernidad* de Weber no se corresponde con la concepción del mito adorniano, pues ésta tendría más que ver con una crítica de las estructuras sociales y económicas, por tanto, con una lectura de inspiración marxiana sobre el fetichismo de la mercancía. Para profundizar sobre esta postura *discordante* consúltense las páginas 167-168.

frankfurtianos éste debía de continuar siendo el objetivo del pensamiento ilustrado, es decir, la racionalización del mundo a pesar de su deterioro –justamente porque en esta contradicción se hallaba el indicio trágico de la barbarie–, para Weber resultaba una empresa igualmente negativa, pues de alguna manera seguía apuntando a un ideal de la razón ordenadora. Justamente es en estas sospechas de Weber donde los pensadores alemanes denuncian a la razón como fuente de cosificación. Es ahí donde aparece el pensamiento de Lukács para denunciar, sobre los a priori emancipadores discursos de conocimiento (científico-positivistas), ciertas prácticas de cosificación. Así, entre uno y otro autor, Adorno y Horkheimer amplían y radicalizan los supuestos de *racionalización* (Weber) y *cosificación* (Lukács) de la cultura occidental, como ya hiciera Nietzsche.

El descenso epistemológico del intelectual oprimido: una razón de barbarie

Sin embargo, como ya observaron ambos pensadores, esta crítica de pretensión universal no podía ser desvinculada de una urgente contingencia histórica por lo acontecido desde comienzos de la década de los años 30 hasta la culminación de la Segunda Guerra Mundial. De ahí que *Dialektik der Aufklärung* se conforme dialécticamente como una crítica que, al tiempo que apunta hacia una moral universal, se plantea como acontecimiento de los sucesos intrínseco de los sucesos históricos y políticos de los que ellos mismos fueron testigos. En el establecimiento de esta crítica se produce un descenso epistemológico que es, de partida, una empresa intelectual melancólica por expresarse propiamente ésta como un exigente ejercicio sobre razón teórica en la cual se inscribe la escritura de esta obra. Contradicción o aporía, comprender en términos de *desengaño*

crítico la labor de los pensadores alemanes, forma parte de una cuestión filosófica mayúscula, puesto que en su recuperación de la dialéctica como carácter metodológico propio, limita el absolutismo cognitivo de la solución hegeliana en una praxis, cuanto menos, imposible.

Que la filosofía ya no se podía fundamentar en la captación del *espíritu de un tiempo* [*Geist*] por medio del pensamiento era algo que, tomando la medida a la filosofía de Hegel, continúa presente como un ejercicio de conciencia que se pretende histórico y, por necesidad, *concreto* en su representación teórica. Una idea ésta de Walter Benjamin que, significativamente, coincide en su devenir con la expresada por Adorno en 1966 cuando dictó la máxima transitoria del pasar por «el helado desierto de la abstracción para alcanzar convincentemente el filosofar concreto» (Adorno, 2008a: 9), con la que el alemán no niega la filosofía, pero sí la somete a una conveniente autocrítica, en parte, por su larga vinculación a la tradición metafísica ahora en entredicho debido a un momento tan particular como crítico. Aquella *existencia perezosa*, donde subrepticamente ubicó el filósofo idealista los aspectos ínfimos de la realidad, pasan a ser, sin embargo, una cuestión de urgencia racional y moral con la dificultad añadida de una inmediatez cognitiva sin reflexión. Por eso, el problema central expresado en las primeras líneas de *Dialektik der Aufklärung* —y la *imperfeción* teórica por su aspecto *fragmentario*— se dirige, en realidad, a la justificación de una situación desde la cual poder realizar una crítica social teóricamente justa y de validez universal, pero con la preocupación por una operación metodológica que no incurra en exceso, bien idealista bien empírico. En este sentido, la responsabilidad de Horkheimer y Adorno es doble, ya que no sólo pasa por atender a las transformaciones históricas como objeto de su reflexión, sino también por hacer evidentes las formas teóricas en las que históricamente se articula el pensamiento que, a través de su producción y proceso de transmisión, es erigido sobre

la delicada relación (dialéctica) entre conciencia y realidad (Maiso, 2010: 48). Lo contrario, es decir, adscribir la actividad teórica a un sistema fijo e inmutable como el de la ciencia, sería incompatible – como ellos mismos reconocen en el segundo prólogo de la obra fechado en abril de 1969 –, «con una teoría que atribuye a la verdad un núcleo temporal» (Adorno, Horkheimer, 2007: 9). La apertura a la dinámica de la historia y el apego a la experiencia mutable son los criterios con los que ambos pensadores convirtieron sus escritos en testimonio de los graves acontecimientos del siglo XX, aceptando la caducidad de su momento teórico, en una intuición sobre los auténticos valores que atraviesan el régimen totalitario establecido por el nazismo y el mundo administrado que tras de sí deja el caos.¹⁴ Es en esta tensión entre el mundo y la razón o, más exactamente, entre la destrucción y la instrumentalización, donde emerge una nueva conciencia histórica crítica – «La aporía de Auschwitz es, en rigor, la misma aporía del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión» (Agamben, 2000: 9) –, a la que acompaña una sufrida actividad teórica no exenta del peligro de irracionalidad imperante.

La comprensión de esta transformación histórica cumple con la concepción crítica, no sólo sobre lo dado, también como

14 En una carta de Neumann a Horkheimer del 10 de octubre de 1946 puede leerse: «Alemania está ahora peor que en 1945. Hay un sentimiento de total desesperanza y de absoluto estancamiento intelectual y público. En 1945 todavía se podía esperar que creciese algo nuevo. En 1946 tan sólo se encuentra lo viejo ya descompuesto. Esto puede verse claramente en la vida intelectual. Lo que se oye y se lee es la basura del idealismo alemán en sus distintas formas o un marxismo sometido a los dictados de la comandancia militar soviética [...] He hablado con docenas de alemanes y en todas partes he obtenido la impresión de un cansino vacío. Políticamente puede decirse que Alemania está hoy absolutamente dominada por los burócratas» (Erd., R., 1985: 149-150). Citado también en Colom González (1992) –capítulo II.3 «Alemania en el año cero», (pp. 165-177)–, donde se despliegan, desde una perspectiva política, las consecuencias de la organización estatal de la nueva Alemania realizadas por la tutela de los aliados.

desenmascaramiento de los valores establecidos –que Horkheimer había anunciado ya en la idea central de un artículo en 1940 como «Die soziale Funktion der Philosophie» [«La verdadera función social de la filosofía»] (1939)–, en la que el hombre se convierte en el real objeto de resistencia frente a las formas de reificación de consecuencias cosificadoras impuestas por los instrumentos de dominación de una razón manipulada por el poder (2008: 282). La cuestión, pues, de la anticipación del hombre ante la, cada vez más, difícil práctica de una emancipación real, hace que el sombrío discurso filosófico que surge alrededor de los frankfurtianos, *mutatis mutandis*, sea un propósito radicalizado (Sánchez, 2010: 15) frente a los cambios análogos producidos en los hábitos sociales y la impasible constatación de la desaparición de las formas de vida tradicionales que, de manera paulatina, se estaba dando. Volver a *introducir razón en el mundo*, clamaba Horkheimer; tal empresa no puede ser afirmada con las herramientas de una *teoría tradicional* o mediante la conformidad expresiva con aires de pura objetividad. Si la verdad se sustenta sobre una serie de proposiciones científicas de carácter permanente y semánticamente prefijadas, la experiencia y la propia reflexión no tendrían cabida en el movimiento temporal de la historia ni vínculo alguno con el propio agente de conocimiento en él inserto, el sujeto.

Dejar fuera, así, de los procesos epistemológicos la participación de los elementos subjetivadores, obstaculizaría el mecanismo autorreflexivo connatural al proyecto crítico propuesto por los pensadores alemanes, aunque es, precisamente sobre la propia subjetividad y en torno a su relativa autonomía, en la cual se ciernen los peores augurios. Por eso, mucho más que un simple diagnóstico histórico, los primeros planteamientos de la Teoría crítica –donde Horkheimer, al tiempo que la distingue de la

imperante y banalizada concepción *crítica* de otras disciplinas—¹⁵ redefine la razón como *dominio*, lo que pone bajo sospecha su potencial emancipador, asimismo la señalización de un conflicto de raíces ontológicas aún abierto y como hemos señalado en los anteriores epígrafes: la compleja relación entre hombre, historia y naturaleza.

2.2. La radical posibilidad de la memoria (acerca de una crítica contemporánea de memoria)

El *dictum* en torno al cual se conformó el «Prólogo» de la edición de 1947 de *Dialektik der Aufklärung*, planteaba una exigencia que, más que circunscribirse a un momento histórico concreto —innegable es la situación e influencia temporal de los discursos, aunque, como señalará con tino Alain Badiou mucho después, también éste debe escapar a cualquier contingencia que justificaría la existencia de *un esprit du temps* esencial al pensamiento filosófico de una época (Badiou, 1989: 9-10) —, se arrastra desde entonces hasta ahora bajo una presencia dirimida entre las potencialidades, más o menos críticas, de la filosofía contemporánea. Decimos más o menos críticas, porque la adversativa que sigue al mandato y que, de alguna forma, condiciona su realización, parece alterar, además del reto epistemológico que de aquí se extrae, una praxis teórica históricamente *empática* por un *pesimismo* tan convenido como denostado por algunos de los pensadores más destacados del reciente panorama filosófico (Habermas), en cuanto al proyecto emancipador contenido en

15 «En la filosofía, a diferencia de la economía y de la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o el rechazo» (Horkheimer, 2008: 287).

la obra de los frankfurtianos se refiere. Sin embargo, sobre este hecho, y en donde tanto uno como otro hacen frente común – aunque luego derivarán hacia otras concepciones distintas sin olvidar esta colaboración (Sánchez, 2010: 9-11)– es una evaluación de la razón, no sólo ya como sospechosa de los acontecimientos culminados en catástrofe, sino también de la credibilidad que de ella se tiene para dar sentido a la historia. Sobre lo que el mismo Horkheimer denominó el *derrumbe de la razón* o, lo que es igual, el *fracaso del proyecto moderno* – sustentado en la peligrosa idea de *progreso*– se expresó en una importante crisis en la que el discurso de la *imposibilidad de realización* alcanza a los valores del hombre, a la historia en tanto relato fundador y a cada una de las ideologías representadas en la modernidad, incluido el propio discurso teórico.

En atención a las posiciones yuxtapuestas del debate que aquí se plantea, en el siguiente apartado pretendemos trazar un breve panorama de las críticas imperantes en la actualidad acerca del trabajo teórico emprendido conjuntamente por Adorno y Horkheimer al pensamiento ilustrado y donde se les señala *negativamente* por pretender un cierre categórico sobre valores del hombre moderno y cabal que las ideas de estos pensadores alemanes ya contendrían.

Impotencia teórica y pesimismo filosófico, un debate crítico

La emergencia de la memoria tendrá, pues, una importante participación en la nueva lectura que estos pensadores emprenderán sobre la emancipación del hombre en una época moderna inversa a los valores promulgados en el relato ilustrado. Si superamos su generalizada facultad *conservadora* y,

hacinada en los límites de la razón, su capacidad *evocadora*, la memoria se convertirá, sin embargo, en un gesto crítico con un carácter propio dentro del ámbito de la filosofía como respuesta a la época en la que la misma razón es cuestionada. En ese sentido, la memoria en *su uso crítico* se asume, primero en la obra de Walter Benjamin y luego, a partir de una concepción extraída de éste, por Adorno y Horkheimer, en una categoría central en el pensamiento moderno con unas funciones que van desde una nueva constitución del estatuto epistemológico sobre la historia hasta una praxis social y política que llevaría a cabo lo que las políticas emancipadoras de la modernidad – y aquí, de la crítica a la Ilustración habría un aprovechamiento en lo que de idealista tiene también la emancipación marxista – no supieron materializar: *cumplir las esperanzas del pasado* que fueron frustradas, precisamente, en el indicio de olvido que siempre marca la pauta del desastre.

La *imposibilidad de realización teórica* e, incluso, la *desidia ante la acción política real* han nutrido, a lo largo de los últimos cincuenta años, la principal lectura en la que se escudan las críticas de las corrientes posteriores y contrarias a los presupuestos de aquella primera generación de pensadores al amparo del *Institut für Sozialforschung*. Entendida, además, una (la inacción política) como consecuencia coherente de la otra (abandono filosófico), no en vano esta crítica ha propiciado un debate en torno a una malestar frente a la modernidad y, en una radicalización extrema de esta misma interpretación, a un supuesto *rechazo* de la razón, con la controversia que tal manifestación conlleva. Así, en esta lógica planteada, tanto Adorno como Horkheimer quedarían posicionados, como apunta Juan José Sánchez, bajo una línea *nostálgica* y *contrailustrada*, en la que el sentido radical con el que ambos pensadores sustentaron una crítica de la razón – en tanto que *razón destructiva* –, podría llegar confundirse, precisamente, con la radicalidad

de una lectura *reaccionaria* ya antes señalada (Sánchez, 2011: 10).¹⁶ Y en estos términos los *topoi* más significativos son los que se establecen en el debate académico que se configura en las páginas de *Discurso filosófico de la modernidad* de Jürgen Habermas, donde el pensador alemán – ayudante de Adorno, como se sabe, durante sus primeros años en Frankfurt –, se empeña en mostrar las contradicciones del pensamiento de éste. A través del pesimismo que Habermas detecta en los autores de *Dialektik der Aufklärung*, su exégesis contraria a estos plantea una disfunción entre dicha actitud, paradójica respecto al ideal de *felicidad ilustrada*¹⁷ y el ejercicio de la filosofía, por lo que de la conjunción teórica de los frankfurtianos hace efectiva una reducción – aparentemente psicologista e individualista– al establecer un *estado de ánimo* contrario al optimismo como punto de partida crítico que, sin embargo, engarza a su vez con una doctrina filosófica de origen ilustrada: el *pesimismo*. La negación del progreso de

16 Una lectura condicionada porque, como explica Juan José Sánchez en su ‘Presentación’ de la obra de Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, «leída en dicha clave puede dar pie a su manipulación y capitulación por parte del pensamiento y de las fuerzas neoconservadoras» (Sánchez, 2011: 10) como de hecho sucedió en la década de los ochenta con la apropiación de *Dialektik der Aufklärung* de un pensamiento conservador instalado en un escepticismo radical ante la ciencia y la fe en el progreso. De hecho, en el epílogo de la reedición alemana de esta obra (1985) escrita por el propio Habermas, se defiende así de esta peligrosa lectura conservadora de la cultura. Sobre este asunto *Cfr.* Caro, Rubén; Trucco, Onelio, *Lecturas sobre Th. W. Adorno* (92), Rodríguez Romero, M., *La metamorfosis del cambio educativo*, (21).

17 Que a ellos, como pensadores de la ilustración, se les supone. Sobre esto consúltese McMahon, D., *Una historia de la felicidad* (2005): la idea de felicidad asociada al pensamiento moderno tiene que ver con la búsqueda de un significado más social que por entonces comienza a ser considerada. Así, la ‘felicidad social’ se entiende como un placer que no debe ser únicamente individual, sino extensible al mayor número de personas posible. Lo que aquí se puede extraer es una idea vinculada a los derechos individuales que, en filósofos de la Ilustración como Voltaire y Rousseau, son teorizados lejos ya de una filosofía trascendental. La idea recurrente de que «el ser humano tiene derecho a ser feliz y es misión del gobernante conseguirlo», se convertirá en una máxima el pensamiento ilustrado, de cuya influencia sobre los relatos de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y, sobre todo, de la Revolución Francesa, la felicidad no se basa únicamente en el bien común (social), sino que también se constituye como derecho universal (político-jurídico).

la civilización y de la naturaleza del hombre asociada a los pensadores de esta corriente servirá a Habermas, pues, para referirse a sus predecesores como el último eslabón de los *desesperanzados* que «nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto» (2013: 123), aunque justamente fuese en un intento de entrar en razón desde la escritura teórica, donde al final depositaran sus últimas esperanzas para la comprensión de la historia moderna. Posteriormente convertida esta *contradicción* en objeto teórico para la reconstrucción discursiva de la modernidad, Habermas se pregunta cuáles son las posibilidades de un pesimismo que aparentemente sanciona la actividad filosófica, pero que al mismo tiempo no rehúsa del «trabajo del concepto» (Habermas, 2013: 135). El empeño por canonizar las paradojas en su lectura inválida sobre la crítica de la primera generación de teóricos frankfurtianos para la actualidad, olvidaba no sólo la lógica temporal en la que se inscribía el conjunto de escritos de *Dialektik der Aufklärung*—cuando sus autores confiesan que el libro «fue redactado en un momento en que era previsible el fin del terror nacionalsocialista. Pero, en no pocos lugares, la formulación no se ajusta ya a la realidad actual» (Adorno; Horkheimer, 2007: 9)—, lo que puede tratarse de una consideración poco pertinente en cuanto fundamento crítico.

Muy al contrario de las corrientes deslegitimadoras posteriores, una reflexión sobre la emancipación a partir del replanteamiento del ejercicio teórico a la sombra de la crisis histórica propiciada por hechos acaecidos alrededor de la Segunda Guerra Mundial, hablaba de la extrema urgencia con respecto a la conflictiva relación entre humanidad y razón, y del esfuerzo de Horkheimer y Adorno por hacerlo evidente. Sin embargo, del *desánimo teórico* extraería Habermas un criterio con el que poder enjuiciar la *negatividad* del pensamiento dialéctico al que apuntaban los frankfurtianos como una deriva *irracionalista*; una crítica radical que,

aún así y a pesar de la indiferencia de Habermas al alinearlos por igual en una estirpe de *pensadores oscuros* (Habermas, 2013: 135), se atribuía, por un lado, a la proximidad teórica a Shopenhauer y al *escepticismo filosófico* –ambos objetos de interés de Horkheimer en un primer momento–,¹⁸ mientras que, por el otro, el nombre de Søren Kierkegaard aparecía en la tesis de habilitación de un joven Adorno. De una manera u otra, la elección de estos pensadores, conceptualizados por la historia de la filosofía dentro de las corrientes irracionalistas y existencialistas, es entendida por Habermas literalmente como una tradición de pensamiento a la que estos se acogen y que, de alguna manera, dan continuidad, sin saber ver que en ésta hay, en realidad, una decidida apropiación crítica del material histórico pasado, aunque referido siempre a las penurias sociales del presente.¹⁹ Es más, de la reescritura sobre la historia del pensamiento surge la filosofía de la historia de Horkheimer bajo la apariencia de una metodología, sin duda, materialista al *transformar* el contenido histórico apropiado en su exposición desde presente (Horkheimer, 1982: 10). De ahí que la simplificación que realiza Habermas de las genealogías del pensamiento frankfurtiano resulte, cuanto menos, discutible.

18 Sobre esta influencia consúltese, entre otros, Villacañas, José L., *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 2001, pp. 326-331. También Madrones, José M. *Dialéctica y sociedad irracional. Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer*, Bilbao, Ediciones Mensajero, p.13.; y Estrada, Juan A., *La Teoría Crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 1990, pp. 175-179 («El influjo de Shopenhauer»).

19 «La diferencia consiste aquí en que la Teoría crítica que, en contraposición con el escepticismo, nosotros defendemos, no convierte en absolutismo *antiteórico* su visión de la maldad de lo existente y de la transitoriedad del conocimiento, sino que a pesar de las comprobaciones pesimistas, se deja guiar por un tenaz interés en un futuro mejor» (Horkheimer, 1982: 201). La cursiva es nuestra (A.A.B.). Esta declaración de intenciones de Horkheimer sirven de contrapunto a las críticas realizadas por Habermas y Honneth sobre la actitud antifilosófica de éste y su falsa postura pesimista en la actividad teórica, cuando en realidad se trata de una reevaluación de la disciplina filosófica alejada de su «autonomía alegre» (Aguilera, 2001: 13). Sobre este asunto léase Lutz-Bachmann, «Materialismus und Materialismuskritik bei Horkheimer und Theodor W. Adorno», en *Kritischer Materialismus*, München, Akzente Hanser, 1991.

La carencia de una conciencia *razonable* sobre el valor del proyecto emancipador ilustrado, acaba por lastrar las ideas de Adorno y Horkheimer al sinsentido, lugar desde donde fue leído con provecho el análisis de las deficiencias de la modernidad en las cuales tomará impulso Habermas. De ahí que su proyecto ilustrado sea, en definitiva, más *indulgente* con los procesos de racionalización que sus predecesores; un alegato al ejercicio intelectual como superación de algunos de los hechos más destructivos del siglo XX que, en aras de la razón y el progreso, se habían tristemente materializado, pero *no podían ser obstáculo para la realización del hombre*.²⁰ Precisamente es a partir de la idea de una *razón realizada* históricamente – de cuya aspiración Marx hizo, invirtiendo la hegeliana elevación del tiempo a *cogito*, centro de su proyecto materialista al pretender converger razón y realidad en el sujeto objeto de su realización, la clase obrera –, donde se legitima el proyecto de la modernidad propuesto por Habermas que, al no ser seguido, según él, por el recelo de Adorno y Horkheimer sobre la identificación entre razón y progreso, conllevaría, razón mediante, su cumplimiento.

Si la crítica de Habermas marca una distancia, ésta es para entender desde ella dos proyectos distintos acerca de la Ilustración dirigidos, empero, hacia el mismo lugar: salvaguardar a la razón de su descalabro histórico. Así, pues, que la *imposibilidad* sea vista por éste como una insuficiencia teórica situada en la realidad de un tiempo difícil del que no sabe dar cuenta y, por tanto, un abandono de la razón, no anula el sentido crítico con el

20 «Un nueva Dialéctica de la Ilustración –una que hace total justicia al lado oscuro de la herencia de la Ilustración, explica sus causas, pero no obstante redime y justifica la esperanza de libertad, justicia y felicidad que obstinadamente se dirige a nosotros todavía–. El proyecto de la modernidad, la esperanza de los pensadores de la Ilustración, no es una amarga ilusión, no es una ideología naif que se convierte en violencia y terror, sino una tarea práctica que no ha sido realizada aún y que todavía puede orientar y guiar nuestras acciones» (Berstein, 1994: 59).

que Adorno y Horkheimer, en cambio, quisieron dotarla. Así es como la *imposibilidad* de estos se debe al exceso racional de identificar justamente pensamiento y realidad que antes señalamos, sin asumir, como vislumbra José Antonio Zamora (2011), una vía alternativa para la constitución de un pensamiento emancipado – bien sea *negándose* a lo comprobable, bien *superando* lo ya constituido – de la normativización histórica y, al mismo tiempo, alejado del peligro de su instrumentalización política. Lo que está en juego es, por tanto, la credibilidad de un pensamiento crítico y no sólo eso, sino también su renuncia a toda exigencia ética en el conocimiento de la realidad histórica catastrófica donde, según Adorno, «ninguna razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón» (Adorno, 2010: 73). El pensamiento *negativo*, así, más allá de anular a la razón Horkheimer, (Sánchez, 2011)–, atentaría contra la legitimación de cualquier teoría filosófica como sistema imperante que impidiera una verdadera realización que no fuera en términos de libertad y autonomía (Sevilla, 2005: 9). Por eso la *imposibilidad* de la que aquí se habla, que cuestiona a los mismos discursos teóricos desde los que se postula y, en lo que no deja de ser una crítica al funcionamiento de la sociedad capitalista y a su lógica de dominio del conocimiento, es, en cierto sentido, una *posibilidad* como superación ideológica.

De la impotencia teórica a la posibilidad crítica, un desafío epistemológico

No obstante, a partir dichas determinaciones, la crítica habermesiana sobre la crítica a la razón moderna de Adorno y Horkheimer en *Dialektik der Aufklärung*, se llegará a la *perversión* de su radicalidad, convertida ahora

en una crítica extrema a la «Ilustración y la modernidad, a la civilización occidental y, en definitiva, a la razón como tal, que queda identificada con dominio». De hecho, tal lectura servirá para la posterior justificación de un pensamiento de tendencia *conservadora, reaccionario y antimoderno* (Sánchez, 2011: 12).

El primero de estos extremos tiene que ver con la consideración *irracionalista* de la obra de los frankfurtianos al ser entendida en términos de negación y rechazo absoluto de la razón. El otro, incidiendo en el escepticismo común de ambos pensadores, hablará de una razón romántica, *derrotista* y nostálgica, que huiría de una filosofía en tanto sistema de pensamiento en contacto con las ciencias empíricas y demás disciplinas de conocimiento, lo cual la situaría en un margen discursivo que apuesta por la forma aforística, la paradoja – directamente acusa Habermas: «la forma de exposición, mas bien intrincada» (2013: 124) – y el fragmento en detrimento de la lógica argumentativa en la que se organiza cualquier escritura en su lógica teórica.²¹

Lo interesante será, entonces, entender dicha imposibilidad como una cuestión de resistencia no sólo ante la contingencia de la historia, sino

21 Uno y otro convergerán en el tópico de la imposibilidad discursiva como lugar de representación de la realidad histórica y social. Nótese el tono pesimista y de desconfianza hacia la razón instrumentalizada de la ciencia *teórica* en el comienzo del prólogo de *Dialektik der Aufklärung*. En estas palabras escritas al margen del texto principal Habermas habría querido entenderlo, más allá de una lectura del padecimiento histórico, como una debilidad teórica al ser incapaces ambos autores de legitimar una razón fuerte frente a los intentos de instrumentalización en tiempos del totalitarismo nazi en Alemania: «*Habíamos subestimado* las dificultades de la exposición porque aún teníamos demasiada confianza en la conciencia actual. Aunque desde hacía muchos años veníamos observando que en la actividad científica moderna la grandes invenciones se pagan con una *creciente decadencia* de la cultura teórica [*Theoretischer Bildung*], *creíamos poder seguir* esa actividad crítica o a la continuación de teorías particulares. Ella *hubiera debido atenderse*, al menos temáticamente, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y teoría del conocimiento. [...] Los fragmentos aquí reunidos muestran, sin embargo, que *debimos abandonar aquella confianza*» (Adorno; Horkheimer, 2007: 11). La cursiva es nuestra (A.A.B).

también a la propensión de la razón a ceder ante la lógica de dominio y progreso, cuya mayor consecuencia es el *olvido* (Sánchez, 2005: 38). Sin embargo, la posibilidad que los frankfurtianos extraen de lo que ellos consideraban un hecho imposible, es decir, esa identidad sin fisuras entre razón y realidad, queda reducida a una lectura simplista, pero *dominante* en el ámbito académico. De ahí, según Habermas, la desviación de la Teoría crítica de la senda marxista hacia la opacidad *nihilista*, o lo que es igual, la simbólica sustitución de Marx por Nietzsche (2013: 99). Las consecuencias de este supuesto cambio de dirección se manifestarían en su lectura: ruptura con la tradición ilustrada, alegato contra la modernidad y actitud escéptica frente al potencial emancipador de la razón.

La *imposibilidad* filosófica resultante de la crítica en conjunto de Habermas hacia sus predecesores frankfurtianos, sin embargo, no distingue lo que una crítica más reciente sí personaliza de manera distinta sobre el *pesimismo* instalado ya como centro exegético en pos una recuperación filosófica más afirmativa que dialéctica. Así, pues, habría que atender por separado el pesimismo de Horkheimer y el de Adorno para entender la evolución teórica de ambos tras su colaboración en *Dialektik der Aufklärung* y las líneas críticas que de su *pensamiento negativo*, en el caso de Adorno y un pesimismo shopenhauriano en las obras del último Horkheimer se abren para una nueva situación filosófica y su posibilidad emancipatoria a través de su afirmación racional.

Slavoj Žižek mantiene²² su particular aversión al pensamiento

22 «Lo que me choca en especial de Horkheimer es la inconsistencia tan evidente de dos posiciones. Por un lado representa el punto de vista típicamente pesimista de la dialéctica de la ilustración: toda la historia culmina en el *verwaltete Welt* (mundo administrado), el hombre completamente regulado unidimensional; en la sociedad tecnológica, que no deja espacio a para la crítica, etc. Todo está manipulado –una visión catastrófica que despliega en su última gran publicación, *Crítica de la razón instrumental*. Empero, siempre que el propio Horkheimer se enfrentó a una decisión política concreta, se decidió por la defensa de esa sociedad

negativo centrándose, sobre todo, en el pensamiento de Horkheimer. De éste critica el hecho de llevar hasta el final de su obra una concepción catastrofista de la sociedad capitalista como objeto de estudio, en vez de crear una alternativa que aporte una salida más afirmativa que negativa. La crítica de Žižek, pues, se dirige a una fundamentación de la filosofía de la dialéctica de la ilustración de cuño frankfurtiano – bien sea la radicalización adorniana hacia una dialéctica negativa, bien a la solución comunicativa de Habermas – paraliza cualquier alternativa al asumir un escenario sombrío en torno al mundo administrado, pero que ciertamente no problematiza con los modos políticos de su imposición política. En este sentido la filosofía anticapitalista que desarrolla Horkheimer hasta el final de sus días se convierte totalmente en un objeto de crítica, lo cerca y define objetivamente, un límite crítico que por abarcador olvida lo realmente importante: cómo combatir los excesos de ese mundo administrado.

Precisamente en esta relectura de la emancipación marxista contiene una crítica a la extrema confianza de la izquierda sobre el programa emancipatorio marxista en el que el utopismo radical pierde sentido para ser superado desde las posibilidades de la experiencia. Por otro lado, y aunque se les ha acusado de intelectuales no comprometidos, en esta crítica a la emancipación también se enjuicia una idea del *trabajo teórico* como principio de praxis no sólo intelectual, sino también práctico. En ese sentido la emancipación alcanza un primado político real que no hay que pensar como principio ni fin, sino como medio y posibilidad. El cambio operado de la emancipación a la potencialidad en estas palabras de los frankfurtianos hace que, a pesar de las dificultades históricas, la producción teórica y su realización sean un gesto, al mismo tiempo,

de la catástrofe en forma de ultimátum y votó en contra de toda alternativa» (Badiou; Žižek, 2011: 78).

exegético y político que, de alguna manera, sobrevive a estas y que consigue postularse culturalmente como un universal. A este extremo acercamiento al ámbito de la experiencia, sin embargo, no le está reservado un fin concreto, sino que de ella se espera una teorización más *universal* en la que la cualidad de los principios ilustrados es pertinentemente corregida en la extensión cuantitativa de la emancipación, no ya en la totalidad de la humanidad y sí, concretamente, en cada uno de los hombres.²³ El holismo de la crítica frankfurtiana adquiere, pues, un sentido propiamente dialéctico en la profusión social concreta, es decir, el problema de llevar a cabo un ejercicio de análisis ambiciosamente abarcador en la interdisciplinariedad de los aspectos más concretos de la cultura. De aquí resulta uno de los problemas ya clásicos planteado por la Teoría crítica al pretender realizar una *teoría como praxis social*. Que este discurso sobre la *emancipación* en la que se instalan los frankfurtianos, sin embargo, tenga que ver con una lectura avanzada sobre el materialismo histórico de Marx, incide de igual manera sobre la necesidad de un replanteamiento de los ideales dictados por la Ilustración – que marcaban la libertad para el hombre por el mero hecho de serlo (racionalmente) –, aunque sea a partir de esta razón en la que el hombre moderno queda limitado.

Partimos, evidentemente, de una actualidad en la cual ese pasado discursivo que se *prolonga como destrucción* de sí mismo, es gestionado desde lecturas dominantes no exentas de la manipulación y el *olvido teórico*. En

23 En un estudio preliminar a la antología de textos *¿Qué es la Ilustración?* Agapito Maestre se refiere a la crítica ilustrada de la Escuela de Frankfurt como una teorización que no sólo tiene en cuenta su objeto de estudio específico (la comprensión teórica del concepto de razón o racionalidad que se esconde tras la cultura contemporánea), sino también la de comprobar que «el hombre, el individuo, no ha estado ausente de este proceso» (14), aunque Adorno se refiera a su disolución en un pensamiento crítico sobre el sujeto. Sobre este asunto acúdase al artículo del mismo autor, «Racionalidad y antropología negativa», en *Aporía*, Madrid, núm. 17/18, 1982, pp. 33-61.

ese sentido, algo ha tenido que ver la explícita dedicación de Habermas por la *superación* del pensamiento adorniano en la que fundamenta una teoría propia sobre la modernidad –al tiempo que su concepción de la *reconstrucción* (entendida desde la *continuidad* del proyecto ilustrado) del discurso de la modernidad resulta, paradójicamente, la constatación de una especie de «furia de la desaparición» en lo teórico (Maiso, 2010: 27)–,²⁴ y, en el más reciente relato pero igualmente *superador* propuesto por la nuevos pensadores de la izquierda postmarxista, en lo que aquí nos conviene decir, por Žižek y Badiou, y su intento de vuelco de la negatividad más intelectual de la filosofía hacia una afirmación abiertamente política (Gandler, 2011: 25). Este *paso más*, como parece querer indicar por su parte Badiou, señalaría la configuración moderna de una filosofía de lo *sustancial*,²⁵ pero cuyo carácter crítico la habría instalado en el punto muerto de la aporía a la que los radicales presupuestos de Adorno y Horkheimer, según unos y

24 Maiso acude en su trabajo a la expresión hegeliana «Die Furie des Verschwindens» [«furia de la desaparición»], referida a la razón y el progreso instalados en la historia «Me parece que, en lugar de abandonar el proyecto de la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que trataron de negar la modernidad», Habermas, «Modernidad: un proyecto incompleto», en Nicolás Casullo (ed.): *El debate Modernidad Pos-modernidad*. Buenos Aires, Editorial Punto Sur, 1989. pp. 131 – 144.

25 Hans Ulrich Gumbrecht se refiere propiamente a *Dialektik der Aufklärung* como una obra de *intersección* entre dos genealogías intelectuales de la modernidad occidental (la de tendencia anticartesiana y la del *anhelo de la inmediatez*) que busca una crítica a la tendencia hacia abstracción de la Ilustración. Para este pensador la crítica sobre la abstracción de los frankfurtianos supone una *sustancialidad*, entendiendo ésta como «algo más [...] que el postulado abstracto de una realidad independiente de la conciencia humana y de la perspectiva humana» (Gumbrecht, 2010: 103) y, por tanto, a una filosofía materialista más apegada a lo concreto en la que devinieron los intentos de la Teoría crítica. La duda que plantea Gumbrecht a continuación es si en esa búsqueda de la sustancialidad no «resulta posible un paso ulterior» (Gumbrecht . 2010: 105), esto es, la posibilidad de un acceso filosófico directamente a lo sustancial. En términos similares, pero eludiendo las palabras de Gumbrecht, Badiou sentencia: «No sólo mantengo que la filosofía es hoy posible, sino además que esta posibilidad no tiene la forma de la travesía de un final. Se trata, al contrario, de saber lo que quiere decir: *dar un paso más*» (Badiou, 1989: 11).

otros –aunque distintamente los pensadores alemanes–, habría conducido.

La falta de una salida clara a las contradicciones de la modernidad y la crítica a las consideraciones extremadamente pesimistas de Adorno en torno, más que al *mundo administrado* –como en el caso de la crítica holística de Horkheimer–, a la *cosificación* del sujeto capitalista, se convierten así en dos de los tópicos en los que la idea de una *alternativa*, más dialógica que crítica una (Habermas); más práctica que crítica la otra (Žižek), se contraponen al cierre categórico de la propia modernidad con el que se ha malinterpretado frecuentemente, como antes se ha indicado, el proyecto de la crítica ilustrada de esta primera generación de pensadores frankfurtianos. El interés teórico así delimitado por estos últimos respecto al capitalismo²⁶ entra en conflicto con un pensamiento posterior, que aboga por la suspensión de las posiciones negativas –o, al menos, a mostrar lo que de ingenuo tiene identificar *filosofía* con *crítica* (Badiou; Žižek, 2011)– mediante dos vías *posibles*, pero antagónicas entre sí desde posiciones intrínsecamente políticas: la *dilógica* habermesiana y la *política pragmática* que comparten Badiou y Žižek. Sin embargo, y a pesar del disentimiento de ambas líneas de pensamiento con respecto al pensamiento adorniano, no las emparenta, en ninguno de los casos, bajo el consenso de una crítica en común a éste. De hecho, para Badiou y Žižek, tanto la *teoría comunicativa* de Habermas como la *dialéctica negativa* de Adorno –en la que derivó personalmente la crítica a la Ilustración– coinciden en una comprensión de lo histórico extremadamente ajustada al pensamiento de la Ilustración, lo que a la postre limitaría cualquier ejercicio crítico con respecto a los acontecimientos catastróficos ocurridos durante del siglo

26 Aunque el reclamo tanto de Žižek como de Badiou se realiza, dentro de los presupuestos marxistas, es en un escenario político lógicamente distinto. Aquí la crítica del capitalismo en su conjunto es desdibujada por asunción de la ideología neoliberal para efectuar su crítica al estado y la democracia como formas de gobierno.

XX. Si para Habermas estos hechos no deben ser obstáculo –en lo que sería una *exclusión* racional– para la culminación del proyecto inacabado de la Ilustración y, en cambio, para Adorno estos serían consecuencia última de la razón y únicamente comprensibles, por tanto, desde posiciones racionales –es decir, teóricamente *inherentes* a ella, a la razón misma–, la carencia de ambas propuestas radicaría en la falta de una intervención filosófica capaz de ofrecer una salida crítica en términos pragmáticos, pero no por no saber comprenderlos, sino que su teorización no sea ejercitada desde un compromiso político real (acción real). Es decir, una posibilidad de reflexión sobre lo entonces sucedido políticamente comprometida. Alejándose de la centralidad ilustrada del *pensamiento crítico*, la crítica a éste es tematizada en torno al objetivo fundamental de la Teoría crítica por acabar con la dicotomía entre teoría y praxis en pro de un intelecto *en* política.

Faire un pas de plus: *la afirmación como posibilidad*

De ahí las imprecaciones de Žižek. Al igual que éste, Badiou parte de una crítica de la radicalidad adorniana acerca de la relación compleja entre filosofía y acción política, aunque a diferencia de aquel esclarece su propuesta: que la filosofía abra horizontes al pensar. Esta apertura de la negatividad hacia la afirmación será, pues, la *posibilidad* –que no *función*– de la filosofía se como discurso *problematizador* y el punto de partida de Badiou en su primer *Manifeste pour la philosophie*. Si bien es cierto que en ningún momento hay mención explícita a la *Dialéctica negativa* de Adorno, la idea de una filosofía negativa como única vía a la crítica social atraviesa las primeras páginas de la reivindicativa obra del francés. Si a ello le sumamos

que –en lo que es un claro ataque a una *filosofía epocal*, como es considerada *Dialektik der Aufklärung*– la tipología genérica en la que se presenta, el *manifesto*, con toda su carga semántica desde el pensamiento de izquierdas, el escrito sobre esta afirmación de la filosofía en tiempos difíciles, conecta sus propósitos más actuales con las doctrinas marxianas fundamentales de intervención performativa (política) sobre el mundo en la ya conocida tesis undécima contenida en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Es cierto que en esta controversia no está en juego la posibilidad de descartar una innegable experiencia teórica determinada por las circunstancias históricas, y menos aún la legitimación de un discurso cultural ante las circunstancias en las que éste se conforma, como ocurre en concreto con el texto de los frankfurtianos,²⁷ aunque ésta sí alcanzaría a los modos en los que la filosofía es capaz de *actualizar*, por continuar en los términos del pensador francés, cuando los hechos ya han acontecido y se encuentra con el obstáculo del olvido.²⁸ En este sentido la filosofía, de

27 Competencia, por cierto, que comparte la filosofía también con la agenda temática de los *mass media* en torno a «lo pensable», y que Badiou, asumiendo el proceso inevitable de la fetichización mercantilista por el que lo filosófico también es *industria cultural*, distingue un carácter *problematizador* o *actualizador* de la filosofía frente al acceso meramente referencial de la *actualidad* mediática. Para profundizar más sobre este tema consúltese Žižek S.; Badiou, A. *Filosofía y actualidad*, Madrid, Amorrortu Editores, 2005.

28 Reyes Mate leerá en esta concepción del acontecimiento de Badiou una posible el día de acceso a la idea de memoria promulgada por el imperativo categórico de Adorno sobre lo ocurrido en Auschwitz. Dice así: «la memoria, al retrotraernos aló que da que pensar, se aproxima a la figura del “acontecimiento” en la filosofía de Alain Badiou. Hay acontecimientos, dice este autor, tan cargados de significación que no encajan en esquemas interpretativos previos sino que se convierten en lo que da que pensar» (2013: 166). Sin embargo, como trataremos a continuación, la cita aquí de Badiou refiere, en realidad, a un cuestionamiento de la filosofía en tanto discurso responsable acerca de los hechos acaecidos en Auschwitz en favor de una apertura desde la política. La cita de Badiou lo expresa afirmando que «son al contrario la dimensión excesiva del acontecimiento y la tarea que este exceso prescribe a la *política* las que condicionan a la filosofía [...]. La filosofía es de nuevo posible justamente porque no tiene que legislar sobre la Historia o sobre la política, sino solamente pensar la *re-apertura* contemporánea de la posibilidad de la política a partir de los acontecimientos oscuros» (1989: 66). La cursiva es nuestra (A.A.B.). Reyes Mate ve en esta *reapertura* la condición de la

forma diferente en que lo hace el relato histórico, permite una reflexión que es en sí misma una cuestión de memoria al enfrentar en su ejercicio de actualización sobre las temporalidades que el legado teórico también atraviesa: *pasado, presente y futuro*.

Pero la crítica del filósofo francés tiene un objetivo más concreto para su adecuación en el relato de esta investigación: la idea adorniana acerca de la implicación de la cultura tras los acontecimientos de Auschwitz (*la educación después de Auschwitz*). El hecho de que esta *participación* suponga el límite en donde la crítica actual se divide y enfrenta, hace que sus lecturas —que van de la *intervención* (Žižek) a la *responsabilidad* (Zamora)— asuman semánticas filosóficas irreconciliables. O dicho de otra manera: que a la actualización de la filosofía, para Badiou, corresponde una *legitimidad afirmativa* en la que se cuestiona, en general, la crítica de tradición frankfurtiana, siendo en los planteamientos del último Adorno a los que se reducen la complejidad del pensamiento crítico de estos pensadores. Su apuesta, pues, por la decisión filosófica y, consecuentemente, mediante el abandono de las posiciones dialécticas incide, más allá de la definición que se pueda dar de ella, sobre la propia *potencialidad* de la filosofía. Es así como, desde una breve reflexión superficial sobre el panorama actual de la filosofía en Francia —«No hay muchos filósofos vivos en Francia hoy día, aunque haya más que en otros países, sin duda» (Badiou, 1989: 8)—, el pensador francés compone una crítica radical en torno a la cuestión de la *imposibilidad filosófica*, negación en la que se fundamenta la *culpabilidad*²⁹

memoria para *dar que pensar*, aunque Badiou lo plantea lejos de las posturas críticas, bien al contrario, del discurso emancipador de los pensadores frankfurtianos (Badiou; Žižek, 2011).

²⁹ «Ni los científicos, tantas veces sentados en el banquillo, ni los militares, ni tan siquiera los políticos han considerado que las masacres de este siglo afectaran seriamente a su gremio. Los sociólogos, los historiadores, los psicólogos, todos medran en la inocencia. Tan sólo los filósofos han interiorizado que el pensamiento, *su* pensamiento, tropezaba con los crímenes históricos y políticos

en la cual se ubicaría gran parte de esos pensadores a los que entrecomilla en su manifiesto. La vida y la muerte, pues, como correlato metafórico entre la afirmación y la negación de la filosofía, *impasse* crítico sobre el que realmente teoriza y atenta Badiou.

Sin embargo, la *responsabilidad* que ha recaído en la filosofía desde la publicación del texto de Horkheimer y Adorno ha excedido, precisamente, su radical historicidad para pasar a ser un llamado universal que, como advierte José A. Zamora, sin embargo no ha sido del todo aceptado por algunas corrientes de pensamiento. Precisamente, ese «hacerse cargo de su tiempo y del acontecer que lo determina» (Zamora, 2010: 173) es, filosóficamente, inviable para las posibilidades emancipatorias cuando un objeto de pensamiento es exclusivo en las condiciones de existencia de éste último y, más aún, la razonable contradicción sobre la imposibilidad de hacerlo (Badiou, 1989: 9). La solución de Badiou pasa por el sacrificio de cualquier imperativo categórico y convertirla en una exigencia *política*: «Si la filosofía es incapaz de pensar la exterminación de los judíos de Europa, es porque no está ni en su deber ni en su poder, pensarlo. Porque hacer este pensamiento efectivo recae en *otro orden del pensamiento*. Por ejemplo, en el pensamiento de la historicidad, es decir, de la Historia examinada desde la política» (9-10).

La memoria y la emancipación discursiva

La solución a la que llega el pensador francés, sin embargo, examinar las

de este siglo [siglo XX], y de todos los siglos de los que éste procede, a la vez como obstáculo a toda continuación y como tribunal de una felonía intelectual colectiva e histórica» (Badiou, 1989: 8).

condiciones en las que la filosofía pueda ser posible, no se correspondería, no ha sabido, totalmente con sus críticas al pensamiento frankfurtiano, pues éste, de alguna manera, plantea no la cancelación de la filosofía como discurso incapaz de asumir los acontecimientos catastróficos, sino más bien de cómo, a partir de su ejercicio de teorización, es posible su pertinencia, su uso y el alcance. Pensar en Auschwitz no es, como tan extendido está en la crítica contemporánea, pensar en la imposibilidad de la propia filosofía para llevar a cabo su principal legado. Desde Benjamin hasta Adorno, aunque de manera diferente,³⁰ esta reflexión sobre la historia que parte de un primado político (Benjamin, según Reyes Mate) hasta la constitución de un pensamiento que plantea en esa deriva del primero una reflexión sobre la suposición de cualquier gesto teórico. Podríamos resumir que, sin ser la cuestión de la memoria que aquí nos interesa un problema propio de la filosofía (Badiou) ni un debate enteramente historiográfico, la *memoria crítica* surge como condición de esas formas y momentos de reflexión históricas, pero también políticas al sustraerse de cualquier imposición historicista relegadas en el pasado, a la par que de las discusiones posteriores sobre la potencialidad del discurso filosófico más reciente empeñadas en subvertir lo que teóricamente ya era una intervención real, cultural y político. La radical crítica de la memoria —que lo es también por su materialidad discursiva— se justificaría, pues, desde entonces todo un pensamiento y sus conceptos se han conformado en un legado teórico que llega hasta nuestros días para replantear, aún todavía, aquella historia alejada y superada. Porque siendo para estos pensadores la historia un objeto de interés filosófico, ésta no lo es en tanto cuestión

30 Así, según Susan Bucks-Morss, entendió Adorno la interpretación del amigo. La memoria deviene *Aufhebung*, en el triple sentido de conservar un modelo de pensamiento, de negar como definitivo su versión particular, para poder ofrecer finalmente una visión nueva, superadora de lo que fue en sus inicios.

encerrada en el pasado, sino a la luz de una relación presente pero con vistas al futuro (Roldán, 1997:17), de la cual los propios pensadores, seres históricos atravesados por la experiencia de unos acontecimientos, tampoco pueden escapar. La ética, en ocasiones comprendida como *conciencia histórica*, será, entonces, una preocupación no desligada del hecho crítico y los modos de teorización, y un empeño que abre vías a la emancipación. En este sentido la muy común e inocentemente lógica del progreso en la que se instala la filosofía de la historia más tradicional—, es en esta nueva filosofía de la historia la desarticulación de su frustración. Entrar en las operaciones de la propia escritura teórica donde se medirá el alcance de dicha exigencia, asimilada ahora epistemológicamente por una conciencia histórica, tan necesaria como crítica, para poder seguir pensando el pasado como *actualidad* (Zemelman, 2012: 45-46). Porque, aunque fijada como se tiene la historia como el más adecuado de los relatos en tanto que exégesis de las temporalidades —cuando de lo que se trata es de dar cuenta de lo acontecido—, será la memoria el verdadero e incesante relato sobre las posibilidades de otorgarle su sentido.

Esta convergencia en la *posibilidad* coloca, por tanto, a la escritura teórica en una posición, si no ventajosa al menos sí distinta con respecto a la del relato histórico, en tanto que es en la primera donde la reflexión permite una vuelta sobre ese pasado no resuelto o, dicho de otra manera, una *actualización* del pasado, mientras que la historia opera con otras categorías en las que lo unívoco y, más aún, lo inequívoco aspiran a definir una lógica de fijación lineal y permanente del tiempo.

La memoria, vinculada siempre al relato histórico por el común interés en la «elaboración del pasado» (Traverso, 2007: 219)³¹ y que, tanto

31 El historiador italiano aboga por una memoria historiográfica en lo que parece ser un intento de llevar los sustratos teológicos que la memoria

en el ámbito historiográfico como en el sociológico –por señalar dos de los ámbitos discursivos y académicos en donde ésta ocupa una categoría central–, asume una labor cuanto menos configuradora, sin embargo es dentro de la filosofía donde adquiere unos matices distintivos por cuanto de desafío tiene ésta última en su reflexión ante los acontecimientos, más allá de las aspiraciones científicas donde se detiene la historiografía. En este sentido cabría hacer una clara distinción a la sombra de una crítica a la historiografía, en la que la categoría de memoria supera su funcionalidad normativa –casi instrumental– al servicio de los hechos que, además de la historia, idea muy extendida que pertrecha a los diferentes discursos culturales y, poniendo el foco de atención sobre su actualidad, desasirse de los términos del debate en los todavía que se discute su emancipación discursiva. La identificación o autonomía entre historia y memoria, que serían los criterios de muchos historiadores para definir a la categoría de memoria, restringen –cuando no limitan– el verdadero trabajo de la memoria, que tiene que ver, no ya con la constitución de un relato temporal y su aceptación en tanto conocimiento cultural, sino con la responsabilidad de hacer cumplir aquello que fue, precisamente, relegado de esa conformación histórica y a la que Walter Benjamin denominó alejado de las concepciones universalistas de historia *die Tradition der Unterdrückten* [la tradición de los oprimidos] (Benjamin, 2012c: 172). Se marca así una línea divisoria en la que, es probable, la filosofía de la historia en la que se radicalizó parte del pensamiento de los frankfurtianos se haya convertido, literalmente y ante las necesidades de asidero intelectual de los discursos culturales, en referencia teórica para todo lo que tenga que

lleva consigo hacia una disciplina más laica, donde el relato sacralizado puede devenir en una narración mitificada por el historiador. Esta crítica velada a la cuestión religiosa, sin embargo, no es compartida por el teólogo J. B. Metz que, precisamente, ha incidido en una mala lectura del marxismo como laicidad de un proyecto igualmente emancipador hacia su salvación.

ver con la cuestión de memoria. Tal es así, que muchos de los textos de Benjamin, Marcuse o Adorno, han pasado a engrosar cuantiosos *readers*, en lo que también responde al proceso de fetichización mercantilista creado por el fenómeno académico alrededor de la memoria. Esa autoridad en lo teórico, no obstante, desvirtúa en gran medida la idea de memoria en la que estos pensadores articularon su obra teórica para, de manera muchas veces accesoria, fundamentar una memoria distinta a los presupuestos de aquella. Quizá no se atiende a la cuestión de fondo de este pensamiento y de su emergencia como praxis teórica, no porque se niegue la irreductible historicidad de sus planteamientos, sino porque a su teorización corresponde una experiencia intrínseca de la que no siempre se da cuenta en los estudios monográficos sobre este pensamiento. A ésta corresponde una memoria como liberadora del sufrimiento amparada bajo las condiciones de la crítica mayúscula que estos pensadores realizaron al viejo proyecto ilustrado. La teorización sobre los excesivos procesos de racionalización en la que habría derivado el pensamiento ilustrado y sus consecuencia reales –materiales– hacen viable un uso crítico de la memoria (Muñoz; Velarde, 2000: 390-391).

2.3. Procesos de subjetivación teórica y objetivación crítica: el texto de *barbarie*

Desde luego, la actualización filosófica que se produjo en torno *Dialektik der Aufklärung* no sólo tuvo que ver con la detección de ese nuevo sujeto oprimido y, con él, un precipitado cambio en la perspectiva de las formas críticas. Tanto la filosofía como la posición social que ahora ocupaba el filósofo hacían de su apertura a la experiencia también un *compromiso epistemológico*, lo que, al fin al cabo, constituía un mismo proceso de

racionalización teórica. Referirse, pues, a la racionalidad de los teóricos de Frankfurt es también hablar de las formas en la que ellas son realizadas (Noppen, Raulet, 2012: 15). El estatuto epistemológico que adquiere la crítica tiene que ver, ciertamente también, con una serie de desplazamientos dentro de las propias posturas críticas desligada ya de una crítica economicista imperante en el pensamiento marxista ortodoxo, del cual el *Institut für Sozialforschung* era representante sobre todo el trabajo de Max Pollock, centrado en las teorías del capitalismo de Estado y contra las formas abstractas de un capitalismo comercial y financiero (Traverso, 1997: 129-135). La búsqueda de un nuevo sujeto sufriente frente a la localización clasista de los sujetos oprimidos de la clase obrera, tiene sin embargo que ver con esa materialización de la coyuntura abstracta provocada por los movimientos financieros en el cuerpo social, sus efectos, y que Pollock restringe a la figura política de Estado. Gagnebin señala en esta lectura política una crisis, que ya desde la ortodoxia marxista pareciera un problema exclusivamente histórico y económico, la cuestión del antisemitismo, que sin embargo se convierte en el centro de interés en la obra de Adorno y Horkheimer. La línea sugerida, así, por el maestro, obliga a una lectura menos economicista y más vinculada a un problema creado a partir de las carencias del pensamiento ilustrado y su pervertida concepción de la libertad y los modos de emancipación en la administración del poder económico. De esta manera, abandonado el rasgo definitorio del judío como clase excluida –y por ende, víctima del *status quo*–, tanto Horkheimer como Adorno tratan de señalar no tanto a la víctima económica como al verdugo y, es por eso, que se centran en el análisis concreto de un fenómeno del nazismo. La propuesta planteada por ambos pensadores parte, pues, de una particularidad que se deshace de una cuestión judía ya dada críticamente para una superación que no se restrinja al positivismo en el que su diagnóstico ya estaba establecido. Buscar lo que

caracteriza al antisemitismo nazi no dependerá de una lectura de lo judío, sino de cómo esa especificidad y emancipación habían sido asimiladas desde los presupuestos de una razón que se justifica mediante la violencia como progreso civil. En definitiva, para entender el mal, su realidad y el sufrimiento de los seres humanos vinculados a los sucesos históricos, no bastaba con la exposición crítica de lo judío, sino todo lo contrario, puesto que dicha insuficiencia revelaba una reducción extrema del holismo de los análisis propuestos por la Teoría crítica, que en *Dialektik der Aufklärung* se expandía hacia zonas menos practicables y más empáticas como son el psicoanálisis o la antropología. Si el horror acontecido en Auschwitz contra los judíos pudiera tener una lectura crítica mayor, éste no debería centrarse en su *victimización*, sino como parte de la historia en la que los mecanismos de la violencia y la represión ejercida por el totalitarismo nazi pudieran perpetrarse no idénticamente, sino en su más temida conversión dentro de las estructuras administrativas estatales, una vez sustentada la figura del estado democrático, tal y como Adorno detectaría en sus *Mínima moralia*. El temor, por una parte, a la más inmediata identificación entre aniquilación y el pueblo judío; y, por otra, el miedo a una reedición de lo sucedido, hace también que la singularidad de Auschwitz tenga un desprendimiento crítico propio en la obra escrita por los teóricos frankfortianos, aunque en ella se advierte, más allá de esta cuestión, aquello que precisamente no puede dejar de prevenir frente a los peligros reales del horror. La tan traída aporía, pues, se sigue aquí manteniendo en pos de una dialéctica de espalda al positivismo más insustancial de la crítica. En este sentido *Dialektik der Aufklärung* no es sólo una crítica o diagnóstico de los sucesos históricos y políticos, sino *testimonio crítico* —de aquí lo imposible de su teorización— de las derivas contradictorias de la razón humana.

Si la crítica de Adorno y Horkheimer no identifica lo concreto de los hechos con una crítica como identidad de lo judío es, precisamente,

para poder dar a su obra el urgente estatuto de reclamo y no meramente un informe descriptivo de los hechos acontecidos al reclamo, un libro escrito desde la imposibilidad de una teorización sobre los horrores del Holocausto, es el aviso incesante, la alarma ante el peligro y, sobre todo, la disidencia crítica de una empresa racional. De ahí que tanto la identidad judía como la identificación entre los problemas –entre la autonomía y la especificidad de estos con los sucesos vinculados al nacionalsocialismo– no buscan ser afirmados en el ejercicio a cuatro manos de los pensadores frankfurtianos, sino una posición negativa en la que cualquier identidad crítica pudiera ser fácilmente asimilada en una caracterización judía –sumando, así, una carga muy pesada a la problemática cuestión judía– y en busca de una ubicación crítica mayor, la de una crítica de la tradición occidental de la cultura alemana (Traverso, 1997: 100-101) en la línea de pensamiento crítico y autorreflexivo muy propio de la tradición iluminista y del idealismo alemán.

Es curioso como este hecho manifiesta la compleja relación marcada por los parámetros de la percepción de lo universal y lo concreto, espacio donde oscila el pensamiento de los frankfurtianos como posibilidad ante la contingencia histórica y política. Es en esa ruptura con la identificación donde la dialéctica se entiende, propiamente, como un ejercicio real de emancipación (ilustrada). Aunque la posibilidad, como dirá Horkheimer tiempo después, «casi solo consiste [en] la desesperación» (1986: 115).

Con todo, los pensadores frankfurtianos dejaban al descubierto un ejercicio altamente crítico que, además de servirles como factor metodológico, traspasaba los umbrales de su objeto de análisis expresado en texto principal, hasta establecerse como horizonte de expectativas donde medir el alcance de sus propias acciones intelectuales. Así dispuestos, tanto el objeto de conocimiento como los sujetos cognoscentes participan, como ya sugirió Walter Benjamin, de un conocimiento sujeto al

«núcleo temporal» muy concreto, hecho que no los devolvía a la dualidad cristalizada de la clásica teoría del conocimiento (sujeto-objeto), sino que ambos eran contemplados dentro del mismo proceso cognitivo, donde se forman o modifican ciertas relaciones entre sujeto y objeto (Foucault, 1990: 25-26).

Sensibilidad dialéctica y experiencia teórica

Lo cierto es que su unión filosófica en esta obra no permanecería fijada históricamente como un hecho indisoluble, sino, más bien, como un particular encuentro crítico que se expresa en la propia materialización teórica hecha libro. Porque después de la *curiosa* colaboración entre los dos pensadores – si bien es cierto que este hecho no fue óbice para su influencia en las futuras generaciones de pensadores en los años posteriores de su publicación en 1947 (Habermas, 2013: 123) –,³² Adorno inicia un complejo camino con el que tratará de distinguirse del primado de la *razón instrumental* con el que Horkheimer marcó territorio en un proyecto intelectual, el de una *Ilustración crítica*, que contrariamente buscaba la tensión dialéctica entre ambos como «elemento vital» del mismo (Adorno; Horkheimer, 2007: 9)³³. La distinta manera de entender la Teoría crítica – Horkheimer

32 Hablar de las *curiosidades* de Habermas. Que se trata de una peculiaridad crítica, si con ello no añadiéramos razones infundadas a la –ya de por sí curiosa– lectura que Jürgen Habermas realiza en su antagónico y exacerbado trabajo «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung» [«Horkheimer y Adorno: el enmarañamiento de mito e ilustración»] (Habermas, 2013: 123-148) sobre la pretendida restauración académica de aquella primera Teoría crítica a comienzos de la década de 1980.

33 «Nadie ajenos a ellos [pensamientos incluidos en el libro] podría imaginar fácilmente hasta qué punto nosotros dos somos responsables de cada frase.

conforme con la crítica ajustada a los límites de una razón devenida instrumental por las fuerzas capitalistas; insatisfecho Adorno porque tal gesto lógicamente obedece a razón (Sevilla, 2000: 46) –,³⁴ propició después la radicalización de las posturas filosóficas que, al menos en el caso de este último, fueron hipostasiadas en lo personal de su producción filosófica. Desavenencias epistemológicas aparte, que la *Dialéctica negativa* adorniana fuera un proyecto madurado y escindido de aquella primera *Dialektik*, no sólo respondía al lógico transcurrir del tiempo, sino que también, y más allá de su concreción histórica, hace entender la filosofía desde la instancia crítica en la que funciona, es decir, en cada uno de los procesos de racionalización social en los que ella misma se constituye y renueva como *término* filosófico *ad hoc* (Adorno, 1977: 10). Por tanto, no puede existir una relación derivable de una generalidad lógica entre una dialéctica y otra –por ejemplo, la aparente coyuntura entre ambas–,³⁵ como dice José

Secciones enteras las dictamos los dos conjuntamente». Sacado del «Prólogo a la nueva edición alemana» de 1969 (Adorno; Horkheimer, 2007: 9).

³⁴ A un *deber* de razón abarcador y totalizante en el que no puede, si no, funcionar análogamente como las estrategias de esa razón (dominadora) que, precisamente, es denunciada. La *trampa* metodológica en la cual la dialéctica «quiere obtener algo positivo mediante el instrumento intelectual de la negación» (Adorno, 2008a: 9) –auténtico motivo de la deriva hacia la *negación* de la *Dialektik*– soluciona la *esencia* crítica en el propio fin del juicio crítico, es decir, en *ideología*. En estas objeciones se revela lo que algunos estudios denominan *inversión* (materialista) de la *dialéctica hegeliana*, proyecto de madurez de Adorno. Cfr. Sevilla, S. (1996: 44-45) y (2000), especialmente en el capítulo 3 –donde se modifican, en su revisión crítica, los términos de la *inversión dialéctica* por un explícito *inacabamiento* de la dialéctica materialista marxiana sobre las idealistas formulaciones de Hegel (104)- y capítulo 5 de la primera parte: «Estrategias para una Teoría crítica». Sobre esta última disquisición la canónica lectura de Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, ahonda, no obstante, en los desajustes sobre la senda hegeliano-marxista de Adorno a partir de un *doble rechazo*: sobre la concepción de la historia como progreso (Hegel) y el extendido *desprecio* de al proletariado (Marx).

³⁵ Una diferencia en las lecturas que, sin embargo, partía del mismo núcleo dialéctico hegeliano en la crítica a Wiggershaus (2010: 239-240): detecta el origen de la diferencia, pero no establece el *pacto de convivencia* dialéctica entre ambas, que es, a la postre, el sustento de *Dialektik der Aufklärung*. Lo que les une no es tanto la herencia hegeliana de sus dialécticas como los usos distintos que en la obra se manifiestan y funcionan como instancia crítica entre los temas que en ella se analizan. De ahí surge una dialéctica distinta.

María Ripalda, que no sea la de un «diálogo de singular a singular» (2005: 117), momento en que, además del método común, surge la *dialéctica como argumento sensible*.

Adorno y Horkheimer hicieron lo propio desde los confines paratextuales hasta la exteriorización de sus respectivos compendios dialécticos; cada uno con sus ideas y cada una de ellas, a su vez, en respuesta a todo el pensamiento anterior con el que entraba en necesaria relación (Jay, 1989; Geyer, 1985: 7). Y como si se tratara de un juego entre pares intelectuales, ambos recurren a una concepción de *razón* que ya había sido atravesada primero por Kant y, luego, por Hegel donde fundar críticamente – ahora lejos de sus matices más o menos ilustrados – la posición del filósofo contemporáneo frente a una crisis de la razón ya iniciada. Si, entonces, la razón moderna había tocado techo en el formalismo kantiano al determinarse allí no sólo el fundamento teórico, sino también el límite práctico del *Logos* como facultad del conocimiento, éste no debía de quedar fuera de las acciones del sujeto, donde los procesos del pensamiento y los métodos de constitución del saber, más que pisar suelo firme, cobrarían cuerpo (Duque, 1998: 334). La metáfora, sin embargo, no remite a otro asunto que no sea el de la coincidencia de dicha facultad de entendimiento con actividad humana en una misma entidad social y política – la hegeliana racionalización del mundo –,³⁶ que hacía del sujeto, al tiempo que garante de la objetividad como certeza metodológica, presencia fundamental en

36 «Quizá el logro más difícil – y menos entendido – de la filosofía hegeliana sea precisamente su intelección del *lógos* [sic] (de eso que llamamos *pensar objetivo*) como un ir de consuno, un coincidir realidad efectiva y pensar subjetivo en la *actividad* del concepto, y no desde luego un inquieto y pasivo pensar abstracto, reproductivo, que deja las cosas presuntamente como están (ni tampoco un *ir más allá* de ellas con la infatuación del corazón, que, si inerte, vuelve a dejarlas como están –tal la ensoñación romántica– o, si se hace fuerte, las destruye desatento, destruyéndose también con ellas)» (Duque, 1998: 333). *Cfr.* también Innerarity, (1990).

las ciencias sociales donde ahora también era contemplado (Innerarity, 1990: 19-21).

Se trataba de llevar ese modelo crítico de la razón hacia otro extremo, aquel desechado como lugar residual, al igual que el exceso de una racionalidad abstracta, aunque no por ello menos complejo y problemático en su gestión. La alternativa a este modelo *crítico* de la razón – que los pensadores frankfurtianos siguen localizando en el centro del pensamiento ilustrado –, es una crítica que se muestra explícita con cualquier manifestación de la conciencia subjetiva que, por otra parte, ocupa, cada vez más, espacio en la expresión y los discursos teóricos (o conceptuales) en los cuales se inserta. Porque el problema al que se enfrenta esa nueva disposición filosófica de los pensadores alemanes es, propiamente, el lugar que ellos mismo ocupan en el proceso de racionalización que emprenden en *Dialektik der Aufklärung*: «aquel que ha de expresar en conceptos una racionalidad ya existente como objetiva y como subjetiva» también (Sevilla, 2000: 44). No es, pues, una reducción subjetivista y ni tan siquiera una desviación de su principal objeto de investigación, «la autodestrucción de la Ilustración» (Adorno; Horkheimer, 2007: 13), sino una *preocupación* sobre los afección que puedan padecer de los sujetos empíricos – aquí los propios pensadores – en la misma razón ejercitada. Denominar a estos restos como parte del proceso de «radicalización de la subjetividad» (Innerarity, 1990: 21) o «giro a la subjetividad» (Duque, 1998: 21), supone el reconocimiento de la *experiencia* como irreductible en las cuestiones de pensamiento y, lo que es importante para el devenir de la historia de la filosofía, la posibilidad a una fuerza *alternativa* que surge nueva ante la omnipotencia objetivadora de la ciencia, esa, que mediante su lógica de dominio, también realizaba una radical *cosificación* del individuo (Sánchez, 2011: 13). De ahí que la *Ilustración crítica* fuera, en este sentido, una *Ilustración*

subjetiva, como Adorno la rebautizó ³⁷ en su artículo «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit» [«¿Qué significa superar el pasado?»], donde la dialéctica se no se agotaba en un silogismo del progreso histórico – «dialéctica no es idéntico a desarrollo», afirmaría Horkheimer (1986: 111) –, sino que se renovaba constantemente en la dinámica interpersonal del *tú a tú* con el otro, Horkheimer; una *intersubjetividad*, por cierto, de la que significativamente se sirvió el propio proyecto de la Teoría crítica desde sus comienzos en contra de la razón instrumental como razón única.

Pero el *extremo* antes anunciado no se refiere al desarrollo moderno de una historia de la racionalidad hacia sus presupuestos contemporáneos. La imposible linealidad de tal síntesis hubiera supuesto dar al traste con las variaciones particulares de cada pensamiento y, peor aún, con la ubicación de la filosofía en las polaridades determinadas como límites cognitivos en cada uno de ellos. No es otro, pues, el empeño de Horkheimer y Adorno que deshacer las limitaciones y aglutinar, así, las categorías de *objetividad* y *subjetividad* heredadas – quizá, más pertinentes eran las pretensiones respecto a la *teoría* y la *praxis* por parte de los dos pensadores – en una sola estructura teórica que abarcara la *totalidad* de las tensiones entre el individuo y la sociedad. Así, los extremos categóricos de *totalidad* y *fragmento*, que con Lukács ya habían funcionado como pivotes estéticos para calibrar el sentido histórico de la *forma* en su *Teoría de la novela* (1920), vendrían a sojuzgar, en este caso, la constitución sustantiva de las formas de pensamiento como práctica real. Si para algo servía el desplazamiento de estas viejas categorías

37 «El problema de la realización práctica de una ilustración Subjetiva de este tipo sólo puede ser resuelto por un esfuerzo conjunto de pedagogos y psicólogos que no estén dispuestos a abdicar, bajo la excusa de la objetividad científica, de la urgente tarea a que sus disciplinas han de hacer hoy frente. Es evidente, sin embargo, que, dada la fuerza objetiva del potencial sobreviviente, esta ilustración subjetiva no basta, por enérgica e innovadoramente que sea acometida, y por hondas que sean las dimensiones alternativas a que apunta» (Kadelbach, 1998: 29).

filosóficas desde Hegel hasta junio de 1947, entre otras cosas, era para contradecir algo que se asumía como principio de especulación inamovible: que la *filosofía necesita la exposición de la realidad*, no sólo como *modus operandi*, sino también como «medio en que puede existir» (Marx; Engels, 2010).³⁸ Pero este *descenso epistemológico* de la filosofía a su materialización histórica, no convierte a la obra de los frankfurtianos en una mera *forma de exposición* de su pensamiento a la que ajustarse como expresión intelectual última de un pensamiento crítico. Superar la dualidad pasaba por la idea de una razón emergente que, aunque seguía bebiendo de los problemas epistemológicos en torno al individuo kantiano – «sigue siendo un objetivo señalar los usos válidos de la razón y señalar sus transgresiones» (Sevilla, 2000: 44-45) –, necesitaba de una epistemología más cercana y vinculada a la crítica de la sociedad para que también allí, en el lugar donde se producen los procesos de racionalización, fueran señalados de igual manera sus límites. Así, en la *mediación* teórica o, podríamos decir, en la constitución *dialéctica* de la filosofía, lo *extremo* adquiere otra lectura a la sombra de las metáforas aquí convenidas. Si con Kant la razón *tocaba techo* y con Hegel *coabraba cuerpo*, con los frankfurtianos esa misma razón *va a tocar fondo*: «Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie» (Adorno; Horkheimer, 2007: 11).³⁹

38 Merece la pena señalar aquí, por su elocuencia, el célebre pasaje de *La ideología alemana* al completo: «Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir».

39 Programa teórico-crítico discernido de lo ya pensado por el propio Max Horkheimer sobre la barbarie: «La teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera

Lo aporético de esta confesión señalaba directamente, entre otras muchos aspectos, al sentido y a la pertinencia de la filosofía dentro de los procesos de racionalización de los que también ella misma formaba parte; una cuestión que, sin embargo, no era nueva para ninguno de los dos pensadores. Algunos años antes tanto Adorno como Horkheimer habían coincidido por separado en que la filosofía sólo podía fundamentarse, necesariamente, como praxis social (Adorno, 2010a: 309), puesto que sólo en el desarrollo de su *verdadera* función – según el artículo así titulado, «Die soziale Funktion der Philosophie» –, la crítica podría incluir, en el desmantelamiento de las ideas preestablecidas bajo las formas de conducta social, la acción reflexiva del filósofo, pues ésta descubre «la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados» (Horkheimer, 2008: 283).

No puede pasar desapercibido en esta cita el detalle sobre el *descenso epistemológico* logrado por el pensador alemán, al recuperar al aislado *personaje* filósofo como hombre inmerso en la sociedad, acción que no habría que confundir con una reducción del pensamiento a la materia sociológica, sino como parte de la creación de una (auto)conciencia histórica o, lo que es igual, una apertura hacia la realidad como lugar *de* y *para* el pensamiento. Habría que entender que la colaboración en ese acto teórico titulado *Dialektik der Aufklärung*, fue, nunca mejor dicho, la escritura de un momento crítico, asimismo el comienzo de un principio de responsabilidad derivado – directa o indirectamente – de la degradación del *Logos* ilustrado hasta dar en una «realidad histórica transformada» (Maiso). Pues justo

agudizada y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una *nueva barbarie*». Cfr. trabajo de Zamora, J. A. (1997: 255).

en medio de un panorama político enrarecido y la llamada universal a la moral de la obra – o bien «nuestra teoría (crítica)», como a veces se referían a ésta sus autores (Adorno, Horkheimer, 2007: 10) – no quedaba exenta de convertirse, dentro de su propia fundamentación histórica, en una praxis teórica con ambiciones políticas y, desde luego, en un reto que, desde lo personal y dado el caso, también propiciaba una apelación de carácter intelectual (Horkheimer, 2008: 7).⁴⁰ La autorreflexión, entonces, de la empresa crítica frankfurtiana sobre la autoridad moral no podía dejar de medirse sobre los principios de la razón ilustrada de los que provenía (universalidad, autoconsciencia y emancipación), es decir, que la tensión entre los parámetros dialécticos en los que se dicta el objetivo antes señalado, *humanidad y barbarie*, eran superados en su propia formulación con una *propuesta teórica* donde, estratégicamente, ambos pensadores quedaban incluidos. Es evidente que podemos ver ahí la razón *unificada*, y no sólo por la apuesta conjunta de Horkheimer y Adorno – donde dialécticamente se puede reconocer la *unidad* de una sola razón en la «pluralidad de convicciones fundadas» (Honneth, 2009: 28-29)⁴¹ en el programa de la Teoría crítica –, ya que tal unión⁴² remite también a la *cognoscitiva*, esto es, a la del objeto de conocimiento con el sujeto cognoscente. El nuevo espacio generado en la praxis teórica de *Dialektik der Aufklärung* incapacitaba, así, la abstracción extrema de las dualidades, que de alguna manera asomaban también en el concurso del conocimiento bajo la forma ideológica de la antítesis entre idealismo y materialismo tradicional (Sánchez Vázquez, 1980; Villacañas,

40 Afirma sí el pensador frankfurtiano: «Quienes toman en serio la acción política anhelan extraer para ella enseñanzas de la teoría crítica; sin embargo no hay una receta universal, como no sea que es necesario conocer profundamente la propia responsabilidad» (Horkheimer, 2008: 7).

41 Además *Cfr.* Sáez Rueda (2008: 313).

42 Rasgo común a todas las corrientes de la ilustración, como también ocurre en esta crítica ilustrada: *restauración racional de la unidad perdida* (Duque, 1998: 18-19).

2001: 326). No sujeta a estas determinaciones, la teoría de la razón de los frankfurtianos fluctúa en las inmediaciones de la teoría del conocimiento y la teoría crítica de la sociedad ⁴³ que, no ya en el proceso de conocimiento, más bien en la habitual práctica teórica a la que éste acompaña – sin poder desprenderse por ello de la carga de categorías y conceptos –⁴⁴ en la cual se funda, a través del conocimiento y la voluntad crítica, lo que Adorno llamaría más tarde «experiencia filosófica» (2008: 10) como posibilidad real.

Tanto Horkheimer como Adorno, se posicionan en este texto ante la hipótesis sobre el desarrollo de cualquier producción intelectual en un momento complicado y cuyos niveles de precariedad ya alcanzaban, incluso, a ámbitos institucionales de la política y la cultura alemanas. Que tal toma de postura se produjera desde el exilio, no contuvo la afectación ni acaso acabó con las aspiraciones de dar continuidad a una labor teórica responsable – con la que también buscaban cierta influencia en la recién fundada RFA –, más aún cuando el peligro seguía cercando al ejercicio del pensamiento, pero ahora bajo formas distintas hasta entonces conocidas.⁴⁵

43 «Horkheimer se niega a pensar la sociedad como una especie de esfera de vidrio a través de cuyas rígidas paredes transparentes pueda ver el reinos de lo verdadero, lo bello y lo bueno. La verdad y el proceso de la vida social están íntimamente entrelazados, mas no de tal manera que la verdad resulte socialmente relativizada, sino de tal manera que la propia forma de lo verdadero se halla indisolublemente ligada a la crítica concreta de los momentos sociales [...]» (Adorno, 2010b: 147-148; *cf.* Rodríguez, 1982: 120).

44 Más representativa que semántica... Irreductible teórico donde se apoya la ‘paradoja habermesiana’ de la Ilustración crítica: «[...] De ellos parten Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, su libro más negro, para traer a concepto el proceso de autodestrucción de la Ilustración. Según sus propios análisis, nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto. Pero llevados de la esperanza de los desesperanzados [...], no quisieron desistir, empero, del trabajo del concepto» (Habermas, 2008: 123).

45 Al respecto resulta sugestiva la ética con la Horkheimer expresa la situación del exiliado en contra de aquellos que tildaron de ‘irresponsable’ y ‘cobarde’ la marcha de los frankfurtianos en Estados Unidos: «Ahora es tiempo en el cual las experiencias y conversaciones del último decenio deberían rendir sus frutos [...] De lo que surja ahí deberá revelarse en retrospectiva el sentido

La persistencia, a pesar del momento, tenía que ver principalmente, no con el *regreso* a las vías de la razón – puesto que en ningún momento fue abandonada la confianza por la filosofía de estos pensadores –, sino con el aprovechamiento de toda la producción anterior, pero cuyo reto era ahora reubicarla, darle un propiedad histórica concreta en la cual constituirse, en definitiva, otorgarle *sentido*.

No habría que confundir esta apertura con una reducción de la filosofía a ámbitos de competencia sociológica, más bien como una *ampliación* racional – o de significado – hacia la experiencia con la que los frankfurtianos – cumpliendo con el desiderátum hegeliano de llevar las categorías de pensamiento a suelo firme –, además de comprender los acontecimientos reales, fundamentan y evalúan su propia crítica. Y en ese movimiento de lo epistemológico a la conciencia crítica es donde ponen en juego la validez y la vigencia de las estrategias del pensamiento propio frente a las formas imperantes de la racionalidad ilustrada – instrumentalizada – de las cuales resulta difícil escapar. Precisamente es en lo lúcido donde obstaculiza la insistente paradoja con la que Habermas entiende la esperanza de los desesperanzados filósofos.

de nuestro trabajo anterior, incluso de nuestra existencia. En vista del terror que priva afuera, y que está surgiendo dentro [en los Estados Unidos, R. W.], y en vista de la circunstancia de que no vemos a nadie en un entorno muy amplio, la responsabilidad es enormemente grande» (Wiggershaus, 2010: 431). Esta misma sensación la encontramos en la producción de pensamiento adornoiano después de Auschwitz, ya que si, por un lado pasaba por la realización de un acto de responsabilidad individual sobre memoria reciente, al mismo tiempo dicho recuerdo señalaba no solamente a los peligros del pasado, sino que también lo hacía directamente sobre ciertos elementos totalitaristas que, instalados en la administración de los Estados Unidos, escondían su férreo control sobre los individuos. Enzo Traverso es claro cuando vislumbra en este cambio época la transformación del terror totalitario y, junto a él, forzosamente la de sus objetivos, puesto que «ya no estaba exclusiva o prioritariamente dirigido contra los judíos, sino contra los nuevos marginados de este fin de siglo: los inmigrados, los extranjeros inasibles y otras minorías» (Enzo Traverso, 2001: 153).

La melancolía del logos: memoria, mito e ilustración

A partir de la ampliación racional hacia el ámbito de la experiencia y el relevo dialéctico alrededor de las disposiciones materialistas, el *descenso epistemológico* iniciado por Horkheimer y Adorno acompaña, justamente, a la crítica de la devaluación del programa de la razón ilustrada – que conscientes del reduccionismo podemos considerar, principalmente, la fallida creencia de una humanidad histórica capaz de erigirse a partir de la libertad y autonomía del hombre (Duque, 1998: 25) – y a su irrenunciable invocación, resulta efectivamente *razón insuficiente*. Dicha insuficiencia se obtiene a partir de dos aspectos primordiales: uno, en cuanto desmitificación o desenmascaramiento de una aparente racionalidad en la praxis social; y, el otro, tras la purga trascendental de la lógica instrumental, como impulso teórico mediante el cual poder transformar la sociedad. Aquellas paradigmáticas sospechas de Nietzsche, Marx y Freud de una conciencia crítica sobre una cultura occidental arraigada en la razón – mitificadas como crítica fundante para los frankfurtianos –, son ahora, sin embargo, una desconfianza por una praxis teórica *justa* (Lukács) y precisa sobre la historia – concretamente la de Alemania –, con vista no sólo a mostrar los mecanismos ideológicos que realmente operan en los aparatos políticos y estéticos del nazismo, sino también a una supervivencia de la razón. El lamento por la Ilustración es, en sí mismo, un lamento irrenunciable por rescatar la razón y, con ello, la verdadera identidad cultural de los alemanes (Wellmer, 1993: 225). Por tanto, hacer crítica de la Ilustración es, propiamente, un gesto desesperadamente salvífico que entraña el reconocimiento de su inmanencia como una postura llamada a ser universal (Duque, 1998: 25).⁴⁶ La dialéctica, pues, de esta postura crítica plantea, más

46 Especificamos con Duque: «Aufklärung significa [...] esclarecimiento de la validez de las propias pretensiones. Ser un crítico ilustrado es pues exactamente equivalente a ser una crítico de la Ilustración, pues éste solo lo es si –atento y

allá de perpetuar la herencia de la tradición iluminista, la reescritura de la historia de la razón occidental y metafísica, pero que significativamente es también la demarcación crítica del discurso lógico desde la *Odissea*, esto es, desde la crisis del mito hasta el pensamiento instrumental y científico insertos en la lógica de progreso y su manifestación totalitaria en el programa del Nacionalsocialismo. Así, las variaciones a las que esta lectura fuerza habrían de tener consecuencias en la modificación del sentido de la modernidad conocida—pero ahora destruida—y, con él, habrían de adelantar los cambios sobre el estatus cultural de la actividad teórica en un contexto deprimido, lo que afectará al transcurrir propio del discurso filosófico a través del tumultuoso siglo XX. Un trasiego de temporalidades éste, *pasado, presente y futuro*, que, sin embargo, muestra el carácter ciertamente histórico en el *hic et nunc* de su reflexión escrita y la exigencia sobre un pensamiento que, desde su articulación teórica real, pueda dirigirse hacia otros—actuales—territorios críticos en los cuales puedan ser comprendidos con distancia y presencia renovados. De ahí el carácter reconstructivo de la crítica de Horkheimer y Adorno. La antítesis, pues, entre *Mythos* y *Aufklärung*, sólo se puede entender desde la dialéctica que supere un ejercicio de reescritura donde se concreta ese carácter histórico y experiencial de los pensadores, y la historia universal de la razón en su construcción. La importancia de esta dialéctica vendría a mostrar la que es la verdadera antítesis de los frankfurtianos en una relación que también es cronológica (Gagnebin, 2005: 7): que «el mito ya era Ilustración y la Ilustración termina por *revertirse* en mitología» [*schlägt in Mythologie zurück*], que vendría a explicar la aporía primera, «la autodestrucción de la Ilustración» (Adorno; Horkheimer, 2007: 13), en la que realmente se esconde la causa presente del retorno de la civilización ilustrada encarnada ahora en la irracional barbarie que

vigilante de sí mismo— evita la perenne tentación de convertirse en doctrina, o sea: *en dogma*. La cursiva es nuestra (A.A.B.).

explicaría el antisemitismo. Aporía, antítesis y dialéctica sólo responden a los modos expositivos de una actualidad de la razón que vendría de lejos, primitiva, en la que el pensamiento mitológico ya estaba constituido sobre la lógica fundante de la argucia frente al miedo cruel y ancestral – tal y como ambos pensadores explican en su *Excursus I* sobre Odiseo, «Odiseo, o mito e ilustración» (57-91) – y el *endurecimiento del yo* como estrategia de una razón dominante frente a la naturaleza.

La complejidad con la que Adorno y Horkhemier crean esta dialéctica se asume en una *oscilación* o *indeterminación*, terminología que, no obstante, lejos del error filológico o de la más simple hesitación, «no deja de ser un indicio de esa irresolución» propia de la *dialéctica negativa* (Gagnebin, 2005: 8) sobre el estatuto del mito, que en ocasiones aparece escrito como *mitología* y en otras como *barbarie*. Sin embargo, siguiendo con los argumentos de la estudiosa brasileña, la racionalidad iluminista que a veces se desprende y en otras se comprende desde la racionalidad mítica, es desde la que la dialéctica se convierte en un elemento temporalizador al expresarse en términos *retroactivos*: *recae*, *retoma* y *retrocede*, aunque nunca se establece. Este detalle apunta en lo que aquí nos conviene al sentido que el recuerdo o la *acción rememorante* va a adquirir como metodología dialéctica y su reinversión crítica más allá de su limitación en tanto elemento de denuncia sobre lo actual y, por otro lado, la suspensión de la anticipación de lo que aún está por venir. Es en *Dialektik der Aufklärung* donde se da un nuevo momento teórico del *Eingedenken* benjaminiano, puesto que el contexto discursivo e histórico-social es otro y será desde éste a partir del cual irá variando hacia un desmantelamiento de su valor comprometido frente al olvido de los muertos y desesperanzados y su comprensión desde la *rememoración estética* más negativa –pero igualmente histórica– del último Adorno, cuando éste y Horkheimer escriben acerca del impulso de «salvar el pasado como algo vivo, en lugar de utilizarlo

como material del progreso, sólo se satisfizo en el arte, al que pertenece también la historia como representación de la vida pasada» [*«Der Drang, Vergangenes als Lebendiges zu erretten, anstatt als Stoff des Fortschritts zu benützen, stillte sich allein in der Kunst»*] (Adorno; Horkheimer, 2007: 47). La crítica de la Ilustración procura modos de emancipación que liberan a la propia razón de una semejanza mítica mediante la cual –y a través de una lectura nacionalista y paganizada– el nazismo se erige frente al rechazo de una razón moderna. Según Horkheimer y Adorno la memoria no será un acto de rechazo sobre el mito como un elemento desligado de la razón, si bien al contrario como una forma de identificación de los elementos de dominación y emancipación que, frecuentemente a lo largo de la historia, son confinados en sus manifestaciones ideológicas más extremas.

La oscilación que la propia dialéctica marca sobre la indecisión terminológica (Gagnebin, 2005: 7), por tanto, sucede una transformación conceptual no sólo de la comprensión respecto al mito, sino también propiamente la de la memoria, que ya no se trata sólo, como ambos pensadores adelantaban en el prólogo de la obra «de conservar el pasado, sino de cumplir las esperanzas del pasado» (Adorno; Horkheimer, 2007: 17). Esta puesta en marcha de la memoria como exigencia respondía ya a la rememoración de un pasado dispuesto a una redención que, en lo que se diferencia con la concepción benjaminiana, supera su estatuto cognitivo hacia un orden más próximo a la ética y la política.

2.4. Rememoración estética: la experiencia adorniana y el sufrimiento histórico

La relectura en clave conceptual realizada en *Dialektik der Aufklärung* de los términos clásicos de la filosofía clásica, corresponde a un intento de «librarlos de sus componentes de dominación y destrucción» (Gagnebin, 2005: 15) y evitar así que lo que sirvió a la emancipación ilustrada se convierta en la tantas veces señalada razón instrumental de Horkheimer y, llevados al extremo, en una herramienta que responda a los intereses de la lógica de la violencia. Tal como Benjamin operó a la hora de rescatar también algunos de los conceptos más importantes de la tradición filosófica, la empresa de Adorno y Horkheimer será, por tanto, heredera de las aspiraciones de aquel por salvar al propio pensamiento de su debacle. José Antonio Zamora coincide con Gagnebin a la hora de hablar de una decisión radical en el pensamiento de Adorno que ya, tras su colaboración con Horkheimer, tratará de servir a la causa de *resistencia* contra la repetición de Auschwitz: «¿cómo puede la filosofía ser una fuerza de resistencia contra los emprendimientos totalitarios, ocultos o no, que también son parte integral del desarrollo de la razón occidental?» (Gagnebin, 2005, 15). En respuesta a ella la apuesta de Adorno por una *experiencia estética* como salida a una razón dominadora y límite de experiencia (conceptual) tiene que ver, propiamente, con la hibridación de su discurso – «[...] una mezcla de conmoción y reflexión, de sentimiento y análisis racional de las obras de arte» (Zamora, 2004: 224-225) – que, sin duda, toma el pulso de manera crítica a la realidad en la que se instituye como práctica social. La instancia negativa, no exenta de cierta utopía, donde Adorno ubica al arte, se antoja necesaria para la defensa de una pensamiento fuera del concepto y cualquier sistematización filosófica, por tanto, crítico. Así, arte y filosofía se integran como proceso crítico al tiempo que racional en una alianza

contra la racionalidad instrumentalizada (Zamora, 2004: 225). Hablamos, pues, de la estética como experiencia contra la instrumentalización de la razón o, lo que es igual, de una vía para la emancipación del sujeto a través del *instante de la conmoción* [*Augenblick der Bewegtheit*] con el que Adorno diseña una estética propia desligada de la emotiva catarsis aristotélica –igualmente represora– e indica las posibilidades de un discurso, no como arte de fuga de la realidad, sino de un proceso de subjetivación abierto a la objetividad representada en la obra (Adorno, 2008a: 44).⁴⁷ La vuelta a la teorización del sujeto oprimido o debilitado del mundo administrado –una vez se abandona la idea, como se ha dicho ya, de un sujeto emancipado identificado en la subversión obrera ante la clase dominante –, busca convertirse desde la experiencia estética adorniana en un regreso a la emoción y a las experiencias inhibidas por el furor técnico de la administración capitalista. Si en *Dialektik der Aufklärung* se señalaba un «endurecimiento del individuo mismo» (Adorno; Horkheimer, 2007: 124) como el modo de constitución del sujeto racional moderno dominador de la técnica y de la naturaleza, la *fortaleza* ahora diferenciada en *Negative Dialektik* [*Dialéctica Negativa*] (1966) no responde ya a la cuestión de la identidad curtida del sujeto autónomo, sino que marca su recuperación a través de ese descentramiento identitario, precisamente, a partir de la experiencia estética en tanto que experiencia otra; distinta de la experiencia real que con la modernidad ha desaparecido de la esfera natural del sujeto.⁴⁸

47 «La experiencia en el arte, en cuanto a experiencia de su verdad o falsedad, es más que una vivencia subjetiva, es irrupción de la objetividad en la conciencia subjetiva»

48 No hay que entender, sin embargo, la estética adorniana como ámbito para lo *irracional*, como sostiene parte de su actual crítica, sino como espacio para la reflexión, como dice Juan José Sánchez en el prólogo del ensayo de José Lorenzo Tomé, *Theodor W. Adorno. El rescate de la felicidad*, (2012), «de esa *racionalidad nueva* amasada de razón dialéctico-negativa» (15).

Del concepto de experiencia como sufrimiento histórico: la memoria crítica

«Pero, ¿qué sería el arte en tanto que historiografía si se deshiciese de la memoria del sufrimiento acumulado?» (Adorno, 2004: 440). El final de *Teoría estética* (1970) [*Ästhetische theorie*] resume al tiempo que plantea una vieja hipótesis: que acaso el arte no fuese una cuestión de memoria. Que la respuesta a la duda que se abre, justamente, en la última línea del texto, no tenga pertinencia a continuación, dice mucho de la intención dialéctica contenida en la misma retórica de Adorno para mantener, ciertamente, en vilo al lector mediante una peligrosa advertencia que no puede caer en el olvido: el olvido mismo de la memoria. Ese peligro, además de confirmar el fin de una de las principales vías teóricas para la emancipación de la filosofía – que como consecuencia más inmediata decaería en un arte de la reificación que, de alguna manera, ya es considerado por el frankfurtiano como *industria cultural* – y la desconsideración absoluta del sufrimiento como parte integrante del inconsciente. Porque la *historiografía del inconsciente* [*Geschichtsschreibung*] es, en realidad, la memoria oculta y negativa que se sustrae a cualquier determinación de la experiencia histórica para dar continuidad a los relatos de la emancipación social a través del arte y distinta, claro está, de una idea de memoria histórica oficial. Por esta razón, en la salida teórica de Adorno hacia la estética, el concepto de experiencia sufre una importante alteración que, como es habitual en el pensamiento crítico, se va a ocupar de aspectos que la filosofía tradicional de corte idealista no había contemplado en su programa. La inversión, pues, de los términos con que filósofos como Hegel y Kant en la propuesta del pensador frankfurtiano remiten a una imperiosa necesidad ética⁴⁹ de

⁴⁹ En su provechoso trabajo acerca de la filosofía de Adorno desde la perspectiva de la memoria, Marta Tafalla revierte parte de la crítica que justificaría

ponerlo al servicio de una filosofía más práctica y participativa en la historia. Ahí es donde el recuerdo pasa a ser un elemento crucial para la emancipación a partir de una experiencia no recortada o no limitada, y que, por tanto, a partir de esta capacidad puede señalar críticamente la condición de su contrario, es decir, qué es lo que se entiende como *olvido* (del sufrimiento histórico) y qué consecuencias trae para la resistencia ante el poder cosificador de la razón (Zamora, 2004: 226). Esta equiparación entre *olvido* y *cosificación* considera, pues, no que la memoria sea partícipe del ejercicio crítico, sino que es ésta una cuestión crítica, es decir, la memoria, propiamente, una operación *crítica*. La movilización de la memoria para activar una experiencia concreta – a partir, más allá de lo material, también de las *sensaciones* históricas: «la huella histórica en las cosas, las palabras, los colores y los tonos es siempre la huella del sufrimiento pasado» (Adorno, 2008b: 5) – en el pasado frustrado es condición primordial para acabar con la violenta idea del olvido entendido en tanto que estrategia de progreso y bienestar. De dicha experiencia, muy parecida a la vivida mediante las obras de arte, es donde la memoria inicia su labor de búsqueda en dos sentidos opuestos. El primero de ellos es la muy benjaminiana redención de aquello que había quedado pendiente de realización – ciertamente, un reconocimiento cognitivo – y, el segundo constituido en el potencial

la ausencia de una disciplina moral y ética en su obra (según ésta debido a la *fragmentariedad de sus escritos*, la *radicalidad de la crítica contra la razón* o la *estetización de su teoría última*) al afirmar, precisamente que de la tensión entre tales caracterizaciones –que, por otro lado, refieren a una filosofía de la historia materialista y a una querencia evidente por las cuestiones estéticas que desarrollaría, no al final, sino a lo largo de su obra– se sitúa el relato implícito de cuestión moral (2003: 26-44). A la sazón conviene contrastar la original propuesta de Tafalla con la lectura propia que desde este espacio vacío de la ética Carlos Thiebaut elabora su estudio sobre la Escuela de Frankfurt. Las principales razones, según él, para esta «profunda ceguera hacia la ética» (42) por parte de los pensadores frankfurtianos, sería la misma por las cuales Tafalla obvia su fundamentación: la exclusividad de la Teoría Crítica para los análisis que tienen que ver con crítica de la cultura, filosofía de la historia y estética (literatura). Léase, pues, «La ética de la Escuela de Frankfurt revisitada», en *Revista de Filosofía*, núm. 22, 2001, pp. 41-95.

utópico que, junto a Horkheimer había convenido: una *crítica* frente a lo dado.

Este punto, que para parte de la crítica constituye el punto de inflexión, para Zamora no deja de ser la contradictoria caracterización ante el diagnóstico de la pérdida de la memoria en la sociedad moderna y la exigencia crítica de ésta como condición de emancipación (Zamora, 2004: 207). Con la economía capitalista del tiempo, basada en la extrema racionalización temporal, y la máxima rentabilidad en la administración de los modos de producción laboral la experiencia tradicional del los individuos inicia un proceso de deshumanización en su entendimiento a partir de estructuras temporales abstractas, es decir, la transformación y unificación de los tiempos vitales en tiempos de trabajo (Zamora, 2004: 228). Sin embargo, a lo que realmente apunta este proceso es a la reducción del sentido temporal de la experiencia social y, con ella, la gestión sobre la cuestión tradicional.⁵⁰ De hecho en estos cambios, como ya advirtiera Benjamin en la interrupción en las formas de transmisión tradicionales de las experiencias generación tras generación, Adorno fundamenta una crítica contra la identificación ideológica entre *tradición* y *conservación* del pasado frente a las transformaciones de lo existente, de lo nuevo. Ésta idea es, precisamente, trabajada por el historiador Eric Hobsbawm en su clásico estudio *The invention of tradition* (1983), al tratar las prácticas inmateriales de la tradición popular convencionalizadas y reguladas desde la propia

50 Robert Kurtz (1999) actualiza el discurso del progreso capitalista en una radical lectura sobre los procesos de abstracción económica mediante la cual son definidos los ciudadanos. De esta manera se refiere a un Totalitarismo económico: «El capitalismo totalizado que impera en un espacio social, despoja a sus habitantes de toda acción que nace de la libre espontaneidad, cuando la actividad en ese espacio es, axiomáticamente, modelada por el imperativo económico. Mucho más implacable que las dictaduras de los estado totalitarios, los individuos economizados por el libre mercado mundial son mantenidos en un permanente movimiento como exponente del gigantesco proceso sobrehumano de una ciega dinámica de crecimiento». La traducción es nuestra (A.A.B.).

institución cultural como un hecho de continuidad patrimonial pura del pasado (1992: 1-2). Esto es, un constructo capaz de contener la el pasado y no solo eso, también como emblema de las políticas estatales sobre la configuración identitaria de los estados nacionales. Sin llegar al extremo del historiador británico, que señala unas reiterativas prácticas como invención – lo que lleva a confundirse con una práctica de memoria –, el pensador frankfurtiano no atiende tanto esa pureza de lo tradicional como a un pasado que tampoco se puede olvidar. Así, pues, la concepción de tradición de Adorno, a diferencia de la radicalización crítica de Hobsbawm acerca de las necesidades de preservación cultural, sí sería un hecho de memoria al constituirse en ella las «exigencias reprimidas y olvidadas del pasado» en tanto que sufrimiento (Zamora, 2004: 228). De nuevo es el sufrimiento el que funciona como principio de diferencia (*identitaria*, puesto que su filosofía se separa de cualquier acto de afirmación de lo existente), lo que hace que esta tradición lo sea desde su estatus negativo, de lo perdido y frustrado ante la autoridad histórica que se conforma con la afirmación a partir de una idea de conservación del conjunto de la tradiciones. De ahí aquella idea aparecida en el «Prólogo» de 1947 de *Dialektik der Aufklärung* al descubrirse la intención de sus autores sobre cómo dar continuidad al pasado cuando de lo que se trata no es de conservarlo, sino de otra cosa muy distinta: la de «dar cumplimiento a las esperanzas del pasado» (2007: 13). Es decir, procurar nuevas para la emancipación y la superación del olvido, entendido éste ya como un momento de superación para el establecimiento de lo que debe ser considerado histórico. Que este hecho parta de los recuerdos de sufrimiento no tiene que ver pues ya con el tópico evocador de la memoria, sino con su capacidad revocadora, crítica de las prácticas racionalizadas dominantes de lo que el pasado significó y sigue significando en la actualidad.

Tradición y memoria, entonces, comparten necesariamente en el

pensamiento crítico de Adorno un punto de distinción o, mejor dicho, de divergencia crítica respecto a las muy extendidas concepciones que hoy día – sobre todo el al campo de la antropología – se tiene de la tradición como memoria en las imágenes folklorizadas. La continuidad del pasado de los frankfurtianos aquí, especialmente en Adorno, no se rompe en la fractura en la contingencia discursiva en la cual se circunscribe su idea de memoria, sino que es revaluada a la sombra de los mismos, frente a los daños de la historia. La rememoración es asumida, por tanto, como elemento crítico por necesidad que no sólo moviliza el pasado sacándolo de su clausura, ya que en ese mismo gesto se produce una crítica sobre el presente y los discursos (agentes) sobre la transmisión del pasado como tradición. La productividad de la memoria es proporcional a la del pesimismo teórico con el que Horkheimer quiso evidenciar el esfuerzo del pensamiento frente al dominio instrumental de la razón por los discursos gestores del conocimiento (científico).

De la memoria crítica a la experiencia estética en el recuerdo: aproximación, mimesis y poesía

La atención estética que Adorno realiza a partir del dolor busca concentrar la dialéctica entre lo perdido y lo que permanece aún conservado en el objeto arte. Esta paradoja remite realmente a ese choque entre el pasado y el presente. Dice así Adorno: «no es posible conectar lo actual con el pasado de otra manera» que no sea, si no, a través del arte (Adorno, 2011b: 36). Para el frankfurtiano la dimensión histórica atraviesa ahora estas temporalidades que el objeto artístico contiene; una especie de estratificación en el inconsciente en la cual se acumulan potencialmente

todo lo que aún permanece irredento. De cierta manera el arte es propiamente una rememoración que conecta los ámbitos de lo subjetivo y social – Adorno no consideró nunca en su acepción sobre el arte autónomo como un práctica alejada de lo social, aunque sí como lugar para de somatización de la represión en lo real – como punto de encuentro y desarticulación de los valores racionales y las agitaciones utópicas más allá del concepto.⁵¹ Gagnebin habla ciertamente del «propio movimiento de la rememoración», más próximo al *Eingedenken* benjaminiano que al sentido de la *Erinnerung* hegeliana (Gagnebin, 2005: 21). El ámbito estético se presenta, por tanto, como espacio para lo que aún está por realizar, lugar irreprimible donde la posibilidad reprimida en la historia ha de surgir o, dicho en los propios términos del pensador de alemán, «como reparación imaginaria de la catástrofe de la historia» (Adorno, 2011b: 204). Lo latente contenido, de esta manera, en lo imaginario producido por el arte es la propia expresión de la negatividad del sufrimiento que, por un lado se convierte en un lugar de resistencia frente al dolor y, al mismo tiempo, en un momento de superación con vistas al futuro; temporalidad que sólo se puede vislumbrar si el arte se convierte en el recuerdo de una promesa de una felicidad truncada (Zamora, 2004: 230).

La equiparación con el Benjamin de la posibilidad frustrada de los vencidos de la historia es, de alguna manera, superada y llevada hacia el extremo utópico en la que la emancipación artística adorniana se instala, pero manteniendo el valor crítico por el sufrimiento concreto. La nueva dialéctica se sostiene ya no sólo desde la indisposición temporal que supone la entrada del futuro en tanto tiempo no tan redentor como

51 La rememoración estética también funciona aquí como una salida reflexiva que busca escindirse de la lógica del discurso filosófico, basada en la conformación de conceptos. En este sentido, la vuelta hacia el discurso estético, que mucho de los críticos de Adorno entenderán como una *estetización* filosófica y el fin de una lógica en su pensamiento.

ciertamente esperanzador, sino también por un elemento que atraviesa los pares *frustración-realización* o *pérdida-restauración*, y que tiene que ver, precisamente con un concepto relacionado justificado en el valor que el sufrimiento tendrá ya para siempre en su semántica del recuerdo y, por extensión a todo el pensamiento crítico de la filosofía frankfurtiana.

Mímesis y racionalidad se encuentran mutuamente relacionadas en la experiencia estética, ya que en ella tienen cabida los impulsos espontáneos de la creación, el sufrimiento que exige ser expresado y el lugar, al fin y al cabo, donde las cosas que fueron reprimidas por el dominio de la racionalidad se muestran ahora accesibles. El arte *recuerda* al sujeto su dimensión más patética, sensitiva y corporal de la que un día fue separada en su proceso hacia la racionalidad. La relación entre memoria y mimesis se da de manera casi natural, puesto que, además del impulso crítico, la aproximación del recuerdo al concepto de mimesis se debe a las capacidades empáticas de éste último para con el conocimiento de lo sensitivo – de ahí la atención de Adorno sobre la estética – y, sobre todo de manera más profunda respecto a la historicidad del sufrimiento y el dolor. Lo destacable de esta similitud de la memoria con el concepto mimesis, que ya había sido tratado en *Dialektik der Aufklärung* y que de nuevo es retomado en la parte final de su teoría estética, revela además aspectos que tiene que ver con la propia fundamentación conceptual de estos pensadores o, al menos, del trabajo de estos al establecer nuevos vínculos entre los conceptos tradicionales de la filosofía. Al igual que acontecía una idea de rememoración en la crítica de Benjamin sobre el concepto progresista de la historia positivista, el recuerdo es ahora entendido desde los privilegios de la mimesis para que, a la vez que asumir una crítica del sufrimiento de un mundo dañado como una exterioridad, sea también una crítica *en y desde* el sufrimiento. Así es como la concepción de lo ajeno como medio de supervivencia prerracional y primer gesto para una defensa

(dominio) ante la naturaleza en el que se sustenta la idea de mimesis más antigua, sirve también al concepto de memoria como estrategia crítica inmanente. De lo que nos habla esta aproximación entre ambas categorías es, en primer lugar, de una resistencia a su conceptualización absoluta – lo que responde a la política en contra del pensamiento conceptual tan propia de la filosofía de los frankfurtianos – y, por otra, la habilidad de la memoria para recorrer vías discursivas (historia y arte) y conceptuales (negatividad y crítica)⁵² ajenos con el que mantenerse, de dialécticamente, en el ámbito racional. Es como si la memoria hiciera las veces de una mimesis en el ámbito conceptual, una categoría crítica que escapa siempre a una teorización final y, por tanto, al establecimiento reducido de un sentido abstracto de la materialidad, que sin embargo, asume en tanto que categoría de pensamiento crítico.

No obstante, lo complejo de esta *apropiación* de la mimesis en provecho de la memoria supone, en realidad, un rescate de la dimensión del conocimiento soterrado en el pensamiento conceptual y contenido, a su vez, en las prácticas artísticas (Zamora, 2004: 231). Como ya se ha dicho con anterioridad, su capacidad para crear una aproximación sensible a la naturaleza, a lo singular, lo concreto y lo diferente hace de la mimesis una categoría requerida, según Adorno, contra las manías identificatorias del pensamiento meramente conceptual y a favor de la apertura utópica del conocimiento racional, lo que a fin de cuentas nos confirma el interés de una apertura racional. Este límite es lo que el pensador alemán ha denominado *racionalidad mimética*, es decir, hacer de la razón también una cuestión de contacto, de aproximación materialista de los aspectos y

52 En su trabajo sobre Adorno Marta Tafalla mantiene la hipótesis de que junto a la categoría de la negación, mimesis y, de manera más oculta, memoria, completan el complejo filosófico del pensador alemán.

valores desechados, en principio, por una mala lectura de la razón ilustrada devenida instrumental (Schmid Noerr, 1990: 147-48). El desplazamiento desde la *aprehensión* de la mimesis a la *comprensión* conceptual en la que finalmente se instala la memoria para intervenir críticamente sobre el sufrimiento histórico, se refiere a esa búsqueda de la filosofía adorniana por no permanecer clausurada en su propio discurso enteramente racionalizador y, como mucho, reconocer de manera limitada en el arte una otredad de la razón (la filosofía no puede ser sustituida por la estética). Adorno trata de ir más lejos al introducir formas de conocimiento teórico ajeno al discurso filosófico en la creación de una nueva dimensión expresiva del concepto que agote su fuerza reductora de su abstracción semántica. La única manera de llevar esto es a partir de aquella idea benjaminiana de *constelación* [*Konstellation*], es decir, un pensamiento constelativo como medio propiamente dialéctico entre la *proximidad* y la *distancia* de las ideas, entre los conceptos filosóficos y la retórica de otros discursos, que indican siempre un conocimiento *aproximado* de la verdad.

Gangebin recurre, a estos términos paradójicos de aproximación y distancia, precisamente, para entender la exégesis adorniana que sobre el poeta Paul Celan aparece en algunas partes de su *Teoría Estética* (*Mimesis y racionalidad*, *Mimesis de/a lo mortal y reconciliación*, *Methexis/participación en lo sombrío*). La inclusión de este análisis literario en su obra dedicada a la estética indica una praxis dialéctica sobre aquello que debería abrir a la filosofía a una constelación discursiva mayor y que introduciría, al mismo tiempo, una forma aproximada de conocimiento a partir de la expresión poética. Si esta apuesta por introducir el discurso artístico de Celan no resultaba nuevo, puesto que siempre existió una relación entre pensamiento y literatura, la estética de Adorno volvía de nuevo sobre la cuestión de la poesía como una forma de pensamiento específica. En estas páginas dedicadas al poeta Adorno hila las reflexiones puramente teóricas con la crítica a este dedicada.

Allí la lírica de Celan remite a esa idea de mimesis que Adorno explicara como un momento de aproximación cognitiva a la verdad es en el poeta una aproximación lírica que da cuenta de los inauditos acontecimientos de Auschwitz, a lo que escapa, al lado negativo representado en los versos del poeta en figuras de muerte y sufrimiento. «Atravesada por la vergüenza del arte en relación con el sufrimiento» [*durchdrungen von der Scham der Kunts*] (Adorno, 2011: 426), como rotundamente se refiere así Adorno a la poesía de Celan, los poemas de éste último procuran una iluminación negativa de un dolor que se sustrae de cualquier experiencia.

TRES.
Texto de barbarie

3.1. Auschwitz, del imperativo epistémico al recuerdo moral

En los últimos años hemos asistido a una explosión del tratamiento de la memoria en el ámbito cultural, lo que ha provocado, además de importantes conmemoraciones culturales y políticas, algunos de los debates académicos con gran repercusión pública. De ahí, como indica José Antonio Zamora, que la memoria se haya convertido en «categoría central de la cultura, del discurso político y las ciencias sociales» (Zamora, 2011: 501). Es precisamente esta amplitud y omnipresencia en los distintos ámbitos sociales lo que ha llevado a Huyssen a declarar una situación de *sobreeposición y agotamiento* (2011) de la cuestión de la memoria. Sin embargo, a esta centralidad cultural habría que contraponer otro aspecto específicamente filosófico, donde el teólogo J. B. Metz ubicara la memoria como principio en el cual «todo tiene que medirse a Auschwitz» (1979: 13). Entre una y otra posición la memoria no sólo refiere a su importancia social y su uso simbólico, aunque –y para no perder su condición de categoría cognitiva–, la de su legitimidad en el ámbito del pensamiento frente a la apropiación desvirtualizada, que en algunos casos y ámbitos se hace de la categoría. Basta recordar la diversificación de conceptos en torno a la memoria, cuando según convenga su ámbito, verdaderamente refiere a su uso crítico. De un tiempo a esta parte el concepto de memoria ha adquirido una tras-

cendencia de carácter global y, de esta manera, una nueva relación con industria cultural (haciéndose memoria desde *la cultura del entretenimiento*: cine televisión e industria editorial)¹ y, sobre todo, una gestión administrativa de las oficiales *políticas de memoria* o *culturas de las conmemoraciones*² con la que muchos estados democráticos conmemoran y legislan, como actos de conciliación, sus pasados conflictivos. Tal es el caso del *fenómeno* de la memoria que también existe una regulación académica fruto de una de las últimas derivaciones de los estudios culturales, los denominados *Memory Studies*. A partir de estos el interés por la memoria ha alcanzado en la actualidad un gran momento de teorización en los más diversos campos y áreas de conocimiento, como su repercusión editorial en torno a los numerosos *readers* donde, precisamente, los fundamentos de la memoria crítica aparecen bajo el marbete «Precursors and Classics» (Olik, 2011).

Ante este boom de la memoria, que la coloca en una posición cada vez menos crítica, conviene recordar que su particularidad reside en su carácter crítico, es decir, en su vinculación a un pensamiento crítico contenidos en la filosofías que sufrieron las contingencias de Auschwitz. Esta perspectiva que, en palabras de Reyes Mate o José Antonio Zamora,

1 En el interesante trabajo de Álvaro Lozano, *El Holocausto y la cultura de masas*, (2010) el estudio de la memoria se sitúa en la controversia generada a partir de los productos de la cultura popular sobre el Holocausto. Según su autor, gracias al consumo de los mensajes que conllevan dichas producciones, se desarrolla un sentimiento colectivo y *popular* de preservación de la memoria.

2 Rolf Tiedemann atiende de manera certera a la extensión de la *negación del recuerdo*, que ya detectara Adorno desde la década de los años 60, a partir de dos fenómenos socioculturales importantes: la reducción del Holocausto a «mero acontecimiento mediático» y a la conformación política de rituales conmemorativos —«política del recuerdo» (16), dice el editor alemán. Paradójicamente ambos se ponen al servicio de un fácil revisionismo que volatiliza cualquier elemento crítico sobre lo horroroso de los acontecimientos y, lo que aún es más grave, la producción de un relato histórico mediante la reconciliación democrática y social que acaba por no distinguir entre víctima y criminal. Léase «¿Sabes qué sucederá?» En torno a la actualidad de la teoría social de Adorno». (15-23), en Cabot M. (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*.

entre otros,³ resulta necesaria, no sólo afecta a la filosofía del pasado siglo XX, sino concretamente a la Teoría crítica como proyecto de pensamiento crítico que vuelve la vista a la implicaciones políticas de la ideas y, sobre todo, a la trascendencia social de sus propias teorizaciones. Si la exigencia que antes anunciábamos desde la primeras páginas de *Dialektik der Aufklärung*, pasando por el famoso *imperativo categórico de Adorno* – «orientar su pensamiento y su acción [de los seres humanos] de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (Adorno, 2008a: 334) –, le añadimos este nuevo planteamiento de cómo ha transcurrido la tradición crítica de la memoria – a partir de un relato académico que promulga la vigencia de una *razón anamnética* que nos da que pensar aún desde el presente –, Auschwitz se convierte en el epicentro de la problemática que, aún hoy, surge alrededor de aquellos acontecimientos que marcaron *un antes y un después* (Zamora, 2011) en el así denominado por el historiador Hobsbawm la *era de los extremos* (1994) y, por tanto, inaugura un tiempo para la reflexión en ese hiato entre *lo impensable por la teoría* y el *conocimiento en sí* de los acontecimientos (Mate, 2003: 117-118).

Ese hiato, la ruptura a la que se refiere Zamora es, en realidad, lo que hace *singular* a Auschwitz al tiempo que *universal* frente a otros genocidios. Para Adorno tanto su singularidad como su universalidad o ejemplaridad de lo entonces acontecido allí proviene del hecho de ser significativamente un hecho sufriente del cual la filosofía de algunos de estos pensadores frankfurtianos ha dado debida cuenta. «El sufrimiento, el daño, el mal histórico, constituyen, pues, el punto de partida del nuevo imperativo moral», afirma Reyes Mate (2003: 121). Este tópico, muy estudiado y debatido por

3 Existe una cantidad ingente de referencias bibliográficas sobre el tópico *memoria y Auschwitz*. Sin embargo, en este epígrafe se traerá a colación sólo aquellas obras que contemplan la cuestión de la memoria desde la perspectiva de la Teoría crítica, por ser ésta marco de referencia teórico trabajo de investigación.

polémico, es abordado por el filósofo español en distintos lugares de su obra, aunque siempre manteniendo un esquema sobre tres puntos de vista fundamentales en cada uno de ellos, *moral*, *histórico-político* e *epistemológico*,⁴ que a continuación pasamos a resumir brevemente.

Desde el *punto de vista moral* el filósofo español trata de explicar en qué sentido se puede decir que Auschwitz es singular sin realizar, por ello, una discriminación injusta respecto a otros acontecimientos. Uno de sus primeros lugares es el ocupado en lo privado por las víctimas. Tema tan delicado como éste no puede ser tratado en poco espacio, pero al menos conviene señalarlo. Al respecto dice Reyes Mate que sobre estas no se puede restablecer jerarquías es decir no es pertinente asociar la singularidad de Auschwitz, puesto que hoy no se le puede juzgar aunque representen parte del Holocausto. De lo que sí es posible referirse de manera abierta es de la maldad. Sobre la posibilidad de definir lo ocurrido durante la Segunda Guerra Mundial, Arendt establece una nueva categoría sobre el mal, *la banalización del mal*, que se produce en la extraña complicidad que en ocasiones en el tránsito que se da entre los extremos que van de la normalidad a la criminalidad o, «de la organización industrial convencional a una fábrica de muerte» (Mate, 2003:125) y que define, de alguna manera, la especificidad de lo ocurrido en los campos de concentración. Desde el *punto de vista histórico* Auschwitz se asume como un proyecto de olvido único, capaz de atentar contra la memoria y la existencia del pueblo judío, por lo que para muchos historiadores vendría a ser también el punto final del proceso del antisemitismo. Y desde la *epistemología* Auschwitz significa una ruptura; no es posible pensar como si nada hubiera ocurrido.

4 Este esquema cerrar en obras, artículos y conferencias dictadas por el autor. Cfr. Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz*, 1ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2003, pp. 118-137.

Es a partir del *imperativo anamnético* leído en la parte final de la obra *Negative Dialektik* de Adorno en el que el recuerdo, además de establecerse como advertencia política e histórica, se convierte en un requisito moral: *el deber de recordar* (Mate, 2003: 118-122; Cogon y Metz, 1972: 122). Unida, pues, a la necesidad de reflexión, la experiencia de barbarie localizada en Auschwitz – según Reyes Mate acogiéndose, a su vez, a los parámetros establecidos por J. B. Metz para entender el sentido de una cultura postcatástrofica –, está también la del deber «que relaciona íntimamente memoria con pensamiento» (Mate, 2013: 12). Lo importante de este replanteamiento es que la memoria alcanza un estatus epistemológico y con él abandona cualquier régimen sentimental y abstracto que la restringía a un acceso metafísico. La materialidad de lo ocurrido y la radicalidad de estos hechos en la historia de la humanidad, sin embargo, comulgan con una serie de cambios que se va a operar ya no sólo en la concepción de la historia (Benjamin), sino también – y con más fuerza – en la teoría del conocimiento⁵ y, por extensión, en una teoría de la sociedad en cuyas acciones críticas – dirigidas desde lo teórico con una intencionalidad más pragmática –, se verán afectadas campos asociados a la ética, estética y política (Zamora, 2011: 510). La memoria en su uso crítico establece, entonces, una relación indisociable con los cambios extremos tras lo acontecido. En éste sentido entiende Zamora la finalidad del imperativo categórico formulado por Adorno y por las que rechaza las muy extendidas – y equivocadas – lecturas sobre la sostenibilidad de una cultura después de Auschwitz: «ordenar el pensamiento y la acción tomando como punto de partida la catástrofe»

5 Un cambio fundamental que se opera en el ámbito de la filosofía tiene que ver con la teoría del conocimiento y su generalizada asociación de verdad con atemporalidad. El *descenso epistemológico* hacia la experiencia fuerza a que sea desde el sufrimiento donde pensamiento, memoria y verdad *empatizan* con una idea de justicia, con lo que se consigue una apertura más allá de la restricción cognitiva a un entendimiento social e, incluso, existencial.

(Zamora, 2011: 510). A partir de ahí la memoria se constituye, propiamente, en una formulación racional que desembocará en una *razón anamnética* en la que algunos pensadores contemporáneos – a partir de la herencia de otros: Benjamin, Adorno, Horkheimer o Marcuse – hacen efectivos los lazos entre pasado, presente y futuro donde poder repensar no sólo lo que supuso Auschwitz para la historia de la humanidad, sino también lo que, desde entonces, nos da que pensar aún en un presente igualmente amenazado. Por eso, desde entonces hasta ahora, aquellos pensadores trabajaron para un recuerdo necesario, racional y justo contra una razón decadente que, tambaleándose en el por entonces caduco proyecto de la Ilustración, renovara sus aspiraciones en la siempre irredenta cuestión emancipadora.

El momento moral del concepto de memoria: el imperativo anamnético (una lectura inexacta)

El controvertido imperativo categórico comenzaba a formularse, tiempo después de 1945, a través de dsoportes teóricos *menores* en la obra de Adorno: «Wasbedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit» y, sobre todo, en «ErziehungnachAuschwitz» [«La educación después de Auschwitz»] (1967), aunque sus esporas se dispersan paralelamente en otros artículos como «Tabusüber den Lehrberuf» [«Tabúes relativos a la profesión de enseñar»] (1965). Sin embargo, el *deber de la memoria* que supuestamente arranca del nuevo imperativo categórico adorniano es, ciertamente, una lectura negligente sobre aquellas palabras escritas por el pensador en algunos de los escritos suyos ya mencionados. Si muchos de los detractores posteriores del pensamiento de Adorno han querido ver en la formulación de este principio de la moralidad filosófica un *exceso de responsabilidad*

acerca de los graves hechos históricos o, en una necesaria justificación coercitiva para la creación de una norma jurídica – como acontece en la ley de la memoria histórica española, en cuyo texto se establece – lo cierto es que no es exactamente un imperativo jurídico lo que Adorno expresa es un relectura el imperativo categórico kantiano. El principio moral ha pasado a la historia académica como una lectura obligada para la memoria de los hechos acontecidos alrededor de Auschwitz. Sin embargo, sobre esta atención primera del recuerdo – luego convertido el paradigma –, es en realidad un consejo concreto más que una aseveración: la de orientar el pensamiento y la acción de los hombres para que Auschwitz no se vuelva repetir. Varios detalles parecen pasar sin embargo desapercibidos en esta lectura del imperativo categórico. En primer lugar tiene que ver con la presencia de la figura de Hitler en la cita. Su aparición en el seno de las palabras de Adorno no es, desde luego, gratuito en este contexto. El ideólogo del nacionalsocialismo alemán conformó una ideología y con ella arrastró al pensamiento hacia las máximas cotas de destrucción, pero, ¿cómo opera realmente esta ideología en el plano intelectual o, dicho en otros términos, como es posible la relación entre filosofía y totalitarismo?⁶ Existe evidentemente un vínculo entre el idealismo filosófico y el totalitarismo político que se establece como fuente ideológica de las prácticas totalitarias realizadas por Hitler. Reyes Mate piensa así que la clave última de la barbarie no se encuentra de manera explícita en el planteamiento político, sino el idealismo suficiente en él; un pensamiento que rechaza la singularidad, puesto que molesta a la certidumbre instalada en la totalidad, este decir, en su propósito de desatender a la experiencia. Esta purga

6 «Lo que durante un período parece acontecer apoyado en las consideraciones más razonables prepara múltiplemente la catástrofe: así dispuso su propio ocaso –y el de cuanto sobrevivía de la antigua Europa– la taimada política de expansión de Hitler, durante muchos años llena de éxitos, por virtud de su propia lógica» (Adorno, «Superstición de segunda mano», 2011b: 107).

fue realizada, antes de los frankfurtianos, por el pensador alemán Franz Rosenzweig en su obra *La estrella de la redención* (1921) donde detecta ya la instrumentalización del pensamiento como forma de dominación puesto que el idealismo «es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia» (Rosenzweig, 1997: 44). Esta herramienta de dominación y sometimiento que significa el idealismo en período de entreguerras, eso mismo que Horkheimer denominará poco tiempo después *razón instrumental*, es lo que Arendt identificará en la *Ideología*, esto es, una forma de imposición lógica sobre la ordenación social que rechaza lo que cualquier «experiencia pueda enseñar» (Arendt, 1987, III: 695) en la conformación de los ideales.⁷ En este sentido la figura de Hitler, según el conocido imperativo adorniano, aparece como la ideología que *obliga* necesariamente a un llamamiento universal sobre las formas de *pensar* y *actuar* del hombre hasta entonces.

La articulación del nuevo imperativo categórico continua, de esta manera, con la incómoda dicotomía entre *teoría* y *praxis* que el programa de la Teoría crítica estaba dispuesta a disolver y que, en la figura individual de Adorno, desembocó en polémica acerca de la pertinencia de la filosofía en la actualidad y una cada vez más reclamada participación del pensamiento en la acción política (Zamora, 2004: 253-254). Pues también son conocidas sus palabras contenidas en *Negative Dialektik*, no muy lejos de las del

⁷ La ideología, al contrario que la filosofía, no transita únicamente por el ámbito del reconocimiento y el sentido histórico de los acontecimientos en los que el ser humano se ha visto involucrado. Va más allá: lo que la ideología pretende es, precisamente, dotar de sentido a la historia, construir la realidad. Según Reyes Mate, «la ideología no quiere explicar tanto la esencia de la realidad cuanto su historia, es decir, trata de determinar el ser de las cosas pero también su desarrollo político y sus implicaciones morales o estéticas» (Mate, 2003: 68). Aunque esta definición resulta insuficiente, no es éste lugar para definir el vasto y complejo concepto de ideología; con fines a una comprensión más certera, consúltese el trabajo conceptual desarrollado por Terry Eagleton, *La estética como ideología*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.

imperativo categórico, cuando escribe que «la filosofía que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización» y que ésta, su realización, poco tendrá que ver con una respuesta inmediata, aunque sí con una praxis desde la teoría.

Reyes Mate, a través de la lectura de Jean-Luc Nancy en *L'imperatif catégorique* (1983) realiza una síntesis crítica que nos va a llevar al encuentro teórico entre el nuevo imperativo categórico de Adorno – lo que algunos han querido ver una aproximación a la cuestión ética sin haber delimitado propiamente el frankfurtiano una *filosofía ética* en su obra (Zamora, 2004: 249; Tafalla, 2003: 23-66)– y el principio moral planteado por Kant en su búsqueda por una filosofía ética. El hecho de que ambos busquen una consideración de la moral en el ámbito social, no deja de ser meramente circunstancial, puesto que, además de la diferencia de momentos filosóficos en el que sus máximas pretenden convertirse en imperativos universales, ambos parten de posiciones opuestas en la ya clásica discriminación ilustrada entre razón (Kant) y experiencia (Adorno), hasta acabar radicalizándose, ya en términos morales, entre un mundo planamente racional de hombres justos (ética) y la justicia sobre la inhumanidad tras los fallidos intentos del progreso como lógica de la historia en Auschwitz (existencial). Así, teóricamente, explica Nancy que el imperativo categórico de este último consiste en convertir la máxima en ley, en *actuar por deber*, en un hecho racional responsable en el mundo que debe, *pero aún no es*.⁸ Que el

8 Esa complementariedad entre la razón y la experiencia hace que... «L'imperatifcatégorique signifie que le concept d'un monde est indissociable de celui d'un impératif –un monde, cela doit être– et que le concept d'un impératif pur (non relatif à une fin donnée) est indissociable du concept d'un monde: ce qui doit être, c'est un monde, et rien d'autre qu'un monde n'existe, absolument, être mis en œuvre» (1983)[significa que el concepto de un mundo es inseparable de la de un imperativo –un mundo, debe ser– y que el concepto de un imperativo puro (no relacionado con un propósito en particular) es inseparable del concepto un mundo que tiene que ser, es un mundo, y nada más que un mundo debe, en absoluto, ser implementado]. La traducción es nuestra (A.A.B).

actuar personal pudiera alcanzar rango de ley universal. Tal empresa, sin embargo, no puede confundirse en ley de facto (jurídica), es decir, un acto *conforme al deber*, sino un individual *gesto debido*. Por lo tanto, como filtra Reyes Mate de Nancy, el imperativo categórico se conforma en tanto ley pero moral o, dicho de otro modo, en una máxima que no intente llegar a su desarrollo jurídico, puesto que «actuar por deber es actuar exclusivamente en interés del deber [...]. Ese deber no obliga más que así mismo» (2003: 99). La exigencia que parte del imperativo categórico busca, sin embargo, una *materialización* en su movimiento hacia la praxis, que asegure el éxito de su realización, el *gesto completo*. Así es como el impulso moral necesita, lógica y realmente, una *razón práctica* (ética) que, de pronto, pueda tener distintas expresiones en la pragmática social: actuar por deber y actuar legislativamente, ambas formas diferentes de esa ley de nominada con el término técnico de imperativo categórico. Esta distinción a partir de las prácticas sociales, que establece claramente una diferencia con el derecho (seguir de manera coercitiva la norma establecida), sólo puede servir para indicar, pues, una acción premeditadamente libre con pretensiones universalistas que, sin embargo, no se identifica con las posibilidades reales a partir de las mejores intenciones de un sujeto individual, acaso con las de una comunidad. En este sentido, la tan anhelada razón práctica del programa de la Teoría crítica de los frankfurtianos funciona como exigencia teórica al tiempo que se administra como práctica justa ante las injusticias de la sociedad; una ética, no obstante, que no se puede legitimar, ni tan siquiera pensar, como una justicia propia. En ese sentido, y coherencia con su exigencia ética, la teoría de estos pensadores tiene mucho que ver aquí con lograr un pensamiento debidamente orientado hacia la práctica, probablemente con el costoso y delicado empeño de Horkheimer de *introducir la razón en el mundo*, cuando ésta se había confundido con una ideología fundada en la destrucción. La teoría práctica es, aquel objetivo

primero de los frankfurtianos, es, de hecho, un gesto absolutamente moral en la puesta en marcha de su exigencia racional.⁹ El imperativo categórico «sólo exige a la razón que actúe universalmente» (Horkheimer, 2003: 100); no puede ser, por tanto, una ley, ya que el imperativo no manda o prescribe nada concreto, es en sí mismo anterior cualquier jurisprudencia.

Ahora bien tanto en la lectura de Marta Tafalla (2003) como en la realizada por Reyes Mate (2003: 118-120) sobre el imperativo categórico adorniano, se establece otro tipo de diferencias entre éste y Kant que conviene aclarar. Para la autora la inspiración kantiana sobre el nuevo imperativo categórico acaba críticamente en cuanto su fundamentación tras lo acontecido en Auschwitz, pues deja de ser una norma abstracta y meramente formal para radicarla en el seno de la experiencia (negativa) de la historia. Para el filósofo, que está de acuerdo con ésta en el desplazamiento crítico de un contexto racional e ilustrado (Kant) a uno completamente diferente caracterizado por la devastación incomprensible del hombre (Adorno), sin embargo especifica de manera más profunda. Si en Kant el imperativo categórico correspondía a algún incentivo para la puesta en práctica de la razón, esto es, de la ética aplicada a la mejora del mundo, la postura del pensador de Frankfurt forma parte de una perspectiva más bien metafísica. Las razones por las que Adorno trata en *Metafísica después de Auschwitz* (última parte incluida en su obra *Negative Dialektik*) la fundamentación del imperativo categórico, tiene que ver, por un lado, con la *superación* de la tradicional filosofía de la moral (sustentada en la distinción entre bondad o maldad del ser) y, por el otro, debida a una *cuestión*

9 G. Schweppenhäusser (1993: 48) extrae una nueva concepción de la praxis entendida a partir de momento histórico de teorización de los pensadores relacionados con la Teoría crítica y referida, más allá de la acción humana en la que se manifiesta la autonomía racional y libre, a las condiciones actuales de la falta de libertad para llevar a cabo una serie de transformaciones en la sociedad.

de supervivencia, puesto que lo que estaba en juego, como dice Reyes Mate, era la propia existencia del hombre concreto y no una sanción sobre sus acciones. La metafísica será, entonces, el nuevo lugar donde Adorno no sólo extrae una moral y una rehabilitación de la ética, sino que, al mismo tiempo, la invierte hasta colocarla en una situación extremadamente crítica, tanto que supera, incluso, cualquier lectura existencial hasta tocar hueso en la materialidad más bruta como es el cuerpo. Volvemos al discurso del sufrimiento y el dolor en tanto cuestión epistemológica central del discurso filosófico adorniano, más aún, sobre su condición de verdad (Adorno, 2008a: 27). La conmoción de Auschwitz supone para Adorno una alerta sobre la experiencia presenciada de la destrucción *material* de la humanidad. Lejos, pues, de los sujetos morales de Kant, sufrimiento se semantiza, precisamente, sobre la negación de esta aniquilación del ser humano. El verdadero conocimiento será para el frankfurtiano lo que tiene que se muestra como lo ciertamente inhumano (con los cuerpos, con el sufrimiento real del hombre concreto), en su dificultad en expresarlo en teoría (Schweppenhäuser, 1993: 49)¹⁰ y no con los valores hasta ahora asociados al hombre.

Esta reformulación de la cuestión moral universal kantiana es, en realidad, una extracción de la moral en Adorno, como ya hemos dicho, a partir de la negativa materialidad del pensador alemán y donde ahora el pensamiento filosófico se establece en tanto formulación de un deber. Sin embargo esta afirmación parece haberse confundido en su lectura vinculada a cierta idea de memoria. *Que no se repita Auschwitz* significa, como muy bien ha reparado Reyes Mate (2003: 118), una alerta continúa o un

10 Escribe el alemán: «la *libertad teórica* para conocer la propia falta de libertad y la fuerza moral para conocer la limitación de la fuerza para la acción moral crecen en nosotros en la medida en que rompemos el velo ideológico que nos simula la autonomía como un dato libre de dudas». La cursiva es nuestra (A.A.B.).

recuerdo que, sin duda, ha de sobrepasar los límites de lo histórico, para significarse, propiamente, en una cuestión moral para las sociedades humanas. De ahí su trascendencia en lecturas posteriores en las que el imperativo categórico de Adorno se ha extendido socialmente con un *deber del recuerdo* (Metz, 1979: 122) o un *travail de mémoire* (Ricoeur, 1998: 20). El filósofo español reconoce la confusión en la atribución a la memoria en el imperativo categórico de Adorno, lo que corresponde al pensamiento filosófico: *orientar el pensamiento y su acción*, lo cual no dice nada respecto al recuerdo y sí con la idea de repensar todo el conocimiento a la luz de la experiencia de la barbarie (Mate, 2013: 12). Así es como de la lectura generalizada sobre la importancia de la memoria respecto a los hechos acaecidos en Auschwitz, pasamos realmente a una reconsideración de la propia filosofía (teoría y praxis), una exigencia por tanto que se antoja moral, pero que necesariamente implica una ética epistemológica. En otro de los lugares donde Adorno reescribe el imperativo categórico, «Erziehung nach Auschwitz», sus palabras adquieren un matiz diferencial cuando localiza esa exigencia moral y epistemológica en la propia cuestión cultural [*Bildung*], aunque realmente el frankfurtiano remite a la cuestión educativa en Alemania (Adorno, 2003: 80) como elemento social y cultural indispensable para acabar con la barbarie y, junto a ella, con la lógica del totalitarismo hitleriano confundida en las prácticas administrativas de los estados de derecho.

Sea como fuere, el *deber de la memoria* se ha convertido en un tópico muy presente desde los años sesenta hasta ahora. El imperativo categórico es, ahora en la actualidad, un *imperativo anamnético*, que ya no trata sólo de evitar la repetición política e histórica, sino también el olvido epistémico de lo que ocurrió en los campos de concentración. El concepto de memoria se asume, pues, desde las entrañas de este imperativo categórico de manera casi accidental y asociados, empero, a una cuestión fundamental, que

es el verdadero objetivo con el que Adorno lo articuló, repensar el porqué de lo acontecido. Así es como memoria y pensamiento teórico convergen en un mismo fin: conocer sin olvidar.

3.2. Crítica del sufrimiento materialista¹¹

Uno de los temas clásicos de la Teoría crítica tiene que ver con el análisis del desarrollo histórico de las formas capitalistas en la sociedad. Sin embargo, tales reflexiones no se centran tanto en cuestiones y problemas de las instituciones políticas, sino en las formas de vida predeterminadas por la conformación de un sistema capitalista en la sociedad occidental. Es así como el pensamiento filosófico y social de la Escuela de Frankfurt gira en torno a la detección de las patologías sociales y su diagnóstico crítico. De esta forma, tenemos en los pensadores frankfurtianos una preocupación que va más allá de los principios racionales políticos, para adentrarse en problemáticas que, sin duda, atañen a otros de tipo más bien ético y moral alrededor del sujeto impedido en su autorrealización. Hablar de impedimento alguno en el marco de las relaciones sociales apuntan, claro está, a una dimensión quizás más compleja dentro del orden donde ellas se dan. Nos referimos al problema del *sufrimiento social*, en el que tanto Adorno como Horkheimer van a teorizar desde los principios racionales de justicia. Si, en el marxismo, el sufrimiento de la clase obrera se reducía a las

11 Uno de los mayores desarrollos en la Teoría crítica tiene que ver con la teorización a partir del sufrimiento social. En este sentido, es pertinente mostrar los vínculos existentes entre esta crítica con los *procesos de teorización*, desenvolvimiento teóricos que no pueden ser separados de los profesores subjetivación de los pensadores frankfurtianos.

condiciones de su explotación laboral en la era del capitalismo, ambos pensadores repararán en los aspectos dañinos asociados al sujeto capitalizado y sus problemas de emancipación, pero no sólo desde las condiciones en el ámbito laboral. Adorno trató de reconducir en sus *Mínima moralia* la experiencia del sujeto en una evolución histórica distinta a la «avasalladora objetividad» (Adorno, 2006: 18) en la que se diluye el sujeto de la modernidad, afirmando el contradictorio retorno de la figura del *viejo sujeto autónomo* como contrapunto a la denuncia sobre los extremos de la destrucción alcanzados en los campos de concentración. Desarrolladas en el programa ideológico del fascismo alemán el intento real de *aniquilación del sujeto o del individuo* [*der Vernichtung des Individuellen*] presupone en sí mismo, según Adorno, un proceso de subjetivación donde el sujeto moderno escapa de la definición *cosificadora* clásica – propia de los efectos del capitalismo – para desvelar los sufrimientos muy ideologizados de la política antisemita del nacionalsocialismo. En este sentido, para José Antonio Zamora (2004: 101) tanto el antisemitismo como la industria cultural, por marcar los dos frentes críticos ya abiertos en *Dialektik der Aufklärung*, pertenecen a un mismo fenómeno derivado finalmente de un proceso civilizador, cuyas directrices de socialización afectan por entero al valor del individuo.¹²

Nos encontramos, pues, ante uno de los aspectos en el que desembocará toda la problemática anterior desarrollada por los pensadores

12 Sobre esta vinculación el autor ya había reflexionado previamente en un artículo titulado «Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo» (2001), donde aborda la transición del individuo burgués en el contexto del capitalismo a un tardocapitalismo (liberal y monopolista) para analizar las contradicciones y el empobrecimiento de su experiencia («debilidad del yo» en su configuración psíquica) en su conformación social. Existe, además, una extensa bibliografía en alemán acerca de este tema de entre los que podemos destacar los siguientes trabajos: H. Schweppenhäuser, «Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. 57, núm.1, 1971, pp. 91-115; y más recientes como Müller-Doohm, St., «Denken im Niemandland. Adornos bürgerliche Antibürgerlichkeit», *Leviathan*, núm.3, 1997, pp. 381-395, y Kipfer, D., *Individualität nach Adorno*, Tubinga, 1998.

relacionados con el pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt, y que tendrá en el sufrimiento social un nuevo lugar predominante, puesto que no será ya sólo desde una perspectiva sociológica en la que se centrará su trabajo, sino también en las exigencias epistemológicas del momento. El dolor pasa ocupar un lugar central dentro de la teoría crítica frankfurtiana. El dolor, generador de las peores experiencias humanas, se abre como un ámbito conocimiento de los real de manera negativa. Hasta ahora la filosofía había desechado la corporalidad y el dolor – salvo algunas excepciones, como es el caso de filosofía de Schopenhauer – en pro de un pensamiento idealista, por no decir en atención de un espíritu elevado.¹³ Así es como el dolor, la negatividad más clara con respecto a lo normativo, surge como la experiencia más baja, pura materialidad: «el momento corporal recuerda al conocimiento el sufrimiento no debe ser, que cambiar [...] por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora» (Adorno, 2008a: 191).

La experiencia del sufrimiento, que reivindica el lugar del individuo en el complejo social, va a ser estudiado críticamente aunque, sin embargo, no se mantendrá únicamente en el análisis negativo de la experiencia suficiente de un sujeto, sino que también servirá de claro ejemplo de los acontecimientos históricos, es decir, como testigo existencial y, al mismo tiempo, como continuidad de una praxis emancipatoria en vías de su desaparición. En este caso se hace necesario no sólo el análisis y diagnóstico

13 Resulta de interés el enfoque que Terry Eagleton ofrece de la filosofía de Schopenhauer como hito teórico de la materialidad, en el cuerpo ocupa, al igual que en los frankfurtianos, un conocimiento negativo de la realidad. Así en estos términos se refiere a la filosofía más idealista: «toda esta vulgar grosería es una pose teórica, una bofetada sardónica al hegelianismo de altos vuelos propinada por alguien que, a pesar de ser un metafísico de altos vuelos, considera que Hegel es un absoluto charlatán y que la mayor parte de la filosofía, exceptuando a Platón, Kant y así mismo, no es más que un montón de palabras huecas» (2006: 218).

de este sufrimiento en tanto fenómeno social, puesto que también habría que entender de qué manera dicho sufrimiento histórico se vincula con las propias formas del pensamiento teórico en el que necesariamente queda registrado. No es de otra manera en la que debemos leer la obra *Dialéctica negativa* de Adorno, cuando a esta experiencia se refiere desde las propias categorías de la crítica filosófica. Así, las categorías y conceptos teóricos particular entorno de expresión de este tipo de experiencias. En su artículo dedicado a la crítica del sufrimiento llevado a cabo a partir de los parámetros de la teoría crítica, Camilo Sembler se refiere a alguna crítica, no ya ubicando el dolor y sufrimiento con objeto de estudio social, más bien «en tanto autorreflexión práctica de las experiencias de sufrimiento o padecimiento social y las luchas históricas por su abolición» (2013: 261).¹⁴ De ahí esta crítica de los intereses no sólo sociales sino también del padecimiento teórico, como ha sido señalado en capítulos anteriores. La unión entre la cuestión teórica y el sufrimiento social queda patente en el propio proceso de teorización en el que el sujeto teórico o intelectual queda inmerso. Así pues toda lectura, argumentos y contraargumentos incluidos, que a lo largo de esta investigación se han realizado, apuntan hacia una reformulación del concepto de memoria a la sombra de los acontecimientos de Auschwitz.

Tal es así que podemos calificar el emergente concepto de memoria en su lectura desde las posiciones de la teoría crítica frankfurtiana como un proceso teórico sufriente. Si a partir de las lecturas hechas en ese yo debilitado encontramos lo que ya Walter Benjamin había detectado en sus trabajos acerca de experiencia en la modernidad, Zamora aporta en su tra-

14 También Marta Tafalla propone que el dolor y el sufrimiento no sean objetos de estudio de la filosofía, sino más bien que sea a través de ella, del dolor hecho concepto, como el sufrimiento pueda ser expresado. De esta manera, la *expresión de dolor* es la que aporta la negatividad y la crítica al propio discurso filosófico, tradicionalmente sustentado en discursos idealistas (2003: 116).

bajo una de las formas en las que se manifiesta este empobrecimiento del sujeto. Lo interesante su propuesta es que relaciona este empobrecimiento de la experiencia directamente con la descomposición de la individualidad en tiempos del capitalismo tardío. Concretamente extrae, muy benjaminianamente, a ojos de Adorno la conexión entre dicho empobrecimiento y el sujeto desaparecido, esto es, los muertos. Se abre aquí un nuevo ámbito en el que la memoria surge como víctima del deterioro del mundo experiencial del sujeto incapaz ya de dar continuidad al recuerdo (Zamora, 2004: 114-115). El obligado olvido al que es sometido el sujeto al integrarse en el sistema del aparato social, prorroga una temporalización medida únicamente desde el sistema de producción a partir del cual el individuo moderno construye su realización. Esta reducción de los valores humanos a la mera función administrativa arrinconan, en primer lugar, cualquier relación con el pasado ante la exigencia de un presente necesariamente productivo y, por otro, sume en la indiferencia a la figura del muerto en tanto que significativa antítesis del rendimiento funcional (Adorno, 2006: 56). Adorno vislumbra, de esta manera, un sufrimiento materialista porque, si el sufrimiento es algo que trasciende al concepto, lo *no-idéntico* de la realidad, lo inasible, en fin, el *aspecto somático de lo espiritual* (Marina Garcés, 2006: 91), éste marca un principio crítico, pero elocuente de la realidad, ya que el «sufrimiento es condición de verdad» (Adorno, 2008a: 28). El poder cognitivo del sufrimiento no es sin embargo para Adorno una aceptación del mismo. Si el pensador frankfurtiano reclama en el dolor hermano una condición de verdad, es debido a que sea a partir de este donde el discurso filosófico se abra hacia el otro, hacia aquellos que lo sufren y, por tanto, no puede ser *ohvidado*. Es la única manera de poder atender a la situación del individuo reprimido en la sociedad en la cual es acogido.

Las críticas al respecto señalan que la expresión de ese dolor pertenecen a una contingencia subjetiva o emocional que escapa, ciertamente, a

una razón y, por tanto, a la consideración de que éste sufrimiento contemple algún tipo de conocimiento que sea verdaderamente objetivo (Tafalla, 2003: 118). Sin embargo, el pensador alemán advierte sobre la objetividad de la experiencia de dolor, puesto que, como ya hemos dicho, su filosofía convive con la situación objetiva de violencia de un momento crítico para la historia de la humanidad y no propia. Precisamente es en esta teorización donde la cuestión de la memoria social se asume en su capacidad de registro para no olvidar el dolor de los otros. El recuerdo del sufrimiento en Adorno viene de alguna manera a completar el valor epistemológico que Walter Benjamin otorgó a la memoria, pero desde posiciones que ya no se acomodan exactamente en el discurso del materialismo histórico. El nuevo lugar para el desarrollo de una crítica del sufrimiento será esta dialéctica negativa en la que experiencia y ética sea aúnan en esta nueva tarea de caracterización del concepto de memoria, una categoría que comporta en sí misma un gesto dialéctico que no acaba en la praxis para convertirse en el alegato moral con el que ha pasado a la historia de la ideología: *recordar para que Auschwitz no se repita*.

CUATRO.
Pretexto de barbarie

4.1. *La historia crítica de un prólogo: una escritura de memoria*

La idea de un texto teórico con funciones de *documentación histórica* (Horkheimer, 2008: 12) tiene que ver con la emergencia sobre la lógica reductora de la razón ilustrada que, precisamente, es denunciada en *Dialektik der Aufklärung*. En sus páginas, en donde el sentido de la historia se pone en juego, también es expuesto el peligro al que la razón somete a cualquier expresión de verdad. Si profundizamos en lo que la estructura de esta obra supone como documento y, a la vez, testimonio histórico de una crisis de la razón, encontramos en los prólogos que acompañan al texto principal una manera propia de hacer época (Sánchez, 2005: 16). Asociada a una escritura marginal y pretendidamente contextual o cultural, las partes paratextuales inauguran en *Dialektik der Aufklärung*, empero, una temporalidad que, a la vez que liga con la escritura del cuerpo central del texto teórico, escapa al concepto que se significa en los modos y procesos de subjetivación de su escritura. Pero no sólo eso. El «Prólogo» [*Vorrede*] de 1947 no se agota, en este sentido, en la escritura que le antecede sobre las impresiones contingentes más concretas, sino que ésta se abre a una nueva lectura temporal años más tarde, en 1969 [*Zur Neuauflage*], cuando sus autores llevan a cabo una *relectura* en la que, ciertamente, se mantiene lo ya expresado en el prólogo. Anunciar la peligrosidad de una razón reducida al mundo administrado, por un lado, y señalar, por otro, los problemas para

preservar a ésta de los procesos de cosificación a los que es sometida, se escriben como eco de aquella primera advertencia que, coherentemente, acompañaba al complejo irreductible de la ideología fascista: «la incesante autodestrucción de la ilustración» [*Selbstzerstörung der Aufklärung*] (Adorno; Horkheimer, 2007: 11). Cabría, entonces, preguntarse por qué entre uno y otro escritos – y después de los años transcurridos–, apenas existen diferencias. Parece clara la intención de sus autores de mantenerse firmes ante la propuesta de su obra que, con su edición de 1969, confirmaba el éxito de su recepción en el ámbito académico. Sin embargo, el aprovechamiento de su éxito – las ediciones anteriores del libro se agotaron (9) – no debía obviar lo que verdaderamente se escondía bajo esta recurrencia editorial: la idea de aferrarse a una postura crítica que no diera su brazo a torcer ante «la metamorfosis de la crítica en afirmación» [*Metamorphosen von Kritik in Affirmation*] (Adorno; Horkheimer, 2007: 12), cosa que ya acontecía en el conocimiento científico de la realidad, relegando muchos de sus aspectos más patéticos a una especie de *obvido teórico*. La repetición *casi* íntegra de los temas defendidos ya en el prólogo de 1947, por tanto, remite a una curiosa reafirmación de lo escrito entonces, pero también a una continuidad de la actitud crítica más negativa en torno a la teorización fragmentaria en la que la obra es conformada. Ambas acciones contenidas en el arranque de la crítica ilustrada perpetúa, de hecho, una dialéctica que significativa y contradictoriamente se registra como reducto más esperanzador que conservador, y convierte a estas palabras preliminares propiamente en una *escritura abierta en el recuerdo* en el que la advertencia sobre el peligro fascista, confundido ya en el progreso ideológico de la implacable administración racional, debe continuar siempre claramente ubicado en un comienzo crítico como índice de ese *deber de memoria*, en el que Adorno tanto se empeñó en los últimos años de su vida. La vigencia, pues, del pensamiento dialéctico de *Dialektik der Aufklärung* pasaba necesariamente por esta *poética edito-*

rial conformada por los dos prólogos y que, en la dificultad del momento histórico y crítico, también el *esfuerzo teórico* [*Theoretischen Bemühungen*] de los pensadores se articula en un gesto referencial, tan práctico como intelectual, de memoria.

Als die Arbeit begonnen wurde: el «Prólogo» (1947)

Ya en sus primeras líneas anticipaban las intenciones de un análisis que, ya en sus primeras líneas, se asemeja más a las del epitafio de un proyecto que, por entonces, se antojaba inconmensurable y, ciertamente, *pasional*:¹ «Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie» (Adorno; Horkheimer, 2007: 11).² No en vano, el escepticismo sobre la razón previo al despliegue teórico que de este objetivo común se desprende,³ hubo de ser expresado a

1 Mercè Rius nos habla de un componente pasional en el mismo ejercicio teórico. Así, el riesgo y el amor van de la mano en el intento teórico como una cuestión que comulga con el compromiso intelectual más allá de la simple acción práctica (Rius, 1984: 14-16).

2 Programa teórico (crítico) discernido de la ya pensado por el propio Max Horkheimer sobre la barbarie: «La teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una *nueva barbarie*». También consúltese en el trabajo de Zamora, José A. (1997: 255).

3 Nótese el pesimismo y desconfianza hacia la razón instrumentalizada de la ciencia 'teórica' en el comienzo del prólogo: «*Habíamos subestimado* las dificulta-

la postre cuando sus autores concluyeron *deseperanzados* la advertencia crítica sobre las nefandas acciones que, en nombre de la razón y el progreso, habían sido perpetradas por el ser humano moderno. Su cuestionamiento de la responsabilidad del individuo en las tragedias colectivas, el uso de la capacidad crítica y restauradora de la memoria caracteriza la actividad intelectual, destacando, no tanto su experiencia vital como su actitud ante las vicisitudes propiciadas por estas vivencias. Una postura crítica radical, un *ethos* difícilmente clasificable que podríamos tildar de fracasada o melancólica, una experiencia moral que se sirve de la escritura filosófica como expresión emancipada.

Había ya en esas palabras una *decisión* crítica sobre un punto de

des de la exposición porque aún teníamos demasiada confianza en la conciencia actual. Aunque desde hacía muchos años veníamos observando que en la actividad científica moderna la grandes invenciones se pagan con una *creciente decadencia* de la cultura teórica (*Theoretischer Bildung*), *creíamos poder seguir* esa actividad crítica o a la continuación de teorías particulares. Ella *hubiera debido atenerse*, al menos temáticamente, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y teoría del conocimiento. [...]. Los fragmentos aquí reunidos muestran, sin embargo, que *debimos abandonar aquella confianza»* (2007: 11). Hay que subrayar que, aunque en este párrafo se habla – según la traducción de la edición en español – de las dificultades para el desarrollo normal de la actividad teórica en términos culturales, el término alemán (*Theoretischer Bildung*) (Horkheimer, M.; Adorno, Th. W., 2011: 1) presenta matices que señalan los problemas para la continuidad material del ideal de *formación y educación* en valores críticos que, además de hacer referencia a las dificultades de la labor institucional y social de la Escuela de Frankfurt, responde propiamente a los intereses individuales de estos pensadores acerca del devenir de la emancipación intelectual en una tradición, la alemana, cada vez más alejada de su pasado ‘ilustrado’ con la fragmentación de las sociedades posburguesas del capitalismo y –por señalar el punto de inflexión– tras el advenimiento del nazismo. En este sentido, conviene hacer referencia a la triste reflexión entre *barbarie y educación* realizada por Th. W. Adorno en sus últimos años: «Mi generación ha vivido la recaída de la humanidad en barbarie, en el sentido literal, indescriptible y verdadero del término. La barbarie es el estado en el que todas esas formaciones a las que sirve la escuela aparecen como fracasadas. Por cierto, mientras sea la sociedad la que engendre de sí la barbarie, la escuela no será capaz de oponerse a esta más que en mínimo grado. Pero si la barbarie, la terrible sombra que se abate sobre nuestra existencia, es precisamente lo contrario de la formación, la educación también es verdad que lo esencial depende de que los individuos sean *desbarbarizados*. La *desbarbarización* de la humanidad es preconditione inmediata de su supervivencia» (2003: 79). La cursiva es nuestra (Á.A.B.).

no retorno, situación histórica y epistemológica que debemos entender desde una doble acepción sobre una revuelta ideológica: la *determinación* que ambos pensadores toman por conocer las consecuencias que acarrearán para la actualidad tantos años de positivismo y dominio de la conciencia burguesa; pero también una *ruptura* ocasionada por la detección del derribo del pensamiento de tradición ilustrada⁴. Y ambos gestos son los que prevalecen al final de la lectura como un único propósito, y en tanto que crítica total capaz de abarcar su propia fundamentación: el *último desenmascaramiento* entre razón y poder. Poca importancia tendría este hecho, si no fuera porque la redacción de este *impotente* prólogo, se revela tras la materialización final de un trabajo teórico del cual debe ser parte y comienzo. La significativa dialéctica de este gesto editorial – un apéndice paratextual en el que están contenidos, sobre todo, algunos ‘principios’ críticos más importantes que luego se desarrollarían en la deriva de la Teoría crítica hacia su radicalización *negativa* – impedía la clausura total de la obra en mayo de 1944, a pesar de que su redacción había concluido justo en esa fecha, precisamente cuando el gran conflicto bélico aún daba sus últimos coletazos en Europa.⁵ Dada esta situación, la precariedad de aquel escrito entonces mimeografiado se podía dilucidar tanto en las posibilidades reales de

4 Aunque *Dialektik der Aufklärung* se concibió, desde sus primeras anotaciones, como la marca o carácter de un proyecto de trabajo en grupo desarrollado en el *Institut für Sozialforschung*, continuamente aparece en su entrelazamiento crítico la traza personal de cada uno de sus dos autores. En este sentido, conviene señalar, a través del exhaustivo estudio de Rolf Wiggershaus, de dónde proviene supuestamente el *antiguo* entusiasmo por la *Ilustración*: para Horkheimer «la Ilustración francesa, como desenmascaramiento de la hipocresía y las injusticias sociales», en cambio para Adorno «del aclaramiento de todo lo pulsional, oscuro, sordo, inconsciente»; y ambos aspectos filtrados, después, por las condiciones socioeconómicas en las que Marx midió las emancipación del hombre (2010: 411).

5 En este sentido, Wiggershaus (2010) se refiere a *Dialektik der Aufklärung* como un *work in progress* cuya validez, aunque sensible a una previsible victoria final por parte de los aliados, «no dependía en lo más mínimo de la existencia del nacionalsocialismo» (430).

su edición como en la escasez de datos que contenía el prólogo referidos a las condiciones en torno a su escritura. Eso que la sociocrítica más reciente de Duchet ha denominado *retórica de apertura*, donde los convencionales datos paratextuales (*quién, dónde, cuándo*) servían de dispositivo pragmático de lectura – y a los que después Gérard Genette atribuiría cierta predisposición hacia la elaboración de un sentido *final* por parte del lector (2001: 6-7) –, era ocupado, en su mayor parte,⁶ por la presentación de cada una de las tesis sobre el *ambiguo* concepto de Ilustración y verdadero objeto de estudio de los pensadores.

Sin detenerse, pues, en informaciones accesorias en provecho de un historial cultural ni tan siquiera sobre los detalles *curiosos* en los avatares editoriales, los frankfurtianos rehúsan también en las primeras líneas de *Dialektik der Aufklärung* de la normal explicación acerca del contenido crítico de la obra, para pasar a una mayor y mejor matización sobre el *distinto* sentido que la razón había ido adquiriendo a lo largo de la modernidad: contradictoriamente una racionalidad como «autodestrucción de la Ilustración» (2007: 13). Habría que tener, no obstante, cierto cuidado con la radical formulación de esta *petitioprincipi*, si queremos evitar desajustadas interpretaciones en las que, sobre todo los herederos académicos del *Institut für Sozialforschung* han participado en encendidos debates mediante su propia reversión y vigencia de los hechos críticos de esta primera dialéctica de la razón moderna – encabezada por las personalidades académicas de Wellmer, Habermas y Honneth –, que ven en ella el firme propósito para fundamentar la crítica de Horkheimer y Adorno, no ya en un rechazo de la razón como medio y sostén de la humanidad, sino en la lógica *irracionalidad*

6 Y no solo. Cobra importancia para lo que aquí se está diciendo la curiosa señalización de dos localizaciones al final del texto. Ambas corresponden a distintas fechas: la primera nos indica el fin de la redacción del escrito original en 1944, mientras que la segunda se refiere al momento de su publicación en junio de 1947 (Adorno; Horkheimer, 2007: 17).

extraída a partir de una interesada deducción. Esta lectura, empero basada en el prejuicio de lo paradójico y en el reproche de una actitud que «ya no es la nuestra» (Habermas, 2011: 123), olvida una cuestión fundamental que poco tiene que ver con la sanción teórica e inutilidad contemporánea a la que esta generación posterior de pensadores frankfurtianos pretende llevar su querella, ya que comprender críticamente los motivos de aquellos primeros teóricos críticos, significa retomar elementos que, desde la actualidad, pueden abrir nuevas perspectivas críticas a las que ya se apuntaba. Más bien se trata de sopesar el presente teórico a partir de las históricas propuestas del pensamiento crítico (Maiso, 2010: 13). Conjeturas aparte, lo que ambos pensadores apuntaban como principio, en realidad, no atendía a conclusiones generalistas y aisladas sobre los hechos de la razón, y sí a una serie de procesos históricos, por tanto más complejos, en los que el devenir de la Ilustración forzosamente interpelaba a un profundo ejercicio crítico que hiciera estallar la semántica establecida de su concepto: «que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si no se quiere que los hombres sean totalmente traicionados» (Adorno; Horkheimer, 2007: 15).⁷

Podemos entender, entonces, que el resultado de esta radical y compleja empresa debía de ofrecer, al menos, la distinción de dos motivos cuya expresión – quizá no tan explícita – para el necesario replanteamiento de una razón ilustrada última y más contemporánea. A saber: por un lado, un estudio que diera cuenta del proceso de la excesiva e imparable racionalización que se estaba produciendo en la modernidad occidental; por el otro, el restablecimiento del vínculo del hombre con la naturaleza, del que la razón era ahora su más importante obstáculo (Wiggershaus, 2010: 411-412; Sánchez, 2011: 11). Esta distinción, que modera al radical punto

⁷ De hecho, una de las acepciones de *Aufklärung* es «esclarecimiento de la validez de las propias pretensiones» (Duque, 1998: 25).

de partida *Dialektik der Aufklärung*, constata que, si en ningún caso existe indicios de abandono de la razón como solución lógica, tampoco obedecen sus premisas a una pérdida de confianza de su potencial emancipador. Porque lo que estaba en juego, concretamente, era que la razón no diera al traste con las virtudes y capacidades que, desde la Ilustración, habían refrendado al sujeto autónomo con fines a poder enfrentarse, por ejemplo, al desvanecimiento del sueño burgués o el auge de las políticas totalitarias, que tendrían lugar tras la Primera Guerra Mundial. El *Logos* ilustrado continúa siendo, por tanto, parte esencial en el proyecto de reconstrucción de una racionalidad que, conservando las conocidas aspiraciones de la Ilustración, invierten el carácter universal bajo criterios epistemológicos y morales con el fin de asegurar, mínimamente, las fuentes del progreso para una existencia autónoma y, sobre todo, el primado emancipatorio, acciones estas que promueven la libertad del ser humano ante las fuerzas opresoras del exterior, cuyo poder coacciona cualquier empresa de conocimiento.

Pese a la crisis inédita en la que había desembocado la razón moderna, su necesidad como mediadora ante los graves acontecimientos —y la confianza depositada en ella para la llegada de un nuevo tiempo, donde daría comienzo la verdadera historia humana liberada de la violencia—⁸ de los que ellos fueron testigos vivos, hace posible la resolución intelectual entre los dos pensadores sobre una profunda y urgente *autorreflexión*.

8 Con un pesimismo más acentuado, si cabe, encontramos estas palabras de Horkheimer en el prólogo de la fundamental *Crítica de la razón instrumental* (hasta entonces titulada originalmente como *Eclipse of Reason*) en 1967, en donde el pensador alemán revisa el estado de anímico en la producción de *Dialektik der Aufklärung*: «Creía entonces que con el final del nacionalsocialismo vería la luz en los países avanzados, bien por la vía de las reformas, bien por obra de la revolución, un nuevo día, que *comenzaría la verdadera historia de la humanidad*. Pensaba, con los fundadores del socialismo científico, que los logros culturales de la época burguesa, el libre despliegue de las fuerzas y la productividad espiritual, libres ya del estigma de la violencia y de la explotación, vendrían necesariamente a difundirse por el mundo» (Horkheimer, 2010: 41).

Evidentemente, contaba esta idea con la inclusión propia de sus trabajos teóricos y de la actitud de los hombres que, desde el estatuto de la intelectualidad, tampoco quisieron rehuir de las experiencias más inmediatas. Todo lo contrario. El verdadero conocimiento, tal y como lo había apreciado Walter Benjamin, dependía de ese núcleo temporal [*Zeitkern*] en el cual se hallaban instalados tanto el objeto conocido como el sujeto del conocimiento; síntesis ésta que los frankfurtianos asumían con la naturalidad del que forma parte del mismo proceso histórico, en el que el conocimiento, por tanto, expresa también al ser en el cual se constituye. En cambio, más allá del guiño a la teoría del conocimiento benjaminiano, esta afirmación adquiere en la colaboración de Horkheimer y Adorno un plus crítico sobre lo que significa la actividad teórica —que no puede pasar inadvertida en el desarrollo de esta investigación— y que incide, especialmente, sobre uno de los problemas *verdaderamente* críticos dado a lectura en el prólogo cuando ambos confiesan que habían «subestimado las dificultades de la *exposición*» (2007: 11). Es en ese lugar, en la *exposición teórica*, donde coinciden de forma muy delicada lo expuesto y el expositor, o lo que es igual, donde obra y autor convergen en la manifestación de ideas abiertas a un público, pero también al juicio de una conciencia histórica de la que surge, como es aquí el caso, y que no acaba en la lectura informativa de lo que pareciera ser un conjunto de quejas (Duque, 1998: 17). Tratar la razón, al fin y al cabo, suponía hacerse cargo de lo histórico de uno mismo, por lo que así, pensador y pensamiento, no pueden, si no, ser la expresión de un experiencia histórica concreta.

Y así, mientras que en 1941 Horkheimer escribía una carta a Löwenthal en la que se leía «nuestra tarea en la vida es el *trabajo teórico*» (Wiggershaus, 2010: 431), la máxima expresada, junto a la épica del plural mayestático, se materializaba años después en la colaboración bajo mínimos con Adorno, una responsabilidad común — y *universal*, añadiríamos

– que desde un principio había estado presente en el proyecto de la Teoría crítica. Si en lo sucesivo habría una preocupación por la suerte de la razón y, con ella, de todo el proyecto ilustrado, ésta también alcanzaba a la experiencia íntima que parecía estar más alejada de la realidad en su engañosa autonomía, la de la mirada del filósofo en el exilio.⁹ Las transformaciones sociales, políticas e, incluso, personales alrededor de *Dialektik der Aufklärung* son las historias que, inevitablemente, se filtran en su prólogo de manera muy sutil – culturalmente conformado como espacio para las *sensaciones* al margen de la racionalidad del texto –, pero también donde la actividad teórica hacía efectiva su resultado como «producto de la realidad en transformación» (Horkheimer, 1999: 21).¹⁰ No es de extrañar que la *experiencia teórica* fuese, además de un momento de la imbricación entre historia y sociedad, la conformación de un nuevo modo de subjetivación del sujeto como conocimiento de cuyo ideal de autonomía apenas queda el *pretexto* y el esfuerzo.

En todos los sentidos el prólogo de *Dialektik der Aufklärung* escapa a las formalidades de la simple presentación para dirigirse hacia un exposición crítica de las transiciones teóricas que siempre acompañan al natural movimiento del pensamiento. El papel de esta *conciencia* en la transformación de la sociedad que, aprovechando la evidencia del fracaso de la idea de progreso abocado al totalitarismo y la destrucción material genera-

⁹ «Ahora es tiempo en el cual las experiencias y conversaciones del último decenio deberían rendir sus frutos [...] De lo que surja ahí deberá revelarse en retrospectiva el sentido de nuestro trabajo anterior, incluso de nuestra existencia. En vista del terror que priva afuera, y que está surgiendo dentro [en los Estados Unidos, R. W.], y en vista de la circunstancia de que no vemos a nadie en un entorno muy amplio, la responsabilidad es enormemente grande» (Wiggershaus, 2010: 431).

¹⁰ En distintos trabajos se hace referencia a la importancia de estos cambios en la propia labor teórica de los frankfurtianos: «Estas transformaciones no dejan de afectar a la estructura de la teoría crítica» (Horkheimer, 2008: 265) y «Nuestra teoría es esencialmente una teoría de la transformación» (Marcuse, *Cfr.* Maiso, 2010: 150)

lizada, se configuraba como una nueva posibilidad que, obligatoriamente, atraviesa la propia actividad intelectual entendida ya por estos pensadores como parte vinculada de la praxis social. Con este propósito holístico de un razonamiento que no deje fuera ninguna determinación de la experiencia real en su formulación teórica, la costosa *plenitud*¹¹ de Horkheimer y Adorno apunta, propiamente, a las posibilidades de teorización en un ejercicio intelectual histórico sobre el presente devastado, pero una fuerte proyección hacia un futuro mejor (Zemelman, 2013: 48). La contradicción que aquí se plantea, por tanto, dibuja un nuevo panorama, existencial además de intelectual, radicado en un momento irracional que es asumida, en la coherencia aconfesional del paratexto y desde un contexto cultural en crisis, en tanto que ejercicio anticipatorio no separado del rango teórico de los trabajos posteriores, tal como demuestran las ambiciones de un proyecto total – la propia *Teoría crítica* –¹² en el resultado de una escritura intencionadamente fragmentaria. De aquella contradicción fundamental primera (*una razón sin razón*), otra contradicción que se materializa en un contexto científico y cultural dominado por la producción ideológica capitalista, y que conforma una de las querellas a la razón más sufridas, pues que es en aras de la razón misma donde esta crítica se hace firme. Y no es el de Horkheimer y Adorno un *sacrificio* razonable –de ser así caerían en la

11 En el prólogo de la edición de 1969 aclaran sus autores al respecto que «la evolución hacia la integración total, analizada en el libro, se ha interrumpido, pero no quebrado. Amenaza con cumplirse a través de dictaduras y guerras. El pronóstico de que esa evolución hará que la Ilustración se convierta en positivismo, en el mito de lo que es el caso, y finalmente en la identidad de la inteligencia y hostilidad al espíritu, se ha confirmado de modo abrumador. Nuestra concepción de la historia no se cree libre de esa amenaza, pero tampoco va, como el positivismo, a la caza de información. En cuanto crítica de la filosofía, no quiere abandonar la filosofía» (Adorno; Horkheimer, 2007: 10); Horkheimer (2010: 41)

12 «[...] proporcionar una teoría de la sociedad en su conjunto, una teoría de la época presente, que tuviera como objeto a los seres humanos como los productores de sus formas de vida históricas, pero precisamente de formas de vida que estaban enajenadas de ellos», sintetiza Rolf Wiggerhaus (2010: 15).

misma lógica cainita del mito que en *Dialektik der Aufklärung* se denuncia—, sino el de hacer valer la *aporía* como objeto de investigación y al mismo tiempo, en su inviabilidad racional, un proceso metodológico *dialéctico*. Así, el carácter anticipatorio en las primeras páginas de *Dialektik der Aufklärung* no vienen a domeñar la descripción de una serie de fracasos académicos, ni tan siquiera la frustración de no poder haberlos llevado a cabo; ninguna *afirmación* negativa, pero sí una *negación* de cualquier tipo de afirmación. Es decir, se apunta a una aproximación metodológica capaz de validar y sancionar, no sólo al objeto contradictorio *per se* (la forma de existencia occidental contemporánea), sino también como instancia autocrítica. Por tanto, la *anticipación* aquí tiene que ver, ciertamente, con la detección y diagnóstico de las patologías de las sociedades occidentales modernas, eso que ha devenido universalmente crítico, precisamente, en los criterios para la conformación del programa teórico común de la Teoría crítica: la Ilustración como razón autodestructiva (Adorno; Horkheimer, 2007: 11) en época del capitalismo avanzado o, atendiendo a la carencia que condensa la contradicción fundamental y toda una crisis de gran alcance —más político y moral que ontológico—, la falta de correspondencia real entre el *ser* y el *deber-ser* del hombre.

La *patética* empresa narrada en este primer «Prólogo» muestra, entonces, hasta qué punto se prepara una *exagerada* respuesta que pretende, al menos, contemplar la posibilidad de señalar las dudas acerca del idealismo de la razón ilustrada, cuando se trata de atender a lo concreto de la vida real, y de las exclusivas consecuencias que sus ansias universalistas puedan tener en la formalización de la experiencia del sujeto individual en continuo trance social. Por eso mismo en un intento de no caer en la parcialidad ideológica, el primado del materialismo marxista de la transformación de la sociedad es radicalizado con dos gestos. El primero de ellos tiene que ver con su propia envergadura *totalizante* al hacer de esa *intervención en la*

sociedad un cambio responsable, es decir, entendido como un preocupación por cada uno los ámbitos de la sociedad. El segundo, que necesariamente se asume como autocrítica del logos filosófico, es una exigencia en tanto que imposibilita una representación directa de las experiencias cotidianas, al entender la propia práctica teórica como acción dialéctica y, por ende, irreductible en el establecimiento fijo de un conocimiento. Lo que esto quiere decir es que la experiencia histórica, al tiempo que propiciaba una apertura que, lejos de conformarse con la exposición ante las tensiones históricas del presente en el que se radica, también se manifestaba en una extensión cultural de los horizontes de su particular crítica y el alcance de sus palabras más allá del academicismo intelectual de su ejercicio: «[...] cuanto más nos adentrábamos en la tarea, más nos percatábamos de la desproporción entre ella y nuestras fuerzas» (Adorno; Horkheimer, 2007: 11). Así, la progresiva implicación de sus acciones en una exigencia *crítica desmedida*, no estaba exenta de las tensiones propias que el *campo de fuerzas* dialéctico generaba y con el que quedaba anulada cualquier fundamentación teórica basada en las *falsas* dualidades categoriales, incluida la simbólica –diríamos aquí *personal*– escritura a cuatro manos de este prólogo. De poco serviría la íntima colaboración en el ámbito teórico, si la pesadumbre y la impotencia eran para los frankfurtianos una cuestión conceptual y no de fuerza real, y que, ambas juntas, sumaban en la configuración de un estado de ánimo *sombrio*, como al que se refería Habermas, cuya permanencia lo hacía equivalente con el dominio de una razón cada vez más instrumentalizada por la ciencia, las administraciones y los poderes establecidos en la modernidad (2013). Lejos, pues, de caer en el reduccionismo positivista y más allá del diagnóstico de los problemas socioculturales, la escéptica totalidad de estas primeras líneas habría que ajustarla a una *exigencia* crítica con vistas a la proyección del *sentido* histórico pleno y, por ende, a la creación de una conciencia de largo y profundo alcance sobre lo

real en un discurso, la modernidad, con evidentes síntomas de agotamiento en su sustrato epistemológico.¹³

Un aserto de felicidad, materialidad y derrumbe (otra lectura a través del prólogo)

Dialektik der Aufklärung se escribe en la materialización final y total [*das Ganze*] de un proceso de teorización como presente para el quincuagésimo cumpleaños de Friedrich Pollock. No puede pasar desapercibido que, entre este detalle paratextual de la celebración común y el subtítulo que

13 Para ello es necesario concretar que la crítica a la modernidad aquí referida, responde a una genealogía teórica que entiende la razón como paradigma mecanicista formalizado bajo los intereses de explotación y dominio sobre el individuo generados por el capitalismo occidental. Y es en esta línea de reapropiación marxiana desarrollada – aunque no sólo – por G. Lukács, donde se formula una crítica social e histórica del pensamiento moderno que, dejando de lado la perspectiva de los intereses de clase, sobre la intrínseca relación entre pensamiento y las formas de socialización producidas en el contexto del capitalismo avanzado. De esta manera, el objeto de análisis del pensador húngaro se fija en la manifestación de las formas de pensamiento que, como parte perteneciente a la producción histórica y cultural en un tipo de sociedad capitalista, tiene el reto de comprender no sólo las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales en ella desarrolladas, sino que también tiene la responsabilidad de asumir las determinantes condiciones de su surgimiento. Precisamente, la *desesperanza* de los frankfurtianos denota la forzada –por necesaria– radicalización de los presupuestos críticos hacia un pensamiento *negativo* que nunca desistirá de esta *lógica dominio* social, pero también aplicada a las propias formas de su razonamiento teórico. La senda de una teoría crítica *autorreflexiva* iniciada, entonces, por Lukács en la modernidad capitalista, sirve de marco teórico para la ampliación de los horizontes críticos con la que Horkheimer y Adorno pretenden dar cabida a la excesiva racionalización y extrema cosificación del sujeto de esa modernidad llevada hasta sus últimas consecuencias tras los sucesos entrono a la Segunda Guerra Mundial. Poco queda de la autonomía del sujeto proyectada en la Ilustración, ni de la razón como ejercicio de emancipación. Un *desencantamiento* [*Entzauberung*] con el que Weber advertía de las ilusiones de una razón sin conciencia histórica y desvelaba, ya en la concepción lukasiana, los procesos de reificación [*Verdinglichung*] a los que los propios sujetos intelectuales de este prólogo estaban sometidos en su nerviosa crítica sobre la modernidad que les acoge, como se dijo en el anterior capítulo. Sobre este tema consúltese directamente el clásico de G. Lukács «La cosificación y la conciencia del proletariado», en *Historia y Conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*.

distingue al conjunto de la obra, *Philosophische Fragmente*, se conforma una de las aporías de difícil comprensión acerca de la impotencia de la razón humana frente a las limitaciones cognitivas generadas por el propio ser humano en su afán por asimilar estructuralmente la experiencia concreta. El correlato existente, entonces, entre *totalidad* y *felicidad*, por un lado, y la equiparación, por otro, entre *fracaso* y *fragmentación* («Los fragmentos aquí reunidos muestran, sin embargo, que debemos abandonar aquella confianza»), hacen efectiva la compleja relación que vincula conocimiento con realidad, concretamente, el proceso de fundamentación epistemológica donde la *totalidad* se asume como principio organizador en una forma de razonamiento, y no como objeto de conocimiento (científico) resultante en cual quepa el *todo* de la realidad (Karl Popper, 1961: 90-94). La *imposibilidad* lógica percibida en esta última pretensión totalizante, no coincide, en efecto, con la totalidad frustrada a la que Horkheimer y Adorno se refieren en los comienzos de su colaboración. Porque si atendemos al principio expresado en el prolegómeno frankfurtiano, entenderemos que dicha concepción no se adhiere, precisamente, a la aprehensión inmediata de los infinitos aspectos de la realidad, como ya apuntara Lukács respecto a los fenómenos desintegrados de la conciencia burguesa, y, tampoco, por tanto, puede ésta sostenerse en la ingenuidad metodológica que propone recoger contenidos eventuales para su rédito en lo teórico, a pesar de la urgencia con la que debía de tratarse la grave quiebra cultural en la que también se inscribe la escritura de *Dialektik der Aufklärung* tras la reciente capitulación de la Segunda Guerra Mundial y el exilio de sus autores en tierras de Estados Unidos de Norteamérica.

No obstante, será en esta falta de *júbilo* intelectual donde, precisamente, va a surgir la reflexión crítica más feroz acerca de una sociedad literalmente hecha escombros y, al mismo tiempo, desligada de cualquier entusiasmo por la rápida recuperación del aún –por entonces– tímido re-

lato del *Wirtschaftswunder* alemán. Curiosamente el reto de crear una conciencia crítica distanciada de los hechos históricos acaecidos, no consigue, por un lado, salir indemne de la destrucción imperante y, por otro, de las políticas de recapitulación y olvido adelantadas por Adenauer para el país. Amenazada de este modo, la reflexión de la Teoría crítica se convertía en el último resquicio para la salvación de una humanidad mermada, una vez que el proyecto ilustrado – como se habían encargado de analizar en la primera parte de *Dialektik der Aufklärung* – había fracasado en sus promesas emancipadoras y universales de «quitar a los hombres del miedo» (Adorno; Horkheimer, 2007: 19). Sin embargo, el ejercicio crítico no cuenta con los garantes suficientes para resolver la gravedad de lo ya acontecido, ni siquiera para asegurar una autonomía intelectual firme y que esa inseguridad, entonces, revierta de alguna forma en el discurso teórico. Porque la propuesta crítica de estos dos pensadores alemanes resultaba, en este sentido, más compleja en cuanto que su deseo de *transcender* teóricamente no podía acogerse a metafísica, antes bien suponía la exacerbación de un pensamiento materialista por necesidad y muy apegado a la historia. El escollo epistemológico se sorteó entendiendo dicha transcendencia en términos de anticipación, donde la preocupación de un presente mutó en una responsabilidad futura no exenta de cierta *melancolía* en su empresa crítica.

Pero, ni esta primera contradicción ni las dificultades acerca de la factibilidad teórica, deben llevar a engaño. Las dudas que se inmiscuyen en el prólogo original de la obra forman parte del proyecto crítico que, tan pronto servían como cuestionamiento de los valores teóricos mismos o, en el afán por reeducar socialmente contra la negación del recuerdo oficializado en las políticas de la *Bundesrepublik Deutschland*, como botón de muestra del generalizado descalabro racional que conformaba, así, el horizonte de expectativas para cualquier emprendimiento intelectual, ya sea éste de carácter más concreto y personal. De qué sirve un comportamien-

to teórico en tiempos extremos, podría ser, de manera sintética, la formulación de una de las cuestiones centrales de la Teoría crítica que ponía a la filosofía, no en la equiparación objetual a la altura de los escombros, sino en la desmantelamiento de sus usos y funciones hasta entonces. Sin embargo, dicha utilidad, que atraviesa la obvia crítica de los fundamentos *clásicos* de la filosofía occidental para instalarse en el ámbito de la praxis, no ha de entenderse en la respuesta ideológica inmediata, por muy urgentes que fueran las medidas que política y socialmente habrían de ser tomadas. Hay, pues, una conexión directa entre la crisis de tutelaje racional real y la responsabilidad cultural por la que la filosofía es forzada por las exigencias de la experiencia real, con la que evitar la deriva catastrófica hacia nuevos ejercicios de poder y la temida burocratización del mundo. Si la especulación debía darse no era tan sólo ante los hechos, también en la justa reflexión de la duda teórica, sobre sus capacidades – limitadas o no – y su sentido verdadero frente los problemas históricos.

La pesadumbre, la duda e incluso la *inutilidad* con las que Horkheimer y Adorno pusieron a prueba sus intentos teóricos, no restaba valor ético a su reconocimiento, puesto que en la propia metacrítica ambos trataron de hallar el filtro definitivo con el que redimir la racionalidad ilustrada en su errática marcha. Por tanto, no cabe interpretar tal estado teórico como rendición ni tan siquiera como un gesto nostálgico, ya que el pesimismo expresado en términos de impotencia crítica revierte en una *felicidad* fundamentada en las dificultades para la realización de la comprensión histórica y en la afirmación teórica que, por muy adversas que fueran las condiciones y pequeño el resultado, conseguía materializarse (Horkheimer, 2008: 284)¹⁴ no en un pensamiento moral, sino en un filosofía de ca-

14 «Aristóteles, aunque en su *Metafísica* considera la autocontemplación del alma, el comportamiento teórico, como la más alta felicidad, dice expresamente que esta felicidad solo es posible sobre una base específicamente material,

rácter político (Schwarzböck, 2008: 36-37). La escritura de la crítica o, mejor dicho, «las dificultades de la exposición» teórica (Horkheimer; Adorno, 2007: 11) se convierten aquí en un asunto sumamente delicado, puesto que es en esta *exposición o representación* —e ngarce entre la toma de conciencia y la realidad dada — donde la modernidad se había apostado su estatuto científico basado en la lógica y la objetividad, pero que en *Dialektik der Aufklärung* quedaba seriamente cuestionado en detrimento de la búsqueda de alternativas epistemológicas para la introducción de experiencias — y no datos o informaciones — en el propio discurso filosófico. Porque si no se quería incurrir en falacias positivistas, la expresión teórica debía de apartarse de la inmediata explicación de la realidad para hacer de ella un verdadero contenido de experiencia que, al menos, añadiera a la problemática del conocimiento el anclaje que proporciona una conciencia histórica.

De alguna manera, los intentos de una producción teórica firme son interceptados por la determinación histórica, por lo que el propio impulso intelectual es igualmente impedimento para sus aspiraciones pragmáticas. Era «imposible escribir bien, literalmente hablando, sobre Auschwitz», confirmaba Adorno en el prólogo a sus *Consignas* en el año de su muerte, 1969 (2003: 7-8) y con ello los problemas filosóficos como *nudos históricos* se cargaban también sobre las espaldas de la forma escrita y el estilo, aunque el lamento de Adorno tuviera ya más que ver con

o sea, bajo determinadas condiciones sociales y económicas. Ni Platón ni Aristóteles creen, como pensaban Antístenes y los cínicos, que la razón pueda lograr un desarrollo superior estable en hombres que llevan vidas de perros, ni que la sabiduría pueda marchar de la mano con la miseria. Una situación de justicia era para ellos la condición necesaria para el desarrollo de las capacidades intelectuales del hombre, y en esta idea está la base de todo el humanismo occidental». Sobre la relación entre materialismo, felicidad y moral *cfr.* Horkheimer, (1999) y, vinculado a las propuestas de una razón anamnética, Sánchez, Juan J., «Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer», en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía (CSIC), 2011, núm.º 25, pp. 223-246.

un desplazamiento de la ética teórica hacia las reales posibilidades de un pensamiento con aspiraciones políticas. Lo *inconmensurable* no se mide, por tanto, en el rescate de los valores ilustrados que aseguraban la *feliz* autonomía del sujeto moderno, sino en el delicado engarce entre una toma de conciencia histórica y las exigencias del ejercicio crítico al evaluarse dentro de los parámetros que ella misma normativiza y que, de ese hecho, surgiera una toma de posición que apuntara por igual, y al mismo tiempo, hacia nuevos ámbitos cognitivos y su aplicación política efectiva. De ahí que, más allá de la conformidad inmediata del diagnóstico contemporáneo sobre la quiebra de la civilización y su correlato epistemológico acerca de las estrategias reductoras de una racionalidad en proceso de instrumentalización (razón como *dominio*); el objetivo primordial de Horkheimer y Adorno pretende una captación crítica del sentido histórico y social de un contexto que complica su realización en formas teóricas en el presente, a pesar de la confianza depositada en su culminación universal a posteriori. Este esfuerzo, trasunto intelectual de superación no exento de *sufrimiento*, desplaza el significado de los ideales ilustrados no a su encierro original en el pasado, como ya se ha dicho, en cambio sí hacia la esperanza depositada en un futuro mejor. Se trataba de plantear unas formas de razonamiento como condición de potencialidad cognitiva que apuntaran al futuro de la humanidad, como ya refiriera Ernst Bloch. La *felicidad* intelectual extraída del *fracaso*, entonces, es una toma de conciencia crítica que no se puede separar del ejercicio filosófico. De ahí que Horkheimer proyecte sobre este pesimismo un trasfondo *productivo* para su empeño crítico (1986: 41) o, apurando incluso hacia una propuesta moral redefinida desde evidencia material, que tal pesimismo tenga un carácter *bondadoso* al comprender que en cualquier participación en la transformación de la sociedad – a la sazón prurito por antonomasia del materialismo histórico dominante –, no debe olvidar el sufrimiento del individuo que este mismo proceso genera (Hor-

khaimer, 2010: 18). Dicha *generosidad* recalca, en definitiva, en la potencialidad de la actividad filosófica, en concreto, en la extracción dialéctica de las condiciones suficientes donde poder desarrollar la actividad intelectual, pero desde una *totalidad* dominadora que, epistemológica y materialmente, resultaba frustrante para cualquier intención verdaderamente crítica, así como inviable en sus aspiraciones pragmáticas dentro de aquel complejo contexto alrededor de 1947.

Así, la idea de desarrollar una crítica *negativa* en el seno de la experiencia, forzaba a un cuestionamiento institucional y discursivo acerca de la *reconstrucción* material alemana, pero iba más allá al tratarse, en cierta manera, de una evaluación del deterioro sufrido por los valores de la razón occidental manifestados en los graves acontecimientos en torno al gran conflicto bélico. Es decir, si la acelerada reconstrucción alemana sobre sus ruinas equivalía, como recriminó Sebald no hace demasiados años, a una «segunda liquidación» histórica que incidía sobre el olvido de lo entonces sucedido (Sebald, 2003: 15-16), es al trabajo realizado en el exilio por estos pensadores al que corresponde, no sólo denunciarlo y desvelar su defectuoso devenir ideológico y utilitarista de la lógica racional, sino también convertirse en una especie de *documento de la barbarie*, testimonio crítico, moral y también político ante la nueva realidad sin historia acuciada por la política alemana de facto. Hay, pues, una memoria inscrita en el ejercicio crítico de los prólogos de *Dialektik der Aufklärung* que no tiene que ver con una regresiva mistificación del pasado histórico, sino con su gestión desde la actualidad, y a rebufo del impulso emancipador de la crítica, con el claro objetivo de «cumplir las esperanzas del pasado», aunque en coherencia con el pesimismo general del escrito ese pasado se prolonga hoy como «destrucción del pasado» (Adorno; Horkheimer, 2007: 15). Enterrada, pues, entre la sobriedad del ejercicio y la enumeración de los objetos de análisis que luego se desarrollarán en la obra, esta *concepción ocul-*

*ta de memoria*¹⁵ carga dialécticamente con la responsabilidad crítica de no efectuar una correspondencia objetiva con la realidad que no sea la anticipación futura. Además de privilegiar una forma de razonamiento que contraste distintas experiencias temporales, la memoria en un sentido crítico ayuda a limitar la tendencia *reificante* de la razón como reflejo de la realidad que pretende quedar configurada cognitivamente. Así, la *detección* de los problemas sociales no puede desarrollarse en un simple proceso de *identificación* con los valores teóricos ya normativizados o conceptuados, puesto que para los frankfurtianos sus ejercicios de teorización crítica se asumían como autorreflexión del propio proceso histórico del cual surgían, más allá de la dependencia de objetividad que supone toda aproximación a un contexto en tanto que objeto de estudio. De ahí que, ante el apremiante olvido que promulgaba el discurso de la recuperación, la responsabilidad pasara por una justa interacción teórica que, desde su lógica historicidad, resulta al mismo tiempo la preocupación crítica de una situación política y culturalmente peligrosa.

En consecuencia, como bien ha señalado Todorov en su conocido trabajo *Les abus de la mémoire*, una memoria crítica no se opone al olvido sino que participa de él para poder hacer efectiva su remembranza cultural y mantener abierto así, entre pasado, presente y futuro, el proceso dialéctico más allá de cualquier determinación contextual o contingencia teórica. Sin duda debe de entrar aquí en consideración aquella propuesta marxiana que ubicaba, por necesidad y en detrimento de las tendencias idealistas, la fundamentación crítica en las entrañas de una realidad social en continua

15 Una cuestión que, sin ser explícitamente señalado como problema social urgente, sí aparece ubicado en un segundo plano dentro del programa de la Teoría crítica. Esta situación marginal, sin embargo, comienza a cambiar hacia la constitución categorial de la memoria que, dentro del panorama filosófico contemporáneo, adquirirá una relevancia epistemológica y metodológica importante.

transformación, pero que, sin embargo, no atendía, en primer lugar, a las formas teóricas de su compleja constitución y, lo que es más importante, tampoco preveía en qué grado se podrían producir la intervención de parte de otros agentes sociales en dicho proceso. En ese sentido habría que matizar, entonces, que la fundamentación crítica que es asumida en el *peligro* histórico, no responde sólo a las dificultades para llevar a cabo cualquier ejercicio intelectual, sino que también habría que preguntarse hasta qué punto puede la teoría escapar, en el momento de su constitución, a la representación ideológica de este momento histórico. Tales dudas hacen que el *peligro* se entienda como límite e impulso desde el cual estudiar, no sólo las tensiones, rupturas y transformaciones de un tiempo difícil, sino también la configuración alternativa de la memoria como categoría catalizadora de todos los elementos materiales donde poder comprenderlos.

La felicidad propia de «Carta abierta»

Con motivo del setenta cumpleaños de Max Horkheimer en 1965, Theodor W. Adorno hacía pública una «carta abierta» donde celebraba, elogios mediante, su ya larga amistad con el pensador no exenta, sin embargo, de los guiños teóricos con los que acostumbraba a pertrechar cualquiera de sus escritos. Muy a su pesar, como es expresado en el mismo comienzo del texto, ni la retórica elegida para el panegírico – la «carta abierta», un género próximo a la opinión periodística – ni lo excepcional de la ocasión evitaron que en él, además de la persona, las objeciones las pusiera el intelectual. Al contrario, es precisamente mediante el ambiguo carácter formal de esta *carta* – a caballo entre el detalle íntimo y el mérito público – donde todas las dicotomías epistemológicas devienen, propiamente, en proceso de conocimiento mutuo. Esta desenvoltura que denominamos *dialéctica* se

manifiesta, en primer lugar, en la perspectiva reflexiva que adopta aquí Adorno, y por la que cualquier pretensión de objetivación sobre los hechos – aquel *desiderátum* moderno preocupado por «garantizar metodológicamente la objetividad» en los procesos de conocimiento (Innerarity, 1990: 19-20) – no responde ya de su desvinculación del sujeto; y, en segundo lugar, en la *singularidad* de esta unión intelectual. Es a partir de esta última distinción donde, como si de esa *apertura* formal dependiera el cierre categorial dualista de la tradición filosófica occidental, la amistad entre ambos se muestra como nexo *orgánico* de heterogéneos, a la vez que dotaba de un sentido material a un proyecto, el de la Teoría crítica, cuya naturaleza es histórica y social: «nuestras vidas se han vuelto hasta tal punto una sola, que el derecho a que uno pueda decir algo sobre el otro fuera de su relación denegaba la posibilidad de decir algo de nuestra existencia en común» (Adorno, 2010b: 148-149). Si bien es cierto que, a estas alturas, dicha relación era la *indiscutible* unión de dos viejos conocidos – que, según Adorno, «nada podía conmovérla, nada psicológico, ninguna disparidad de intereses, ninguna diferencia de disposiciones» (Adorno, 2010b: 148) –, el *reconocimiento* que estas palabras contienen no podía acabar en lo cuantificable de los méritos de toda una vida, pues ante el ajuste positivista éste tan sólo se habría de medir desde presupuestos epistemológicos, es decir, donde lo elogioso del discurso se convierte, someramente, en una cualidad propia del conocimiento crítico sobre la actualidad histórica.

Desde dicha perspectiva acceder a los modos de proceder del propio sujeto en su interacción con la realidad para su comprensión verdadera, habla de un *entrelazamiento* que en los momentos críticos,¹⁶ como su-

16 En otro lado («Conferencia radiofónica sobre Max Horkheimer») Adorno dice de Horkheimer: «La verdad y el proceso de la vida social están para él íntimamente entrelazados, mas no de tal manera que la vida social están para él íntimamente entrelazados, sino de tal manera que la propia forma de lo verdadero se halla indisolublemente ligada a la crítica concreta de los momentos sociales

cede en *Dialektik der Aufklärung*, son exclusivamente los de una intimidad dialéctica frente a su objeto de estudio. La amistad de los frankfortianos permite, pues, que en torno a su discurso se aglutine una heterogeneidad de problemas específicos que presupone el sesgo ideológico de la razón, asunto que el estricto *ultrarracionalismo* de la Ilustración nunca localizaría en el idealismo de su programa sustentado en normas y valores prefijados como universales.

Entendido, entonces, este carácter histórico también como *proceso* de una amistad particular, la refundación año tras año del vínculo intelectual y personal de los pensadores frankfurtianos pasa por el homenaje donde se imbrican –sin detrimento hasta la confusión– lo racional y lo sentimental; lo propio y lo ajeno. Llegar a esta *encuentro* formal, al menos hacerlo accesible a los lectores de una publicación, no sólo concretaba la concepción abstracta de *amistad* hasta tocar hueso en el sujeto real sino que la actualizaba en su realización presente. La peculiaridad de esta actualización de la amistad entre Horkheimer y Adorno se percibe en que solo puede suceder a través del relato de éste último del que se asume como autoridad para que el pasado sea, entonces, *experiencia* transmitida (Agamben, 2007:9). Es aquí donde experiencia y conocimiento convergerán dialécticamente en ese *reconocimiento* a toda una vida, al desplazarse lo extraordinario de los acontecimientos intelectuales hacia lo ordinario – léase aquí *cotidiano* – de la persona que los reflexiona en su intimidad. Si el reconocimiento a Horkheimer se produce desde las palabras de Adorno, éste no se entenderá como un hecho de conocimiento aislado más, sino como parte y lugar de la experiencia compartida. Ahora bien, la experiencia aquí aludida no deja de estar constituida por la propia inverosimilitud

y tiene su medida en la idea continuamente renovada de una sociedad justa» (2010b: 147-148).

con la que el pensador alemán somete a cualquier concepto, incluida esta celebración de *los setenta años* de su amigo. De hecho, si en esta *carta abierta* la experiencia tiene algo que ver con la vejez¹⁷ es, precisamente, para negarla pues «el impulso que nos une se rebela contra la adultez», escribe Adorno. Entonces, no se trata de una apología de la vejez ni del ideal clásico de la experiencia como sabiduría a él asociada, pues «esto se burla de la figura del viejo respetable» (2010b: 149).

El pensador apunta, ciertamente, hacia otra dirección en la fundamentación de su amistad con Horkheimer que, contrario a la tradición clásica, no se sustenta en los beneficios *dietéticos* de una forma de vida intelectual acorde con la edad, antes bien en un conocimiento responsable sobre la complejidad de la vida que se hunde en otro relato de la *madurez*, el así atribuido a los discursos racionales de la modernidad. Llegar a la *mayoría de edad* suponía, en términos de la ilustración kantiana, culminar un proceso de racionalización sobre las formas tradicionales (constituídas, en gran parte, en torno a la religión) y a partir de una secularización en los ámbitos de la política y la cultura. Para J. B. Metz, sin embargo, este proceso con el que el individuo habría de conseguir la emancipación desembocará en el uso desmedido de la razón como dominio en su provecho sobre la naturaleza, licencia que, más que propiciar el fortalecimiento de su protagonismo en sociedad, la considera propiamente un *proceso de debilitamiento*¹⁸ cuando no de extinción – «esta muerte lenta, suave de la madurez» (1999: 66-67) – del sujeto, al menos, en su concepción ilustrada. A este

17 Algunos rasgos retóricos podrían recordar a la refutación acerca de los motivos que hacen problemática a la vejez para el hombre en del *De Senectute* de Marco Tulio Cicerón.

18 *Cfr.* Duque, (1998: 25). Se refiere a la madurez como momento culmen donde se aúnan sazón y descomposición, «la grandeza de la herida y la herida de la grandeza por la que, ya casi exangüe, continúa fluyendo Occidente». La valoración crítica de Metz realiza se realiza sobre la historia moderna del progreso que ya preocupó a Benjamín sobre las consecuencias negativas de dicho proceso.

momento es lo que el teólogo alemán denomina *zweite Unmündigkeit* [*segunda inmadurez*] y que coincidiría con la imagen del presente de un capitalismo o modernidad tardía, pero que ya con anterioridad, no sólo Walter Benjamin – imperturbable en crítica acerca de los inconvenientes del progreso para los logros de la historia de la humanidad –, sino también Horkheimer, cuando coloca en el centro de su preocupaciones de *ascenso y decadencia del individuo* al individuo moderno – hay que especificar, entonces burgués –. Para éste la razón como, agente puesto a su servicio, experimenta en cambio ahora «el reverso de su autodeificación» (2010: 143) en un progreso sin crítica y cuyo principal afectado va a ser la experiencia, entendida en esta crisis desde parámetros muy concretos sobre el desvanecimiento de los fundamentos ilustrados: carencia de la autonomía de sujeto, prejuicio de la memoria como categoría cognitiva y fin de la historia como relato de consenso (Metz, 1999: 67-68). El rechazo de la madurez de Adorno sobre la figura de Horkheimer no es, pues, anecdótica ni gratuita, si en ella somos capaces de observar el vínculo entre ésta y una conciencia de pertenencia a un estado de *razón dominadora*, por acogernos a la terminología al respecto de Horkheimer, sobre los aspectos concretos de la esfera privada que también se dispone liquidar y a la que ambos, de distinta forma, se rebelan a lo largo de sus respectivas obras.

La *resistencia* en la que esta amistad se mantiene, se opone a la madurez precisamente en un momento de conservación del sujeto en vías de su liquidación que permite, mediante el *recuerdo*, legitimar su postura. No resulta accesorio que esto suceda al volver a Adorno sobre sus líneas a la infancia como estancia contemporánea de la experiencia en madurez.

III. La centralidad filosófica de la memoria

Concepto y legitimación de la *razón anamnética*

*1. Marco del ámbito del problema: ¿memoria como
concepto fundamental?*

J. B. Metz

UNO.

La segunda vida del concepto de memoria

1.1. Memoria, una apunte editorial

Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse. Ein philosophisches Lesebuch (1996) [¿Es todavía posible la vida después de *Auschwitz*?], el título que recibe la antología que Rolf Tiedemann realizara sobre la excerpta adorniana, contiene una variación que remite a la famosa y polémica manifestación del pensador frankfurtiano¹ que continuaba extendiéndose mucho tiempo después hacia la actualidad, la de los años 90 del siglo pasado; tiempo para la reflexión xx la sociedad en torno a la memoria el Alemania ya reunificada eso que se dio a llamar *Historikerstreit*.² Que la pregunta tuviera aún

1 Recordemos una de sus *versiones*: «[...] nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben» [«escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie, y esto corroe también al pensamiento que dice por qué hoy es imposible escribir poemas»] (Adorno, 2008b: 25). A la sazón también debemos recordar aquí que existen variaciones en distintos artículos y conferencias sobre la misma expresión.

2 Enzo Traverso habla de manera muy clara de esta *querrela entre historiadores* que hizo público un debate que, por necesidad, incomodaba a gran parte de la sociedad alemana, divida entre el olvido como superación y la culpa. En este primer debate se centró en las críticas de Habermas a Nolte por pretender normalizar el pasado y disolver la responsabilidad histórica de los crímenes cometido por el Nacionalsocialismo (2007: 81-91). Dicha normalización había dado comienzo ya, sin embargo, en los años posteriores al fin de la Segunda Guerra mundial. Nos relata de manera elocuente W. G. Sebald en su ensayo *Sobre la historia natural de la destrucción* que «la reconstrucción alemana, entretanto ya legendaria y, en cierto aspecto, realmente digna de admiración, después de la devastación causada por el enemigo, una reconstrucción equivale a una segunda liquidación, en fases

vigencia probablemente respondía a lo que, de forma paradójica, no había tenido respuesta entonces, ya que en las inquietudes de Adorno tras la polémica de sus palabras se encontraba, precisamente, la responsabilidad de mantener la cuestión *abierta* ante la inmediata recuperación del país. El posicionamiento dialéctico de aquellas palabras que se habían sacado de lugar tantas veces, no desentonaba ciertamente con la postura negativa largamente teorizada por el de Frankfurt a lo largo de su obra y, sobre todo, con el tiempo se ha convertido en un tópico académico en el que constituir una resistencia sobre cualquier interpretación cerrada. Así, extrapola Tiedemann, «la imposibilidad de una respuesta comprometida iba, en la propia filosofía de Adorno, junto con una idea de imposibilidad de la filosofía después de Auschwitz» (1996: 8) [*der Unmöglichkeit von Philosophie nach Auschwitz*]. Desplazada ahora la crítica sobre el discurso filosófico, Adorno ponía en entredicho el lugar del pensamiento y su capacidad regeneradora que no participara del descalabro de la razón que supuso la Segunda Guerra Mundial y el descubrimiento poco después de los campos de exterminio, la palabra de Tiedemann hacía eco a la exigencia con la que el pensador frankfurtiano se había referido a la necesidad de orientar el pensamiento para que de nuevo (históricamente) no se repitiera lo sucedido, pero de manera radicalizada y mediante un trabajo de rescate editorial con cierto deje moral. Con estas preguntas derivadas de aquella conjetura de Adorno, la edición de Tiedemann se percibe significativamente como continuidad de la cuestión moral hasta devenir en un asunto ontológico

sucesivas, de la propia historia anterior, *impidió* de antemano todo *recuerdo*; mediante la productividad exigida y la *creación* de una *nueva realidad sin historia*, orientó a la población exclusivamente a futuro y la obligó a callar sobre lo sucedido» (2010: 16-17). *Cfr.* también Mate (2003: 132) La cursiva es nuestra (A.A.B.). Entre este *Wirtschaftswunder* [*Milagro económico*] del cual nos habla el escritor y el debate arriba señalado surge en Alemania una conciencia histórica sobre el fascismo que oscilaba entre las posiciones encontradas de la superación y la culpa que, sin embargo, sólo trabajaban por la amnesia social.

en esta antología de textos el pensador frankfurtiano. Al detalle alterado, entonces, le corresponde la significativa responsabilidad de su perduración del tiempo y de nueva pregunta a la conciencia cultural de los alemanes en pleno debate sobre el lugar que ocupa Auschwitz en su historia más reciente. La actualización es aquí una cuestión de *revisión editorial*, por una parte, sobre los textos recogidos de la obra de Adorno sobre esta cuestión (aquellos artículos que en los últimos años de su vida donde recogía, a su vez, las repercusiones sobre el nuevo imperativo categórico que se contenía en *Negative Dialektik*) y, por otra, la de la propia *cuestión* planteada por el filósofo en ellos que, sin embargo, necesitaba de este trabajo, el de una *leve manipulación sobre sus palabras* para un cambio de sentido total del mensaje con el que Adorno y sus polémicas palabras se mantendrían vigentes.

Traspasado a un enfoque existencial, el trabajo editorial de Tiedemann coincidirá en el tiempo con las disputas que el teólogo J. B. Metz planteaba desde la memoria como categoría irreductible racional. Sus reivindicaciones sobre la centralidad del concepto en la filosofía, servirán para dar continuidad a la empresa benjaminiana – que había quedado varada no tanto con la muerte del filósofo como por un problema en la edición de sus textos después de la Segunda Guerra mundial – y, a partir de su estatus como teólogo, un fuerte reclamo al discurso filosófico que reparaba, no tanto la exigencia de responsabilidad sobre los sucedido entonces, sino una problemática de mayor envergadura en el pensamiento de la dialéctica de la Ilustración: las *carencias de las razón moderna*. Volvemos con Metz de nuevo a la cuestión que se ha planteado en la segunda parte de este trabajo y que, de manera inversa a como allí Adorno hizo derivar el diagnóstico de la razón hacia lo concreto, nos lleva desde la cuestión cultural a la sospecha universal sobre la constitución de la razón. De ahí en el camino de retorno transite inversamente la imposibilidad de la poesía, el sinsentido de la filosofía y las aporías de la razón. Metz es un teólogo ilustrado que, como

aquéllos, es consciente de la decadencia de la razón en la modernidad y de la validez de sus principios en las sociedades contemporáneas. Su atención a las experiencias del sujeto o, mejor dicho, de las pérdidas de las experiencias en los procesos de modernización en los que el hombre se encuentra imbuido. La memoria que coge de Benjamin será propuesta a partir de su ideario como la más justa y necesaria herramienta de crítica a la razón ilustrada al ser ésta una de esas pérdidas más importantes: la *pérdida de memoria*.

Casualmente con estos términos podemos referirnos significativamente a un momento de la producción editorial de la obra de Walter Benjamin *Thesen über den Begriff der Geschichte*, justo en el período que va desde su muerte hasta la edición que Adorno realiza veinticinco años después. En este sentido, varios autores concuerdan que las *Tesis* de Benjamin se han convertido en un testamento o al menos, en un sentido muy singular, podemos considerarlas como tal, aunque se trata de un *documento teórico*. Sobre las peripecias de la obra del filósofo y de la importancia de ésta para la transmisión de su pensamiento, desde la recuperación del texto hasta su recepción y expansión – que, hoy, podemos denominar global –,³ da cuenta Reyes Mate de manera muy sucinta en su exégesis sobre las *Tesis* benjaminianas *Medianoche en la historia* (2006). Ni en la publicación a cargo de Adorno y Horkheimer tras la muerte de su autor, ni la traducción al francés de Pierre Missac en 1947 o tan siquiera en la reedición que ya Adorno realizara para la revista alemana *Neue Rundschau* en 1950, tuvieron repercusión alguna. Habría que esperar a la edición de 1965 comandada por Adorno bajo el título de *Schriften [Escritos]* para que se inicie la primera recepción de la obra de Walter Benjamin y una nueva actualización del concepto de memoria.

3 Sobre las recepciones de Walter Benjamin consúltese Garber, K., «Etapas de la recepción de Benjamin», en Wismann (ed.), 1986, pp. 918-984.

El testimonio y el testamento teórico

Thesen über den Begriff der Geschichte se convierte en una suerte de texto último de la barbarie que contiene en sus partes fragmentadas la vigencia de un pasado crítico muy reciente. La obra, como testamento legado a su edición, convierte automáticamente a su autor, Walter Benjamín, en testigo, pero no en un testigo cualquiera. La complejidad del filósofo berlinés y su importancia para el pensamiento, sin embargo, se mide frente a debilidad de dicha figura, la del testigo, a lo largo de la historia de la filosofía, porque, como escribe Reyes Mate «en filosofía, el testigo no es testigo de verdad porque la verdad o es objetiva o intersubjetiva, pero nunca supeditada al testimonio subjetivo» (Mate, 2003: 171). La poca credibilidad racional de testigo, por tanto, puede ser diferenciada de la del *espectador* o el observador que, desde la antigüedad está asociado a la actividad teórica. La posición moral de éste respecto a la del testigo, sugiere una *valoración de la experiencia* sin que su observación influya en ella. La implicación del testigo —que Agamben la relaciona con el término latino *autor*— es casi el de una autoría. El testigo, aquel ya ha sobrevivido el final de una experiencia y, por eso, puedes transmitirle al otro tal experiencia (Agamben, 2000: 156), es el que deja testimonio o, dicho en otros términos, es la legitimación de una experiencia *autorizada*. Según Reyes Mate este hecho implica, al menos, dos momentos fundamentales para lo que aquí queremos dilucidar: la *experiencia* y no la verdad es lo que es propio, *legítimo*, del testigo y, por otro —algo que tiene que ver mucho con la memoria benjaminiana—, que en su legitimación el autor da voz al que no la tiene, al otro, al que no está y a la experiencia que puede permanecer en el olvido sin ser contada.

Habría que pensar de forma detenida en estas consideraciones para aclarar en qué sentido Walter Benjamin es testigo, puesto que con su muerte se cancela el criterio de supervivencia a esta figura supeditada, a no

ser que su obra pueda ser entendida en estos términos. No obstante, no hay que irse muy lejos, pues el pensador berlinés, en su artículo «Der Erzähler» [«El narrador»] (1935), donde trabaja, precisamente, los *problemas de trasmisión* a partir de la figura literaria, da algunas directrices al respecto. Benjamin afirma que la diferencia fundamental entre testigo y narrador es que al primero le está servida la *experiencia de la muerte*, mientras que para el narrador esta muerte sólo puede acontecer en el cambio de persona verbal, esto es, de la primera a la tercera persona como estrategia lingüística contra la subjetivación de la experiencia que es narrada. Así, dice el filósofo alemán que «la muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede referir y ella es quien le presta autoridad» (OC, II/II, 2006: 75).

Y esta autoridad le confiere la suficiente legitimidad para ser contada. En esta perspectiva Benjamin da autoridad a sus escritos, como bien se refiere a ellos Adorno y Horkheimer, cuando en el volumen en homenaje póstumo al filósofo titulado *Walter Benjamin zum Gedächtnis* [En memoria de Walter Benjamin] (1942) son rotundos al afirmar que, aunque el escrito tenía un carácter privado, las *Tesis* de Benjamín «convierte la publicación en una obligación. El texto se ha convertido en un testimonio. Su forma fragmentaria conlleva la tarea de expresar la lealtad a la verdad de esas ideas mediante el pensamiento»⁴.

Es decir, más allá de la crítica del progreso, con sus formas fragmentadas el pensador alemán contribuye a una lectura reconstructiva y *epistémica*, en consecuencia no tanto de la realidad como de una experiencia de conocimiento sobre lo real. Al respecto Reyes Mate afirma que el testigo no puede clausurar la verdad con una palabra y que ésta sea definitiva, sino que su función será mantenerla abierta, «sabe que su misión principal consiste en entenderla como lo que da que pensar, como lo impensado,

4 Cfr. Mate, Reyes (2006: 17-18).

algo que nadie pueda dar por definitivamente pasado», puesto que la verdad siempre escapa al testimonio (Mate, 2003: 181).

1.2. Conceptualizaciones de Metz, una política

El gesto último Walter Benjamin con la escritura de *Thesen über den Begriff der Geschichte* revela ciertamente, como acabamos de observar en ese necesario carácter cognoscitivo sobre una experiencia, un *acto político*. Dar la palabra a quien no la tiene o «conducir lo que es negado a la palabra» (Adorno, 2011: 271) desata la responsabilidad sobre las experiencias oprimidas en Benjamin, que de forma análoga el teólogo alemán J. B. Metz contemplaría las posibilidad de rescatar una idea de memoria como *práctica filosófica*. Así, en 1969 el teólogo decide introducir un giro en su obra con el aprovechamiento de una idea de memoria, justo en una época de cambios estructurales en la teología tradicional (trascendental) de donde Metz encuentra un discurso propio con la integración del discurso sobre el pasado a través de cuestiones primordiales de la filosofía contemporánea. Se trata de la *Politische Theologie* [teología política] o, exactamente, de una profunda transición filosófica: el paso de una mística trascendental a una mística política de la teología en tiempos de modernidad.⁵ No es casualidad que el

5 Desde 1965 hasta su obra *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* [La fe en la historia y en la sociedad] (1979) el teólogo alemán vive un proceso de maduración que revertirá en un profundo cambio en su postura filosófica, que lo hacen alejarse del trascendentalismo kantiano y, sobre todo, de la fenomenología de Heidegger. Su giro se hará efectivo a partir de lecturas claramente marxistas donde encontrar las aspiraciones de una razón práctica del último Kant. Así, desde Marx hasta el pensamiento de la Teoría crítica, Walter Benjamin o Bloch – y junto a ellos toda la tradición del pensamiento judío en torno al mesianismo – aparecerá ya en su renovada teología. Como el propio Metz confiesa, «tuve conciencia de que para mí ser cristiano sólo podía significar serlo mirando de frente a *Auschwitz*, mirando de cara al *Holocausto*. [...] No existe, creo yo, una verdad que sea posible defender de espaldas a *Auschwitz*. No existe para mí un sentido que sea posible salvar de espaldas a *Auschwitz*. No hay un Dios al que sea posible orar de espal-

interés del teólogo acerca de la cuestión de la memoria tuviera que ver con la revisión de la obra de Benjamin unos años antes, en 1965. Es decir, después de la infructífera deriva editorial del filósofo alemán tras su muerte, Metz *toma conciencia de su palabra*, de su frustrado proyecto epistemológico hasta dotarlo de nuevo de la praxis teórica tan buscada por Benjamin con la escritura de sus *Tesis*. En este sentido, el concepto de memoria logra una continuidad directamente desde *Thesen über den Begriff der Geschichte* a la teología política del teólogo en tanto *proyecto truncado* en el transcurso de la historia catastrófica del siglo XX. En su actualización del concepto de memoria benjaminiano, Metz lleva a cabo un doble proceso de rescate: el del pensamiento del filósofo berlinés que se actualiza en un discurso ajeno —que no extraño— como es la teología, al tiempo que el teólogo alemán busca desmarcarse de la teología tradicional en un enfrentamiento frente discurso filosófico (Habermas) para su reconocimiento como discurso de pensamiento. A partir de este doble movimiento, en concreto Metz estima la adecuación de la memoria en su consideración como elemento racional en la constitución del conocimiento filosófico. De ahí que el teólogo se refiera a esta teología suya como *política*, esto es, que introduzca en los principios racionales del discurso filosófico de la modernidad un concepto que revela un conocimiento *anamnético*, y con él el legado de toda la tradición judeocristiana ante el peligro de una asimilación filosófica que poco a poco había conseguido marginarla desde su preponderancia occidental. Este desplazamiento o giro del teólogo, que supone ya cierto reconocimiento de la memoria en su importancia cognoscitiva, despliega en realidad una política al ejercer dialécticamente una oposición a la subordinación no dialéctica de la praxis a la teoría con la que frecuentemente se

das a Auschwitz. [...] desde entonces he intentado no hacer teología de espaldas al sufrimiento, ya sea patente o forzado a la invisibilidad, que hay en el mundo» (Metz, 1997: 206-211). La traducción y la cursiva es nuestra (A.Á.B.).

realiza filosofía. En la actualización de Metz, por tanto, además de volver sobre la conflictiva particularidad del Walter Benjamin más mesiánico, lo convierte, a través de su propia acepción de memoria en un *fuerte correctivo* al relato de la modernidad y su considerable pérdida de valores ilustrados con los que se supone aún se pretende fundamentar.

Una teoría passionis

Metz reconoce la *autoridad del sufrimiento* en Walter Benjamin desde la ejemplaridad, puesto que *hacer memoria* de su figura no es recordar el pasado en cuanto tal, sino más bien atender a un sufrimiento personal, pero también teórico, contenido en la obra del filósofo alemán. Reconocerlo y darle continuidad hablan de la intención reivindicativa por parte del teólogo de una *historia passionis* (Mate, 2003: 24). Es decir existe trabajo del teólogo la oportunidad contra que injusticia del olvido de una experiencia teórica con pretensión de verdad, como así lo consideró el propio Benjamin. Metz realiza con esta afirmación de pensador ilustrado un acto *emancipación teórica*, una *revocación política* de una «frustración o negación del proyecto de vida y de la esperanza a las que tenía derecho a las que tenía derecho» (Mate, 2003: 24). Benjamin se convierte aquí en parte histórica de aquello que él mismo teorizó; Metz lo transforma en política al darle una razón de ser filosófica. En esta política teórica del teólogo podemos observar, como condición última de libertad, la exigencia de un pensamiento que está estrechamente ligada a los procesos de dominación de la modernidad, como también llevaron a cabo Adorno y Horkheimer en su *Dialektik der Aufklärung* donde se rastrea la dominación del hombre sobre el hombre o, si se prefiere, de la razón sobre la razón. La experiencia política de Metz, por tanto, se entiende desde la emancipación ilustrada como principio de

superación de esta dominación (Madrones, 2004: 44-45). Ahí es donde se entiende la libertad en tanto gesto ilustrado último del desprendimiento teológico del pensador alemán.

DOS.

Por una *razón anamnética* (correcciones sobre la teología)

2.1. Redención y concepto: las correspondencias teológicas

En el artículo «Der Kampf um die Verlorenzeit» (1988) [«La lucha por el tiempo perdido. Tesis intempestivas sobre el Apocalipsis»], el teólogo Metz plantea un breve trabajo organizado en tesis que «tienen ante todo una intención correctiva» (Metz, 1999: 26) sobre la irreparable *pérdida de tiempo* -«nadie tiene tiempo, nadie se toma tiempo»- como síntoma de la *atemporalidad* tan extendida en el presente. Algunos detalles de su intervención nos hacen pensar en la actualización antes señalada sobre Benjamin. En primer lugar existen algunos términos en el título de su artículo que nos remite filósofo alemán de manera directa: la organización en *tesis*. De igual manera en el título también se lee al Nietzsche de *Las consideraciones intenté intempestivas de la historia*,¹ otra de las referencias más o menos encu-

1 Su postura crítica ante la cultura de la modernidad hacen de Nietzsche una presencia estimable en las tesis de Metz, precisamente, como valor cultural de la modernidad proyectado hacia su *Politische Theologie*. Como en el pensador, lo *intempestivo* «es también esta consideración puesto que trato de interpretar como un mal, una enfermedad, un defecto, algo de los que nuestra época está, con razón, orgullosa: su cultura histórica, pues todos sufrimos una fiebre histórica devorante» (2002, 19). Lo intempestivo, por tanto, como un malestar cultural por la desconsideración de una temporalidad que no sea la marcada por el orden del progreso positivista. Acúdase también a la página 35 de la obra del filósofo alemán, donde se despliega en atención a la crítica del historicismo, la vuelta del pasado en estos términos: «La historia pertenece también, en segundo lugar, a quien preserva y venera, a quien vuelve *la mirada hacia atrás*, con fidelidad y amor, al mundo donde se ha formado; con esta piedad, da gracias por el don de su existencia». La cursiva es nuestra (A.A.B.).

biertas que aparecen en texto es la alusión al *temp perdu* proustiano. Todas estas referencias cruzadas, sin embargo, acaban por caer en la poderosa referencia semántica a partir del *Apocalipsis*. El resultado de todo ello muestra un ejercicio crítico de lectura filológica que, sin embargo, lleva hacia su límite la semántica extraída de los términos de los que culturalmente parte, puesto que conforma una composición que se muestra *distintiva* de otras evocaciones históricas y culturales que los propios términos desprenden. Así es como la *Recherche* proustiana es sustituida por el *Kampf*, en lo que pudiera ser una inversión de la conocida obra de Hitler; o que a las *Tesis* (benjaminianas) se les atribuyan el carácter *intempestivo* de las consideraciones de nietzscheanas sobre el *Apocalipsis*, que vendría hacer la referencia no a las ideas de *catástrofe* como mito refundador de la historia religiosa. Es decir, para emprender su artículo crítico acerca de la modernidad Metz lo replantea sobre algunos tópicos más reconocibles de la cultura moderna en sus legitimados discursos de la literatura, la historia y la filosofía. En atención al *Apocalipsis*, sin embargo, las *Tesis* del teólogo se desmarcan de las del filósofo berlinés, aunque de cierta manera éstas, como las de aquél, reconsideran una concepción determinada de historia, pero en este caso que aquí nos entretiene en referencia a una *historia religiosa*. Lo que nos interesa es la pertinencia de todos esos detalles modificados, pero no tanto como ejercicio hermenéutico que de él se puede observar, si no del hecho de que, aparte estos cambios terminológicos sobre motivos culturales, Metz, como en su día procediera Walter Benjamin operando sobre el concepto de historia hegeliano (su sentido de *tiempo del progreso*, de la *catástrofe*), va a ver en el apocalipsis un concepto reflexión teológica sobre el tiempo. Las reconsideraciones del teólogo alemán por el valor del tiempo como objeto persigue, pues, el sentido de redefinición de las *prácticas genealogistas* sobre el valor secularizado del tiempo de la actualidad – esa «incapacidad de espera [mesiánica]» (Metz, 1999: 26) – ante una propuesta

desde la teología.

Estas prácticas no destapan una historia de la religión, sino un problema que tiene que ver con la valoración del tiempo, aunque el verdadero objetivo es el reconocimiento y revalorización de la cultura judeocristiana como origen de una temporalidad que ya se contemplaba en el tiempo rememorado de Benjamin: *Jetztzeit, tiempo-ahora*, el tiempo mesiánico. La incomodidad de este resto escatológico benjaminiano lleva al teólogo, después de que Adorno y Horkheimer intentaran hacer una lectura secularizada de su memoria, a manifestarse cuando el concepto se asume progresivamente como principio formal que atraviesa todo el pensamiento crítico de la modernidad. Es decir, Metz entiende que el reconocimiento siempre es el de la memoria como herramienta cognoscitiva, la constatación de una razón ilustrada capacitada para no olvidar y ser, de esta manera, más justa y completa, y no mero residuo teológico.

La conciencia apocalíptica

No podemos entender de otra manera este breve trabajo de teólogo como el de la equiparación entre filosofía y teología, puesto que ya, sólo en su título, consigue relacionar aspectos culturales de la modernidad con aquellas otras acepciones de origen religioso. Es importante, además, dar cuenta del problema de contenido que también hay detrás de esta cuestión formal (el título), donde tienen lugar estas correspondencias que, según Metz, hablan de la natural hibridación de la cultura europea en contra de cualquier política de asimilación o integración cultural. Así, su atención sobre el apocalipsis no es más que una de esas correspondencias, acaso lo más importante. En ella, la memoria se entiende en tanto mediadora cultural. La lectura que el teólogo realiza sobre el apocalipsis, en evidente referencia

al *Nuevo Testamento (Libro de las Revelaciones)*, es una correspondencia entre el catastrofismo actual instalado aún a finales del siglo XX en el relato moderno y la ya «correspondencia mística» (1999: 32) con la que se manifestó el apocalipsis respecto de su particular realidad histórica: *crisis, tiempos de persecución y odio a los fieles de la palabra de Dios*. De lo que aquí podemos traer a colación, más allá de cualquier identificación los momentos del historia con los de la religión –fácil resulta el correlato que se podría establecerse entre la persecución de los antiguos cristianos y la paulatina discriminación de los judíos en la propio historia del cristianismo, en lo que Reyes Mate detectará un primer estadio del antisemitismo–,² es que Metz pretende desarrollar una labor ilustrada que no distinga los distintos discursos culturales, sino que ofrezca una reconciliación entre historia, historia cultural y religión. Es importante esta aclaración para entender la perspectiva no prejuiciosa en que se constituirá la nueva concepción de la memoria que, desde Benjamín se arrastra hasta su lectura en el teólogo alemán como relato marginal (Mate, 2009: 26-27). Es a partir de esta triste historia de las religiones que el teólogo establece un discurso sobre una *conciencia de la catástrofe* como parte necesaria del tiempo (su discontinuidad, su ruptura) con la que quiere cuestionar la atemporalidad de un presente continuo que sólo atisba horizonte en el futuro.

La conciencia apocalíptica se convierte en una crítica de la atemporalidad en tanto negación del tiempo, las formas de comprenderlo, incluso desde la teología que, instalada en una escatología del tiempo apocalíptico como tiempo redentor, Metz quiere convertir en una «especie de reflexión permanente» (1999: 33). La extracción de esta conciencia no

2 Sobre este asunto en profundidad léase el artículo del autor titulado «El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno», en *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, Vol. 4, 2012, pp. 64-98.

puede ser más que la *conciencia los tiempos culturales* que, en algún momento, fueron apartados del relato de la historia universal y de la necesidad de devolverles su estatus histórico. Así, de esta manera, el ejercicio del teólogo alemán sobre sus *Tesis*, como en Benjamín, es emancipador por mantener estas correspondencias que, en su permanente conexión, no se pliegan en una línea argumental fija de la reflexión teórica. La tarea, entonces, de la conciencia catastrófica se convierte en motivo de reunión entre el teólogo y el filósofo en tanto ambos critican el establecimiento por parte de la historia – o de la teología, que es desde donde responde Metz – de un historicismo atemporal en el progreso. La necesidad de una ruptura conceptual, por tanto, se piensa entre ambos pensadores como un momento fundador, ya no sólo en búsqueda de nueva temporalidad, un nuevo tiempo, Como *recita* el teólogo que un verso el poeta Paul Celan «es tiempo de que nazca el tiempo, es tiempo», sino del conocimiento que de él tenemos con la creación de las temporalidades en las cuales estas correspondencias discursivas (culturales) se fundan. La memoria se convierte, de este modo, en una correspondencia fundamental, en la categoría de la interrupción contra la continuidad histórica (emancipación) y teológica (como relato de salvación). Esta memoria, «recuerda no sólo conseguido, sino también lo destruido, no sólo realizado, sino también lo perdido, y así se revela en contra de la victoria de lo existente» (1999: 28); es la memoria que se salva de su normalización discursiva y conceptual para constituirse ella misma en una crítica redentora o, dicho de otra manera, en una conciencia crítica que da *re-conocimiento* sobre lo dado, lo ya conocido, lo agotado.

Secularizar, razonar, corregir

J.B. Metz sigue la pista del *resto teológico* contenido en el concepto de memoria benjaminiano, el *Eingedenken*, en dos sentidos. Primero en sus preten-

siones para legitimar la concepción del filósofo alemán – siempre acusado de heterodoxia disciplinar – como categoría racional del pensamiento moderno. Si es cierto que Metz, detecta los evidentes, aunque a veces indiscernibles, detalles de un pensamiento de tradición teológica, su trabajo, al igual que procediera Walter Benjamin en cuanto a método, consistirá en una asunción dialéctica a partir de la cual poder aprovechar el resto teológico contenido en el *Eingedenken* para demostrar, en principio, el vínculo de la memoria a una tradición del pensamiento judeocristiano. Este hecho no resultaría trascendental, si no fuera por el empeño del pensamiento secular y cuidadosamente materialista de la Teoría crítica – al respecto encontramos más objeciones en Horkheimer que en Adorno –, por corregir los detalles mesiánicos en la obra del berlinés que, sin embargo, conviene ser aclarado.

En alguna ocasión a lo largo de la segunda parte, se ha mencionado cómo Adorno hace recepción en su primer artículo, *Die Aktualität der Philosophie* (1931), mediante un meticuloso trabajo de redefinición terminológica. Esta atención sobre el término filosófico del frankfurtiano que se desarrollará después en algunos momentos de su obra filosófica, expresaba una preocupación por el uso terminológico de una filosofía alejada de la realidad y de la experiencia, pero que finalmente se resolvía también *terminológicamente* a partir de un trabajo de precisión *micrológica* sobre el término que, en realidad, conllevaba una actualización de pensamiento a nivel discursivo. No nos debe sorprender este procedimiento metodológico de Adorno, si somos capaces de leerlo como propósito de enmienda sobre las maneras de proceder benjaminianas. De hecho, se afirmará años más tarde sobre la pertinencia de una redefinición terminológica en filosofía, no como rechazo de las ideas anteriores, sino precisamente como *gesto continuador* que actualice y rescate el pensamiento de sus momentos de olvido (Adorno, 1977: 11). Quizá en Adorno entendamos de forma más

clara todos estos procedimientos de actualización como un ejercicio teórico de memoria, un *ejercicio formal*, aunque en contra de los que comparten todas las malas lecturas de un apropiacionismo de éste sobre la filosofía de Benjamin.

Así, la corrección terminológica y conceptual de Adorno a Benjamin daba vida a su pensamiento en un momento histórico ya, tras la guerra, completamente transformado y en el que los conceptos del berlinés sólo tendrían posibilidad, no ya en la temporalidad abierta que asegure la emancipación de los oprimidos por la historia, sino contemplar el concepto benjaminiano sobre un plano real, un estado de emergencia crítica. De hecho esta relectura de Benjamin para la creación de discurso crítico sobre el presente, como lectura de amplio consenso, no tendría sentido si no entendiéramos, por tanto, la actualización de Adorno como rescate y preservación epistemológica del filósofo berlinés.

2.2. ¿A quién pertenece la *razón anamnética*? (un debate epistemológico)

El teólogo alemán introduce a partir de 1969 la memoria como concepto central, ya no sólo de su propio pensamiento, sino también como concepto central de la filosofía. El dato no resulta accesorio, si tenemos en cuenta que ése es el año de la muerte de Adorno que, como principal valedor no sólo del pensamiento de Benjamin, sino también de la actualización que él mismo hace de su categoría de memoria, deja un importante vacío en su diseminación por medio de conferencias y charlas radiofónicas acerca de la importancia del recuerdo en torno Auschwitz. El relevo tomado por Metz, que como acabamos de ver rescata la peculiaridad más polémica del pensamiento benjaminiano (el *mesianismo* entendido como revolución histórica), es dirigido también ahora desde las concepciones que a su vez

Adorno había extraído de la memoria del filósofo berlinés, una memoria del sufrimiento social. Es así como debemos entender cambio de perspectiva de su obra sobre la dimensión temporal de la modernidad como historia de emancipación, por una radicalización en su postura crítica sobre la historia moderna ahora entendida por él – como en Adorno – como *historia del sufrimiento*. El cambio operado entre una emancipación positiva, ilustrada, por una negativa concentra, sobre todo, en el devenir de una línea del pensamiento ilustrado que pasa por Benjamín y recalca en *Dialektik der Aufklärung*. De aquí extrapola el teólogo alemán su elaboración teórica última sobre una historia patética (*historia passionis*) basada en el principio de verdad que Adorno otorgara al sufrimiento. Si el frankfurtiano había dilacerado una memoria crítica del sufrimiento del individuo para convertirla en una categoría del conocimiento, reclamaba sobre el cuerpo (como superviviente) una autosuperación o rehabilitación metafísica de ese dolor (Gagnebin, 1997: 118-119). Adorno aboga por la verdad racional, pero no absoluta en un sentido hegeliano, una racionalidad verdadera, una verdad *recobrada*. Porque en Adorno, como pensador ilustrado convencido, esta autosuperación sólo puede y debe darse desde la razón: *ir más allá del concepto, pero desde concepto*. Metz, en cambio, constituye su idea de memoria desde una *memoria encarnada*, lo que él denomina a *memoria passionis*. La influencia de Benjamín, Adorno y Habermas en el giro del teólogo hacia una teología política, es una reivindicación por la presencia del pasado histórico como crítica al exceso redentor del futuro – el cual reduce las posibilidades sobre el pasado – y así su indeterminación, la del presente, como *tiempo de conciencia histórica*. Para ello, para la reconstrucción de los tiempos escatológicos de la historia, Metz se reafirma sobre una *historia materialista*. La coincidencia con Walter Benjamín en cuanto a sus principios históricos era también en sus tesis un intento de *reorganización política*, una orientación que el teólogo alemán reclamaba no sólo para la historia, sino también para la teología.

El movimiento de Metz, sin embargo, lejos de una secularización política de la teología, consistirá en hacer pública la creencia del discurso teológico como discurso determinante para la modernidad. Las nuevas disquisiciones de éste sobre la teología estaban de alguna manera ya contenidas en Benjamin a partir de los ideas fundamentales: el reconocimiento filosófico del *relato mesiánico*, pero también en los nuevos modos de hacer teología – nuevo conocimiento de Dios, un Dios diferente tras lo sucedido: «hablar de Dios después de Auschwitz» (Fernández, 2004: 10) – frente a un discurso dominante, esto es, la filosofía. Esta postura crítica no era caprichosa en el teólogo si se tienen cuenta que ya es una adscripción, en primer lugar, a los intentos de legitimación de Walter Benjamín como un pensamiento de la modernidad; por otro lado en la asunción religiosa de la crítica de la modernidad, aunque desde los presupuestos de la dialéctica de la ilustración (Adorno y Horkheimer), en los que Metz intercede para la creación de una nueva teología, que en su subordinación a la filosofía, se ubicaba como relato apartado del historia, un relato debilitado y restringido en lo asocial al ámbito de la intimidad. De ahí la consideración de teólogo de una pérdida de presencia política en de la teología en la modernidad.

Mesianismo a pesar de todo

La *memoria passionis*, por tanto, no se debe tampoco a una alineación directa con el discurso de la dialéctica de la ilustración, pues que como ya hemos mencionado antes, hay un intento de lectura secularizada por parte de Adorno y Horkheimer de la memoria benjaminiana, sino que a partir de Benjamin reivindica la rehabilitación de la teología llevada al discurso racional. La posible lectura que ya estaba contenida en las tesis de Benjamin, al igual que la actualización que de ellas hace la Teoría crítica, es un radicalización de la postura del pensador berlinés. Esto hace que el discurso de la

teología se encuentre en un lugar contradictorio. El gesto de Metz expone a la teología como un lugar residual de la modernidad que, celosa de los excesos mitológicos, la mantiene en sus márgenes y, al mismo tiempo, como discurso posible, en un discurso para la emancipación. La teología política no critica a la modernidad, puesto que forma parte de ella como su negativo. Por tanto, la finalidad de Metz con su *memoria passionis* es la del reconocimiento público del relato teológico en el cual también se funda la modernidad, lo que llevará al debate con Habermas, poniendo en juego la pertenencia de la categoría de memoria entre la teología y la filosofía.

El gesto de Metz es ilustrado y universalista por las pretensiones de llevar la teología a un reconocimiento como discurso propio de la modernidad. Sin embargo, dicho reconocimiento acaba con el enfrentamiento sobre la pertenencia de la *Anamnetische Vernunft* [razón anamnética]. Hasta llegar aquí, como se ha dicho antes, el teólogo repara en Walter Benjamin ese mismo gesto hacia el reconocimiento de la tradición judía, al menos terminológicamente inscrita en el concepto de *Eingedenken* que se elabora finalmente en su *Tesis*. Aquel rasgo distintivo en Benjamin, a saber, su heterodoxa composición en el pensamiento, se convierte para Metz en valor al portar racionalmente una tradición de pensamiento que tiene en su acto de rememoración (*Andenken*) una forma propia de conocimiento. Allí, en la tradición judeocristiana, nos dice el teólogo, se daba ya un tipo de racionalidad en la que el recuerdo estaba, por necesidad, vinculado a la razón. Este hecho, el reconocimiento de la memoria como categoría del pensamiento era, al menos en Benjamin, parte del replanteamiento de las categorías racionales de historia hasta darle, epistemológicamente, cabida en el discurso normalizado de la cultura occidental a la ratio, a la filosofía. Si Benjamin realiza estrategias críticas de lectura negativa, operando así conceptualmente – exactamente, traer a concepto –, Metz lo va a entender no desde la torsión y esfuerzo materialistas, sino sobreentendiendo dicha

dimensión de la praxis en un esfuerzo menos minucioso que el del malogrado filósofo y más próximo, empero, al de los frankfurtianos puesto que en su diagnóstico sobre una *razón carente*, se completa el impotente ejercicio teórico ilustrado de estos. En el continuo desconocimiento de la razón del teólogo alemán, por tanto, las aspiraciones de Benjamin son continuadas también a través de la actualización del empeño teórico de Adorno y Horkheimer sobre la «autodestrucción de la razón» (2007: 13), a pesar de mantener sus divergencia sobre el correctivo de Horkheimer al mesianismo redentor sobre las ideas de Benjamin. De todas maneras, Metz hará buena lectura de lo que de ilustrado tienen ambos trabajos, y realizará perfecta síntesis de ambas al señalar en el olvido o el desconocimiento, no ya el principio de autodestrucción de la razón, sino su fundamento aporético. En ese sentido, su *Politische Theologie* es también un discurso preocupado por la razón o, dicho en términos ilustrados (kantianos), en un cuidado sobre la *madurez de la razón*.

La segunda inmadurez o el principio de la razón amnésica

El tiempo de la madurez con el que Kant distinguiera el uso crítico de la razón como característica intrínseca del sujeto moderno, «hoy está en peligro por lo que yo llamaría *segunda inmadurez* y una profunda carencia política que con ella crece» (Metz, 1999: 160). En su aserto Metz reconoce en esta *Wilder die zweite Unmündigkeit* un problema de raíz ilustrada en los que la experiencia moderna, durante su proceso de secularización y lejos de cumplir con los procesos de emancipación del hombre, se asume como un *proceso de debilitación del sujeto* (Mate, 1999: 160), una pérdida de la memoria de lo que el hombre fue como fuente de su identidad. Así, continúa el teólogo alemán, «los procesos europeos de modernización, cuando se

abandonan *adialécticamente* a una supuesta graduación del progreso, hacen del hombre, en su ser sujeto en sus capacidades de relación interhumana y su conciencia histórica, no más fuerte, sino más débil» (Metz, 1999: 67). Tal debilidad nos indica un sujeto contemporáneo fuera de los cánones de la ilustración de autonomía y autodeterminación, pero ambiguamente sustentado por un tercer principio ilustrado a estos adheridos como es la *felicidad por venir*. En este sentido, Reyes Mate – a partir de la lectura que realiza sobre Metz – se detiene en este tópico de la felicidad ilustrada para contraponerla a la inversión que de este tópico ilustrado lleva a cabo la modernidad, puesto que el proceso de racionalización nos ha convertido en «analfabetos felices», de ahí que el desinterés, la desidia y el desconocimiento, según Metz, sean valores paradójicamente constitutivos en la racionalización del mundo. Dicho así, lo que es parte reconocible del sujeto moderno, se miden en sinécdoque en cuanto a la carencia detectada como uno de los Síntomas de la modernidad (Weber) en el pensamiento del teólogo alemán. De todos ellos, Metz deriva uno que le mueve a compunción: «la desaparición de la memoria» (Metz, 1999: 67). Si nos detenemos en su diagnóstico esta pérdida de memoria guarda una especial relación con la pérdida de experiencia benjaminiana. La coincidencia nos aclara que la crítica de la razón ilustrada de Metz arrancan de los propios conceptos donde se señalan las vías de para la emancipación del sujeto, pero, de la misma manera que el filósofo berlinés desde una consideración fallida en el propio concepto que los contiene: *secularización*, *racionalización*, *autonomía*, etc., todo ellos llevados a la deformación ideal de la historia cuando de la razón se propicia el progreso al servicio del hombre.

La poca consideración a la memoria en la modernidad, más allá del proceso de secularización, tiene una lectura aún más profunda que, no obstante, no puede desligarse de ésta. En su artículo central «La razón anamnética» toda la crítica a la modernidad adquiere pleno sentido en con-

junto con la de Benjamin. Para el berlinés este discurso alrededor de la memoria es impensable al margen de la tradición judía, pero con una clara advertencia al respecto, puesto que no apuesta el filósofo por una expresión teológica del concepto que no sea desde la filosofía. En cambio, para Metz tal resistencia señala la necesaria apertura del debate hacia el reconocimiento de esa parte simbólicamente *oprimida* en el ámbito de la filosofía de tradición occidental. A esto es lo que Metz, abstrayendo del detalle de Benjamin, denomina *Razón anamnética*, es decir, un modelo de racionalidad del cual la memoria forma parte fundamental. Como fue comentado al principio del presente tema la postura conciliadora de Metz no es gratuita, puesto que de lo que se trata es de reconocer una carencia el Occidente racionalizado – basado en una racionalidad discursiva o comunicativa, según las teorías de Habermas – que, a la vez, se convierte en un querrela por la injusticia del olvido teológico. Su lucha, entonces, por el reconocimiento de esta parte de la razón, el *saber añorante*, que proviene de la tradición de pensamiento judío, podría estar a punto para su extinción. No podemos escapar, de nuevo como antes, a ciertas conjeturas que nos señalan una hipotética equiparación entre este tipo de olvido de la razón y el genocidio cometido con los judíos como portadores de esa memoria de su pueblo. Reyes Mate ve en esta actualización conceptual de Metz un paso más allá de las teorizaciones de Benjamin al querer el teólogo desbloquear su resistencia mesiánica en concepto a favor de hacer visible la tradición judeocristiana, al tiempo que validarla en el debate frente a la filosofía (Metz, 1999: 165). Lo que en uno fue un asunto propiamente epistemológico, en el otro se reserva una política en la praxis discursiva.

La memoria, entre la teología y la filosofía (el debate)

Y el debate tuvo lugar justamente a través de las herramientas discursivas

en las que se generan los encuentros de pensamiento (académico) en la actualidad filosófica. Las partes encontradas son dos de las líneas derivadas del pensamiento ilustrado en su contemporaneidad. Por un lado Habermas, defensor de una racionalidad comunicativa (discursiva, *no dialéctica*) y en el otro lado J. B. Metz, un teólogo que, como venimos diciendo a lo largo de este capítulo, pretende legitimar a la memoria como categoría de conocimiento, la reivindicación de un conocimiento pleno, que se asuma como constitutiva y no complementaria a la razón, al fin y al cabo, una nueva manera de comprender mundo. La plenitud de la razón como principio ilustrado adquiere en la postura de Metz la crítica contra la razón argumentativa o comunicativa de Habermas por predisponerse ésta únicamente a través del discurso racional que el filósofo alemán ajusta al discurso de la filosofía. Así, el artículo de éste último titulado «¿A quién pertenece la razón anamnética?», que Mate califica de insólito, se debe a su aproximación de Habermas al reconocimiento de la memoria y de la importancia de ésta para el pensamiento filosófico, a pesar de sus reticencias de la participación teológica o la vigencia de un mesianismo benjaminiano, pese a considerarlo (Mate, 1994: 117).

La respuesta de Metz ante esta postura se disemina en varios de sus artículos, aunque se puede resumir en una sólo idea: «pensar es recordar» (Metz, 1999: 75-76). Esta nueva máxima, no en vano, convoca a otras voces como las de Benjamin, Rozenweig o Bloch que observan de manera peculiar una carencia común: el desvío de la memoria hacia el olvido en la historia. Desde la crítica al concepto de la historia en Benjamin, dice Metz, «en lugar del recuerdo ha entrado una historia acentuadamente evolucionista que acepta el carácter del pasado del pasado y que no percibe como un desafío a la razón el que toda la historización del pasado es también una especie de olvido» (Metz, 1999: 76). Se refiere el teólogo a la continuidad que ha tenido, a pesar que Walter Benjamin, esa concepción de la historia

que Habermas en el debate de los historiadores, *Historikerstreit*, sobre Auschwitz. Para ello la propuesta de Metz se fundamenta en una razón concebida anamnéticamente, pero orientada hacia una razón práctica en la que la memoria se define: la del *sufrimiento ajeno, hacia una razón compasiva* (Mate, 2009: 23-24). La actualización del teólogo alemán, como antes avanzamos, supera a Benjamin en cuanto a pretensiones políticas, puesto que como aquél, Mate reconsidera valor cognoscitivo de la memoria, pero ahora, a través del principio adorniano – «la necesidad de dejar que el sufrimiento hable con elocuencia es condición de toda verdad» (Adorno, 2008a: 28)–, en una concreción crítica, de ahí que de ambos Metz añade a la memoria doble valor y lo que es una simbólica unión: «su valor cognitivo crítico» (1979: 122). El teólogo, así, ante la dinámica de historia instalada en Alemania, justifica superar el peligroso olvido al que Auschwitz puede ser sometido. Por eso la memoria que Metz ofrece continúa de manera crítica en una dialéctica teoría y práctica con la que por fin desarrollar la política apuntada por Walter Benjamin sus tesis sobre el concepto de historia y, de manera clara, una postura totalmente negativa que evite el cierre de cualquier debate, ya sea este histórico o epistemológico.

La memoria peligrosa

La vuelta a la memoria del sufrimiento se conforma en Metz, por tanto, a partir de aquí al doble aspiración, pero centrada, sobre todo, en la crítica sujeto contemporáneo, pero no de manera individual, sino también colectiva.³ Así debemos entender la concepción de la memoria reformulada en

3 Aquella aspiración benjaminiana. Véase tema 2 de la parte I.

el teólogo alemán, puesto que, si bien no es una idea de recuerdo a partir del cual nos ayude a recuperar no que el hombre fue en sus principios ilustrados, la memoria que aquí se despliega es un puro ejercicio de dialéctica. En ella la memoria de Metz se entiende como una *memoria peligrosa o subversiva* (Metz, 1979: 210-212)⁴ una memoria, afirma el teólogo, que mantiene las «brechas abiertas» (Metz, 1979: 50). Esta dimensión dialéctica actúa contra la amnesia en una época en la que los hombres no reparan compasivamente las historias del dolor ajeno. La postura de Habermas, en cambio, establece la memoria desde el reconocimiento del sufrimiento del otro, sino el consenso dialógico los hombres. No lejos de las ideas del teólogo el filósofo alemán reconoce el origen judío de la memoria Y el déficit que Metz detectada en el pensamiento ilustrado. La propuesta del teólogo de fundamentar la memoria como razón, es rechazada, sin embargo por el filósofo alemán – según Reyes Mate (1994) - debido a dos razones. La primera tiene que ver con la contradicción de una razón teológica frente a la filosófica; y la segunda a la desmesurada propuesta de Metz de una crítica sobre la ausencia de memoria, pues según Habermas estaría desconsiderando planteamientos acerca de la memoria que vienen desde la antigüedad (como la platónica).

Las dos críticas planteadas, sin embargo, no sirven al teólogo alemán para plantear la búsqueda de una *herencia perdida*, esa singularidad mostrada por Walter Benjamin en un concepto, *Eingedenken*, convertido

4 Esta acepción de la memoria crítica pertenece a la teorización que Herbert Marcuse realiza con posterioridad a los pensadores de frankfurtianos. En la línea *dura* marcada por la negatividad de Adorno, Marcuse la desbloquea de su negatividad para convertirla, más allá de su resistencia crítica, en un método tan epistemológico como político: «El recuerdo del pasado puede dar lugar a peligrosos descubrimientos, y a la sociedad establecida parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria. El recuerdo es una forma de **disociación de hechos dados, un modo de mediación** que rompe durante breves momentos el poder omnipresente de los hechos dados» (Marcuse, 1968: 129).

en discurso crítico en Adorno después, para ser a través de sus propias apreciaciones teológicas un diagnóstico crítico y una praxis política sobre el sufrimiento olvidado por el sujeto contemporáneo. La singular genealogía del concepto de memoria, no obstante, permite observar también su enraizamiento en obstáculos y problemas como el debate referido entre Metz y Habermas, como acabamos de ver, habla memoria razonable en términos de reconciliación que propugna en su discurso filosófico. Sin embargo, para la teología política de J.B. Metz la reconciliación pasa por otros cauces. La predisposición del teólogo sobre un mantenimiento de la dialéctica, se resuelve como un ejercicio teórico de resistencia y a manifestarse públicamente (académicamente) en tanto defensa del discurso teológico y la tradición de pensamiento que hay detrás de toda ella. En dicho reconocimiento, observa el teólogo alemán, la reconciliación es posible al tiempo que una refundación de la razón extremadamente racionalizada.

IV. Memoria crítica y democracia

El olvido de la dialéctica

En este sentido, la Ley sienta las bases para que los poderes públicos lleven a cabo políticas públicas dirigidas al conocimiento de nuestra historia y al fomento de la memoria democrática

Ley 52/2007 de 26 de Diciembre
(Ley de memoria histórica)

UNO.
Introducción al *demos*

1.1. El recuerdo de *la débil fuerza mesiánica*

El proyecto político redentor del Walter Benjamin, reconoce Martin Jay, «ya no puede generar mucho entusiasmo» (2001: 14). Desde un presente más o menos próximo la sentencia del historiador americano se refiere a ver solución de los símbolos políticos el marxismo –suponemos que se alude aquí al desmoronamiento del bloque soviético y a la reunificación de la RFA con su homóloga democrática– y, por otro lado, al aparición de nuevas corrientes de pensamiento desde la izquierda –donde Foucault es citado– sobre los aspectos de una historia en continua reificación, hacen difícil una lectura histórica y política es del filósofo berlinés. Afirma de nuevo Jay que «el consecuente llamado que hace Benjamin a favor de una versión nueva y automáticamente *mesiánica* de la historia universal ha tenido mucho menos éxito», y continúa «sin embargo, aún cuando el impulso redentor [...] ya no me inspira confianza, la idea general de Benjamin sobre la prensa interacción existente entre el pasado y el presente, aún debe imponer respeto». A partir de esta imprecisión, sin embargo, las palabras de Jay demuestran, al académicamente, la resistencia a lo que en el pensamiento del berlinés resulta singular, es decir, la aceptación de un mesianismo revolucionario. Lo heterodoxo de los planteamientos de aquél, entre la mística judía mesiánica y la aspiración revolucionaria romántica contra la filosofía del progreso histórico, marcan a su vez una disidencia respecto al

pensamiento político, pero también respecto a ortodoxia religiosa (Löwy, 2010: 8-25), que no será del todo comprendida en el propio ámbito de la filosofía. Sean un caso u otro, aquello que ya generaba controversia entre sus compañeros de la Escuela de Frankfurt, continuará actualidad provocando polémicas y malas interpretaciones alrededor un pensamiento original.

Aún así, si el poco entusiasmo tuviera que ver con el cambio histórico, su signo político –entendiendo esto desde el momento de escritura de estas palabras de Jay–nada más propicio que un pensamiento como el de Walter Benjamin para afrontar los cambios de la historia. Haciéndolo lectura conjunta con las interpretaciones más políticas del filósofo alemán, Bolívar Echevarría, entre otros críticos marxistas, entiende las tesis sobre el concepto de la historia como «una crítica los fundamentos teóricos del discurso comunista o socialista teniendo en cuenta como elemento de referencia la versión *oficial* del mismo [...] lo que se conoció como *teoría o marxismo de la socialdemocracia*».¹ Es decir, Benjamin habría asumido una labor teórica de un proyecto político fracasado, continúa Echevarría, que alcanzara discurso verdaderamente histórico, ciertamente materialista, un «discurso revolucionario adecuado a la época del ocaso de la modernidad». Podríamos perfectamente hacer ostensible la vigencia de un Walter Benjamin revolucionario y mesiánico sobre los profundos cambios históricos, sociales y políticos de la última década del siglo XX, precisamente por la concomitancia los sucesos que llevaron al pensador a escribir su obra y,

1 Benjamin, Walter, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos* (introducción y traducción de Bolívar Echevarría). En: <http://www.bolivare.unam.mx> [Última consulta: 25/05/15]. De esta edición se ha consultado la *introducción* a cargo de Bolívar Echevarría, puesto que la edición consultada de esta obra pertenece a Abada (2012).

sin embargo, no sucede salvo excepciones. La más significativa de éstas es la de Daniel Bensaïd. En las antípodas de las palabras de Jay Bensaïd justifica al filósofo en su obra *Walter Benjamin, sentinelle messianique* (1990) en un momento político crítico con los cambios históricos que se estaban sucediendo entonces y en la cual su exégesis descubre un benjamín político, pero como bien explica en su la introducción Traverso (2010: 8), no sobre filósofo berlinés sino en diálogo con él. De esta manera, sabemos que lo que hace muy peculiarmente Bensaïd no es una clásica lectura de un experto sobre Benjamin, sino una actualización de su pensamiento que, ahora a través del propio Bensaïd, se asume necesario para poder afrontar los acontecimientos ya antes señalados, entre los cuales la historia del comunismo y la tradición marxista caen bajo *cuestión*. En estas dudas, donde según el francés se deben repensar las nuevas vías de un proyecto emancipador, no pueden estar separadas de una «forme messianique comme promesse d'une redemption à venir» [«forma mesiánica como promesa de una redención por venir»] (2010: 11) fiel a la promesa de los perdedores y, sobre todo, en un inteligente comprensión de estos cambios históricos como interrupción del curso de historia. La reflexión de Bensaïd, no obstante, marca de nuevo este fracaso de las políticas marxistas, pero con la justa melancolía del que en un momento de inestabilidad política, espera la mayor de las respuestas emancipatorias: *la posibilidad de revertir la historia*. Pero como en todo momento de cambios estructurales, el instante de peligro surge bajo la proliferación del liberalismo que para Bensaïd sólo se combate desde la actualización de la revolución mesiánica benjaminiana (Bensaïd, 2010: 12).

Este momento de la crítica francesa debemos entenderlo en el marco de nuestro trabajo como una de las actualizaciones más importantes y radicales por cuanto de rescate de pensamiento de Walter Benjamin y, también, por ser considerada una atrevida invitación a repensar la revo-

lución como acto de renovación política. Por lo tanto, para el pensador francés como para el alemán el marxismo, que era la revolución posible a partir de un sujeto histórico y social, y el mesianismo, como advenimiento de un tiempo nuevo, son indisociables. Si el marxismo había fracasado políticamente de nuevo, solo mediante una revolución podría mantener su continuidad a lo largo de la historia. «»

La tradición de los oprimidos, la memoria de los vencidos

Sin embargo, a pesar de la ingente crítica aparecida en los últimos años alrededor de Benjamin, las actualizaciones de su pensamiento y de sus conceptos se resisten a recorrer hoy otras vías que no sean exclusivamente estéticas. Bensaïd traía su replanteamiento revolucionario el concepto de memoria convertido, según los términos del francés, en una «*mémoire des vaincus*» [«memoria de los vencidos»] (2010: 13), que será un lectura muy depurada ya del *Eingedenken* benjaminiano. En la denominación adquiere evidencia uno de los rasgos de la memoria que fue expresada como crítica al concepto de la historia, en concreto, en la tesis número VIII, donde Benjamin se refiere, en realidad, a la «tradicción de los oprimidos» supeditada a «ese enemigo que no ha cesado de vencer» (2012: 171-172). El desplazamiento del adjetivo oprimidos al de vencidos, señala, no obstante, una oposición más clara con la figura del vencedor – que sí aparece mejor delimitada en las *Tesis* –, aunque lo que nos indica es la nueva ubicación del concepto como fundador de un discurso vinculado a los ahora estados democráticos con un pasado conflictivo reciente. En ese sentido, el concepto de memoria consigue, no sólo su reconocimiento como parte cognoscitiva en la filosofía, sino que como J. B. Metz había proyectado va a ocupar un lugar preeminente en la cultura o, como concreta Reyes Mate, la memoria

participa «en la creación de una cultura específica» (2008: 6) que se reivindica como principio de justicia social, más allá de su condición epistémica. Nos referimos aquí a la denominada *Razón de los vencidos* que el propio Mate funda desde las ideas benjaminianas por ser «tan conscientes del lugar en la moral y en la política de la víctima y del verdugo, que no se puede despreciar a la memoria en nombre de la historia porque la memoria no es un sentimiento, sino una forma irreductible de conocimiento». En estas palabras se constata la línea que atraviesa todo el trabajo de investigación, en donde el concepto de memoria ha ido actualizándose determinado por la circunstancias discursivas en las que ha recalado, no exento, claro está, de las condiciones que lo predeterminan como forma de conocimiento. Y en su devenir una lucha particular, la de ese elemento mesiánico que permanece inscrito en la memoria benjaminiana y que, a pesar de todo, se mantiene porque de él depende su distinción frente a otras concepciones de memoria. Hasta alcanzar un estatus cultural, la memoria ha pasado por momentos críticos, como aquel intento de secularización por parte de la Teoría crítica, el importante momento crítico en las actualizaciones de Adorno, pero también ha transitado por otro tipo de momentos como son los *olvidos políticos* y los *silencios críticos*. De esta parte política podemos dar cuenta de manera peculiar la transición que el concepto de memoria tendrá España, donde aparte de la transición teórica, la política se asume como criba hacia la democracia y la *domesticación* final de cualquier atisbo *revolucionario* o *dialéctico* contenido en el concepto de memoria heredado de Benjamin.²

2 Reyes Mate se refiere a la «despolitización de la política» que en los procesos democráticos normaliza cualquier dimensión conflictiva de la política (2003: 111). En el caso del concepto de memoria proveniente del pensamiento crítico acontece esto mismo. El reconocimiento, en primer lugar, de su lectura mesiánica, pero, sobre todo, su carácter dialéctico (Adorno y Metz) y subversivo (Marcuse) hacen de él un concepto poco adecuado para una normalización

1.2. La *Transición* filosófica de la memoria benjaminiana en España (algunos momentos)

Si somos capaces de distinguir la recepción de la obra de Walter Benjamin de la actualización de su pensamiento –puesto que no van necesariamente unidas–, podemos observar en el caso concreto de España una singularidad. Hasta 1972 no llega la traducción del filósofo alemán de manos de Jesús Aguirre, con lo cual no podemos hablar de un acceso cultural ni de divulgación de su pensamiento durante el franquismo. Este dato que resulta altamente simbólico para la introducción del pensamiento benjaminiano en España, si bien es cierto que pensamiento crítico –Teoría crítica– ya se había iniciado en el ámbito académico español desde 1962 con las primeras traducciones de Adorno.³ Sin embargo, hemos de concretar en la introducción de Benjamin como inaugural de una idea de memoria es un largo periplo intelectual. Sobre la pista nos pone el excelente trabajo sobre la filosofía española en los últimos años del franquismo y después

legislativa. Sin embargo, los valores del concepto de memoria filtrado por la *intelligentsia* española acabarán por formar parte del sentido de la necesidad de una memoria como justicia de facto. Sobre el carácter domesticador del *demos* Cfr. Žižek (2001) y a Jaques Rancière (1995).

³ Sobre la recepción de la Teoría crítica en España resultan fundamentales los artículos de Sergio Sevilla «La recepción en España de la Teoría crítica» (2010) y en una línea muy similar el trabajo de Vicente Gómez titulado «Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción» (2009). En ambos se da cuenta de la entrada del pensamiento crítico –también conocido como Teoría crítica o Escuela de Frankfurt– en la España de la dictadura franquista a partir de instituciones universitarias y grupos de pensamiento a ellas adheridos. Sin embargo, como dice su autor, «La Teoría Crítica no aparece entre nosotros como llovida del cielo. Su recepción inicial permanece indisolublemente ligada a los tempranos intentos llevados a cabo en nuestro país por introducir el marxismo, el paradigma histórico-filosófico en el que naturalmente cabe situarla» (Gómez, 2009: 4). Por tanto, en un sentido casi más político que un auxilio epistémico. La actualización del concepto de memoria de Walter Benjamin tendrá que ver, de manera clara, con la introducción de esta lectura marxista. Para una lectura más profunda, consúltese en bibliografía ambos artículos.

de la Transición (Vázquez García, 2009).⁴ El entramado filosófico que se empezaba a trabar en los núcleos académicos españoles estaba vinculado a una importante intelectualidad teológica ya otras agrupaciones religiosas, como es el caso de la Compañía de Jesús. A estos hay que añadir medios editoriales donde dichos grupos compartiendo el conocimiento. Decíamos antes que la traducción de Jesús Aguirre resulta primordial puesto que, además de ser el introductor de la obra de Nietzsche en España, desde la década de los años sesenta estuvo al frente de la editorial Taurus (Vázquez García, 2009: 196), entorno a la cual se reúnen grupos vinculados a los sectores progresistas la Iglesia Católica. Entre ellos cabe destacar Reyes Mate o Javier Muguerza que comparte con Aguirre un ciclo de conferencias sobre la escuela de Frankfurt en el curso de 1970. Nada de esto tendría cabida en el trabajo si no apuntara a las circunstancias añadida a ésta: la primera es la que vincula a Reyes Mate con Metz, de quien fue discípulo en Münster durante su formación teológica, en segundo lugar su entraba la dirección del CSIC, una vez que el Opus Dei hubiera desistido de su dirección.

La actualización de Benjamín en España, así como su verdadera recepción, tiene que ver con el contacto directo entre Metz y Mate (Vázquez García, 2009: 192-193). De hecho, que la atención del español sobre la memoria viene de la importancia que el teólogo alemán otorga al discurso filosófico, más allá de la teología. Desde luego la concepción de la memoria que filtrada de Benjamin por Metz –la cual, como hemos visto en la tercera parte del trabajo, debidamente entrelazada con la memoria considerada como crítica de Adorno– se centrará en el supuesto del sufrimiento como autoridad de conocimiento que, Mate traducirá en

4 Acerca de este tema consúltese también Pestaña, José Luis Moreno, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

términos de *compasión* o *conciencia empatizadora* (2008: 208) en los cuales se evoca a la *memoria passionis* del teólogo alemán. Estamos, sin duda, ante una actualización del débil concepto de memoria mesiánica de Benjamin que, sin embargo, entra con fuerza en el pensamiento español como parte de un relato marxista. De ahí que la razón anamnética de Metz es ahora una razón concreta, es decir, directamente pensada sobre el olvido de las víctimas de la Guerra Civil española, de todos los vencidos.

A partir de este momento en España se inicia una cultura de la memoria *específica*, volvemos a repetir, en todos sus sentidos: por su linaje benjaminiano (su componente mesiánico; también en el reconocimiento de un oprimido, la víctima, y un vencedor), por su carácter dialéctico y, sobre todo, por intentar legitimarse como una cuestión de pensamiento en cada una de sus transiciones. Todos estos rasgos hacen inconfundible a la memoria del pensamiento crítico y, sin embargo, con la llegada de la Transición democrática este modelo no llega a ser legitimado (Mate, 2008: 218) para formar parte, entonces, de la primera ley de un parlamento ya constituido democráticamente, la ley 46/1977 (*Ley de la amnistía*), que finalmente no acaba por cuestionar al franquismo ni tampoco reivindicación alguna de los ideales democráticos que valían como credencial. Contrariamente, dice Rafael Escudero, «estas medidas declaraban expresamente estar basadas en el espíritu de perdón, concordia y reconciliación iniciado ya en los años cuarenta. Heredan el discurso y son una buena muestra del principio de equidistancia propio de la Transición» (Rafael Escudero, 2013: 13). Este discurso corresponde al *proceso de democratización* iniciado tras la muerte del dictador Francisco Franco y estuvo presidido por así denominado *consenso de la transición*, según el cual parte representativa de provenientes del franquismo y de la oposición antifranquista sellaron «un pacto de olvido sobre el pasado dictatorial» (2013: 9) definido a partir de tres elementos: *amnesia*, *amnistía* y *equidistancia*. En una lectura comparatista que podría ser innecesaria.

saria, empero ilustradora, este proceso político se puede asociar al relato de la recuperación alemana, precisamente, por su *carácter amnésico* en vista de una pronta recuperación. Tanto en un proceso como el otro se impidió una normal comprensión de los acontecimientos del pasado y, más grave aún, se ocultaron violaciones a los derechos humanos cometidos de igual manera en la por el nacionalsocialismo y en la dictadura franquista.

DOS.
La normalización de la memoria

2.1. La ausencia de concepto: el caso de *Ley 52/2007*

Aproximarse a la Transición es, más allá de la reconciliación sobre los gestos políticos y los acuerdos históricos, una cuestión de memoria, sobre todo después la aprobación de la Ley 52/2007 (*Ley de Memoria Histórica*). En este sentido la justicia se asume, significativamente, como el último tramo para el reconocimiento político de un relato, la memoria, que aún hoy no se contempla en su totalidad desde las funciones constitucionales del estado español. En esta precariedad tienen que ver, por una parte, la falta de normativa de la propia ley sobre las fosas comunes y, por otro, con un desconocimiento epistemológico de las ideas y conceptos en los que este joven relato democrático de la memoria española se fundamenta. Porque desde la Transición hasta ahora hemos visto el devenir político de una reivindicación en un derecho propio a recordar, pero poco se ha contado que durante este trayecto otro relato ha ejercido – correlativamente – de instancia crítica y teórica. Se trata, pues, de vislumbrar en este capítulo esa otra *transición* en la que no estuvo en juego tanto la suerte democrática del país, como la legitimación de una línea de pensamiento – como hemos ido advirtiendo a lo largo del trabajo de investigación, de procedencia alemana: la *Eingedenken* [recordación o rememoración] destilada de las obras de pensadores como Walter Benjamin, Th. W. Adorno y Max Horkheimer) que se fraguó en los centros académicos y revistas de filosofía durante los últimos

años de la Dictadura. Así, en la emancipación intelectual de España durante la Transición tuvo cabida una lectura de la filosofía judeoalemana que, como hemos visto, no sólo sirvió para la recuperación y apropiación ajena de figura de Walter Benjamin (en su marxismo heterodoxo), sino también para el emprendimiento ético, moral y conceptual de un pensamiento sobre la memoria que no encontraba lugar en la hegemónica filosofía oficial del franquismo.

Reflexionar desde una actualidad en la que *sociedad de la memoria* ha subsumido, de alguna manera, el potencial emancipador con el que el teólogo J. B. Metz quiso dotar a la *memoria*, al convertirla en «el concepto más indispensable de una filosofía» contemporánea que se entiende bajo el primado del devenir práctico de la razón, esto es, como una forma de escritura teórica que en sí misma se entiende como ejercicio de libertad (Metz, 1999: 2-3). Así pues, la *cultura de la memoria* desde la cual éste pretendió medir todos los acontecimientos de la historia, siempre bajo el recuerdo imborrable del desastre humano del Holocausto judío y demás catástrofes ocurridas alrededor de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo ha ido perdiendo fuelle. Esto se sucede cuando, contradictoriamente, esa urgencia de memoria ha pasado a ser relato recurrente en un presente encerrado entre las incertezas del pasado – nunca del todo conocido – y el futuro que tampoco lo asegurará en la historia. En este *impasse* la memoria ha calado, más allá de las lecturas nostálgicas y de la recuperación entendida como objeto cultural *vintage*, en el mismo *proceso de democratización* desarrollado por muchos estados que tienen como protagonista de su historia conflictos civiles fundamentados en la violencia política, y que acuden a ella, a la memoria, convencidos de su capacidad conciliadora e integradora. Y aquí es donde el derecho surge como instrumento de *representación*, más aún, de *reparación* del pasado, marca significativa de la transición de lo teórico a la praxis o, si se prefiere, de un discurso filosófico a una ejercicio de política

democrática.¹

Así, es como la memoria ha devenido en políticas estatales amparadas en los principios fundamentales de los Derechos Humanos o, lo que es igual, de aquella fuerza emancipadora que señalaba Metz a un dictamen político que parece cumplirla en su ejecución. Entre uno y otro aquellos parámetros con los que Metz trataba de dar sentido a la historia, han acabado por ceder ante las estrategias propias del consumo imperante en nuestra sociedad, y es la memoria más que nunca en su provecho – como bien lo han sabido ver Ricouer (2000), Todorov (2004) o Traverso (2007) – donde se define un nuevo topos para los *excesos* de la política. Así es como la memoria función, propiamente, un cuestión *usos y abusos*. No son de extrañar los signos de agotamiento en torno a esta cuestión. Según Andreas Huyssen(2002: 121) el interés por el pasado en la que esta cultura de la memoria se fundamenta se ha tornado en una extrema fijación por su recuerdo conmemorativo en memoriales y museos, por lo que la reciente e imparable tendencia inflacionista de la memoria implicada en esa dinámica ha generado numerosos análisis, la mayoría de los cuales son sólo parcialmente satisfactorios cuando no directamente insuficientes. Qué son, si no, los *memories studies* que, tirando también de una *lógica del recuerdo*, dispensan múltiples *readers* acerca del tema más propios de la industria cultural que de una respuesta pretendidamente crítica.

En este contexto escogemos como punto de partida tan sólo un par de párrafos de la Ley 52/2007 de 26 de diciembre – popularmente conocida como *Ley de la memoria histórica* – no con la idea de analizar críticamente su fundamentación y querella alrededor de su elaboración, sino

1 Sobre este asunto, Burgos Maza, José Miguel, «Memoria y sociedad del espectáculo Aproximación a una comprensión biopolítica de la memoria en las sociedades democráticas» en *Presente, pasado y futuro de la democracia*, 2009, pp. 415-422

entendiéndola como una producción política de esta sociedad de memoria que aquí hemos esbozado, y en las que el propio sentido del concepto queda *desvirtuado* o despolitizado, por usar los términos de Reyes Mate (2008: 208) sin duda, en el utilitarismo exacerbado en el que ha desembocado la lectura sobre la praxis emancipatoria de la memoria con la que Metz quiso dar continuidad y presencia a las ideas del Benjamin. De alguna manera, también nos serviremos conscientemente de una *memoria hecha ley* para contraponerla a una categoría de memoria denominada, así, *crítica* desde presupuestos éticos y políticos, donde algunos de los autores más importantes del pensamiento crítico frankfurtiano extrajeron, precisamente, un *sentido de justicia* que disentiría prácticamente de su articulación jurídica. La comparación, si se quiere entender así, es no obstante – y en sí misma – un intento *metodológico anamnético* (Mate, 2013: 15) para repensar temas que tienen que ver con la memoria, o mejor dicho, con ciertas teorizaciones sobre la pertinencia del recuerdo como elemento crítico ante las patologías sociales e históricas, y su devenir hacia unas prácticas políticas. Se trata, pues, de establecer algunas relaciones entre un discurso presente e institucional de una política de memoria desprendido, entonces, de su dimensión política originaria, aquella que giraba en torno al conocimiento *justo* de los que quedaron fuera del discurso de la historia.

Sobre la inoperancia de la memoria como ley administrada

Así, pues, entre el quinto y sexto párrafo de la Ley 52/2007 de 26 de diciembre, se establece lo siguiente:

Es la hora, así, de que la democracia española y las generaciones vivas que hoy disfrutan de ella honren y recuperen para siempre

a todos los que directamente padecieron las injusticias y agravios producidos, por unos y otros motivos políticos o ideológicos o de creencias religiosas, en aquellos dolorosos períodos de nuestra historia. Desde luego, *a quienes perdieron la vida*. Con ellos, a sus familias. También *a quienes perdieron su libertad*, al padecer prisión, deportación, confiscación de sus bienes, trabajos forzados o internamientos en campos de concentración dentro o fuera de nuestras fronteras. También, en fin, a quienes perdieron la patria al ser empujados a un largo, desgarrador y, en tantos casos, irreversible exilio. Y, por último, a quienes en distintos momentos lucharon por la defensa de los valores democráticos [...]. En este sentido, la Ley sienta las bases para que los poderes públicos lleven a cabo políticas públicas dirigidas al *conocimiento de nuestra historia* y al *fomento de la memoria democrática*.²

De una primera lectura se pueden extraer, al menos, dos ideas de memoria condensadas en sus últimas líneas: una pertenecería al Walter Benjamin de *ThesenÜber den Begriff der Geschichte*(en ese *conocimiento de nuestra historia*) y, la otra, al Adorno maduro (si leemos el *fomento de la memoria democrática* como el deber de memoria adorniano), pero tanto la una como la otra ya formaban parte de los principios con los que ambos pensadores replantearon – con sus matices uno y otro - una nueva teoría del conocimiento y un orden político desde el materialismo histórico basados en la experiencia *sufriente* del sujeto. La inversión sobre los condicionamientos para el conocimiento de la verdad desde la experiencia *dañada* – dirá Adorno: «dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad» –, es atender a una condición que la razón ha declarado *insignificante*, según palabras de Reyes Mate, pero sin la cual «no habrá derecho, ni moral, ni política que

valga al margen de ella» (2003: 251-259). No contar con esta experiencia, por tanto, sería la *injusticia* a la que la justicia habría de responder y el lugar donde la memoria adquiere su carácter cognitivo. Sin embargo, y aunque esta idea aparece contemplada en el párrafo antes citado de la ley, hay dos detalles en su contenido que muestran un principio de ocultación que irían, propiamente, contra el *deber de memoria* con el que se fundamenta; sin referirme, claro está, a la propia denominación de la ley, donde nunca aparece el término *memoria*.

Antes está el problema del *deber de la memoria*, pues el aprovechamiento del imperativo categórico con el que Adorno abordó la última parte de su obra *Dialéctica negativa* – también en el artículo «La educación después de Auschwitz» –, ha acabado por constituirse en un modelo canónico de jurisprudencia sobre los conflictos civiles y las dictaduras militares basadas en la represión clandestina y desapariciones sistemáticas, como también ocurre en algunas de las políticas *reparadoras*, como es el caso de Argentina. Fue allí, en las páginas de un texto teórico dedicadas a la cuestión del papel de la filosofía tras lo ocurrido Auschwitz, donde el pensador alemán propone una especie de *ley moral para los supervivientes* de la catástrofe (Tafalla, 2010: 54) con la que orientar el pensamiento y la acción de los seres humanos, «de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (Adorno, 2008: 365). Este imperativo fundamental e incondicional, pues de él dependerá la inmediata supervivencia de la humanidad, partía, realmente, de una crítica al imperativo categórico kantiano – una norma abstracta y meramente formal –, del que Adorno dispuso, contrariamente, como una *exigencia* en la historia desde la experiencia humana y no en la elevación normativa de la legislación. Y con este gesto profundamente moral y comprometido, el pensador alemán pretendió movilizar la *memoria* de las esperanzas incumplidas y de las injusticias pendientes desde el *hábito* de la memoria que, como advierte José

Antonio Zamora, «impone una mirada agudizada a las catástrofes del presente, implacablemente crítica con sus causas y solidariamente compasiva con sus víctimas» (Zamora, 2004).

Precisamente la crítica que propone Zamora – y volvemos a los dos detalles pendientes – no permanece viva en el texto jurídico, al menos conceptualmente. El primero de ellos recae sobre la implícita referencia a las *víctimas*, puesto que en el texto aparecen eufemísticamente referidas como *a quienes perdieron la vida*, y el segundo a la ausencia de facto del concepto de *memoria histórica* en favor de una *memoria democrática*, que Rafael Escudero detecta ya en el debate conceptual previo a la conformación del texto de la ley y en el cual se habría señalado la preferencia, por parte de la *intelligentsia* del PSOE, por un acuerdo que respetara los términos del marco legitimador del sistema constitucional alcanzados en la Transición (Escudero, 2013: 37-39). Parte de esta opacidad heredada desde entonces tapaba la procedencia crítica del concepto benjaminiano de memoria – que, según Francisco Vázquez García, fue filtrado por Reyes Mate en su contacto con el pensamiento de la *neuen Politischen Theologie* durante sus años de formación en Münster, Alemania –, lo que traía aparejado, en cierto sentido, otra *transición*, en este caso conceptual y en la que, sin embargo, no llega a participar políticamente. Las razones del rechazo a una categoría como la *memoria histórica* durante la Transición – además de los prejuicios que sobre ella recaen como fuente poco fiable y, sobre todo, manipulable –, se debió a que, a partir de ella, se obtendrían suficientes elementos para cuestionar el discurso hegemónico de la *equidistancia* que, como viene a resumir Escudero, justificaría la reconciliación entre los dos bandos, pues en ambos se ejerció por igual la violencia política. Una equiparación como ésta no podría contar con una justificación benjaminiana, ya que en su concepción de la memoria en tanto recuperación y conocimiento de un pasado que permanecido al margen de la historia oficial – o, incluso, ocul-

tado como ocurrió en los años del franquismo –, una represión ostentada desde el poder autolegitimado que, por tanto, no podría aceptarse en aras del restablecimiento democrático. La crítica epistemológica, entonces, se entremezcla con la actividad política en lo que realmente es un *proceso de pérdida del estatus crítico* – y no sólo – de la categoría de memoria, cuando, en este sentido, la justicia se asume, significativamente, como el último tramo para el reconocimiento político de un relato, la memoria, que aún hoy no se contempla en su totalidad desde las funciones constitucionales del estado español, en parte debido a esta recepción desvirtuada de las ideas de los pensadores de la tradición crítica de Frankfurt. Porque desde la Transición hasta ahora hemos constatado el devenir político de una reivindicación sobre el derecho propio a recordar, pero poco se ha contado que durante este trayecto otro relato ha ejercido –correlativamente– de instancia crítica y teórica desde el margen académico, como es la *memoria de los vencidos* desarrollada desde los años ochenta por Reyes Mate en su obra filosófica.

Notas para un trabajo sobre la categoría de memoria: Benjamin.

Observar estos desplazamientos para entender, como diría Jameson, las «aventuras de un concepto», de sus teorizaciones originales hasta sus postulados más recientes, muestra el reconocimiento progresivo de una memoria de la *experiencia de sufrimiento social* en una norma política e institucional; una memoria ésta última incompleta que deja en punto muerto, no sólo su desafío epistemológico por conocer toda la verdad, sino también el político por trastocar el proyecto emancipador que la memoria de Benjamin contiene respecto a las necesidades coercitivas de la ley ante esto. ¿Qué entendía, pues, Benjamin por justicia y qué relación guarda ésta con la memoria? En su muy comentadas *Thesen über den Begriff der Geschichte*,

pero de manera más explícita en su artículo «Notas para un trabajo sobre la categoría de justicia»,³ aclara que ésta no se corresponde con ninguna una acción, sino a un estado que afecta a la realidad que ha sufrido una profunda alteración. Es más, en su conocido trabajo «Hacia la crítica de la violencia», ya se prefigura una «relación de la violencia con el derecho y la justicia» (Benjamin, 2010: 183). Tiene más que ver, de hecho, con la captación y construcción de la realidad, es decir, que el sentido la justicia benjaminiana pertenece a un *orden epistémico*. Es así como si con la restitución y la reorganización de esa realidad, se tratara de encontrar el lugar de cada cual en la constitución del mundo, de ahí la necesidad de visibilizar lo que ha sido ocultado en la construcción fáctica de la historia. Dicha visibilización de los oprimidos, de los desaparecidos o de los *sin-nombre*, como señala Reyes Mate, es asumida como una empresa justa desde el trabajo de la memoria. Porque es propiamente ella una herramienta sobre el olvido y no sólo eso; es además la *memoria* una historia *passionis* (Metz, Reyes Mate), donde todas esas zonas patéticas y oscuras adonde el concepto no alcanza, potencian las utopías no realizadas: los proyectos de vida frustrados, la ilusiones segadas de raíz, el deseo de los proletarios que, «secretamente enamorados por lo inútil» -tenía que justificarme con Ranciére sí o sí: *La noche de los proletarios*- sueñan con otro trabajo con el que escapar de la producción en tiempos del capitalismo. Y, sin embargo, una cosa son los sueños insatisfechos y otra bien distinta, como a ello se refirió Horkheimer – radicalizando el materialismo de Benjamin –, el mal causado, la *injusticias padecidas* y lo irreversible de la muerte.

El sentido de justicia en Horkheimer: el anhelo materialista.

En los escritos de juventud Horkheimer, *Escritos de juventud, Lecciones y el*

3 Cfr. De la Garza, M^a Teresa (2002: 135-136).

libro de aforismo Ocaso, hay un sentido de la justicia vinculado, como ocurre de distinta manera en Benjamin, con la religión y el materialismo. En cuanto a la religión es para el frankfurtiano es expresión primera del anhelo de justicia frente a la injusticia terrena, expresión de los deseos y esperanzas de felicidad truncados e incumplidos de las mayorías que quedaron en las cunetas de la historia, de las víctimas de la lógica de la dominación que, como denunciara junto a Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, ha hecho de la historia de la emancipación y la libertad, una historia de injusticia, de sufrimiento y exclusión. Por tanto la religión fue el lugar para la emancipación de lo que queda pendiente en términos de injusticia de las mayorías. La religión fue por eso, originalmente, un impulso subversivo, una protesta, un momento crítico para sociedad dominante. Para Juan J. Sánchez, éste es el momento de verdad de la religión, pues es precisamente «el impulso religioso en cuanto inagotable anhelo de justicia universal el que hizo materialista a su pensamiento y al que, a su vez, dio a su materialismo su singular radicalidad» (2000: 15-17). Se da, pues, en Horkheimer un *sentido de la justicia* que emparenta estrechamente lo que en principio puede contraponerse, es decir, religión y materialismo. El proceso *materialista* de este impulso religioso primero acontece, entonces, cuando el pensamiento se asume en tanto praxis subversiva frente a las injusticias sociales dominantes y el sufrimiento que origina. Y llega a ser un materialismo radical en el proyecto teórico-práctico de una sociedad racional, de una sociedad justa, feliz, una sociedad que encontrara el cumplimiento de una justicia plena, el sueño de una historia del sufrimiento definitivamente reconciliada.

Fue el horizonte de este singular cruce de caminos entre religión, materialismo y justicia donde el pensamiento de Horkheimer se encontró con el de Adorno y Benjamin. En una carta de Adorno dirigida a Horkheimer en 1935, logró el primero condensar el momento de verdad de este común cruce de intereses: *salvar lo que carece de esperanza*. Esa singular cons-

telación y su momento de verdad será lo que preserve al pensamiento de caer en el consenso ideológico de los vencedores y sí abiertos al horizonte de justicia plena.

La memoria, pues, se establece como resorte crítico que no se presupone en el reconocimiento de la posibilidad institucional, pues en sus artículos prefijados no sólo se diluye cualquier efecto crítico en el derecho, sino también sus pretensiones reales de una emancipación inconcebible desde la ideología de lo normativo. Porque para estos pensadores que levemente he mencionado aquí, el padecimiento social no se deja reducir y comprender exclusivamente a partir de una teoría política de la justicia y su lenguaje basado en la asignación o privación de derechos. En efecto, esta crítica encuentra en las diversas experiencias de injusticia y sufrimiento no sólo un signo de la negatividad constitutiva de la forma de vida capitalista, sino también, en su propio marco de justificación teórica, un testimonio existencial de la necesidad histórica de una praxis emancipadora. Una existencia de sufrimiento histórico no debe ser sólo diagnosticada o denunciada, sino también, como conviene Adorno, ser asumida desde las propias categorías del pensamiento como expresión ella misma de la emancipación. Y aquí es donde el pensamiento crítico se conforma en un discurso de memoria que contempla también las injusticias más allá de las leyes dictadas por el derecho.

Conclusiones
Conclusions

El trabajo de investigación aquí presentado es tan sólo una etapa de un proceso de mayor envergadura que comporta años dedicados a la lectura e investigación de un pensamiento, el crítico, que entre sus propios planteamientos teóricos consideraba también *momentos* como éste, entonces como ahora, de conformación del conocimiento teórico. Este hecho, que señala el carácter transitorio de estas páginas, muestra, sin embargo, las partes ya habitadas (las lecturas, los intentos de escritura, las primeras hipótesis y objetivo) hacia la conformación de un texto en el que se significa un trabajo aún en proceso que continúa abierto a futuras elaboraciones, al tiempo que permanece en conexión con un gesto debidamente simbólico para su impulso inicial. Este gesto simbólico permite conectar con el sentido que la actualización del conocimiento tiene para este trabajo, como si de una especie de recuerdo crítico se tratase. Así, en la que fuera su tesis doctoral, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* [*El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*] (1920), Walter Benjamin manifiesta el que será uno de sus mayores intereses filosóficos en torno a una cuestión conceptual: la exposición del concepto de crítica de arte a lo largo de sus transformaciones» (Benjamin, OC, I/I, 2006: 13). Sin embargo, especifica a continuación tan sólo «uno de sus momentos, el concepto romántico de crítica de arte». Al igual que entonces la atención sobre las transiciones problemáticas de un concepto – aquí, la *memoria*, no revela apunte alguno sobre una historia emparentada con la muy alemana tradición conceptual postulada en la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, acaso, siguiendo a Benjamin,

uno o varios de esos momentos teóricos: su *desvelamiento estético*, su *extracción de estética*, la *encarnación en una crítica social*, su *rescate editorial y académica*, el aparente *devenir político en praxis*. Se trataba de mostrar estos momentos, sin embargo, no aislados de su propio proceso de articulación a través de los discursos teóricos más importantes del pensamiento contemporáneo, puesto que en su mismo momento de conceptualización, la memoria se vincula al ejercicio teórico en el que se manifiesta, siendo finalmente la cuestión teórica ella misma un asunto de memoria. En esta superación de la clásica dualidad marxista entre teoría y praxis, no se resuelve, sin embargo, el *principio dialéctico* en el que la memoria vendrá a instalarse. Podríamos decir que la memoria, como concepto de auxilio epistemológico, sólo se realiza en tanto práctica crítica (dialéctica y materialista). Su movimiento a través de los ejercicios de la crítica (Benjamin), por tanto, busca descubrir esos momentos de realización que suceden en la *redefinición*, en la *reformulación* o la *reconsideración* de las acepciones que éste, el concepto de memoria, significativamente arrastra de discurso en discurso. Pero estos desplazamientos trascienden lo meramente epistemológico para transitar, también políticamente, por los discursos sociales, donde el horizonte semántico de la memoria actúa contrariamente como límite normativo. Hablamos también, en último lugar aquí, de esas transiciones políticas hacia la democracia que marcan, de alguna manera, el declive de la concepción que tanto Walter Benjamin como Adorno habían contemplado desde la teoría. Paradójicamente con introducción al *demos* (a las instituciones a las políticas, a las reinversiones patrimoniales, a los discursos normativos e, incluso, a la apertura de los relatos sobre la historia y las celebraciones conmemorativas) el concepto, entonces avalado por impulso crítico y cariz cognitivo, en la actualidad se consume como concepto de abuso cultural (Todorov).

A partir de lo planteado, todas estas transiciones inscritas en el concepto de memoria se convierten, en realidad, en un solo movimiento

que atraviesa este trabajo de investigación. Empujado, así, por la voluntad del propio pensamiento crítico, que es asumido también como objeto propio de análisis en estas páginas (la Teoría crítica es aquí un momento importante de asunción crítica para la memoria), y una *propuesta genealógica*, cuyo marco epistemológico bien lo podría justificar al ser éste también objeto de investigación (al principio de discriminación entre *teoría tradicional* y *teoría crítica* realizada por Horkheimer como texto fundacional (1937), le correspondería también a la distinción entre una *perspectiva desprovista de valores* y otra, en cambio, sustentada por los *principios de la emancipación*), este trabajo se encarga de demostrar, más allá de los aspectos críticos, los que también se definen en cuanto epistemología. En ellos, en los modos de realización teóricos, la memoria se asume como material de experiencia, no solo como proceso de objetivación intelectual discursivo (propiciar conocimiento), sino que además este mismo proceso significa un proceso de subjetivación, donde se muestran las condiciones mediante las cuales se forman o cambian las perspectivas teóricas del conocimiento, y, por ende, las posibilidades de su emergencia de éste. Entre uno y otro oscila el sentido que en esta *aventura conceptual* (Jameson) siempre escapa a la finalidad de captar y comprender aspectos del momento sociocultural. Experiencia, por tanto, *experiencia teórica* (Adorno y Horkheimer) que acompañará a la memoria en un momento de teorización por convertirse en crítica, y con ello en un intento de diagnóstico del tiempo convulso que les tocó vivir. De ahí que la memoria se comprenda, entonces, desde las rupturas y continuidades como índice natural de las transformaciones estructurales de la sociedad. El discurso teórico o filosófico de los frankfurtianos en el que se instala la memoria no puede ser más que un elemento negativo dentro del entramado de *Dialektik der Aufklärung*, donde el concepto de memoria actúa de tapado entre otros (*mimesis*, *experiencia*), aunque como verdadero movilizador de semánticas y temporalidades críticas dentro del propio dis-

curso. Esta misma experiencia teórica, en la que convergen pensamiento crítico y memoria, proporciona también cambios en las relaciones existente entre los sujetos y los formas de relación que conllevan las dichas transformaciones sociales y, de manera más decisiva, las constreñidas en la dimensión histórica. Esta misma experiencia, que Foucault describe en parte en su obra *Tecnologías del yo*, tiene que ver con las capacidades del sujeto en sus formas de relación con el mundo, aparece a lo largo de la investigación junto con los cambios que también afectan a la conformación objetiva de la memoria en tanto objeto de conocimiento.

Lo anterior, que muestra algunas líneas que atraviesan el trabajo, marcan necesariamente las partes de su *corpus*, funcionando ellas también como líneas de transición temáticas o, dicho de otra manera, las variables ostensibles donde los temas se van a desarrollar. Así, después de estas breves *indicaciones metodológicas*, en las siguientes páginas se reevalúan, a modo de conclusión, los logros vinculados a los objetivos en principio marcados; así como las nuevas inquietudes teóricas que se abren paso durante su exposición, de las cuales convendrá, de acuerdo con lo ahora establecido, su consideración venidera en próximos trabajos.

Iniciar una reflexión aproximada a los modos de transmisión del concepto de memoria como categoría del pensamiento crítico. Con esta premisa arrancaba el presente estudio que, de cierta forma, se convertía en el objetivo general que, sin embargo, se ha ido concretando de manera precisa en la marcada genealogía que la define. De hecho, el devenir conceptual de la memoria como práctica materialista de la crítica (literaria) ocupa la primera parte del trabajo. En ese sentido, el primer capítulo constata la afiliación del concepto de memoria aquí desarrollado como elemento crítico. Nos referimos a una memoria vinculada a una tradición de pensamiento crítico, fundamentado en el desarrollo de la metodología dialéctica. Que la memoria sea ejercicio dialéctico, la enmarca como herramienta (escla-

recedora) de conocimiento a partir no sólo de su contingencia histórica; se entiende también desde la sensibilidad para *emprender la recuperación del pasado* (sus motivos, sus temporalidades) en provecho de una concepción histórica que se quiere distinguir de los principios idealistas avalados por el progreso positivista en Hegel. Con ello comprobamos en este trabajo la prevalencia del *impulso estético de la memoria* en su fundamentación como ejercicio propio de pensamiento.

Desde estas constataciones sobre la dialéctica, el concepto de memoria que se pretende dilucidar responde, por tanto, a los criterios de un pensamiento ilustrado, es decir, eminentemente emancipador. Así, en distintos momentos del trabajo aparece la memoria vinculada, necesariamente, a la *cuestión de la emancipación*, pero léida ésta a partir de dos ideas distintas. Si en la primera parte, como ya se ha comentado, la emancipación se entiende desde esos momentos de conceptualización a partir de las prácticas materialistas de la crítica – que bien leído supone aceptación de la *memoria como objetivación*: forma y acto de conocimiento –, ya en la segunda parte, y en correlación con el devenir crítico sobre presente histórico y social – y, distanciándonos de Benjamin, en detrimento de su atención focalizada en el pasado –, la emancipación como cuestión de memoria se centra ahora, principalmente, sobre los *modos de subjetivación* (cambios en los modos de relación con el objeto de conocimiento). En esta problemática en torno al concepto, aunque también sucede en su relación con el discurso filosófico, la memoria se lee también en los *márgenes discursivos* de los textos teóricos de los pensadores frankfurtianos. En un acto de legitimación, estas partes discursivas son rescatadas como valedoras de su estatus crítico propio – a mitad de camino entre la teoría y la *experiencia paratextual*, cultural –, en ellos es donde mejor se pueden observar los estrechos lazos que unen dicho proceso de subjetivación al ejercicio intelectual.

En efecto, a partir de estos es posible comprender una concepción

de memoria materialista y sus diversas manifestaciones, que en el conjunto de las prácticas intelectuales del segundo bloque se entienden desde el compromiso ético y moral. Porque, llegados a este momento de la historia de las ideas teóricas leídas a la sombra de los crímenes de lesa humanidad que tuvieron lugar en Auschwitz, el concepto comienza a tener visibilidad en el trabajo teórico de estos pensadores. El *giro de memoria*, que se establecerá a finales de siglo XX y que ubicará, como se ha repetido en varias ocasiones a lo largo de la investigación, como centro cognitivo *el sufrimiento de la razón* del hombre, sin embargo había dado comienzo ya antes, en este momento de crisis histórica y esclarecimiento conceptual.

De aquí, de su reubicación en los relatos del sufrimiento, la teología política alemana (J. B. Metz) asume sus patrones discursivos heredados en aquel importante momento de conceptualización que detectamos en la obra de Benjamin *Thesenüber den Begriff der Geschichte* (1940) [*Sobre el concepto de la historia*] y su relectura a partir de los tópicos de pensamiento dialéctico de la Ilustración. La contribución de Metz con respecto a sus predecesores se considera decisiva para el rescate que, desde su aportación intelectual dentro del marco discursivo de la teología, realiza sobre un pensamiento (de memoria) en peligro de caer en el olvido al enfrentarse con el urgente relato oficial dirigido por las políticas institucionales alemanas, la *Wirtschaftswunder*, sobre la necesidad de una rápida recuperación económica y social tras la masiva destrucción que supuso para el país la Segunda Guerra Mundial. De hecho, en este mismo gesto, más político que epistemológico, sin embargo el rescate se ejercía también sobre *un aspecto* – obviado en la secularización del concepto de memoria comprendido por Adorno y Horkheimer – que Metz extraía directamente de las consideraciones más teológicas de Benjamin. El *resto teológico* de la memoria del berlinés, que siempre fue motivo de polémica entre éste y los frankfurtianos, aparece de nuevo en el discurso filosófico de Metz, pero adoptando para la ocasión

una postura más clara respecto a su procedencia judeocristiana. Es más, con la relectura que tiene este pequeño matiz en la conceptualización de la memoria, el teólogo alemán conseguía, muy benjaminianamente, abstraer del *singular detalle*, marginado a todas luces en la naturaleza racional del concepto filosófico, toda una *cultura anamnética* ilustradamente conciliada sobre su distinción entre el pensamiento racional (*Denken*) y otro tipo de pensamiento como es la memoria (*Andenken*) proveniente de la tradición judía. El resultado de esta hibridación es lo que Metz denomina *racionalidad anamnética* o *Vermissungswissen*, esto es, *saber añorante*. Esta lectura del todo por la parte sobre la teología guardada en el seno de la memoria prorrumpen en debate entre Metz y Habermas. De tal encuentro, la *discusión en torno a la pertenencia de la memoria*, suscita una nueva deriva del concepto de memoria a partir de la cual se desarrolla en la cuarta y última parte del trabajo.

De aquel desencuentro académico, fundamentado en una *querelle* sobre la memoria que reclamaba para ella (Habermas) una función plenamente racional e intermediaria – *comunicativa*, puesto que, al fin y al cabo, Benjamin había luchado por su reconocimiento en el ámbito del pensamiento teórico –, con la que el filósofo encontraba un *irreductible racional* que se distinguía a la memoria, desconsideradamente, de cualquier implicación teológica (Metz). El hecho de esta reconsideración entre ambos abrió la brecha de nuevo y muy significativamente entre filosofía y teología, pero que además traería consecuencias a las concepciones que, a partir de entonces, el concepto memoria irá adquiriendo en el ámbito académico y político. Y a pesar de las diferencias, el consenso sobre la consideración de la memoria en cuanto su *pertenencia* marca las directrices para radical objetivación y su posesión disciplinar hegemónica, que desde entonces se proyecta. Su *centralidad*, la que señala a la memoria como lugar privilegiado del conocimiento racional, es, al mismo tiempo, el peligroso reconocimiento hacia la reificación, el uso recurrente y el desgaste terminológico

en su explosión académica.

En efecto, como hemos comprobado al final del trabajo, resulta de aquí la transición conceptual más contradictoria, coincidiendo con la entrada de la memoria a la democracia. Lo que debiera ser, en principio, el espacio por antonomasia donde la memoria puede ejercer libremente sus *prácticas de memoria*, se convierte, empero, en un desalentador momento de su conceptualización. En estos términos, que en ningún momento pretenden cuestionar el estado de derecho desarrollado por las democracias, el concepto de memoria que Metz preconizara como *el deseo de la razón moderna en busca de su praxis* (atiéndase a la diferencia con sus predecesores: Benjamin se conformaba con su reconocimiento cognitivo; Adorno alejándola de la filosofía de la historia la convierte, finalmente, en un hecho de resistencia artística), acaba por ser devaluado, con la consecuente pérdida de fuerza crítica. En este sentido, el análisis de la cuarta parte se centra en mostrar las carencias y aporías del concepto desde dos perspectivas diferentes (en un caso ya localizado de *actualización* en España). La primera de ellas localiza la memoria dentro del ámbito académico que, a partir de los estudios introducidos por el filósofo español Reyes Mate (discípulo, a la sazón, de J. B. Metz), para una reelaboración de las disquisiciones benjaminianas sobre el recuerdo; la segunda se centra en las pericias del discurso jurídico a la hora de apercibirse sobre las necesidades de una memoria como elemento categórico para la Constitución española, así, de una norma para la convivencia y la reconciliación social. Si con la, así denominada, *razón de los vencidos* se ha procurado encontrar -en lo que aquí supone la más evidente continuidad de la corriente del pensamiento crítico-, un relato legitimador en el que no sólo evaluar las consecuencias tanto de las leyes como las políticas de memoria desde un ámbito más académico (además de cumplir metodológicamente con la máxima adorniana y repetida por Metz de *medir todo los acontecimientos sociales y culturales*

desde el recuerdo de *Auschwitz*); la Ley 52/2007 de 26 de diciembre, más conocida como *Ley de la memoria histórica*, supone la transformación conceptual más importante de todo este proceso, ya que no puede considerarse *stricto sensu* actualización de lo que críticamente fue ya, y sí una clara utilización de los recursos teorizados por aquellos pensadores alemanes cuyas concepciones de memoria aparecen, sin embargo, tergiversadas y confundidas en el texto jurídico.

Del establecimiento de todas las partes, cuatro en total, hemos de hacer un balance efectivo sobre la consideración conceptual de la memoria: sus transiciones, sus momentos teóricos, pero también lo que desemboca en praxis. Porque, si desde el comienzo su conceptualización estaba ligada a un momento teórico concreto, ésta no podía escapar a su realización en el ámbito más pragmático, con lo que el desiderátum marxista radicalizado en el programa de la teoría crítica frankfurtiana, el par teoría y praxis, quedaba superado en el caso paradigmático de la memoria al comprenderse su teorización inscrita en la praxis. Y así constatamos también que a todos estos momentos de conceptualización corresponden, pues, unas prácticas intelectuales materialistas (*crítica literaria* en caso de Benjamin; *escritura teórica* en la dialéctica de la Ilustración), y a todas ellas, al ser realizadas en un momento de crisis, acaso reconocemos en su propia capitulación un *documento crítico de memoria*.

De acuerdo con todo ello, el marco de trabajo aquí desarrollado, si bien exigía un seguimiento más genealógico que pretendidamente histórico; más crítico que hermenéutico, sin embargo finalmente ha de ser reconsiderado como un *problema conceptual*. En ese sentido, en todos estos momentos de teorización como sus desplazamientos críticos, el concepto de memoria, dentro de sus aspiraciones deslegitimadoras sobre la propia razón y los métodos de conocimiento a ella adheridos, supone un problema en su tópico reductor en cuánto forma de conocimiento. La aporía,

tan asociada a este pensamiento, se presenta de nuevo aquí al pretender alcanzarse una idea de memoria a partir de otras revisiones conceptuales e incluso discursivas. Simplemente: hacer de la memoria un concepto de carácter universal, cayendo de nuevo en las falacias idealistas de las que venía guardándose. Sólo mediante el amago crítico de un concepto –como hizo Benjamin con el concepto de historia a partir de Proust– se revierte en crítica como un momento de rescate conceptual: la memoria resulta crítica al ser extraída críticamente. Porque en la obra ajena, como ya advirtiera el pensador berlinés en sus primeras consideraciones sobre el concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán, se encuentra un *contenido de verdad*. Quizá por eso la dispersión, el rodeo, buscar un tercero (Proust) la memoria podría ser entendida como la forma más afín al método en constelación del berlinés - o como modifica terminológicamente a partir de ésta Adorno: *constelación cambiante*-, es decir, la memoria como modo (dialéctico) de composición del conocimiento en permutación. Por su parte Adorno, al desplazar la memoria de sus consideraciones exclusivas para con la filosofía de la historia y señalarla en el arte, es decir, en un discurso está *más allá el concepto*, consigue que la memoria permanezca fuera del valor identitario asociado al concepto. Es decir, no se contiene, ni reduce, sino que se resiste *negativamente* en la peculiaridad del arte y, en cuanto a idea, se esparce sin ser concepto. La memoria se mueve entre estas antinomias para dar cuenta de su complejo carácter epistemológico, su singularidad cognitiva, su extraña emancipación racional. Acabamos este trabajo, por tanto, sin saber si la memoria se trae a concepto o va más allá de él; probablemente en su naturaleza crítica y abstracta ésta sólo pueda ser, teóricamente, la manifestación momentánea de su práctica, hacer memoria.

En definitiva esta última cuestión señalada y que, ciertamente, remite al otro gran objetivo (el *objetivo negativo* de este trabajo de investiga-

ción), sea precisamente la de *detectar un problema conceptual*, que, por serlo, lo es de la filosofía, de la teoría y no se muestre verdaderamente, como se lee en su introducción, en una distinción terminológica de la memoria como asunto historiográfico de las ideas. Sea como fuere, detectar esta contradicción, investigar sobre la aporía, nos obliga a la agotadora, a la par que motivada, reflexión de lo que siempre se escapa. Así, un concepto (de memoria) transita como problema teórico: *se replantea, se reformula, se actualiza*.

Hasta aquí las conclusiones del trabajo presentado como tesis doctoral. De sus planteamientos iniciales a la conformación de los objetivos hipótesis; y de ahí asu materialización final, las transiciones del concepto de memoria no queda resuelta, por lo que debe tener continuidad. No habría, pues, mejor conveniencia para un objeto de estudio como este concepto o idea errante, que haber pasado también por un momento, seguramente, carente como es una investigación de esta naturaleza. Pues este trabajo, como no puede ser de otra manera, ha de ser leído como un momento teórico más del concepto de memoria en su deambular. Como tal, no es una vuelta de tuerca más, sino una relectura particular y fundada de aquel ademán benjaminiano del principio al demostrar a través de su tesis doctoral sobre el concepto de crítica de arte del romanticismo alemán, desde luego no su historia, sino quizá apuntar a sus problemas y transiciones, acaso sólo un momento para su frustrada habilitación académica. Simbólicamente su gesto intelectual llega, por ahora, hasta aquí también.

Le travail de recherche ci-montré c'est seulement un temps concret d'un procès plus ample qui comporte des années dédiés à la lecture et à la recherche sur la pensée critique qui, parmi ses propres exposés théoriques, ont considéré aussi *temps* comme celui-ci, de conformation de la connaissance théorique. Ce fait, qui marque le génie transitoire de ces pages, montre, cependant, les parties déjà habitées (les lectures, les tentatives d'écriture, les premières hypothèses et l'objectif) jusqu'à la conformation d'un texte où on voit un travail encoré en procès, qui continue ouvert au futures élaborations, au même temps, il reste connecté avec un geste symbolique pour son élan initial. Ce geste symbolique permet conebter avec le sens que l'actualisation de la connaissance a pour ce travail, comme s'il s'agissait d'une espèce de souvenir critique. Ainsi, dans sa thèse de doctorat, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* [Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand], (1920), Walter Benjamin montre ce qui sera un des plus importants intérêts philosophiques autour une question conceptuelle, l'exposition du concept de critique d'art "tout au long de ses transformations" (OC, I/I, 2006: 13). Cependant, le penseur berlinois précise ensuite, seulement *un de ses temps, le concept romantique de critique d'art*. De même qu'avant, l'attention sur les transitions problématiques d'un concept- ici, la *mémoire*- ne révèle aucune annotation sur une histoire proche avec la tradition allemande conceptuelle préconisée dans la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, peut-être, en suivant W. Benjamin, un ou plusieurs de ces temps théoriques: leur *révélement esthétique*, leur *ex-*

traction d'esthétique, l'incarnation dans une critique sociale, leur *récupération éditoriale et académique*, l'apparent *devenir politique en praxis*. Il s'agissait de montrer ces temps, pourtant, sans les isoler de leur propre procès d'articulation à travers les discours théoriques plus importants de la pensée contemporaine, car dans son temps de conceptualisation, la mémoire est unie à l'exercice théorique dans lequel elle se montre, soyant finalement la question théorique, elle-même, une question de mémoire. Dans cette résolution de la classique dualité marxiste entre théorie et praxis, l'un n'est résolu, portant, le *principe dialectique* dans lequel la mémoire viendra pour s'installer. On pourrait dire que la mémoire, comme concept de secours épistémologique, seulement est réalisée comme pratique critique (dialectique et matérialiste). Leur déplacement à travers les exercices de la critique (Benjamin), par conséquent, cherchent découvrir ces temps de réalisation qui parviennent dans la *redéfinition*, dans la *reformulation* ou la *reconsidération* des acceptions que celui-ci, le concept de mémoire, arrache du discours en discours. Mais ces déplacements transcendent ce simplement épistémologique pour transiter, aussi politiquement, par le discours social, où l'horizon sémantique de la mémoire agit contrairement comme limite normative. Nous parlons aussi, pour finir ici, des transitions politiques vers la démocratie qui marquent le déclin de la conception que tant W. Benjamin comme Adorno ont considéré théoriquement. Paradoxalement avec l'introduction au *demos* (aux institutions politiques, aux réinvestissements, aux discours normatifs et, même, à l'ouverture des récits sur l'histoire et les célébrations commémoratives), le concept, alors actualisé par l'élan critique et la tournure cognitive, dans l'actualité est employé comme un concept d'abus culturel (Todorov).

À partir de ce qui est exposé, toutes ces transitions inscrites dans le concept de mémoire deviennent, en réalité, le seul mouvement qui traverse le travail de recherche. Poussé, ainsi, par la volonté de la même pensée

critique, qui est assumée aussi comme objet d'analyse dans ces de prise critique pour la mémoire), et une *proposition généalogique*, dont le cadre épistémologique pourrait le justifier, étant celui-ci aussi l'objet de la recherche (principe de discrimination entre *théorie traditionnelle et théorie critique*, réalisée par Horkheimer come texte constitutif (1937), recevrait aussi la distinction méthodologique généalogique entre *une perspective dépourvue des valeurs* et une autre, par contre, soutenue par les *principes de l'émancipation*), ce travail est chargé de montrer, plus loin des aspects critiques, ces qui sont aussi définis quant à l'épistémologie. Dans ceux-la, aux modes de réalisation théoriques, la mémoire est assumée comme matériel d'expérience, pas seulement comme procès d'objectivation intellectuel discursif (favoriser la connaissance), mais, en plus, ce même procès représentent un procès de subjectivation, où on montre les conditions par lesquelles se forment ou changent les perspectives théoriques de la connaissance, et par conséquent, les possibilités de leur émergence de celle-ci. Entre l'un et l'autre, oscille le sens qui dans cette *aventure conceptuelle* (Jameson) échappe toujours de l'objet d'attirer et comprendre les aspects du temps socioculturel. Expérience, par conséquent, *expérience théorique* (Adorno et Horkheimer) qui accompagnera la mémoire dans un temps de théorisation pour devenir critique, et avec cela, une tentative de diagnostic du temps convulsif qu'ils ont vécu. C'est pour ça que la mémoire est comprise, alors, aux ruptures et continuités come un indice naturel des transformations structurales de la société. Le discours théorique ou philosophique des frankfortiens dans lequel est installée la mémoire, ne peut être plus qu'un élément négatif dans la structure de *Dialektik der Aufklärung*, où le concept de mémoire actue caché parmi des autres (*mimesis, expérience*), bien que comme un vrai mobilisateur des sémantiques et des temporalités critiques dans le même discours. Cette même expérience théorique, où convergent la pensée critique et la mémoire, procure aussi des changements dans les rapports existants entre les

sujets et les formes de relation qui comportent ces transformations sociales et les contraintes dans la dimension historique. Cette même expérience, que Foucault décrit dans une partie de son oeuvre *Technologies of the Self* a beaucoup à voir avec les capacités du sujet dans ses formes de relation avec le monde, apparaît tout au long du travail de recherche joint aux changements qui affectent aussi à la conformation objective de la mémoire tant qu'objet de connaissance.

Cela ci-dessus, qui montre quelques idées qui traversent le travail, marquent les parties de son *corpus*, étant elles aussi des lignes de transition thématiques, c'est à dire, les variables ostensibles où les thèmes vont être développés. Ainsi, après ces breves *indications méthodologiques*, dans les pages suivantes, on réévalue, comme conclusion, les réussites liés aux objectifs marqués au début; ainsi que les nouvelles inquiétudes théoriques qui l'ont suivi pendant leur exposition, d'où il convient, selon ce qui est établi maintenant, leur future considération dans des prochains travaux de style académique et d'autres publications de génie scientifique.

Commencer une réflexion proche aux modes de théorisation et transition du concept de mémoire comme catégorie de la pensée critique. Avec cette prémisse démarre le travail de recherche ci présent et qui devenait l'objectif général, et qui, cependant, est concreté petit à petit et d'une façon précise, dans la prononcée généalogie qui la définit. En fait, le devenir conceptuel de la mémoire comme pratique matérialiste de la critique littéraire, marque la première partie du travail. Dans ce sens, le premier chapitre vérifie l'affiliation du concept de mémoire ici développé, comme un élément critique, fondé sur le développement de la méthodologie dialectique. Que la mémoire soit un exercice dialectique, la situe comme un outil de connaissance, ne pas seulement dès sa contingence historique; mais aussi dès la sensibilité pour *commencer la récupération du passé* (leur motifs, leur temporalité), en profit d'une conception historique qui veut se différencier des principes idéalistes ava-

lisés par le profrès positiviste dans Hegel. Avec cela, nous vérifions dans ce travail la prévalence de *l'élan esthétique de la mémoire* dans ses fondements comme exercice propre de la pensée.

Dès ces constatations sur la dialectique, le concept de mémoire qui prétend élucider répond, par conséquent, aux critères d'une pensée éclairée, c'est à dire, notamment émancipateur. Ainsi, dans des différents temps du travail, la mémoire apparaît attaché, nécessairement, à la *question de l'émancipation*, mais à partir de deux idées différentes. Si dans la première partie, l'émancipation est entendue dès ces temps de conceptualisation à partir des pratiques matérialistes de la critique- qui constitue l'acceptation de *la mémoire comme objectivation*: forme et acte de connaissance-, déjà dans la deuxième partie, et en rapport avec le devenir critique sur le présent historique et social, et loin de W. Benjamin, au détriment de son attention focalisée dans le passé- l'émancipation comme une question de mémoire est fixée maintenant sur les *modes de subjectivation* (changements dans les modes de rapport avec l'objet de la connaissance). Dans cette problématique autour le concept, et aussi dans son rapport avec le discours philosophique, la mémoire est lue aussi aux marges discursifs des textes théoriques des penseurs frankfortiens. Dans un acte de légitimation, ces *parties discursives* de leur statut critique- entre la théorie et *l'expérience paratextuale*, culturelle- dans ceux-ci c'est où on peut observer mieux les étroits liens qui attachent ce procès de subjectivation à l'exercice intellectuel.

En effet, il est possible de comprendre une conception de mémoire matérialiste et ses différentes manifestations qui, dans l'ensemble des pratiques intellectuelles de la deuxième partie, sont entendues depuis l'engagement éthique et moral. Parce que quand on arrive à ce temps de l'histoire des idées théoriques à l'ombre de la catastrophe d'Auschwitz, le concept commence à être visible dans le travail théorique de ces penseurs. *Le virement de la mémoire*, qui sera établi à la fin du XX siècle et qui placera, com-

me on a répété plusieurs fois tout au long de la recherche, comme centre cognitif la *souffrance de la raison* de l'homme, pourtant il avait comencé déjà avant, dans ce temps de crise historique et d'éclaircissement conceptuel.

Dès son prepositionnement dans les récits de la souffrance, la théologie politique allemande (Metz) assume ses modèles discursifs hérités dans un important temps de conceptualisation que nous détectons dans l'oeuvre de Benjamin *Thesenüber den Begriff der Geschichte*, (1940), [sur le concept de l'histoire] et sa nouvelle lectura à partir des clichés de la pensée dialectique de l'Illustration. La contribution de Metz en ce qui concerne ses prédécesseurs, est considérée décisive pour la récupération que, avec son apport intellectuel dans le cadre discursif de la théologie, réalise sur une pensée (de mémoire) en danger de tomber dans l'oubli pour facer l'urgent récit officiel mené par les politiques institutionnelles allemandes, la *Wirtschaftswunder*, sur le besoin d'une rapide récupération économique et sociale après la destruction massive qu'au niveau matériel a constitué pour le pays la Seconde Guerre Mondiale. En fait, dans ce même geste, plus politique qu'épistémologique, la récupération, pourtant, était faite sur un aspect – omis dans la sécularisation du concept de mémoire compris par Adorno and Horkheimer - que Metz tirait directement des considérations plus théologiques de Benjamin.

Le *reste théologique* de la mémoire du berlinois, qui a été toujours une raison de polémique entre celui-ci et les frankfortiens, apparaît à nouveau dans le discours philosophique de Metz, mais en adaptant pour l'occasion une pose plus claire en ce qui concerne leur origin judéo-chrétien. En plus, avec la nouvelle lectura que cette petite nuance a dans la conceptualisation de la mémoire, le théologe allemand arrivait à abstraire du *singulier détail*, marginal de toute évidence dans la nature rationnelle du concept philosophique, toute une *culture anamnétique* d'une façon illustrée conciliée sur sa distinction entre la pensée rationnelle (*Denken*) et un autre type de pensée

comme c'est la mémoire (*Andenken*) provenant de la tradition juive. Le résultat de cette rehybridation est ce que Metz nomme *rationalité anamnétique* ou *Vermisungswissen*, c'est à dire, *savoir que tu me manques*. Cette lecture du tout pour la partie sur la théologie gardée au sein de la mémoire met en débat Metz et Habermas. De ce rencontré, la *discussion sur l'appartenance à la mémoire*, suscite une nouvelle dérive du concept de mémoire à partir de laquelle elle se développe dans la quatrième et dernière partie du travail. De ce désaccord académique, fondé sur une *querelle* sur la mémoire qui réclamait pour elle-même (Habermas) une fonction totalement rationnelle et intermédiaire- *communicative*, car, en fin de compte, Benjamin avait lutté pour sa reconnaissance cognitive- avec laquelle le philosophe trouvait un *irréductible rationnel* qui était différent à la mémoire, sans considération, de quelque implication théologique (Metz). Le fait de cette reconsidération entre tous les deux, ouvrait la brèche, à nouveau, entre philosophie et théologie, mais, en plus, cela comporterait des conséquences aux conceptions que, depuis ce temps, le concept de mémoire prendrait dans le domaine académique et politique. Et malgré les différences, le consensus sur la considération de la mémoire quant à son *appartenance*, marque les directives pour sa radicale objectivation et sa possession disciplinaire hégémonique, qui depuis ce temps est projetée. Puis, sa centralité, celle qui signale la mémoire comme un lieu privilégié de la connaissance rationnelle est, au même temps, la dangereuse reconnaissance vers la *reification*, l'emploi continué et le dégât terminologique dans son explosion académique.

En effet, comme on peut éprouver à la fin du travail, d'ici vient la transition conceptuelle plus contradictoire, qui coïncide avec l'entrée de la mémoire dans la démocratie. Ce qui devrait être, en principe, l'espace par antonomasie où la mémoire peut exercer librement ses *pratiques de mémoire* devient, pendant un temps de sa conceptualisation, décourageant. Dans ces termes, qui ne prétendent jamais mettre en question l'état de droit

développé par les démocraties, le concept de mémoire que Metz préconisait comme *le désir de la raison moderne pour chercher sa praxis* (attention à la différence avec ses prédécesseurs: Benjamin se résignait avec sa connaissance cognitive, Adorno l'éloignait de la philosophie de l'histoire et comme ça, elle devient finalement, un fait de résistance artistique), finissait étant domestiqué, avec la perte de sa force critique. Dans ce sens, l'analyse de la quatrième partie est centrée en montrant les manques et les apories du concept depuis deux perspectives différentes (dans un cas déjà localisé d'*actualisation* en Espagne). La première trouve la mémoire dans un domaine académique qui, à partir des études introduites par le philosophe espagnol Reyes Mate (disciple de Metz) pour une réélaboration des analyses de Benjamin sur le souvenir; la deuxième est centrée sur les compétences du discours juridique au temps de se rendre compte des besoins d'une mémoire comme élément catégorique pour la constitution, ainsi, d'une norme pour la convivence et la réconciliation sociale. Si avec la nommée *raison des vaincus* on a essayé de trouver- en ce qui ici constitue la plus évidente continuité de la courante de la pensée critique-, un récit légitimant où ne pas seulement évaluer les conséquences, tant des lois comme des politiques de mémoire depuis un domaine plus académique (en plus de restreindre méthodologiquement la maxime d'Adorno et répétée par Metz de *mesurer tous les événements sociaux et culturels depuis le souvenir d'Auschwitz*); la *Loi 52/2007 du 26 décembre*, plus connue comme la *Loi de la mémoire historique*, constitue la transformation conceptuelle plus importante de tout ce procès, car elle ne peut pas être considérée *stricto sensu* l'actualisation de ce qui critiqueusement a été déjà, mais si un emploi évident des secours théorisés pour tous les penseurs allemands dont les conceptions de mémoire apparaissent, pourtant, déformées et confuses dans le texte juridique.

De l'établissement de toutes les parties, quatre en totale, on doit faire un bilan effectif sur la considération conceptuelle de la mémoire: ses

transitions, ses temps théoriques, mais aussi ce qui devient praxis. Car, si dès début, sa conceptualisation était attachée au temps théorique concret, celle-ci ne pouvait pas échapper à sa réalisation dans le domaine plus pragmatique, ainsi que le *desideratum* marxiste radicalisé dans le programme de la théorie critique frankfortienne, tous les deux, théorie et praxis, restait dépassé au cas paradigmatique de la mémoire, en comprenant sa théorisation inscrite dans la praxis. Et comme ça, on constate aussi qu'à tous ces temps de conceptualisation correspondent puis, des pratiques intellectuelles materialistes (*critique littéraire* au cas de Benjamin; écriture théorique dans la dialectique de l'Illustration), et à tous elles, étant réalisées dans un temps de crise, on reconnaisse dans sa capitulation un *document critique de mémoire*.

Conformément à tout cela, le cadre de travail ici développé, si bien il exigeait une suivie plus généalogique prétendument historique; plus critique que herméneutique, cependant, finalement il doit être reconsidéré come un *problème conceptuel*. Dans ce sens, dans tous ces temps de théorisation, ainsi que leurs déplacements critiques, le concept de mémoire, dans les aspirations délégitimes sur la même raison et les méthodes de connaissance. L'aporie, tant associée à cette pensée, est présentée ici pour atteindre une idée de mémoire à partir d'autres révisions conceptuelles et même discursives. Simplement, faire de la mémoire un concept de génie universal, en tombant à nouveau dans les supercheres idéalistes qu'elle évitait. Seulement à travers la tentative critique sur le concept d'histoire à partir de Proust- devient critique comme un temps de récupération conceptuel; la mémoire devient critique étant tirée critiquement. Parce que dans l'oeuvre étrangère, comme advertait déjà le penseur berlinois dans ses premières considérations sur le concept de la critique d'art dans le romantisme allemand, on trouve un *contenu de vérité*. Peut être pour cela, dispersion, détour, chercher une troisième (Proust), la mémoire peut être

entendue, il serait la façon plus proche au méthode en constellation du berlinois- ou comme modifiée terminologiquement à partir d'Adorno: *constellation changeante*, c'est à dire, la mémoire comme mode dialectique de composition de la connaissance en échange. De sa part, Adorno, en déplaçant la mémoire de ses considérations exclusives pour la philosophie de l'histoire et la marquer dans l'art, c'est à dire, dans un discours *plus loin du concept*, il atteint que la mémoire reste dehors la valeur d'identité associée au concept. C'est à dire, il ne se contient, ni se réduit, mais il résiste *négativement* dans la particularité de l'art et, quant à l'idée, s'étend sans être concept. La mémoire se déplace entre ces antinomies pour rendre compte de son complexe génie épistémologique, sa singularité cognitive, son étrange émancipation rationnelle. On finit ce travail, par conséquent sans savoir si la mémoire s'attache au concept ou va plus loin de celui-ci; probablement dans son attitude critique et abstraite, celle-ci peut être seulement, théoriquement, la manifestation temporelle de sa pratique, faire mémoire.

Pour finir, cette dernière question signalée et qui, certainement, concerne l'autre grand objectif (*l'objectif négative* de ce travail de recherche), soit précisément celle de *détecter un problème conceptuel*, qui appartient à la philosophie, à la théorie et ne se montre pas vraiment, comme on peut lire dans son introduction, dans une superficielle distinction terminologique, dès Erinnerung (souvenir), à Eingedenken (remémoration) sur la mémoire (Gedächtnis) comme affaire historiographique des idées. Que la sélection terminologique soit, en partie, de l'entreprise critique de ces penseurs, celle-ci ne pourrait pas exister simplement des altérations nominalistes sans assumer un risque au sens strict du terme. Soit qu'il soit, détecter cette contradiction, rechercher sur l'aporie nous oblige à la fatigante and au même temps motivée réflexion de ce qui s'échappe toujours. Ainsi, un concept (de mémoire) transite comme un problème théorique: *il se pose à nouveau, il se reformule, il s'actualise.*

Jusqu'ici les conclusions du travail présent comme these de doctorat. Dès ses expositions initiales jusqu'à la conformation des objectifs hypothèse; et dès là à sa matérialisation finale, les transitions du concept de mémoire ne reste pas résolue, au moins n'est pas sa cohérence aspiration celle qui, comme première recherche, prétend avoir continuité.

Il n'aurait pas, alors, une convenence meilleur pour un objet d'étude comme ce concept ou idée errante, qu'avoir passé aussi par un temps, sûrement, manquant comme il est une thèse de recherche. Car dans ce travail doit être lu comme un temps théorique plus du concept de mémoire dans son déambuler. Tel qu'il est, ce n'est pas un tour de vis, plutôt une nouvelle lectura particulière et sincère de ce geste de Benjamin du principe, en montrant, à travers sa thèse de doctorat sur le concept de critique d'art du romantisme allemand, pas son histoire, mais peut être signaler ses problèmes et ses transitions, et nommer pendant un temps sa ratée habilitation académique.

Symboliquement son geste intellectuel arrive, pour le temps, jusqu'ici aussi.

Bibliografía

a.

Abadi, F., «Pasado inconcluso y pasado primitivo en la obra de Walter Benjamin: la redención como exigencia del mundo objetivo», en *Revista Internacional de Filosofía*, núm.57, 2012, pp. 51-65.

Abensour, Miguel, *Les passages Blanqui. Walter Benjamin, entre mélancolie et révolution*; France, Sense&Tonka, éditeurs, 2013.

Abromeit, John, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York, Cambridge University Press, 2011.

Adorno, Th. W., *Introducción a la dialéctica (1958)*; 1ª. ed., Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2013.

Adorno, Th. W., *Teoría estética*; 1ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 2011a.

Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2011b.

Adorno, Th. W., *Escritos filosóficos tempranos*; 1ª., Madrid, Ediciones Akal, 2010(a).

Adorno, Th. W., *Miscelánea I*; 1ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 2010 (b).

Adorno, Th. W., *Notas sobre literatura*; 1ª.ed., Madrid, Ediciones Akal, 2009a.

Adorno, Th. W., *Crítica de la cultura y sociedad II*; 1ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 2009b.

Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*; Madrid, Ediciones Akal, 2008 (a).

Adorno, Th. W., *Crítica de la cultura y sociedad I*; 1ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 2008 (b).

Adorno, Th. W., *Dialéctica de la ilustración*; 1ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 2007.

Adorno, Th. W., *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*; 2ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 2006.

Adorno, Th. W., *Consignas*; 1ª. ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

Adorno, Th. W., «¿Qué significa la renovación del pasado?», en *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Ed. de Gerd Kadelbach, trad. de J. Muñoz. Madrid, Morata, 1998, pp. 15-29.

Adorno, Th. W., *Terminología filosófica II*; Madrid, Taurus Ediciones, 1977.

Adorno, Th. W., *Philosophische Terminologie*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt 1974.

Adorno, Th. W., *Filosofía y superstición*. Madrid, Taurus Ediciones, 1972.

Adorno; Horkheimer *Hacia un nuevo manifiesto (1956)*; 1ª. ed., Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2014.

Adorno, Theodor W.; Benjamin, W., *Correspondencia*; 1ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 1998.

Adorno, Theodor W., y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer II. El estado de excepción*, Valencia, Pre-textos, 2010.

Agamben, Giorgio, «Política del exilio», en *Archipiélago: Cuadernos de la Crítica de la cultura*, N°26-27, Barcelona, 1996.

Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer III*; 1ª. ed., Valencia, Pre-textos, 2000.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2006.

Agamben, Giorgio, *Ninfas*, Valencia, Pre-textos, 2010.

Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*; 1ª. ed., España, Adriana Hidalgo editora, 2010.

Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo Sacer II*; 2ª. ed., Valencia, Pre-textos, 2010.

Aguilera, Antonio, «El primer proyecto filosófico de Adorno», en *Anales del Seminario de Metafísica XXII*, Madrid, Universidad Complutense, N° 30, 1997, págs. 119-132.

Aguilera, Antonio, «Pesimismo en la teoría, optimismo en la praxis (Introducción)», en Horkheimer, Max, *Autoridad y familia; y otros escritos*, Barcelona, Editorial Paidós, 2001.

Althusser, Louis, *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1970.

- Álvarez Gómez, Mariano, *Teoría de la historicidad*; Madrid, Editorial Síntesis, 2007.
- Amar Sánchez, Ana María, *Instrucciones para la derrota. Narrativas éticas y políticas de perdedores*; 1º. ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 2010.
- Amengual, G., Cabot, M., Vermal, J., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.
- Anderson, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*; 2ª. ed., Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2013.
- Anderson, Perry, *Teoría, política e historia. Un debate con E.P.Thompson*; Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2012.
- Angenot, Marc, *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*; 1ª. ed. Buenos Aires, sigloXXI, 2010.
- Aranguren, José Luis L., *De ética y moral*; 1ª. ed., Barcelona, Círculo de Lectores, 1991.
- Arednt, Hannah, *De la historia a la acción*; Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2006.
- Aullón de Haro, P., «El ensayo y Adorno», en *Teoría/Crítica*, núm. 4, 1998, pp. 15-29.

b.

- Badiou, Alain, *Second manifeste pour la philosophie*; France, Librairie Arthème-Fayard, 2009.
- Badiou, Alain, *Segundo manifiesto por la filosofía*; Buenos Aires, Manatíal, 2010.
- Badiou, Alain, *Manifeste pour la philosophie*; Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- Belforte, M., «Crítica y traducción: Walter Benjamin, lector de Proust», en *Actas de las X Jornadas de Literatura Comparada*, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de la Plata – CONICET, 2011, pp. 49-53.
- Benjamin, Walter, *Libro Calle de sentido único*; 1ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 2015.
- Benjamin, Walter, *El surrealismo*; Madrid, Casimiro libros, 2013.
- Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*; 1ª. ed., Madrid, Abada Edi-

tores, 2012 (a).

Benjamin, Walter, *Denkbilder. Imágenes que piensan*; 1ª. ed., Madrid, Abada Editores, 2012 (b).

Benjamin, Walter, *Escritos políticos*; 1ª. ed., Madrid, Abada Editores, 2012 (c).

Benjamin, Walter, *Sueños*; 1ª. ed., Madrid, Abada Editores, 2011.

Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*; Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2010.

Benjamin, Walter, *Obras Completas II/I*, Abada Editores, Madrid, 2010.

Benjamin, Walter, *Libro de los Pasajes. Edición de Rolf Tiedemann*; 2ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 2007.

Benjamin, Walter, *Obras Completas I/I*, Abada Editores, Madrid, 2006.

Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, 1ª. ed., Barcelona, Edicions 62, 1988.

Bensaïd, Daniel, *Walter Benjamin, sentinelle messianique. À la gauche du possible*; Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.

Bensussan, Gérard, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*; 1º. Ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

Bernstein, J.M., *Adorno. Disenchantment and Ethics*; 1ª.ed., New York, Cambridge University Press, 2001.

Bittel, Johannes, *Benjamin-Proust. Traum Rausch Erwachen*, Verlag Neue Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2001.

Blanco Fernández, Domingo, *Principios de la filosofía política*; Madrid, Editorial Síntesis, 2000.

Bloch, Ernst, *Principio de esperanza (Vol. 1)*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.

Bolz, N.; Faber, R. *Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.

Bonacker, Th., «Ohne Angst verschiedene Einkönnen. Individualität in der integralen Gesellschaft», en D. Auer et al. (eds.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Dramstadt, 1998, pp.117-143.

Brecht, B., *El compromiso en literatura y arte*, Madrid, Península, 1984.

Brüggemann; Oesterle, *Walter Benjamin und die romantische Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.

Buck-Morss, Susan, *Walter Benjamin escritor revolucionario*; Madrid, Visor, 1995.

Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*; Buenos Aires, Interzona editora, 2005.

Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*; 1ª. ed., Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2011.

Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2011.

c.

Capella, Juan-Ramón, *Entrada en la barbarie*; Madrid, Editorial Trotta, 2007.
Chicharro, Antonio, «Para una historia del saber literario. Notas de una investigación historiográfica en marcha», en *Revue Romane*, 39, 1, 2004, pp. 115-131.

Cerda, Martín, *La palabra quebrada. Ensayo sobre el ensayo*; 1ª. ed., Madrid, Veintisiete Letras, 2008.

Cochran, Terry, *Lacultura contra el estado*; Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.

Colom González, Francisco, *Las caras del leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*; 1º. ed., Barcelona, Editorial Anthropos, 1992.

Cortina, Adela, *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid, Editorial síntesis, 2008.

Cuesta Abad, José Manuel, *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*; 1ª. ed., Madrid, Abada Editores, 2004.

Cuesta Fernández, «Genealogía y cambio conceptual. Educación, historia y memoria», en *Archivos Analíticos d políticas educativas*, Vol. 2, núm. 23, 2014, pp. 2-30.

Czuma, H., *Technokratie. Fortschritt-Emanzipation. Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule*, pp. 132-173.

d.

De Man, P. «Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'», en *The Resistant Theory*, Minneapolis, 1986, pp. 73-105.

De la Garza, María Teresa, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*; 1ª. ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.

Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Madrid, Editions Galilée, 1994.

De Sousa Santos, Boaventura, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*; 2ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2011.

Didi-Huberman, Georges, «Exponer a los sin nombre», en *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin* (Barja; Rendueles eds.) Madrid, Ediciones Pensamiento, 2013.

Didi-Huberman, Georges, *Supervivencia de las luciérnagas*; 1ª.ed., Madrid, Abada Editores, 2012.

Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*; 3ª.ed., Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2011.

Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*; 1ª.ed., Madrid, Espasa Libros, 2011.

Didi-Huberman, Georges, *O que nós vemos, o que nos olha*, Porto, Dafne editora, 2011.

Didi-Huberman, Georges, *Cuando las imágenes toman posición*; 1ª.ed., Madrid, A. Machado Libros, 2008.

Dosse, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2003.

Dubiel, Helmut, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, 1988.

Duarte, R. *Mimesis e racionalidade*. São Paulo, Loyola, 1993.

Duque, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*; 2ª. ed., Madrid, Ediciones Akal, 1998.

Duque García, N., *De la soledad a la utopía: Frederic Jameson, intérprete de la cultura moderna*; 1ª. ed., Zaragoza, Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2012.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 2011.

Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.

e.

Eagleton, Terry, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*; Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.

Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2005.

Eagleton, Terry, *La estética como ideología*; Madrid, Editorial Trotta, 2006.

Erd, Rainer, *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*, Frankfurt, Edition Suhrkamp, 1985.

Escudero Alday, Rafael, *Diccionario de memoria histórica. Conceptos contra el olvido*; Madrid, Los libros de la catarata, 2011.

Esposito, Roberto, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*; Madrid, Editorial Trotta, 1996.

Estrada, Juan A., *La Teoría Crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 1990.

f.

Fenves, P. *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, 2011.

Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*; Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1990.

Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Foucault, Michel, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

Freitas, Verlaine, *Adorno e a arte contemporânea*, Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

Freud, Sigmund, «Mourning and Melancholia», *Standard Edition of the complete Psychological Works*[vol. 18], London, Hogarth Press, 1960.

Friedman, G., *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1986.

g.

Gadamer, H. G., *El problema de conciencia histórica*; 3ª. ed. 1ª, Madrid, Editorial Tecnos, 2011.

Gagnebin, J. M., «Comentario filológico e crítica materialista», en *Trans/Form/Ação*, Marília, Vol. 34, 2011, Edição especial 2.

Gagnebin, J. M., *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*; 2ª Edición, Río de Janeiro, Imago, 2005.

Gagnebin, J. M., *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, Paris, l'Harmattan, Paris, 1994.

Gagnebin, J. M., *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die Unabgeschloss-*

- enbeit des Sinnes*, Erlangen, Verlag Palm & Enken, Erlangen, 1978.
- Galende, Federico, *Walter Benjamin y la destrucción*, 1ª. ed., Santiago de Chile, Ediciones/Metales Pesados, 2009.
- Gandler, Stefan, *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, 1ª. ed., México, siglo XXI editores, 2011.
- Gandler, Stefan, *Materialismus und Messianismus. Zu Walter Benjamins Thesen Über den Begriff der Geschichte*, Aisthesis, Bielefeld, 2008.
- Garber, K., *Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin*, Max Niemeyer, Tübingen, 1987.
- Garcés, Marina, «Adorno y Lukács: pensar en la grieta de la racionalidad», en *Revista de Filosofía*, núm. 37, 2006, pp. 85-97.
- García Düttmann, A.; *The gift of language. Memory and promise in Adorno, Benjamin, Heidegger, and Rosenzweig*, 1ª. ed., London, The Athlone Press, 2000.
- Geyer, Carl F., *Teoría crítica. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno*, Barcelona, Editorial Alfa, 1982.
- Gómez, Vicente, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.
- Gómez, Vicente, «La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción», en *Constelaciones Revista de Teoría Crítica*, núm. 1, 2009, pp. 3-35.
- Greffrath, Krista R. «Proust et Benjamin», en Heinz Wismann (ed.) *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, 113-131.
- Gumbrecht, Ulrich, Hans, *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, 1ª. ed., Madrid, Escolar y Mayo editores, 2010.

h.

- Habermas, Jürgen, «*El discurso filosófico de la modernidad*»; 1ª. ed. Madrid, Katz Editores, 2013.
- Habermas, «Modernidad: un proyecto incompleto», en Nicolás Casullo (ed.): *El debate Modernidad Pos-modernidad*. Buenos Aires, Editorial Punto Sur, 1989. pp. 131-144.
- Hallbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, 1ª. ed., Barcelona, Antrhopos Editorial, 2004.
- Hallbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, 1ª. ed., Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura

- Económica, 2010.
- Hegel, G.W.F., *Introducción general y especial a las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; 2ª. ed., Alianza Editorial, 2013.
- Hernández-Navarro, Miguel Á., *Materializar el pasado. El artista como historiador (benjaminiano)*; 1ª. ed., Murcia, Editorial Micromegas, 2012.
- Hobsbawm, Eric, *The invention of tradition*; 1ª.ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Honneth, A.; Wellmer, A., *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986.
- Honneth, Axel, *Crítica al poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*; Madrid, A. Machado Libros, 2009.
- Honneth, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*; 1ª. ed., Madrid, Katz Editores, 2009.
- Honneth, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*; 1ª. ed., Madrid, Katz Editores, 2012.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*; 2ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2010.
- Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*; 1ª. ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- Horkheimer, Max, *Autoridad y familia; y otros escritos*, Barcelona, Editorial Paidós, 2001.
- Horkheimer, Max, *Anhelos de justicia. Teoría Crítica y religión*; 1ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Horkheimer, Max, *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999.
- Horkheimer, Max, *Sociedad en transición*; 1ª. ed., Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1986.
- Horkheimer, Max, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*; Barcelona, Editorial Planeta-DeAgostini, 1986.
- Horkheimer, Max, *Historia metafísica y escepticismo*; 1ª. ed., Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México D.F. Fondo de Cultura Económica-Instituto Goethe, 2002.

i.

Innerarity, Daniel, *Dialéctica de la Modernidad*, Madrid, Ed. Rialp, 1990.

j.

Jameson, Fredric, *Valencias de la dialéctica*; 1ª. ed., Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2013.

Jameson, Fredric, *Las ideologías de la teoría*; 1ª. ed., Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2013.

Jameson, Frederic, *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia dialéctica*; 1º. Ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Jauß, H.R., *Zeitund Erinnerung in Marcel Prousts*, 1986.

Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)*, Madrid, Taurus Ediciones, 1989.

Jay, Martin, *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004.

k.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, 2ª. ed., Madrid, Alianza Editorial, 2013.

Kappner, H.,H., «Adornos Reflexionen über den Zerfall des bürgerlichen Individuums», en H. L. Arnold (ed.), Theodor W. Adorno, Múnich, 1983, pp. 44-63.

Kittsteiner, H.D., «Die geschichtsphilosophische Allegorie», en W. Reijen (ed.), *Allegorie und Melancholie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972

Kohler, G.; Muller-Doohm, S.; (eds.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestandeiner Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Göttingen, Velbrück-Wissenschaft, 2008.

Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, México D. F., Ediciones Era, 1971.

Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*; 1ª. ed., Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*; 1ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2007.

Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*; 2ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2010.

Koselleck, Reinhart, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*; 2ª. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.

Kosik, Karl, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el*

mundo, México D. F., Grijalbo, 1967.

1.

LaCapra, Dominick, *Escribir la historia, escribir el trauma*; 1ª. ed., Buenos Aires, Nueva visión, 2005.

LaCapra, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*; 1ª. ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Le Blanc, Guillaume, *La philosophie comme contre-culture*; 1º. Ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Lenk, Kurt, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*; Buenos Aires, Amorrortu editores.

Lepénies, Wolf, *Melancolía y utopía*; 1ª. ed., Barcelona, Editorial Arcadia, 2008.

Levinas, Emmanuel, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*; Paris, Éditions Payot & Rivages, 2014.

Lindner: «Benjamin como soñador y como teórico del sueño» [Epílogo], en Benjamin, Walter, *Sueños*, Madrid, Abada Editores, 2011.

Lindner: «Natur-Geschichte-Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften», *Text + Kritik* 31/32 (Múnich), Richard Boorberg, 1971, pp. 41-58.

López de la Vieja, María Teresa, *Ética y literatura*; Madrid, Editorial Tecnos, 2003.

López Fdz. Cao, Marián, *Memoria, ausencia e identidad. El arte como terapia*; 1ª. ed., Editorial Eneida, 2011.

Löwy, Michel, «Walter Benjamin y el surrealismo. Historia de un encantamiento revolucionario», en Benjamin, Walter, *El surrealismo*, Casimiro Libros Madrid, 2013, pp. 7-54.

Löwy, Michael, *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*; Paris, Éditions de l'éclat, 2010.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio*; Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.

Löwy, Michael, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*; 1º. ed., Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1997.

Löwy, Michael, Sayre, Robert, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-cou-*

rant de la modernité; Paris, Éditions Payot, 1992.

Löwy, Michael, *Dialéctica y revolución*; 5ª. ed., México, Siglo Veintiuno editores, 1983.

Lozano, Álvaro, *El Holocausto y la cultura de masas*; 1ª. ed., Santa Cruz de Tenerife, Editorial Melusina, 2010.

Lukàcs, G., *Teoría de la novela*. Buenos Aires, Siglo XX, 1966.

Lukàcs, G., *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

Lutz-Bachmann, «Materialismus und Materialismuskritik bei Horkheimer und Theodor W. Adorno», en *Kritischer Materialismus*, München, Akzente Hanser, 1991.

Karin Littau , *Theories of Reading: Books, Bodies*, 2006.

m.

Maestre, Agapito, «Racionalidad y antropología negativa», en *Aporía*, Madrid, núm. 17/18, 1982, pp. 33-61.

Maiso Blasco, Jordi, *Elementos para la repropiciación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*; 1ª. ed., Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 2010.

Marchesoni, S., *Walter Benjamins Konzepts des Eingedenkens. Über Genese, Stellung und Bedeutung eines ungebrauchlichen Begriffs in Benjamins Schriften*. 2013 [Tesis doctoral].

Marcuse, Herbert, *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*; 1ª. ed., Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*; Barcelona, Editorial Planeta-DeAgostini, 1993.

Marramao, G., *Contra el poder. Filosofía y escritura*; 1ª. ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Marrou, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*; Paris (France), Éditions du Seuil, 1954.

Mardones, Jose María, *Dialéctica y sociedad irracional. La teoría Crítica de la Sociedad de M.Horkheimer*; Bilbao, Editorial Mensajero, 1979.

Marx, K., *El manifiesto comunista*, Madrid, Ediciones Akal, 2004.

Marx, K.; Engels, F., *Ideología alemana*, Madrid, Losada, 2010.

Mate, Reyes, *La piedra deshechada*; 1ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2013.

Mate, Reyes, *Tratado de la injusticia*; 1ª. Ed., Barcelona, Anthropos Editorial,

2011.

Mate, Reyes, «Del *proletariat* al *Lumpen*. Sobre el sujeto político en el capitalismo contemporáneo», en *Revista Internacional de filosofía política*, núm. 35, 2010, pp. 47-63.

Mate, Reyes, *La herencia del olvido*; 1ª. ed., Madrid, Errata Naturae, 2009 (a).

Mate, Reyes, Mate, Reyes, «Sobre la fuerza subversiva del trapero», en *Revista Anthropos*, núm. 225, 2009 (b), pp. 52-57.

Mate, Reyes, *La razón de los vencidos*; 2º. Ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 2008.

Mate, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de historia*; 2ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2006 (a).

Mate, Reyes, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*; 1ª. ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 1997.

Mate, Reyes, «La incidencia filosófica de la teología política de J. B. Metz [Epílogo]», en Metz, J. B., *Por una cultura de la memoria*; 1ª. ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 1999.

Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz*; 1ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2003.

Mate, Reyes, «Benjamin o el primado de la política sobre la historia», en *Isegoría*, núm. 4, 1991, pp. 49-73.

Mate, Reyes, «La herencia pendiente de la razón anamnética», en *Isegoría*, núm. 10, 1994, pp. 117-132.

Mate, Reyes / Zamora, José A., *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*; 1º. ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 2011.

Maura, Eduardo, *Las teorías críticas de Walter Benjamin. Temas contemporáneos*; Barcelona, Edicions Bellaterra, 2013.

Mayorga, Juan, *Revolución conservadora y Conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2003, pp. 29-32.

McMahon, D., *Una historia de la felicidad*, Madrid, Ediciones Taurus, 2005.

Mèlich, Joan-Carles, *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*; 1º. Ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 1998.

Mèlich, Joan-Carles, *La lección de Auschwitz*; Barcelona, Herder Editorial, 2001.

Menke, Christoph, *Estética y negatividad*; Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2011.

Mesa, Ciro, *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*; Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004.

Metz, J.B., *Por una cultura de la memoria*; 1ª. ed., Barcelona, Antrhopos Editorial, 1999.

Metz, J.B., *La fe en la historia y en la sociedad*; Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.

Moreno Pestaña, José Luis, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*; Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2013.

Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamín, Scholem*; France, Éditions Gallimard, 2006.

Münster, Arno, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire. Réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme mélancolique*; Paris, Éditions Kimé, 1996.

Müller-Doohm, «Denken im Niemandland. Adornos bürgerliche Antibürgerlichkeit», en *Leviathan*, núm. 3, 1997, pp. 381-395.

Muñoz, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.

Muñoz, Jacobo, *Lecturas filosóficas contemporáneas*, 1ª. Ed., Barcelona, Ariel, 1984.

Muñoz; Velarde, *Compendio de Epistemología*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

Muñoz; Velarde, «Materiales para una crítica de la Modernidad: Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica», en *Anales del Seminario de Metafísica XXII*, Madrid, Universidad Complutense, núm. 25, 1987, pp. 14-36.

o.

Osborn, Peter & Benjamin, Andrew, *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction & Experience*; 2ª.ed., London, Clivamen Press, 2000.

p.

Palmier, J. M., *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*; Paris, Klincksieck, 2006.

Palti, Elías J., «Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje», en *Res Pública* núm. 25, 2011, pp. 227-248.

Popper, Karl R., *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus Ediciones, 1961.

r.

Rancière, Jaques, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique-Éditions (Gallimard), 1998.

Rendueles, C.; Useros, A., «Encontrarse en una ciudad. Los escritos políticos de Walter Benjamin.», en Benjamin, Walter, *Escritos políticos*, Madrid, Abada Editores, 2012.

Richter, Gerhard, *Thought-Images. Frankfurt School writers' reflections from damaged life*, California, Stanford University Press, 2007.

Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México D. F., Siglo XXI Ediciones, 1999.

Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris (France), Éditions du Seuil, 2000.

Ripalda, José María, *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.

Rius, Mercè, *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*; 1ª. ed., Barcelona, Editorial Laia, 1985.

Rochlitz, Rainer, *Le Désenchantement de l'art*, Paris, Gallimard, 1992.

Rodríguez, Juan Carlos, *La norma literaria*, Madrid, Editorial Debate, 2001.

Rodríguez, José M., «Razón y totalidad en Horkheimer y Adorno», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm. 52, 1982, pp. 101-140.

Rodríguez-Ibáñez, José E., *El sueño de la razón. La modernidad a la luz de la Teoría Social*; 1ª. ed., Madrid, Taurus Ediciones, 1982.

Roldán, Concha, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía y la historia*, Madrid, Ediciones Akal, 1997.

Romero, José Manuel, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005.

Rosenzweig, Franz, *El nuevo pensamiento*; 1ª. ed., Madrid, La balsa de la Medusa, 1989.

Rosenzweig, Franz, *El país de los ríos. El judaísmo más allá de tiempo y la historia*; 1ª. ed., Madrid, Ediciones Encuentro, 2014.

Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*; 1ª. ed., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.

Rubert de Ventós, Xavier, *Ética sin atributos*; 1ª. ed., Barcelona, Editorial anagrama, 1996.

Rubert de Ventós, Xavier, (1998), *Crítica de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1998.

s.

Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Editorial Trotta, 2009.

Said, Edward, *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Editorial Debate, 2007.

Sánchez, Juan J., «Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*» (Introducción), en Adorno, Th. W.; Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, 7ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005.

Sánchez, Juan J., «Quebrar la lógica del dominio: Actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón» [Presentación], en Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, 2ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2010.

Sánchez, Juan J., «Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer», en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía (CSIC), núm. 25, 2011, pp. 223-246.

Sánchez, Juan J., *Prólogo del ensayo de José Lorenzo Tomé, Theodor W. Adorno. El rescate de la felicidad*. 2012.

SánchezVázquez, Adolfo, *Ética*, 2ª. ed., Barcelona, Editorial Crítica, 1979.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México D. F., Grijalbo, 1980. Stanford, California, Stanford University Press, 2007.

Schmid, Noerr, *Das Eingedenken der NaturimSubjekt: zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1990

Scholem, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, 3º. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2008.

Scholem, Gershom, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, 1ª. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2004.

Schöttker, Detlev, «Recordar», en Opitz; Michael;Wizisla; Erdmut (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires, Edición Las Cuarenta, 2013, pp. 955-1011.

Schwarzböck, Silvia, *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Schweppenhäuser, Gerhard, *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*.

Schweppenhäuser, Gerhard, *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.

Schweppenhäuser, Gerhard, «Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation»

tion. Über Adornos soziale Individuations theorie», en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. 57, núm. 1, 1971, pp. 91-115.

Schweppenhäuser, H., *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.

Sebald, W. G., *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2003.

Sebreli, Juan J., *El asedio a la modernidad*, Barcelona, Editorial Ariel, 1992.

Sebreli, Juan J., «Teoría crítica y racionalidad», en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm.,311, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense Madrid,1996.

Sembler, Camilo, «Teoría Crítica y sufrimiento», en *Revista Constelaciones* 2013.

Sevilla, Sergio, *Crítica, historia y política*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000.

Sherratt, Yvonne, *Los filósofos de Hitler*, 1ª. ed., Madrid, Cátedra, 2014.

Siebers, Tobin, *The ethics of criticism*, 1ª.ed. New York, Cornell University Press, 1988.

Szondi, Peter, «Hoffnung im Vergangenen. W.B. un die Suche nach der verlorenen Zeit», en *Neue Zürcher Zeitung*, 8, 1961.

t.

Tafalla, Marta, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder Editorial, 2003.

Teschke, H., *Proust und Benjamin: unwillkürliche Erinnerung und dialektisches Bild*, Wüzburg, Königshausen & Neumann GmbH, 2000.

Thayer, Willy, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, Santiago de Chile, Ediciones/Metales Pesados, 2010.

Therborn, G., *Ciencia, clase y sociedad: sobre la información de la sociología y del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

Thiebaut, Carlos, *Conceptos fundamentales de filosofía*, 2ª. ed., Madrid, Alianza Editorial, 2011.

Thiebaut, Carlos, «La ética de la Escuela de Frankfurt revisitada», en *Revista de Filosofía*, núm. 22, 2001, pp. 41-95.

Tiedemann, Rolf, «¿Sabes qué sucederá? En torno a la actualidad de la Teoría Social de Adorno (Conferencia inaugural)», en Cabot, Mateu (ed.), *Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, 1ª. ed., Palma, Universitat de les Illes

Balears, 2007.

Todorov, Tzvetan, *Les abus de la mémoire*; 1º. Ed., Paris, Arléa, 2004.

Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de hoy, 1993.

Traverso, Enzo, *La historia como campo de batalla. Interpretar violencias del siglo XX*; 1º.ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Traverso, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*; 1º.ed., Barcelona, Herder Editorial, 2012.

Traverso, Enzo, *La pensée dispersée. Figures de l'exil juéo-allemand*; France, Éditions Lignes & Manifestes, 2004.

Traverso, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*; Madrid, Politopías, 2007.

Traverso, Enzo, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Cerf 1997.

v.

Valencia García, G., *Entre cronos y kairós: las formas del tiempo sociohistórico*; 1ª. ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 2007.

Vázquez García, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica [1963-1990]*; 1ª. ed., Madrid, Abada Editores, 2009.

Vilar, Gerard, *La razón insatisfecha*; 1ª. ed., Barcelona, Editorial Crítica, 1999.

Vilar, Gerard, *El desorden estético*, 1ª. ed., Barcelona, Idea Books, 2000.

Villacañas, José L., *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Ediciones Akal, 2001.

Vinyes, Ricard, *Asalto a la memoria. Impunidades y reconciliaciones, símbolos y éticas*; 1ª. ed., Barcelona, Los libros del lince, 2011.

w.

Wahnón, Sultana, *En fuga irrevocable*; Granada, Editorial Alhulia, 2014.

Weber, Max, *Ensayos sobre la sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 1987.

Wellmer, A.; Gómez, V., *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th.W. Adorno*; 1º. ed., València, Universitat de València, 1994.

- Wellmer, A., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Franfort del Meno, 1993.
- White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*; 1ª. ed., Buenos Aires, Ediciones Paidós Ibérica, 2003.
- Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*; México D.F., Fondo de Cultura Económica de México, 2010.
- W. Scott, Joan, *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*; France, Librairie Arthème Fayard, 2009.

z.

- Zamora, José A., «Civilización y barbarie», en *Scriptafulgentina*, núm. 14, 1997, pp. 255-291.
- Zamora, José A., «Filosofía después de Auschwitz», en Nudler (ed.), *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Editorial Trotta/CSIC, 2010, pp. 173-214.
- Zamora, José A., «Theodor W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta de ética negativa», en *Enrabonar. Quaderns de Filosofia* (Universitat Autònoma de Barcelona), núm. 28, 1997.
- Zamora, José A., «Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo», en *Isegoría*, núm. 28, 2001, pp. 231-243.
- Zamora, José A., «H. Arendt y W. Adorno: pensar frente a la barbarie», en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, núm. 742, 2010, pp. 246-263.
- Zamora, José A., «Memoria e historia después de Auschwitz», en *Isegoría*, núm. 45, 2011, pp. 501-523.
- Zamora, José A., «Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz», en *Isegoría*, núm. 23, 2000, pp. 183-196.
- Zemelman, Hugo, *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*; 3ª. ed., Barcelona, Antrhopos Editorial, 2012.
- Zemelman, Hugo, *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*; 3ª. ed., Barcelona, Antrhopos Editorial, 2012.
- Zima, Pierre V., *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le postmodernisme*; Paris, L'Harmattan, 2003.
- Žižek; Badiou, *Filosofía y actualidad*, Madrid, Amorrortu Editores, 2005.
- Žižek; Badiou, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco nociones sobre el (mal) uso de una noción*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- Žižek; Badiou, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-textos, 2002.

Žižek; Badiou, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2001.

Zuidervaart, Lambert, *Adorno's Aesthetic Theory. The Redemption of Illusion*, Massachusetts, MIT Press paperback edition, 1993.

AA.VV., *Conceptos de Walter Benjamin*, Mateu Cabot (ed.), Madrid, Editorial Las Cuarenta. 2014.

AA.VV., *Diccionario de memoria histórica. Conceptos contra el olvido*, Madrid, Los libros de la Catarata. 2011.

AA.VV., *Crisis de la razón: nuevos modelos en relación entre saber y actividades humanas*, Aldo Gargani (ed.), México D.F., Editorial Siglo XXI. 1983.

Índice

- 008/ *Resumen. Resumé.*
- 010/ *Agradecimientos.*
- 015/ *Consideraciones liminares.*

- 047/ *Introducción.*
La memoria crítica. Una introducción al problema conceptual.

PRIMERA TRANSICIÓN

El impulso estético de la memoria. Estrategias de teorización temporal y prácticas de lectura materialista. Una aproximación crítica al recuerdo.

- 065/ 1. La memoria dialéctica
 - 1.1. Memoria, desmesura dialéctica y temporalización crítica
 - 1.2. Memoria como *Aktualität*, un principio de lectura
- 089/ 2. La literatura como pretexto de memoria
 - 2.1. La poética benjaminiana del recuerdo: actualización de la memoria como método de conocimiento
 - 2.2. De la *mémoire involontaire* al *Eingedenken*, algunas actualizaciones intempestivas
 - 2.3. Las prácticas materialistas de memoria de W Benjamin
- 145/ 3. Traer a concepto
 - 3.1. Traspasar la historia, un problema conceptual
 - 3.2. El momento de conceptualización (sobre la historia)

SEGUNDA TRANSICIÓN

La memoria crítica. Concepto de memoria y estudio de su transición en el pensamiento negativo. En torno a la crítica de la Ilustración.

- 173/ 1. La actualización de la Teoría crítica
 - 1.1. Una memoria cognoscitiva, una memoria crítica (de Benjamin a Adorno)
 - 1.2. Controversia y relectura del mesianismo: secularización e impulso político del concepto de memoria
 - 1.3. La memoria como categoría específica del pensamiento crítico

- 195/ 2. La memoria, primado oculto de la Teoría crítica
 - 2.1. Transición epistemológica al mundo administrado: la memoria en la crítica de la Ilustración
 - 2.2. La radical posibilidad de la memoria (acerca de una crítica contemporánea de memoria)
 - 2.3. Procesos de subjetivación teórica y objetivación crítica: el texto de barbarie
 - 2.4. Rememoración estética: la experiencia adorniana y el sufrimiento histórico
- 271/ 3. Texto de barbarie
 - 3.1. Auschwitz, del imperativo epistémico al recuerdo moral
 - 3.2. Crítica del sufrimiento materialista
- 293/ 4. Pretexto de barbarie
 - 4.1. La historia crítica de un prólogo: una escritura de memoria

TERCERA TRANSICIÓN

La centralidad filosófica de la memoria: concepto y legitimación de la razón anmnética.

- 325/ 1. La segunda vida del concepto de memoria
 - 1.1. Memoria, un apunte editorial
 - 1.2. Conceptualizaciones de Metz, una política
- 337/ 2. Por una razón anamnética (correcciones sobre teología)
 - 2.1. Redención y concepto: las correspondencias teológicas
 - 2.2. ¿A quién pertenece la razón anamnética? (Un debate epistemológico)

CUARTA TRANSICIÓN

Memoria crítica y democracia. El olvido de la dialéctica.

- 361/ 1. Introducción al *demos*
 - 1.1. El recuerdo de la débil fuerza mesiánica
 - 1.2. La Transición filosófica de la memoria benjaminiana en España (algunos momentos)
- 373/ 2. La normalización de la memoria
 - 2.1. La ausencia de concepto: el caso de la Ley 52/2007

389/ *Conclusiones. Conclusions.*

413/ *Bibliografía*