

DE LA FILOSOFÍA DIGITAL A LA SOCIEDAD  
DEL VIDEO-JUEGO. LITERATURA,  
PENSAMIENTO Y GAMIFICACIÓN EN LA ERA  
DE LAS REDES SOCIALES

Coordinadores

GUILLERMO PAREDES-OTERO  
NURIA SÁNCHEZ-GEY VALENZUELA

*Dykinson, S.L.*

2021

DE LA FILOSOFÍA DIGITAL A LA SOCIEDAD DEL VIDEO-JUEGO.  
LITERATURA, PENSAMIENTO Y GAMIFICACIÓN EN LA ERA  
DE LAS REDES SOCIALES

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez

© de los textos: los autores

© de la presente edición: Dykinson S.L.

Madrid - 2021

N.º 11 de la colección Conocimiento Contemporáneo

1ª edición, 2021

ISBN 978-84-1377-561-6

NOTA EDITORIAL: Las opiniones y contenidos publicados en esta obra son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión de Dykinson S.L ni de los editores o coordinadores de la publicación; asimismo, los autores se responsabilizarán de obtener el permiso correspondiente para incluir material publicado en otro lugar.

<b>CAPÍTULO 16. LA CÁMARA LÚCIDA DE ROLAND BARTHES CUARENTA AÑOS DESPUÉS: UNA APROXIMACIÓN A LA FOTOGRAFÍA ANALÓGICA DESDE LA ERA DIGITAL DE LA IMAGEN .....</b>	<b>287</b>
VICENTE ALEMANY SÁNCHEZ-MOSCO	
<b>CAPÍTULO 17. EL PENSAMIENTO HUMANISTA EN LAS REVISTAS CULTURALES. LA ENTREVISTA DIGITAL .....</b>	<b>305</b>
PATRICIA ALARCÓN	
<b>CAPÍTULO 18. DESHUMANIZACIÓN Y OTREDAD EN EL CONTEXTO DE LA POSVERDAD Y LA TECNOLOGÍA DIGITAL.....</b>	<b>330</b>
MIGUEL PALOMO	
<b>CAPÍTULO 19. DEL HUMOR COMO HERRAMIENTA EPISTEMOLÓGICA PARA CONOCER EL ARTE CONTEMPORÁNEO.....</b>	<b>346</b>
IRENE ORTEGA LÓPEZ	
<b>CAPÍTULO 20. NARRAR EL CUERPO PROFANADO: LA LITERATURA COMO ESTADO DE EXCEPCIÓN.....</b>	<b>372</b>
ANTONIO ALÍAS	
<b>CAPÍTULO 21. APUNTES PARA UNA MEJORA DE LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA ERA DIGITAL.....</b>	<b>379</b>
MIGUEL PALOMO	
<b>CAPÍTULO 22. FILOSOFÍA PARA NIÑOS, LENGUAJE Y COMUNICACIÓN. EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN EL PROCESO DIALÓGICO.....</b>	<b>396</b>
SARA MARISCAL VEGA	
<b>CAPÍTULO 23. EL RECUERDO CRÍTICO REPRIMIDO EN LAS POLÍTICAS DE MEMORIA INSTITUCIONALES (UN PROBLEMA CONCEPTUAL) .....</b>	<b>416</b>
ANTONIO ALÍAS	
<b>CAPÍTULO 24. DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL A LA RAZÓN RETICULAR: PENSAMIENTO, COMUNICACIÓN Y POLÍTICA EN LA ERA DE INTERNET .....</b>	<b>428</b>
JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ	
JESÚS FERNÁNDEZ MUÑOZ	

## EL RECUERDO CRÍTICO REPRIMIDO EN LAS POLÍTICAS DE MEMORIA INSTITUCIONALES (UN PROBLEMA CONCEPTUAL)

---

ANTONIO ALÍAS  
*Universidad de Granada*

### 1. INTRODUCCIÓN: EL CONCEPTO, LA CICATRIZ, EL RECUERDO

La memoria, como otras concepciones de carácter político y social, constituye el índice de un espacio de experiencia concreto (Koselleck, 2003, p. 16) que actualmente, sin embargo, resulta difícil dilucidar. En ello mucho tiene que ver la propia deriva del concepto que, más allá de su historicidad –a partir de una lógica de transformación semántica–, no solo ha reducido su fuerza operativa en los ámbitos desde los que se pensó (historia, sociedad y filosofía), sino que –probablemente debido a su radical fundamentación en el pensamiento crítico (Teoría crítica)– ha sido desactivada en la progresiva institucionalización que, contradictoriamente, habría de culminar como hecho –y *derecho*– de su propia realización política. No es ingenuo pensar, entonces, que la cuestión de la memoria, además de ser un complejo asunto de legitimación política –más aún ante su progresiva estigmatización ideológica por parte de la derecha conservadora europea–, se antoja problema conceptual, como afirma Elías José Palti en su trabajo “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje” (2011, p. 227). El planteamiento de este trabajo no se detiene tampoco en esta aporía pues, ciertamente, es en la actualización democrática del concepto (crítico) dentro del marco institucional, donde se evidencia lo que José Manuel Romero Cuevas ha denominado –en relación con Herbert Marcuse– el contenido *trascendente* del concepto, es decir, un momento donde el concepto se

muestra –benjaminianamente– “como conteniendo una promesa incumplida e incumplible en el marco institucional que paradójicamente afirma haberlo realizado” (2016, p. 123).

De este modo, el continuo movimiento de los conceptos a través de la historia del pensamiento –que en última instancia Adorno planteaba teóricamente como condición propia de los términos filosóficos [*Philosophische Terminologie*]– refería claramente a la ficticia univocidad semántica, lo que lo invalidaba sobre el sentido de los acontecimientos históricos o, peor aún, como proyecto de un futuro por venir. Esta consideración problemática del concepto, que metafóricamente fue definido por el pensador frankfurtiano como “la cicatriz endurecida de un problema irresuelto” [*die verhärtete Narbe eines ungelösten Problems*] (Adorno, 1974, p. 11), señalaba una superficie liminar entre la inmanencia del concepto y una exterioridad social donde palpita la dialéctica como síntoma de vitalidad teórica hacia lo nuevo y lo diferente. Esto es, respondía a la lógica enquistada en la identidad –la mismidad– de toda forma de conocimiento conceptual (Jameson, 2010, pp. 38-39) y, por tanto, donde no se produce una verdadera aproximación a las diversas realidades que configuran el mundo. Para Adorno –al menos en 1962–, atender a la terminología filosófica, a los conceptos mismos del pensamiento, significaba entonces mantener con vida los problemas que permanecían *olvidados* –o “más o menos muertos, encapsulados”, dice [*die als mehr oder minder tote oder verkapselte*] (1974, pp. 11-12)– en la historia de la filosofía, es decir, detectar en la filosofía la precariedad de un discurso reiterado e improductivo respecto a las urgencias –materiales– sociales, como siempre insistió su compañero Horkheimer (2008) para la conformación de una *Teoría* entendida verdaderamente como *crítica* social. Visto desde esta perspectiva, el concepto filosófico parecería resultar de un recuerdo reprimido en la inmanencia de su propia reificación epistemológica.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Explicado así a sus alumnos principiantes en estudios filosóficos, 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

## 2. LOS OLVIDOS DEL CONCEPTO

En el artículo “Historia conceptual como crítica” (2009) de Romero Cuevas trata de hacer una lectura a partir de la historia conceptual [*Begriffsgeschichten*] de Koselleck para extraer de ella una potencialidad crítica de sus planteamientos hermenéuticos. El filósofo trata de realizar un trabajo crítico del que, simbólicamente, se desprende una metodología específica, o mejor dicho, una extracción metodológica a partir de la *Begriffsgeschichten* proyectada por Koselleck y en evidente conexión con las conceptualizaciones del propio Benjamin en *Über den Begriff der Geschichte* (1940). Consciente como aquel 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 historia conceptual, al exponer esta misma las transformaciones de los conceptos sociopolíticos a lo largo un periodo histórico determinado. Este sería el punto clave donde Romero Cuevas percibe en la historia conceptual 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 para el pensador alemán los conceptos apuntan a la dimensión de las transformaciones de la experiencia histórica de un periodo histórico concreto. Por eso convendrá con Koselleck sobre la necesidad 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 sismógrafos en los que descifrar transformaciones de más hondo calado. (Romero Cuevas, 2009, p. 86)

Con ella se refiere Romero Cuevas 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

---

esta que permanece, también teóricamente, expuesta al sufrimiento y la violencia social de manera infinita.

práctica conceptual *semánticas oprimidas* que remiten a ciertas experiencias igualmente suprimidas en la historia. Precisamente es aquí donde el filósofo enlaza, no sólo con los replanteamientos negativos de Benjamin sobre el concepto de la historia del que surge la memoria o rememoración [*Engedenken*], sino con todo el pensamiento crítico posterior que hereda esta memoria benjaminiana como crítica a las sociedades (neoliberales) democráticas. Después de la crítica feroz de Adorno sobre la necesidad de una memoria adherida a la experiencia, Marcuse comprende –en su conocida obra *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud* (1953)– la memoria desde las teorías freudianas al referirse a la supresión de su dimensión crítica como una forma de *olvido*. Pero claramente se puede leer también en clave institucional y política:

[...] Olvidar es también perdonar lo que no debe ser perdonado si la justicia y la libertad han de prevalecer. Tal perdón reproduce las condiciones que reproducen la injusticia y la esclavitud: olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron –sin derrotar a esas fuerzas–. Las heridas que se curan con el tiempo son también las heridas que contienen el veneno. Contra la rendición al tiempo, la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más nobles tareas del pensamiento. (Marcuse, 1989, p. 31)

El recuerdo inserto dentro de una historia conceptual asumiría, pues, la función crítica sobre el concepto que (se) olvida –su estandarización, su institucionalización, su reificación– y, en el valor de la actualización distinta a la de Adorno sobre la memoria de Benjamin que el propio Marcuse le otorga en *One-dimensional man* (1954), un carácter *subversivo*. Marcuse nos habla, así, de una conciencia crítica a través del recuerdo –y en contra del olvido– que, finalmente como conviene Romero Cuevas (2016), deviene conciencia histórica sobre aquellas promesas frustradas del pasado.

### 3. MEMORIA DE SUFRIMIENTO O LA ÉTICA COMPASIVA

Precisamente, es en la historicidad del concepto de memoria donde podemos asistir al problema último de su constitución semántica que,

como indica J. B. Metz, sucede en el devenir práctico de la razón en las sociedades contemporáneas bajo una *cultura de la memoria* (1999). Sin embargo, en su recorrido teórico hacia este momento cultural –que el teólogo alemán percibe ilustradamente como “forma elaborada de su moderna mediación” entre verdad racional e historia de la libertad [*ausgearbeitete Gestalt ihrer neuzeitlichen Vermittlung (als Vermittlung zwischen vorgewußter Vernunftwahrheit und Freiheitsgeschichte) suchen*]–, la memoria es, fundamentalmente, *memoria de sufrimiento* ajeno o, en asumiéndola desde el cristianismo, “(*memoria passionis*)” (p. 12). Es decir, no un concepto universal o mitificante enfrentándose al olvido de la historia, como indica Reyes Mate en el epílogo a Metz (“La incidencia filosófica de la teología política de J. B. Metz”), sino a la propia “impasibilidad del concepto” (p. 179) ante los sufrimientos del pasado: Todo tiene que medirse a Auschwitz. El replanteamiento del sufrimiento de Metz activa, así, los presupuestos epistemológicos con los que la Teoría crítica ya pensó la memoria, no ya como elemento indispensable para una filosofía negativa de la historia, sino como importante ejercicio cognitivo –o práctica cultural: una *narración*–, diferenciado de cualquier supuesto teórico o argumentación científica sobre los acontecimientos. Así es como la memoria para Metz constituye una nueva relación entre pensamiento y política que, en tanto que acción de recuerdo o rememoración, supone ya una fundamentación ética. Este primado *ético* –y como tal ligaba la concepción crítica de Benjamin sobre los oprimidos con la posterior lectura moral de Adorno desde el sufrimiento de las víctimas del Holocausto– conmuta una concepción teórica –de un discurso radical y ciertamente teológico (mesiánico) en sus pretensiones de dar salidas a las promesas frustradas de la historia– por una *ética compasiva* que, además de incidir críticamente sobre la abstracción del concepto, comprendía el recuerdo del sufrimiento pasado desde la *otredad* que nos señala como parte responsable de la historia del siglo XX.



#### 4. HACIA UNA MEMORIA CRÍTICA

A partir de esta situación se podría repensar una concepción de memoria vinculada al pensamiento crítico fundamentada –como así la pensó el propio Benjamin– en el desarrollo dialéctico sobre la historia. Que la memoria sea ejercicio dialéctico, la enmarca como herramienta esclarecedora de conocimiento, a partir no solo de su contingencia histórica, sino también de una especial sensibilidad para *emprender la recuperación del pasado* (Marcuse). Esto mismo puede ser realizado si se consigue presentar el horizonte de expectativa coagulado en el uso pasado de su concepción más crítica, pero todavía empleado en nuestro presente como mero cliché reivindicativo contra la univocidad del relato de la *Ley de la Memoria Histórica* (52/2007, de 26 de diciembre). La memoria crítica se esforzaría en presentar aún como válido el cúmulo de expectativas de un futuro mejor plasmado en la propia semántica del concepto, tal como fue empleado en un momento del pasado y diluido ahora en la agonía utópica del pensamiento crítico devenido justicia. Metodológicamente una memoria crítica supondría un cambio en las expectativas de emancipación sobre la explotación y la dominación generadas en el pasado respecto a su propia configuración de concepto subyugado en la hegemonía –discursiva y conceptual– de la historia como garante y responsable del pasado. Tan benjaminiana como pueda parecer, esta memoria rastrearía, por tanto, los usos olvidados de las teorizaciones del concepto de memoria; una especie de genealogía sobre los anhelos y expectativas semánticas de su complejo teórico, gesto éste radicalmente histórico pero enfrentado al devenir necesariamente práctico mediante la política. Esta sería la única manera de devolver a la memoria, más allá de señalar la historia de una semántica, su naturaleza emancipatoria, a veces subversiva, pero sobre todo crítica respecto a los usos y abusos conceptuales. Así, la memoria crítica trasciende su objetivación conceptual para asumirse, propiamente, en la mejor metodología para una conciencia histórica, política e intelectual ante el peligro de su reificación ideológica.

#### 4.1. LA REPRESIÓN DEL RECUERDO CRÍTICO EN LA *LEY DE LA MEMORIA HISTÓRICA*

En este contexto conviene revisar conceptualmente la *Ley de la Memoria Histórica*, no acerca de la compleja historia de su elaboración de su elaboración, sino entendiéndola como una producción política de esta sociedad de memoria que he esbozado, y en las que el sentido crítico de su acepción queda desvirtuado, sin duda, en el utilitarismo exacerbado en el que ha desembocado la praxis contemporánea de la memoria.<sup>62</sup> Esto servirá para reflexionar sobre una *memoria hecha ley* en su justa contraposición a una categoría de memoria *crítica*, donde algunos de los autores más importantes del pensamiento crítico frankfurtiano (Benjamin, Adorno, Horkheimer y Marcuse) 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 de poner en funcionamiento una práctica *metodológica anamnética* (Reyes Mate, 2013, p. 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 las políticas institucionales sobre un pasado conflictivo. Se trata, pues, de establecer algunas relaciones entre un discurso presente e institucional de una política de memoria desprendido, entonces, de su dimensión epistemológica originaria, aquella que giraba en torno al conocimiento *justo* de los que quedaron fuera del discurso de la historia.

Así, pues, entre el quinto y sexto párrafo de la ley (BOE núm. 310, de 27/12/2007) 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

---

<sup>62</sup> Este epígrafe del presente trabajo ha sido publicado parcialmente con anterioridad en otro lugar: Aliás, A. (2017). Exponer a los vencidos: memoria, transmedia y emancipación. *Tropelías: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 7(13), 76-96. Universidad de Zaragoza.

*quienes perdieron la vida. Con ellos, a sus familias. También a quienes perdieron su libertad, al padecer prisión, deportación, confiscación de sus bienes, trabajos forzosos 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.*

De una primera lectura se pueden extraer, al menos, dos ideas de memoria condensadas en sus últimas líneas: una pertenecería al Benjamin de *Über den Begriff der Geschichte* (en ese conocimiento de nuestra historia) y, la otra, al último Adorno (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 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” (*Dialéctica negativa*)–, es atender a una condición que la razón ha declarado *insignificante*, según palabras de Reyes Mate en su conferencia “La causa de las víctimas. Por un planteamiento anamnético de la justicia” (8 de abril de 2003), pero sin la cual “no habrá derecho, ni moral, ni política que valga al margen de ella”. 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, de manera decisiva, 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.

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 la conferencia dictada el 18 de abril de 1966: “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 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 parecido” (Adorno, 2008, p. 334). 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 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, pp. 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 Re-

yes Mate en su contacto con el pensamiento de la *Nueva Teología política* durante sus años de formación en Munster, Alemania (*La filosofía española. Herederos y pretendientes*)–, 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, ocultado 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.

## 5. CONCLUSIONES

El concepto de memoria, por tanto, se establece como resorte crítico que no se presupone en el reconocimiento de la posibilidad institucional, ya que en la articulación jurídica como prescripción no sólo se diluye cualquier elemento crítico en el derecho, sino también sus pretensiones reales de una emancipación inconcebible desde la ideología de lo normativo. Porque para los pensadores de la Teoría crítica, como hemos revisado a lo largo de este texto, el *sufrimiento histórico* no se

deja dirimir exclusivamente a partir del discurso filosófico –en su sentido teórico–, sino en una identificación con la “verdadera función social de la filosofía”, como propuso Horkheimer en 1940 (2008, p. 282), es decir, donde la crítica se desarrolla como una promesa –aún ilustrada– de introducir razón en el mundo. Una práctica intelectual, al fin y al cabo, que disiente en ocasiones de la teoría política y su lenguaje dominante basado en la asignación o privación –*inclusión* y *exclusión*– de derechos (sociales) sobre el sujeto jurídico. En efecto, este pensamiento crítico encuentra en las diversas experiencias de injusticia y sufrimiento no sólo un signo de la negatividad constitutiva de la forma de vida capitalista –asimilado en Hannah Arendt por el totalitarismo–, sino también, en el marco teórico de su justificación intelectual, como testimonio social y existencial donde hacer de la necesidad histórica una situación de justicia. La existencia de un padecimiento social no debe ser solo diagnosticado críticamente, sino también, como conviene Adorno y Metz dispone, ser asumida desde las propias categorías del pensamiento –aquí los conceptos y sus usos discursivos– como expresión misma de una razón (ilustrada) emancipándose hacia presupuestos prácticos (políticos). Aquí es donde la Teoría crítica se actualiza como pensamiento de la *memoria crítica*, puesto que en ella se contempla el recuerdo crítico de las injusticias de la historia –eso sí, vinculado a cierta *impotencia de la teoría*–, más allá de las leyes dictadas por las instituciones como políticas de memoria que, de forma acrítica, intentan resolver u olvidar un pasado conflictivo.

## 6. REFERENCIAS

Adorno, Th. W. (2008). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (Obra Completa, 6). Akal

Adorno, Th. W. (2008). *Philosophische Terminologie* (Band 2). Suhrkamp

Escudero, R., Campelo, P. (2013). *Qué hacemos por la memoria histórica*. Akal

Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia dialéctica*. Fondo de Cultura Económica

Horkheimer, M. (2008). *Teoría Crítica*. Amorrortu

- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-textos
- Mate, R. (2013). *La piedra desechada*. Trotta
- Marcuse, H. (1989). *Eros y civilización*. Ariel
- Metz, J.B. (1999). *Por una cultura de la memoria*. Antrhopos
- Romero Cuevas, J. M. (2016). El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica. *Biblioteca Nueva*
- Romero Cuevas, J. M. (2009). Historia conceptual como crítica. *Devenires. Revista Internacional de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, X(19), 84-101. Universidad Michoacana
- Palti, E. J. (2011). Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25, 227-248. Universidad Complutense de Madrid (UCM)
- Zamora, J. A. (2004). *Th. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Trotta