

( > )

# HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



**LAS TESIS DE LA  
FILOSOFÍA DE LA  
HISTORIA EN BENJAMIN:  
UN COMPROMISO CON  
LA MEMORIA Y LA  
ACCIÓN POLÍTICA**



**LUIS ALFONSO ZUÑIGA HERAZO**  
Universidad de Cartagena, Colombia



## **LAS TESIS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN BENJAMIN: UN COMPROMISO CON LA MEMORIA Y LA ACCIÓN POLÍTICA \***

**Resumen:** se muestra como las tesis de la filosofía de la historia de Benjamin, permiten que pensemos la historia y la acción política en forma distinta a como han sido concebidas en la historiografía y la política tradicional. Así mismo, en contra de lo que podría sugerir una lectura inicial de la tesis, lo que Benjamin denomina como la acción política revolucionaria, necesitaría de una acción desligada de la violencia para poder romper con el continuo de la historia. Por último, señalamos como los límites de pensar la política desvinculada de la noción del progreso histórico, permite que ésta pueda contribuir al reconocimiento de las víctimas y olvidados de la historia.

**Palabras clave:** memoria, política, historia, violencia, mesianismo.

---

## **THE THESES OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY IN BENJAMIN: A COMMITMENT TO MEMORY AND POLITICAL ACTION**

**Abstract:** Shows how the thesis of philosophy of the history of Benjamin, allow thinking history and political action in a different way to how they have been conceived in the historiography and traditional politics. Likewise, against what could suggest an initial reading of the thesis, we show that what Benjamin called the revolutionary political action, would need an action unrelated violence to be able to break away from the continuum of history. Finally, we indicated as the limits of thinking separate politics from the notion of historical progress, allows that it can contribute to the recognition of victims and forgotten history.

**Keywords:** Memory, politics, history, violence, messianism.

---

**Fecha de recepción:** diciembre 15 de 2015

**Fecha de aceptación:** julio 15 de 2016

---

**Forma de citar (APA):** Zuñiga, L. (2016). Las tesis de la filosofía de la historia en Benjamin: un compromiso con la memoria y la acción política. *Revista Filosofía UIS*, 15 (2), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v15n2-2016010>

**Forma de citar (Harvard):** Zuñiga, L. (2016). Las tesis de la filosofía de la historia en Benjamin: un compromiso con la memoria y la acción política. *Revista Filosofía UIS*, 15 (2), 195-214.

**Luis Alfonso Zuñiga Herazo:** colombiano. Docente del Programa de Filosofía Universidad de Cartagena. Magíster en Filosofía, Universidad de los Andes. Miembro del grupo de investigación *Civitas*.

**Correo electrónico:** [lzunigah@unicartagena.edu.co](mailto:lzunigah@unicartagena.edu.co) - [zlha1973@hotmail.com](mailto:zlha1973@hotmail.com)

---

\* Artículo de reflexión

## LAS TESIS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN BENJAMIN: UN COMPROMISO CON LA MEMORIA Y LA ACCIÓN POLÍTICA

---

### 1. Introducción

Las tesis de la filosofía de la historia es seguramente uno de los textos más enigmáticos y complejos del pensamiento de Benjamin. En parte por la combinación extraña que el escrito tiene del mesianismo judío y materialismo histórico, en parte porque las tesis están escritas bajo un lenguaje conformado por metáforas, figuras literarias y en general un discurso esotérico de difícil comprensión. Afortunadamente trabajos como el de Reyes Mate, *Media noche en la historia* (2006), han permitido facilitar la comprensión del contenido de cada una de las tesis. El siguiente trabajo se apoya en la interpretación realizada de las tesis por el filósofo español Reyes Mate, especialmente en los fragmentos donde muestran mayor dificultad para su interpretación.<sup>1</sup> Nuestro trabajo, sin embargo, no está dirigido a exponer cómo deberíamos interpretar las tesis, su objetivo se dirige a resaltar los aportes de éstas en dos objetivos que a nuestro

---

<sup>1</sup> Para facilitar la comprensión de las tesis podríamos organizarlas bajo cuatro momentos. El primero correspondería a las tres primeras tesis, donde encontramos una introducción de lo que pretende Benjamin desarrollar en las quince tesis siguientes. Así, en la primera tesis intenta establecer una relación entre el materialismo histórico y la teología, en la segunda desarrolla el papel político de la memoria, y la tercera tesis dilucida su concepción de la historia. Una vez realizada esta introducción pasa al análisis de los siguientes tres momentos. De este modo, en el segundo momento que incluye las tesis cuarto a la novena, confronta tanto al materialismo histórico como al historicismo, y a partir de allí expone cuales serían los elementos que deberían tener en cuenta los historiadores que se han formado dentro del materialismo histórico. El tercer momento abarca a las tesis diez a la trece, y en ellas dirige su crítica contra las diferentes tradiciones de las izquierdas en Europa (desde los socialdemócratas hasta los comunistas) por haber asimilado y defendido acríticamente la idea moderna del progreso. Finalmente en el cuarto momento, que va de la tesis catorce a la dieciocho, Benjamin plantea lo que se puede denominar como su "nueva concepción del tiempo histórico".

juicio están articulados en este ensayo, a saber: el proyecto de pensar de un modo diferente la historia y de concebir de forma distinta la acción política.<sup>2</sup> Esto a nuestro juicio cobra importancia en la actualidad, si pensamos que el proceso de paz adelantado entre la subversión y el gobierno Colombiano nos puede llevar a un nuevo escenario donde la política se convierta en la única esfera donde se dirimen los conflictos relacionados con la lucha del poder.<sup>3</sup> Así mismo, resulta evidente la importancia que tendría la historia como medio de reconstrucción de la memoria de los vencidos. En el caso del conflicto social y armado que se ha dado en Colombia corresponde ésta a la memoria de las víctimas, establecida dentro de las exigencias principales que deben cumplirse en los acuerdos entre los grupos insurgentes y el Estado colombiano, con el fin de contribuir al conocimiento de la verdad de lo sucedido. Exigencia considerada fundamental para resarcir el daño causado a las víctimas por las acciones de violencia de los diferentes actores armados.

Para el desarrollo de los objetivos que hemos planteado en nuestro trabajo, dividiremos a éste en tres apartados: El primero titulado, Benjamin y su lucha contra el historicismo, el segundo que lleva por título, la crítica contra la idea del progreso histórico, y el tercero que llamamos, el mesianismo como elemento simbólico de la acción política. Finalmente expondremos unas conclusiones tentativas acerca de la importancia de las tesis en el desarrollo de la filosofía social.

---

<sup>2</sup> Existe dos enfoques de interpretación claramente diferenciados de la obra de Benjamin, los que hacen énfasis en la contribución que hace a la filosofía del lenguaje, prácticamente consideran como un asunto marginal la incorporación del pensamiento marxista en sus trabajos. Esto hace que la lectura de sus textos sea en todo sentido desideologizada. Y los que en un sentido opuesto reivindican la presencia del pensamiento marxista en sus trabajos, consideran que en toda su obra hay un propósito político explícito. Ciertamente los intérpretes clásicos (Susan Burk-Morss, Daniel Bensaid y Michel Lowy) se ubican en esta última corriente. Ahora bien, podríamos decir que el propósito político de las tesis es innegable, y desvincularlas de la discusión que Benjamin tiene sobre la política revolucionaria del movimiento obrero, sería distorsionar el sentido de las mismas, pero esto no quiere decir que otros problemas no se puedan encontrar de manera fragmentaria en este ensayo, en especial creemos que el aporte de Benjamin para pensar la historia no es asunto irrelevante como creen algunos intérpretes, Ariane Díaz, por ejemplo. Ver: Díaz (2008).

<sup>3</sup> En el momento de escribir este texto, se han culminado los procesos de negociación en la Habana; sin embargo, como lo menciona diversos estudios del tema, el proceso de paz entre el Estado colombiano y los grupos insurgente como las FARC, no culminan ni con la terminación de los diálogos, ni con la refrendación ciudadana de los acuerdos a través del plebiscito. Un respaldo afirmativo de éste en la urnas por la ciudadanía, sólo abonaría el camino para el inicio de lo que se ha denominado como el "postconflicto", que es parte del proceso mismo de paz que debe conducir como está establecido en los acuerdos a temas como el de la reparación de las víctimas y el esclarecimiento de la verdad de lo que sucedió, entre otros temas.

## 2. Benjamin y su lucha contra el historicismo

Benjamin realiza una crítica contra la forma predominante de contar la historia de su época que llama historicismo. Por éste entiende una manera de narrar la historia en la cual se describen los hechos y acontecimientos del pasado como si tuvieran un decurso lógico progresivo. En esto se presenta una continuidad inevitable entre lo sucedido en el pasado con lo acaecido en el presente, siendo éste último un tránsito a su vez de los factores determinantes de la futura realidad. En este modo de narración, el historiador se ve obligado a tener en cuenta sólo aquellos hechos y acontecimientos susceptibles de explicarse dentro de las relaciones de causa y efecto, mientras las rupturas y discontinuidades se consideran históricas sólo cuando se convierten en condicionantes de nuevos acontecimientos.

La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenérsele en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad. La verdad no se nos escapará; esta frase, que procede de Gottfried Keller, designa el lugar preciso en que el materialismo histórico atraviesa la imagen del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella. (La buena nueva, que el historiador, anhelante, aporta al pasado viene de una boca que quizás en el mismo instante de abrirse hable al vacío (Benjamin, 2008, p. 69).

Al historicismo opone el filósofo alemán, la manera como deberían narrar la historia, los historiadores educados en el materialismo histórico. Benjamin identifica dos diferencias entre dichas concepciones. La primera se refiere al modo de asumir el pasado. Así afirma, que mientras el historicismo concibe a éste en forma eterna y petrificada, en donde el presente está condicionado y determinado, hasta continuar su recorrido inevitable en muchas formas en el futuro; el materialismo histórico ve en el pasado la posibilidad para el hombre de una experiencia única, mientras tenemos la opción que los hechos acaecidos en el presente, dejen de ser lo inevitablemente igual y repetido hacía el futuro. El presente dice Benjamin, no debe ser considerado un simple tránsito, pues en él yace la posibilidad de una ruptura, un momento de suspenso en el que la acción política revolucionaria<sup>4</sup> nos conduciría a una ruptura con el continuo de la historia.

La segunda diferencia entre el historicismo y materialismo histórico, la expone explícitamente en la tesis diecisiete En ésta afirma que el historicismo “culmina con todo derecho en la historia universal” (Benjamin, 2008, p.138) haciendo

---

<sup>4</sup> Acción política que no corresponde como se dejan ver en las tesis a un acto exclusivo de los obreros, sino del lumpen, ese sector que Marx creía estaba dispuesto más a defender un orden social injusto que a servir a un proceso de transformación social.

que el trabajo del historiador se oriente principalmente en acumular datos para llenar el tiempo vacío, y luego intentar desde esos datos construir una historia universal en la que se tiene en cuenta sobre todo el resultado o la manera de terminar los acontecimientos. En cambio, el materialista histórico contempla o debe contemplar todo el proceso, teniendo en cuenta en su narración los hechos que han pasado inadvertidos. Esto significa la obligación de describir no sólo ni principalmente los resultados, sino también los fragmentos incompletos, la trama no resuelta, para de este modo no dar cuenta sólo de aquello que fue, sino igualmente de lo que pudo haber sido y no fue. Benjamin propone exponer los hechos perdidos dentro de la historia no contados por los vencedores, la memoria fragmentada aislada de la historia triunfante, esos instantes en tensión con la concatenación de los acontecimientos de la historia universal, denominados por él como "mónadas". Explicar y analizar estas mónadas, sería hacer una historia verdaderamente universal.

Ahora, si se refiere a las diferencias entre los historiadores formados en la escuela de Marx y los historiadores historicista, no es porque esté considerando tales diferencias como un asunto de hecho, pues lo que nos está diciendo realmente es lo que deberían ser esas diferencias, es decir, un deber ser para los historiadores materialista y no una descripción eventual de lo realizado por los historiadores en sus escritos. Si Benjamin considera que en su contenido el historicismo refleja una visión de la historia limitada y fragmentada, está seguro igualmente de esa misma limitación en el historiador formado en el materialismo histórico. Éstos han terminado en la práctica narrando la historia de una forma muy similar a como lo hace el historicismo, construyendo una imagen del pasado sin rupturas y tensiones, en la que todo hecho sirve de justificación para los acontecimientos futuros.

En una época como la del siglo XXI, donde el materialismo histórico no es precisamente el método más utilizado por los historiadores, seguramente no se alcanza a dimensionar el significado de esta crítica, realizada por un importante representante del marxismo occidental. Pero en un periodo de dogmatismos ideológicos como es la primera década del siglo XX (incluidos, el dogmatismo en ciertas interpretaciones del pensamiento de Marx) resulta sumamente provocador que Benjamin propusiera una forma de contar la historia donde se tuviera en cuenta no sólo la totalidad, el conjunto de los hechos, sino también los episodios, los instantes, las coyunturas, esos momentos no articulados con el sentido lógico del progreso histórico.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Una interpretación así, pone al desnudo la manera en que los medios y métodos empleados en las revoluciones falsean también la realidad a partir de los supuestos fines que se proponen. Por ejemplo, los métodos utilizados en los planes quinquenales de Stalin, en aras del gran propósito de poner a la antigua Unión Soviética a la altura de una sociedad industrializada (un país en progreso) encubría el hecho de que para ese fin el trabajo realizado por los obreros sería igual o más enajenado aún que el realizado en la sociedad capitalista.

En la tesis uno, Benjamin relaciona la actividad del historiador marxista con la metáfora de un artilugio mecánico encarnado en un muñeco, ganador de la partida de ajedrez. Esta metáfora le sirve para cuestionar la confianza que el marxismo tiene de que el desarrollo de las luchas de las clases sociales dentro de una formación social y las crisis de las relaciones sociales de producción, conduciría inevitablemente a la revolución de toda la sociedad. Para Benjamin, esa imagen mecánica, olvida que al muñeco mecánico debe guiarlo una inteligencia, en este caso es un enano jorobado, un maestro de ajedrez identificado con la teología (Benjamin, 2008, p. 98), es decir, el materialismo histórico sólo puede realizar esa ruptura del continuo de la historia si se une a la teología. La pregunta es: ¿cómo puede Benjamin, proponer una alianza entre dos pensamientos tan disimiles y aparentemente auto-excluyentes?

Benjamin pensaría que más allá de las diferencias en su lenguaje, método y pretensiones, tanto en la teología como en el marxismo se presenta una crítica a la realidad social, al considerar que ésta se haya muy lejos de desarrollar una vida digna y justa para todos los hombres. De ahí que las dos concepciones del pensamiento anhelan una realidad distinta, una sociedad completamente opuesta a la actual, donde se reivindique la felicidad de los débiles. Aunque obviamente la teología difiera del marxismo en que la misma sea sólo posible en un más allá divino.

Benjamin piensa que la teología aporta al marxismo su preocupación por los más débiles, que no son los obreros, sino el lumpen, los más pobres, los desarraigados y excluidos del sistema, es decir, todos los que se encuentran desprovistos de los más mínimos derechos ciudadanos y que se hayan en condición permanente de estado de excepción. En una interpretación bastante heterodoxa del pensamiento de Marx,<sup>6</sup> Benjamin asocia la revolución socialista con los elementos teológicos de la redención y el mesianismo.

---

<sup>6</sup> Michel Löwy considera que el pensamiento de Benjamin representaría una ruptura con respecto al evolucionismo de los partidos socialdemócratas europeos, la ideología y el programa político-económico del socialismo soviético, en los que estaban inmersos y difundidos la idea del progreso histórico. Su pensamiento dice Löwy, constituye una especie de romanticismo marxista, pues en su crítica contra la sociedad capitalista se conserva esa sensibilidad del hombre que muestra cierto desdén por el excesivo apego a las cosas materiales propia de la cultura de la sociedad burguesa. Según Löwy, Marx no sólo coincidiría con Rousseau en considerar a la propiedad privada como la causa de nuestros grandes males, sino también en ver la pérdida de la libertad y la dignidad humana de la mayoría de los hombres en la acumulación de riqueza de unos pocos, el desarrollo industrial y la competencia en el mercado. Benjamin sería un romántico marxista al experimentar cierta actitud de nostalgia ante un pasado ajeno al progreso, en la que la vida de los hombres tenía todavía un sentido espiritual, humano y noble. Para un mayor desarrollo de la heterodoxia marxista en Benjamin ver: Löwy 2004, pp.85-100.

No es asunto de nuestro trabajo, ahondar en el carácter heterodoxo del pensamiento marxista de Benjamin, nos interesa mostrar más bien que su propuesta de hacer una historia desde la memoria de los débiles o vencidos no tiene que ser sólo un criterio normativo, como lo creían los historiadores formados en el materialismo histórico. La pregunta consiste, entonces en determinar ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad para narrar la historia de forma distinta a como la hace el historicismo?

Benjamin afirmaría, nombrando los hechos hasta ahora inadvertidos dentro de la narración histórica tradicional, esto es, los sucesos, acontecimientos e instantes que fueron relegados y olvidados, o los que simplemente no fueron tenidos en cuenta. Así, se escribiría una historia en la que se daría cuenta no sólo de la vida de los grandes héroes y sus gestas, sino también de los personajes desconocidos, de los que fueron desconocidos justamente porque intentaron hacer algo y no lo lograron. Pero el asunto radica en si tiene algún sentido en qué el historiador se dedique hablar de algo que no ocurrió, pues qué validez tendría para el conocimiento de la realidad, referirse a lo que pudo haber sido y no fue, en qué se fundaría el historiador para construir su propia historia. En realidad, Benjamin trastoca con esto las propias posibilidades epistemológicas del conocimiento histórico, los propios fundamentos de ser la historia un relato y análisis de lo que ocurrió, o al menos de lo que la prensa, archivos y otro tipo de fuentes dice que ocurrió. Benjamin, no pretende en todo caso decirles a los historiadores que se dedique a contar novelas, más allá que en todo texto exista un ámbito vinculado a la imaginación e interpretación subjetiva de quien escribe. Lo que Benjamin está proponiendo es que se tenga en cuenta esos destellos fugaces, esos instantes acaso nombrados en los escritos y en los testimonios de la tradición oral, única forma de hacer realmente una historia desde la memoria de los vencidos.

Benjamin entiende por memoria todo lo que la mente es capaz de guardar para no ser olvidado. La memoria a diferencia de la historia conserva no sólo lo que fue, sino también lo que pudo ser; por eso le otorga importancia no sólo a los hechos realizados sino también a los deseos frustrados. La memoria es parte de lo escrito y lo que está más allá de él. En cierta forma la memoria son las fuentes tradicionales de la historia: documentos oficiales, comerciales, archivos familiares y prensa. Así mismo, documentos coyunturales como pasquines, folletos, dibujos, grafitis, cuentos, leyendas, murales, tradición oral, literatura, poesía y fotografía, y también la arquitectura, la escultura, la filosofía, el lenguaje, entre otros.

La memoria cumple un papel fundamental en la redención de los débiles, de los excluidos, los marginados y olvidados por la historia. A través de ella se puede construir una historia como llama Benjamin a contrapelo.<sup>7</sup> Que sería una

<sup>7</sup> Benjamin opone la empatía que manifiesta el historiador historicista con el vencedor con la obligación que tiene el historiador formado en el materialismo histórico de ponerse al lado de los vencedores, haciendo como “tarea suya cepillar la historia a contrapelo”

historia contada no desde los vencedores sino desde la memoria de los vencidos. Esa capacidad de los hombres de reescribir la historia constituye apenas una débil fuerza mesiánica para redimir el dolor y el sufrimiento de los vencidos. Es débil dicha capacidad, porque al escribir la historia desde la memoria de los vencidos, sólo se reparan simbólicamente los dolores y los sufrimientos de sus derrotas, y es mesiánica por la capacidad de hacer justicia en un tiempo repentino y fugaz.

Ahora bien, el historiador al reescribir la historia, nos dice la tesis cinco, debe ser consciente que no va encontrar la historia como si fuera una realidad petrificada, en espera de ser analizada; pues la realidad está en permanente cambio y conocerla implica fijar una imagen de ella, “asunto difícil, ciertamente, en tanto sólo hay un instante en la que la aparición del pasado se cruza con nuestra mirada” (Reyes Mate, 2006, p. 108). Ahora, conocer ese pasado dice en la tesis seis, no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido, consiste más bien en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en un instante de peligro” (Benjamin, 2008, p. 71); peligro, en tanto el historiador está obligado aceptar que asume una responsabilidad al ir contra la historia normalmente aceptada, y porque contar ésta desde la memoria de los vencidos puede resultar totalmente desventajoso para las fuerzas y los poderes establecidos, cuyos miembros son descendientes de las generaciones de los vencedores. Esos que podrían continuar triunfando en el presente y el futuro si no hacemos nada.

De acuerdo con esto, el conocimiento de la historia no tiene un valor en sí mismo, éste es comprendido únicamente como parte de un proceso que debe conducir a una acción política. En ese sentido, quien hace historia desde la memoria de los vencidos no debe dirigirse principalmente a sumar más número de documentos para que reposen en una biblioteca. Debe orientarse, más bien, a hacer justicia a los vencidos de la historia y a todos los que sufrieron del horror causado por la cultura moderna, cuando en nombre de la idea del progreso la llamada “civilización” va dejando ruinas, destrucción y desolación tras su marcha. Ese hacer justicia estaría en cualquier caso relacionado con la recuperación de la memoria, acto en el cual se exigen un conocimiento de la conciencia colectiva de lo sucedido. Esa es tal vez la exigencia más importante para mencionar un ejemplo, de los informes realizados acerca de las causas del conflicto armado en Colombia, pues su divulgación y conocimiento por la sociedad colombiana ayudaría seguramente para que estos hechos no se repitan.

### **3. Benjamin en su lucha contra la idea del progreso histórico**

Hemos anotado que las tesis son en su contenido un texto con propósito político explícito, a saber, reivindicar la memoria de los excluidos y marginados de la idea del progreso histórico. ¿En qué consiste esta crítica de Benjamin a la

---

(Benjamin, 2008, p.71).

noción histórica del progreso?, ¿cómo ha sido asimilado dicha noción entre las diversas ideologías políticas?, y ¿cuáles son los alcances de esta crítica en el marco de un pensamiento con evidentes pretensiones de carácter político?

Para responder a estos interrogantes, nos limitamos al contenido de lo expuesto por Benjamin en las tesis. En ese sentido podemos decir que las tesis ocho, diez, once, doce, trece y quince, contienen las notas más explícitas, y, probablemente, más comprensibles donde expresa su clara intención de pedir cuentas a las diversas concepciones ideológicas dominantes en Europa durante toda la primera mitad del siglo XX. Ese pedir cuentas, lo realiza Benjamin a la luz de la forma en la que todas las ideologías, más allá de sus aparentes diferencias, están prisioneras de la noción de progreso histórico; ¿pero en qué consiste la crítica contra la noción del progreso histórico?, ¿cuáles son los problemas políticos derivados de dicha noción?

Aunque la respuesta de estas preguntas, se puede encontrar fragmentariamente en la mayoría de las tesis, sin duda en la tesis nueve se manifiesta de una manera clara lo que piensa el autor sobre el tema. En esta tesis apela a una metáfora representada en la figura de un ángel cuyo vuelo tiene la particularidad de mirar hacia atrás, y en esa mirada lo que constata son ruinas, escombros y muertos. El ángel desearía “detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos”. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que lo hace ir hacia adelante, cada vez más lejos de las ruinas que halla en su recorrido, y esto mismo le sucede al hombre preso de la idea del progreso, quien carece de tiempo para detenerse y recoger los muertos, creciendo con esto las ruinas y las víctimas. A diferencia del ángel horrorizado por los muertos, los hombres consideramos esas ruinas como los costos necesarios que han de pagarse si deseamos el progreso en un futuro. Acerca de esto Habermas afirma, que en la tesis de la filosofía de la historia aparece no sólo el compromiso que los hombres del presente tenemos con las futuras generaciones, sino también con la realización de las expectativas no satisfechas de las generaciones pasadas. Y aunque asociemos la redención del pasado con la idea familiar tanto de la mística judía como de la mística protestante, “de la responsabilidad del hombre por el destino de un Dios que en el acto de creación se despojó de su omnipotencia para dejar espacio a la igual noble libertad del hombre” (Habermas, 1989, p.26), en ella lo que se expresa realmente es la idea profana de que en el presente hemos de tomar en serio las injusticias cometidas contra quienes nos antecedieron.

Por ello Benjamin practica una drástica inversión entre el horizonte de expectativas y el espacio de experiencia. Atribuye a todas las épocas pasadas un horizonte de expectativas no satisfechas y a la actualidad orientada hacia el futuro la tarea de revivir de tal suerte en el recuerdo un pasado que en cada caso se corresponda con ella, que podamos satisfacer las expectativas de ese pasado con nuestra fuerza mesiánica débil. Practicada esta inversión,

puede compenetrarse dos ideas: la convicción de que la continuidad del plexo que representa la tradición viene fundada tanto por la barbarie como por la cultura; y la idea de que cada generación actual no sólo es responsable del destino de las generaciones futuras, sino también del destino que sin merecerlo sufrieron generaciones pasadas (26).

Habermas acierta al ubicar el pensamiento de Benjamin dentro del discurso filosófico de la modernidad (la cual muestra que la crítica al proyecto de la modernidad se encuentra inmersa ya dentro del propio discurso filosófico de la modernidad), pero yerra al no especificar cuáles son los nacidos de hoy que mantienen una deuda con los que le han precedido. Para nosotros decir que las generaciones actuales tienen un compromiso con las generaciones pasadas es generalizar demasiado, y no entender que en éste hubo vencedores y derrotados cuyos descendientes están vivos hoy. Se trata más bien, que esa amplia esfera de la humanidad que ha estado exenta del sufrimiento infringido por quienes pertenecen a su misma especie, y que no pertenece al grupo de los victimarios, pueda adquirir la conciencia ética del ángel. Ésta no es otra sino la absoluta actitud reflexiva, que tras la idea del progreso de la civilización moderna se esconde el sufrimiento de muchos hombres.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que prácticamente todas las grandes ideologías políticas, desde el liberalismo y el socialismo, hasta el fascismo y el nazismo, asimilaron como suyas la creencia en la idea del progreso, la esfera de la humanidad a la que aludimos parecería estar más allá de las ideologías políticas existentes. Y decimos parecería, porque efectivamente como lo explicaremos en el último punto las tesis dejan entrever que la posibilidad de su realización estaría asociada a una sensibilidad muy específica, que no podría tener, por ejemplo, quien está atrapado bajo la lógica del negocio y el desarrollo del mercado capitalista. Pero ¿cuál es la función que han tenido las ideologías políticas en la justificación de la idea del progreso?

Debemos decir que guiado por la confianza en la razón, el desarrollo de la ciencia y la conquista y dominio de la naturaleza, así como por hechos históricos como la revolución francesa y la revolución industrial en Inglaterra, fue el liberalismo en primero en asociar la historia de la sociedad al desarrollo de la idea del progreso. En el ámbito de la filosofía moderna, pensadores con perspectivas tan diferentes como Kant, Hegel y Comte confiaron en que esta noción iba finalmente a dirigir el desarrollo y el curso de la historia y por esto la sociedad moderna, que estaba en proceso de desarrollo, terminaría siendo una sociedad mejor a la que le había precedido. Benjamin sabía que Marx estaba inmerso en dicha noción, pero consideraba que en su filosofía ésta no era asimilada en forma unilateral sino dialécticamente: contemplando sus costos sociales, peligros y riesgos para la vida humana, las relaciones sociales, la naturaleza y la cultura.

Sin embargo, en ese pedir cuentas con lo que ha significado hasta ese momento la noción del progreso histórico, Benjamin debate contra lo que considera los tres males del comunismo: primero, una fe ciega en el progreso que impide ver el abismo que separa el desarrollo científico de la emancipación de los hombres; segundo, una torpeza estratégica incapaz de transformar la masa de trabajadores en la base real del cambio histórico; y tercero, un sometimiento servil de la masa a un partido convertido en un fin en sí mismo (Benjamin, 2008, p. 71).

Benjamin considera que no sólo la Unión Soviética deforma el socialismo, lo hace igualmente la socialdemocracia europea, pues sin darse cuenta habían resucitado bajo una forma secularizada la teoría protestante del trabajo. Nos recordaba en la tesis once, que Marx en la *Crítica al programa de Gotha* advertía claramente de los riesgos de aceptar una concepción en la cual se considerara el trabajo sin más como fuente de toda la riqueza y cultura. Esto según él era olvidar que el trabajo realizado dentro de un sistema de producción donde los trabajadores eran esclavos, la riqueza producida no generaría sino esclavitud y miseria en los propios trabajadores. Benjamin considera que debemos tener en cuenta cuando pensemos en la emancipación en una noción del trabajo como la que está en Fourier, en la cual se propone una alternativa de éste, en la que la naturaleza deja de ser concebida como objeto de dominio y explotación, para convertirse en otro sujeto que escuchamos, atendemos y solicitamos.

Una segunda crítica contra la socialdemocracia se encuentra en la tesis doce. En ella se acepta que el sujeto de la historia puede ser el obrero, pero sólo como un miembro más de los oprimidos de la sociedad. Benjamin cuestiona la forma como se diluye éste dentro de la práctica política de la socialdemocracia. Considera que el sujeto de la historia no se define sólo por su vinculación a una clase social, sino porque participa en efecto de un proceso de transformación social. Y esto es precisamente a lo que la socialdemocracia europea ha renunciado, al sustituir la conciencia desgraciada y el sentimiento de indignación de los oprimidos por una fe ciega en el desarrollo científico, considerado el medio más realista para alcanzar unas mejores condiciones sociales y económicas para los explotados y los excluidos del sistema.

En la tesis trece afirma que los socialdemócratas creen ingenuamente que en el mundo capitalista el progreso técnico es análogo al progreso ético y moral. Para Benjamin simplemente el progreso técnico no puede desarrollarse, sin producir daño a la naturaleza y a los seres humanos. Ahora, el problema no lo constituye únicamente el pensamiento del partido, sino también los hombres que el partido dice representar, en este caso, si el pensamiento de los obreros es consecuente en su forma de actuar con los principios y fundamentos del partido socialdemócrata; esto es, rigiéndose en su práctica política (como ha sido efectivamente en Europa durante todo el siglo XX) de acuerdo a la creencia en el progreso histórico, es porque ha desaparecido de ellos cualquier conciencia de su condición de

oprimidos, han dejado de ser los verdaderos sujetos de la historia. En Benjamin subyace la idea de que la historia es siempre algo intempestivo, un momento de ruptura en el cual se rompe con un orden lógico y secuencial. Así, una vida pasiva que espera y sigue únicamente el decurso de los días termina negándose a participar realmente de la historia.

Pero hemos dicho que la idea de progreso histórico sirve de fundamento de acción política para todas las ideologías, incluyendo el nazismo. Éste no sólo defendía un supuesto origen superior de la raza aria germana, que se podía constatar según ellos tanto genética como evolutivamente en su cultura, sino también justificaba sus muertos y la barbarie en general de los campos de concentración a partir de la necesidad de conservar la supuesta superioridad de dicha raza sobre “culturas o razas consideradas inferiores” como los judíos, los gitanos y los negros. De ahí que no debemos sorprendernos como se sorprende el ángel del cuadro del pintor Paul Klee, por esa coincidencia entre progreso y barbarie. Ese cuadro de Paul Klee que tanto le llamó la atención a Benjamin, y que sirvió de inspiración sin duda, de la tesis más representativa de su crítica a la idea de progreso histórico, nos muestra todas las ruinas, escombros, desolación y muerte, es decir, barbarie que va dejando por su recorrido el progreso.

Ahora bien, el problema principal no es que en el Nazismo se note en su mayor esplendor esa conexión que existe entre progreso y barbarie. Tampoco el problema principal es que nos hayan quedado como piensa los amigos fraternales de Benjamin: Horkheimer, Adorno y Marcuse, vestigios de su ideología en regímenes autoritarios después de la segunda mitad del siglo XX. El problema realmente es más complejo, el problema es que en una mirada retrospectiva y anticipatoria acaso, Benjamin nos dice en la tesis ocho, que la barbarie del nazismo, la suspensión del estado de derecho y la condición por tanto, de estado de excepción, no es una situación puramente coyuntural para los que siempre fueron excluidos y desarraigados.<sup>8</sup> El problema radica, en que pese a toda la evolución que han tenido la institucionalización de los derechos humanos en la mayoría de las constituciones de los países, dichos derechos humanos han estado en gran medida de espaldas de los desarraigados, marginados y excluidos, de los que llama Benjamin los sin nombres. Los que sabemos viven en los tugurios, favelas, barriadas y comunas en América Latina. Para estos sin nombres, los llamados derechos de la democracia liberal están muy lejos de ser un asunto real, su estado de excepción es permanente porque están expuestos a todo tipo de riesgos, exclusiones y desconocimientos.

---

<sup>8</sup> La tesis ocho nos permite acercarnos al problema de la violencia y el estado de excepción permanente en que vive los excluidos, tema que Benjamin desarrolla de manera más amplia en el ensayo titulado: “Para una crítica de la violencia” (Benjamin, 1998).

Ciertamente su condición marginal y de exclusión es el producto tanto de la ausencia del progreso como de su llegada, pues cada vez que hubo una transformación física en una ciudad, se modernizó el transporte o se desarrolló un megaproyecto, a muchos pobres les tocó pagar los costos. Benjamin ha captado bien esto en sus obras juveniles como *Infancia en Berlín* y en su obra cumbre que no terminó de escribir como es el *Libro de los pasajes* (1994).

#### **4. El mesianismo como elemento simbólico de la acción política**

Pero cómo se puede romper esta lógica del progreso histórico, si todas las ideologías políticas terminan justificándolo, hasta quienes deberían estar llamados a darle una ruptura como los socialistas.

Las tesis de Benjamin expresan en su contenido cierta idea de esperanza en un momento de generalizada desesperanza, esas notas que según Adorno, conservó durante más de veinte años. Considera que el mesianismo es un momento de ruptura donde se redime el sufrimiento de los vencidos. Pero éste no debemos verlo nos dice en la tesis dieciséis, sólo religiosamente, ya que en el lenguaje de los símbolos se puede anticipar la idea de un mundo distinto, y por eso le llama la atención un hecho poco destacado dentro de la revolución francesa, la destrucción de los relojes de París el 30 de julio. Con esta acción los rebeldes daban a entender que se había acabado el tiempo de la opresión y empezaba otro, el de la liberación. Con ello se daba un hecho realmente nuevo: la suspensión del calendario gregoriano y la aparición de uno nuevo, que significaba a su vez la interrupción del continuo de la historia, que estaba relacionado necesariamente con una acción, en este caso asociada con la acción de crear una nueva forma de medir el tiempo.

Para Benjamin acciones como éstas son ejemplos de que la política podría volverse mesiánica cuando fuera capaz de producir simbólicamente una ruptura. La ruptura implica que, la política se pone al servicio real de la defensa de los intereses de los oprimidos, de los excluidos, desarraigados o marginados de la historia. En la tesis dieciocho nos dice que la idea Marx de una sociedad sin clases como final del proceso revolucionario, representa precisamente lo que sería ese mesianismo en la acción política. Mesianismo precisamente en tanto son redimidas todas las injusticias cometidas por la abolición de las diferencias de clase entre los hombres.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Georg Friedman sostiene que el aporte de Benjamin a la escuela de Frankfurt consiste precisamente en esa sensibilidad que tenía por los temas metafísicos, y que, tal como lo anota Adela Cortina, parecen adquirir una gran relevancia en los últimos trabajos de Horkheimer y Adorno, a través de su inclinación hacia los temas teológicos. Para una ampliación de esto ver: Friedman (1986) y Cortina (1985).

Benjamin cree que la socialdemocracia ha transformado esa idea mesiánica de la acción política en un ideal imposible, al esperar que tras el cambio progresivo de la sociedad capitalista se pueda en un futuro alcanzar los propios objetivos que Marx se había trazado. Lo que Benjamin considera necesario es recuperar para la política la noción mesiánica del tiempo pleno, del tiempo presente, como instante que tiene valor en sí mismo. De lo que se trata entonces es de no aplazar para el más allá, como hace la socialdemocracia, la oportunidad de cambiar todo.

La pregunta es: ¿si se puede entonces desligar la violencia de la noción mesiánica de revolución como momento de redención de la memoria de los vencidos? O ¿hay en Benjamin, acaso una invitación y justificación de la acción violenta como único medio para esa redención de los olvidados en la historia? La respuesta a esta pregunta se encuentra no en las *Tesis de la filosofía de la historia*, sino en otro ensayo titulado: *Para una crítica de la violencia* (Benjamin, 1998), donde muestra que la violencia es un elemento inherente a la noción de progreso histórico, en la medida en que es utilizada como un medio para conservar el derecho, es decir, para mantener el ejercicio del poder de unos hombres sobre otros. Para Benjamin debemos pensar en la violencia ya no como conservadora de derecho, sino también como fundadora de derecho, que es lo que sucede en la violencia revolucionaria. Benjamin cree que aunque ésta pueda llevar el signo de una violencia que no pretende imponer poder sino destruirlo, termina en todo caso utilizando la violencia como un instrumento (1998, p.13). Lo que propone a juicio de Axel Honnet es precisamente hacer una ruptura con cualquier utilización instrumental de la violencia, por lo que piensa en la posibilidad de solucionar realmente los conflictos con el otro a través de expresiones no violentas como las huelgas generales de los obreros, la capacidad de comunicar a la otros nuestra inconformidad y desacuerdos, la capacidad igualmente de generar en los otros sentimientos colectivos por medio de actitudes cordiales, el afecto, el amor, la paz y la capacidad de transmitir confianza (Honnet, 2009, p. 121). Así mismo, la búsqueda también de intereses comunes con los otros, cuando carecemos de capacidad para transmitir esos sentimientos, o cuando ellos expresan simplemente incapacidad para asimilarlos. Todo esto representa medios no violentos de transformar el derecho vigente y de modificar un orden social.

No obstante, Benjamin no excluye la protesta social como expresión válida que permite modificar un derecho injusto. Así, considera que aunque la protesta social pudiera convertirse en una violencia ilegítima que amenaza a otra violencia considerada legítima porque no pretende transformar el derecho sino conservarlo, ella podría justificarse por responder a situaciones que podríamos considerar socialmente intolerables que ameritan una indignación moral colectiva generalizada. La posible violencia de la protesta social carecería de algún carácter instrumental y su acción misma no podría considerarse como algo previamente establecido como la violencia revolucionaria que pretende fundar derecho y la violencia legítima que pretende conservarlo.

En síntesis, la idea mesiánica de revolución en Benjamin no está sujeta a un tipo de acción que implique la utilización de la violencia como instrumento, precisamente porque está ha sido inherente a la relación medios y fines propias de la idea del progreso histórico. La acción mesiánica revolucionaria es más bien un momento ruptura contra un orden social que se ha apoyado en el progreso histórico para justificar todo tipo de injusticia. Esa ruptura representa el fin de cualquier forma de justificación de la violencia, sea como medio para conservar la injusticia, o sea como medio para reaccionar contra ella. Aquí se establece una diferencia importante entre Benjamin y Marx, este último consideraba inevitable para la revolución el uso de cierto grado de fuerza para llevar hasta sus últimas consecuencias unos procesos de cambio mayoritariamente respaldado por las masas. En otras palabras, Marx justificaba la violencia revolucionaria como un momento final de un proceso de transformación social, que por darse en ese momento final no se trataba como erróneamente algunos lo han entendido de una violencia prolongada en el tiempo. Hoy sabemos de la capacidad que tienen los medios como la violencia para pervertir fines considerados justos. Pero más allá de esto, es claro que la justicia a la cual hace alusión para pensar en la ruptura de la historia debe estar motivada por acciones políticas que desde el punto vista moral y ético carezcan de cualquier reparo, y esto es lo que no cumplen la acciones que apelan a la fuerza como medio para alcanzar un fin determinado. Las tesis de Benjamin están escritas en un momento caracterizado por una situación de peligro, de desesperación y de estado de excepción generalizado. Es un momento que exige sin perder el tiempo una acción política. El problema es que la confianza existente en el progreso histórico no permite captar siquiera esos momentos de peligro, de excepción donde se exige una acción.<sup>10</sup>

Benjamin nos dice en las tesis de la historia que la idea de progreso convierte a la política en una actividad sin dinámica, sin cambios, con transcurrir lento, sin capacidad de dar respuesta a las demandas que la sociedad exige. Hoy podemos decir, predomina esa forma muy socialdemócrata de asumir la política, sin compromisos y con la sensación generalizada de que poco se puede hacer. Benjamin, en un momento de desespero y de peligro personal por la llegada del poder del nazismo, nos dice que estamos obligados actuar, pues somos responsables y en nuestra voluntad está la posibilidad de hacer algo para evitarlo. Todo esto resulta muy comprensible si tenemos en cuenta los crímenes cometidos por los nazis antes y después de muerto Benjamin. Y aunque compartimos su crítica a la noción de progreso histórico, nos preguntamos si existe alguna forma de desligar la acción política de la idea de progreso, cuando sabemos que ésta idea es la que sustenta y puede justificar que determinada concepción política acceda al poder.

<sup>10</sup> Un momento así lo constituye las negociaciones de paz entre el Estado colombiano y las FARC, pues del éxito o no de éstas, dependerá igualmente del compromiso de la sociedad colombiana en su conjunto para que se puedan evitar nuevos capítulos de violencia social y política, y con ello nuevos muertos y víctimas de la barbarie que ha caracterizado hasta nuestros días la historia del país.

¿Cómo podría la política pensarse hoy sin la promesa y la esperanza de que en el futuro por venir pueda suceder algo mejor?, ¿cómo podría desarrollarse la actividad política, donde se trata de ganar el asentimiento de los otros?, ¿recibir por ejemplo, su apoyo en los procesos de elecciones representativas sin comprometerse a cambiar o mejorar nada? En realidad, parece incluso, que el propio momento mesiánico de Benjamin, la propia ruptura del continuo de la historia está prisionera de la idea del progreso. La propia ruptura marcaría un progreso con respecto al tiempo que le ha precedido, un progreso ciertamente no entendido como continuidad de lo que ha precedido, en tanto incluyente de los débiles, de la memoria de los vencidos, de los pobres.

Otros ensayos de Benjamin parecen aclarar que su crítica no es contra la idea de progreso por sí misma, nos referimos a textos como *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* (2003), donde valora positivamente las posibilidades inmensas que se abren para las masas el poder acceder al disfrute de la obra de arte a través de su reproducción masiva.<sup>11</sup> Nos referimos igualmente a textos como *El libro de los pasajes* (1994), en el que muestra que la aparición en las transformaciones urbanas desarrolladas en París durante el siglo XIX, a partir del hierro y el acero, permitía a los hombres de esa época soñar con el desarrollo de un mundo integrado y unido por la facilidad de los medios de transporte, viviendas higiénicas y seguras, ampliación del tiempo de libre debido a la reducción del tiempo y el esfuerzo en el trabajo. La crítica a la idea de progreso va dirigida principalmente a que ésta se presente en forma inevitable dentro del desarrollo de la historia. La crítica es contra una noción en donde los hechos aparecen en un hilo de concatenación inevitable que indica que vamos siempre hacia un mundo mejor.

El historicismo, afirma Benjamin, supone siempre narrar la historia a partir de la memoria de los vencedores, sin tener en cuenta a los vencidos, o esos instantes por los cuales la historia pudo haber sido algo diferente. Detenerse a narrar esos hechos, o esos momentos es tarea de un historiador formado en el materialismo histórico, que deberíamos entender aquí básicamente como alguien que no es simple relator de los acontecimientos, sino que se ve el mismo inmerso como partícipe de la historia.

Desde el punto teórico las tesis se anticipan a otras reflexiones y análisis como los desarrollados posteriormente por Herbert Marcuse, y en la actualidad por Axel Honneth. Marcuse, sostiene que éste grupo de la población constituido por minorías nacionales, grupos étnicos, homosexuales, grupos raciales excluidos, y

<sup>11</sup> Benjamin estaría más cerca en ese sentido a la lectura dual que hace Marcuse de la tecnología en su libro *El hombre Unidimensional*, que la perspectiva unilateral con la que Horkheimer y Adorno analizan el desarrollo de la racionalidad tecnológica en *La dialéctica del iluminismo*. Es decir, que al igual que Marcuse, Benjamin concebiría tanto peligros como posibilidades liberadoras en el desarrollo tecnológico.

la inmensa población pobre que vive en los llamados países del tercer mundo, está por fuera de los beneficios que reciben quienes hacen parte de la llamada sociedad industrial avanzada. Esto significa que esta población no tiene satisfechas sus necesidades instintivas, ya que no son miembros de la sociedad de consumo, y por ende, no están integrados a los mecanismos de control y movilización de la llamada “sociedad unidimensional”. En ese sentido, se preserva en ellos por su propia condición de pobreza y exclusión, la conciencia desgraciada, la misma que según Marcuse, ha sido asimilada dentro de las áreas técnicamente más avanzadas de la ciudadanía que vive dentro del capitalismo americano.

Marcuse considera que en este grupo de hombres denominado como “infraprivilegiados” se encuentra un potencial que puede amenazar desde fuera al propio sistema capitalista. Cuando se reúnen y salen a la calle sin normas y sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse a perros, piedras, bombas, cárcel, campos de concentración, incluso la muerte (Marcuse, 1986, p. 53).

En consecuencia, los infraprivilegiados pertenecerían más a lo que Axel Honneth denomina como la sociedad del desprecio que lo que Marcuse llama sociedad unidimensional. La primera difiere de la segunda precisamente porque en ella más que un proceso de control y manipulación de los instintos humanos a través de la reproducción y distribución masiva de bienes y servicios, lo que existe es un proceso de exclusión y desintegración social.

Cada una de estas formas de desprecio afecta en mayor medida a la población que Benjamin denomina como los vencidos de la historia, y Marcuse como los infraprivilegiados. Lo importante es que así como Marcuse, Honneth considera que estos vencidos de la historia, ya no tienen que esperar el momento mesiánico para su liberación, sino que están en un proceso de lucha y conflicto constante por su reconocimiento.

## **5. A manera de conclusión**

Hemos señalado que el actual proceso de paz puede constituir un nuevo escenario para el desarrollo de la política en Colombia, pues ésta tiene por primera vez la oportunidad de realizarse sin la amenaza y la coacción que imponen las armas. Parece que la posibilidad de salir de este ciclo de violencia sólo puede ser posible con el resarcimiento del dolor de las víctimas. La memoria colectiva tiene un papel fundamental en este proceso. Esta memoria se construye a través del conocimiento público de la historia de los vencidos, a ella nos invita en sus tesis Benjamin. Hoy sabemos que parte de la historia de la violencia en Colombia, y de la destrucción de la memoria de los vencidos, ha estado relacionada precisamente con lo que algunos han llamado como los costos del progreso. Esa es la actualidad y el aporte que tienen hoy las tesis.

El proceso de paz en Colombia hace igualmente muy actual el hecho de que para poder superar las diversas formas de violencia explícitas e implícitas que se presentan en el país contra las poblaciones sobre todo más vulnerables como la minorías étnicas, población LGTBI, y quienes hacen parte también de ese amplio grupo social que vive en condiciones de pobreza y marginalidad, debe recuperarse la memoria de las víctimas de la violencia.

## REFERENCIAS

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos aires: Sur.
- Benjamin, W. (1994). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. México: Ítaca.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Madrid: Ítaca.
- Cortina, A. (1985). *La escuela de Frankfurt: Crítica y utopía*. Madrid: Cincel.
- Díaz, A. (2008). "Dialéctica e historia. El marxismo de Walter Benjamin". *Revista Lucha de clases*, (8), 95-121.
- Friedman, G. (1986). *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*. México: Fondo de cultura económica.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori.
- Löwy, M. (2004). "El marxismo romántico de Walter Benjamin". *Revista Bajo el volcán*, 4 (8), 85-100.

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta De Agostini.

Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía y otros ensayos*. Bogotá: Planeta De Agostini.

Reyes, M. (2006). *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta.