

# MESIANISMO Y DEMOCRACIA EN WALTER BENJAMIN: LECTURAS ENTRE EUROPA Y AMÉRICA LATINA

## ***Messianism and Democracy in Walter Benjamin: Readings between Europe and Latin America***

*Messiânismo e democracia em Walter Benjamin:  
leituras entre a Europa e a América Latina*

**VINCENZO MELE<sup>1</sup>**

Recibido: 18 de diciembre de 2024.

Corregido: 2 de agosto de 2025.

Aceptado: 30 de agosto de 2025.

### **Resumen**

Esta contribución se estructurará de la siguiente manera: primero para comprender adecuadamente la concepción de la Historia subyacente en este texto –que se centra en el concepto de “redención” (*Rettung*)– intentaremos analizar su concepción de la “crítica como mortificación de las obras” y su diferencia con la “crítica de la ideología” de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Marcuse en particular). Este pasaje es esencial porque Benjamin suele ser interpretado como un autor próximo a esta escuela, mientras que se desvía considerablemente de ella en cuanto a sus presupuestos filosóficos, metodológicos y –por tanto– políticos. En segundo lugar, analizaremos las consecuencias de esta concepción de la crítica, cuando aborda la historia y especialmente el concepto de “progreso”. Según Benjamin, de hecho, la “redención” no se produce en la culminación de un progreso constante e interminable hacia lo mejor (Kant), sino a través de una interrupción catastrófica de la historia: cada “segundo es la puertecita por la que puede entrar el Mesías”, es decir, cada momento histórico contiene potencial para un cambio radical. En tercer lugar, analizaremos la relación de esta “revolución copernicana” en la forma de pensar la historia sobre la concepción del materialismo histórico comparando dos interpretaciones de la politicidad inherente a este escrito, la de Jürgen Habermas y la de Michael Löwy. Por último en cuarto lugar, intentaremos

<sup>1</sup> Profesor asociado de sociología general en el departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Pisa, Italia. Líneas de investigación: Teoría sociológica clásica y contemporánea, sociología de la cultura, sociología de lo imaginario. Correo electrónico: Vincenzo.mele@unipi.it  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9348-3691>

extraer las consecuencias de nuestro discurso, cuestionando la pertinencia del concepto benjaminiano de crítica social y política con respecto al posible vínculo entre democracia y mesianismo en las sociedades modernas (secularizadas).

**Palabras clave:** Mesianismo y democracia, escuela de Frankfurt, redención, Marcuse, Benjamin, crítica social.

### Abstract

This contribution will be structured as follows: First, in order to properly understand the conception of history underlying this text –which focuses on the concept of “redemption” (Rettung)– we will first attempt to analyze his conception of “criticism as mortification of works” and its difference from the “criticism of ideology” of the first generation of the Frankfurt School (Marcuse in particular). This passage is essential because Benjamin is often interpreted as an author close to this school, whereas he deviates considerably from it in terms of his philosophical, methodological, and –therefore– political assumptions. Second, we will analyze the consequences of this conception of criticism when it addresses history and especially the concept of “progress.” According to Benjamin, in fact, “redemption” does not occur at the culmination of constant and endless progress toward the better (Kant), but through a catastrophic interruption of history: every “second is the little door through which the Messiah can enter,” that is, every historical moment contains the potential for radical change. Thirdly, we will analyze the relationship of this “Copernican revolution” in the way of thinking about history to the conception of historical materialism by comparing two interpretations of the political nature inherent in this writing, that of Jürgen Habermas and that of Michael Löwy. Finally, fourthly, we will attempt to draw conclusions from our discourse, questioning the relevance of Benjamin’s concept of social and political criticism with regard to the possible link between democracy and messianism in modern (secularized) societies.

**Keywords:** Messianism and democracy, Frankfurt School, redemption, Marcuse, Benjamin, social criticism.

### Resumo

Esta contribuição será estruturada da seguinte forma: Primeiro, para compreender adequadamente a concepção da História subjacente a este texto – que se centra no conceito de “redenção” (Rettung) –, tentaremos analisar primeiro a sua concepção da “crítica como mortificação das obras” e a sua diferença em relação à “crítica da ideologia” da primeira geração da Escola de Frankfurt (Marcuse em particular). Esta passagem é essencial porque Benjamin é frequentemente interpretado como um autor próximo desta escola, enquanto se a fastia consideravelmente de la no que diz respeito aos seus pressupostos filosóficos, metodológicos e, portanto, políticos. Em segundo lugar, analisaremos as consequências desta concepção da crítica, quando aborda a história e especialmente o conceito de “progresso”. Segundo Benjamin, de fato, a “redenção” não ocorre no culminar de um progresso constante e interminável em direção ao melhor (Kant), mas através de uma interrupção catastrófica da história: cada “segundo é a portinha pela qual o Messias pode entrar”, ou seja, cada momento histórico contém o potencial para uma mudança radical. Em terceiro lugar, analisaremos a relação dessa “revolução copernicana” na forma de pensar a história sobre a concepção do materialismo histórico, comparando duas interpretações da politicidade inerente a esse escrito, a de Jürgen Habermas e a de Michael Löwy. Por último, em quarto

lugar, tentaremos extrair as consequências do nosso discurso, questionando a pertinência do conceito benjaminiano de crítica social e política no que diz respeito à possível ligação entre democracia e messianismo nas sociedades modernas (secularizadas).

**Palavras-chave:** Messiânismo e democracia, Escola de Frankfurt, redenção, Marcuse, Benjamin, crítica social.

## Introducción

El filósofo Enrique Dussel publicó el 1 de agosto de 2018 un editorial en el periódico *La Jornada* titulado *Walter Benjamin y el mesianismo*. Comen-tando un mes después de la votación presidencial que había llevado al poder en México a Andrés Manuel López Obrador y al movimiento Morena, provocando una convulsión del sistema político que había gobernado al país durante décadas, Dussel sintió la necesidad de plantear “la extraña cuestión del mesianismo” que Benjamin planteó desde su diálogo de toda la vida con Gershom Scholem y otros miembros de la Escuela de Frankfurt. Según Dussel, la elección de 2018 representaba en la historia de México un *acontecimiento mesiánico* capaz de activar a todo el pueblo bajo el liderazgo de una persona, a una revuelta contra el viejo sistema corrupto. Pretendía ir explícitamente a contracorriente con el debate político contemporáneo, que en cambio había planteado el tema del mesianismo de manera caricatu-resca (el “mesianismo tropical” del líder de Morena). La referencia a Walter Benjamin y al *meshiakh* (en hebreo, “el ungido del pueblo”) se da en tres niveles mutuamente decisivos. Primero, “mesiánico” es el pueblo mismo en su conjunto, que es el actor político colectivo, la instancia última de la soberanía, expresada en la participación pública (institucional o espontánea).

En segundo lugar, un sector o grupo de este pueblo –que Giorgio Agam-ben, refiriéndose a Pablo de Tarso, llama “el resto”– lucha en nombre de este pueblo (Agamben, 2007). En tercer lugar, una persona que encarne al pueblo, con su lealtad, compromiso, honestidad, valentía y prudencia prác-tica: todos esos valores que no se encuentran en los líderes corruptos de la política dominante. La intervención de Dussel no es extemporánea, sino que pertenece al intento emprendido por algunos pensadores, especialmente latinoamericanos –entre los que, además del propio Dussel, destaca el nombre de Ernesto Laclau– de devolver la dignidad a la experiencia popu-lista “después de décadas en las que el pensamiento político y el sentido común la redujeron al oportunismo de manipuladores que prometían el cielo y la tierra a sus seguidores” (Arditi, 2016, 42).

En opinión de Dussel, una comprensión positiva del populismo debe plantear el problema del liderazgo y la democracia real como la “organización efectiva de la participación político-popular” (Dussel, 2007, 53). Según Dussel, por tanto:

El mesías es una luz en la oscuridad que el pueblo enciende y que, una vez encendida, incendia al propio pueblo, exigiéndole que tome la historia en sus manos. Es una dialéctica entre el pueblo y los dirigentes. ‘¡No os traicionaré, cumpliré el mandato!’, dice al pueblo el que ha sido ungido por el pueblo. Él sabe quién es la última instancia de la soberanía. (*La Jornada*, 1 de agosto de 2018).

Esta intervención de un filósofo comprometido y escuchado en la escena política pública mexicana, nos dice algo sobre la diferencia en la recepción de Walter Benjamin y el mesianismo en América Latina y Europa. En el viejo continente, difícilmente se le ocurriría a algún comentarista político, evaluar un evento electoral contemporáneo en términos “mesiánicos”. Del mismo modo, difícilmente se definiría a un líder político —especialmente a uno de “izquierda”— en estos términos. Probablemente el único político europeo (auto)descrito como “ungido por el Señor” fue Silvio Berlusconi en una convención de la UDC —una costilla del Partido Demócrata Cristiano que sobrevivió tras la caída del Muro de Berlín y el escándalo de corrupción que sacudió a los partidos históricos— en 1994 cuando se presentó como el que salvaría a Italia de la dictadura de los comunistas (que se habían disuelto tres años antes).

Con el eclipse o la pérdida de consenso y centralidad política de los partidos que reconstruyeron sus respectivos países tras la Segunda Guerra Mundial, en Europa las esferas religiosa y política parecen mirarse desde la distancia con atención mutua, pero también con desconfianza. Las referencias “mesiánicas” al “sol del futuro” de los partidos socialistas y comunistas o a la “democracia cristiana” de los partidos populares de centro parecen relegadas a la retórica o al baúl de los recuerdos, dejando espacio a formas de liderazgo mucho más ambiguas y autoritarias centradas en el retorno del “hombre providencial”.<sup>2</sup> En México, al igual que en otros países de América Latina, la palabra revolución pertenece al léxico político

<sup>2</sup> El Papa Pío XI, dos días después de la firma de los Pactos de Letrán —acuerdos en virtud de los cuales se establecieron por primera vez relaciones bilaterales entre el Reino de Italia y la Santa Sede—, el 13 de febrero de 1929, en su alocución *Vogliamo anzitutto* (“Queremos ante todo”), definió con gratitud y admiración a Benito Mussolini “como el hombre que la Providencia nos ha hecho encontrar”.

histórico e institucional: pensemos en el PRI, el Partido Revolucionario Institucional que gobernó el país durante casi setenta años, o en el PRD, el Partido de la Revolución Democrática, que surgió de una escisión del PRI. Sin embargo, esta reflexión sobre el mesianismo de Dussel con relación a la política mexicana nos estimula a reflexionar sobre cuestiones que son tanto de naturaleza hermenéutica como política. En primer lugar, ¿cuál es la relación entre mesianismo y materialismo histórico en el pensamiento de Walter Benjamin? ¿Y cuál puede ser la relevancia de su pensamiento político hoy, especialmente en lo que se refiere a la relación entre mesianismo y democracia en las complejas sociedades de posguerra? Son cuestiones que, evidentemente, han estado en el centro del debate contemporáneo.

Autores como Derrida, Habermas y Agamben han reflexionado sobre ello (Habermas, 1979; Derrida, 1992; Agamben, 2007). Ante la imposibilidad de dar cuenta de un debate tan complejo, quisiéramos al menos intentar poner en diálogo algunas de las interpretaciones que, en nuestra opinión, han sido más significativas e influyentes en Europa y América Latina de las *Tesis “Sobre el concepto de historia”* (*Über den Begriff der Geschichte*) de Benjamin (Benjamin, 2008).

Por lo tanto, nuestra contribución se estructurará de la siguiente forma:

1) para comprender adecuadamente la concepción de la historia subyacente a este texto –que se centra en el concepto de “redención” (*Rettung*)– intentaremos analizar primero su concepción de la “crítica como mortificación de las obras” y su diferencia con la “crítica de la ideología” de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Marcuse en particular). Este pasaje es esencial porque Benjamin suele ser interpretado como un autor próximo a esta escuela, mientras que se desvía considerablemente de ella en cuanto a sus presupuestos filosóficos, metodológicos y, por tanto, políticos;

2) en segundo lugar, analizaremos las consecuencias de esta concepción de la crítica, cuando aborda la historia y especialmente el concepto de “progreso”. Según Benjamin, de hecho, la “redención” no se produce en la culminación de un progreso constante e interminable hacia lo mejor (Kant), sino a través de una interrupción catastrófica de la historia: “cada segundo es la puertecita por la que puede entrar el Mesías”, es decir, cada momento histórico contiene potencial para un cambio radical (Benjamin, 2008, 35).

3) A continuación, analizaremos la relación de esta “revolución copernicana” en la forma de pensar la historia sobre la concepción del materialismo histórico, comparando dos interpretaciones de la politicidad inherente a este

texto: en este sentido, nos parece que las interpretaciones de Habermas y Löwy son las más significativas, no solo (y no tanto) desde el punto de vista hermenéutico y filológico, sino desde el punto de vista de la evaluación práctica del texto de Benjamin.

4) Por último, intentaremos extraer las consecuencias de nuestro discurso cuestionando la pertinencia del concepto benjaminiano de crítica social y política con respecto al posible vínculo entre democracia y mesianismo en las sociedades modernas y secularizadas.

### El enano de la teología y el ángel de la historia

A finales de abril o principios de mayo de 1940, *Sobre el concepto de historia* estaba prácticamente terminado, y Benjamin envió un borrador a Gretel Adorno en Nueva York. Era muy consciente de que la libre interacción del materialismo histórico—incluidos los comentarios sobre la socialdemocracia y la lucha de clases— con la teología especulativa en estas tesis resultaría explosiva. En una carta de abril de 1940 enviada a Gretel Karplus Adorno, Benjamin consideraba las tesis sobre el concepto de historia “más como un manojo de hierbas recogidas durante paseos reflexivos”, destinados a un intercambio íntimo de ideas, “que como un conjunto de tesis” listas para ser publicadas, ya que podían “dejar la puerta abierta a malentendidos entusiastas” (Benjamin, 2008, 11). Si la ahora extensa literatura internacional sobre Walter Benjamin ha evitado estos “malentendidos” es obviamente una cuestión de debate—especialmente político— como veremos a continuación.

Mientras tanto, la historia intelectual y biográfica de Benjamin se entrelazaba con los destinos de miles de emigrantes que intentaban escapar del avance de Hitler. Tras la capitulación de Francia y la amenaza nazi a las puertas de la ciudad, Benjamin abandonó París y, junto con su hermana, huyó hacia el sur en septiembre del mismo año. Tras obtener finalmente un visado de tránsito para España y Portugal, pero sin visado de salida para Francia, decidió, junto con un grupo de refugiados, unirse a una organización clandestina para cruzar ilegalmente la frontera francesa hacia los Pirineos orientales, entre Banyuls y Portbou. La expedición tuvo un final trágico: después de cruzar la frontera el 26 de septiembre y llegar a Portbou, ante la amenaza de la policía española de ser devuelto a las autoridades francesas, Benjamin se quitó la vida ingiriendo una gran dosis de morfina. Al día siguiente se reabrió la frontera (Eiland/Jennings. 2014, 675-76).

Las reflexiones de Walter Benjamin fueron publicadas por primera vez en 1942 con el título *Sobre el concepto de historia* (*Über den Begriff der Geschichte*) por Theodor W. Adorno en *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista de la Escuela de Fráncfort, entonces exiliada en Estados Unidos (Los Ángeles). Este texto también es conocido como *Tesis sobre la historia* o *Tesis sobre la filosofía de la historia*, denominación de la primera traducción italiana de 1962. *Sobre el concepto de historia* comienza con una de las imágenes más memorables de Benjamin. Imagina un autómata de ajedrez –una marioneta vestida a la turca, sentada ante una mesa bajo la que se esconde un maestro de ajedrez, un enano jorobado– que puede vencer a cualquier oponente. La contraparte filosófica de este aparato haría que la marioneta, el materialismo histórico, venciera siempre que tomara a su servicio lo que es pequeño, arrugado y oculto: el enano jorobado de la teología.

Según se cuenta, hubo un autómata construido de forma tal, que a cada movimiento de un jugador de ajedrez respondía con otro que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie (Benjamin, 2008, 35).

Al establecer esta relación, Benjamin va en contra de Marx. De hecho, siguiendo la estela de Feuerbach, Marx había criticado la religión como alienación de la esencia humana. Esta crítica de la alienación continuó en la crítica del capitalismo como “totalidad fetichista”. Marx y Engels habían fundado su trabajo en la intención de trasladar el socialismo de la utopía a la ciencia. Benjamin, en cambio, recorre conscientemente el camino inverso: “En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así” (Tesis XVIII, Benjamin, 2008, 55). Como deja claro la siguiente sección de la secuencia de dieciocho breves apartados, la concepción que Benjamin tiene de la



teología en 1940 se centra en un tipo muy particular de redención: a cada generación se le concede un “débil poder mesiánico, un poder que el pasado tiene derecho a reclamar”. Un objetivo importante de la reflexión de Benjamin sobre la historia era elaborar una concepción materialista que contuviera intrínsecamente una crítica inmanente del concepto de progreso (*Fortschritt*). Haciéndose eco de la crítica de Nietzsche al historicismo decimonónico —expuesta en el ensayo *Sobre la ventaja y la desventaja de la historia para la vida* (Nietzsche, 1874)—, Benjamin se propuso desarrollar una concepción metafísica de la historia y la historiografía que otorgara prioridad epistemológica al presente. En lugar de considerar la historia en el contexto de una extensión infinita del tiempo —un continuo homogéneo de acontecimientos considerados como causas y efectos—, Benjamin trata la historia como recogida y concentrada en un momento concreto: el “origen” (*Ursprung*) del presente (Benjamin 2008, 37). En el centro del ensayo, y casi al final de su vida, Benjamin evoca la imagen que le había acompañado durante casi veinte años y que expresa de forma evocadora su concepción de la historia: el *Angelus Novus* de Klee. El ángel de Klee, con los ojos muy abiertos, la boca abierta y las alas desplegadas, se ha convertido en el ángel de la historia.

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada, tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto, su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Benjamin, 2008, 38).

La tarea histórico-crítica no es ni la búsqueda del progreso ni la restitución del pasado, sino la excavación de este momento histórico, la liberación de sus energías ocultas que llegan hasta el presente. Porque en cada momento histórico está profundamente arraigada una “débil fuerza mesiánica” que se expresa en los pensamientos y obras más olvidados y amenazados; son precisamente estas profundas deformaciones las que escapan a la mirada del historiador convencional (Benjamin, 2008, 39). En el ensayo



*Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador*, publicado en la revista del Instituto de Investigaciones Sociales en 1937, Benjamin esboza algunos de los rasgos de la revisión que pretendía aplicar a la concepción del materialismo histórico. Según él, el historiador de la cultura debía “abandonar la actitud tranquila y contemplativa hacia su objeto para tomar conciencia de la constelación crítica en la que precisamente este fragmento del pasado se encuentra con este presente” (Benjamín, 2006, 262). El presente y el pasado se convierten así en dos puntos focales de una constelación histórica cargada de la posibilidad de discontinuidad respecto al curso homogéneo de la historia. El historiador, por tanto, “debe abandonar el elemento épico de la historia”, según el cual los acontecimientos se suceden sobre la base del delgado hilo de la progresión cronológica, en favor de un criterio “constructivo”, que se impone la tarea de sacar una época determinada “de su continuidad histórica cosificada” (Benjamin, 2006, 266). En las *Tesis*, Benjamin había definido esta particular experiencia del tiempo, en la que presente y pasado se unen en una configuración con potencial para romper la continuidad histórica, con el nombre de *Jetztzeit* (“ahora-tiempo”). Como leemos en la decimocuarta tesis, probablemente la más citada:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno de ‘tiempo del ahora’ (*Jetztzeit*). Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de ‘tiempo del ahora’ que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un regreso a Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual donde quiera que lo actual dé señales de estar en el espesor de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Solo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución como la comprendía Marx (Benjamin, 2008, 40).

Queda claro, por tanto, que no estamos ante simples consideraciones sobre una historia materialista de la cultura, sino ante una concepción radicalmente innovadora de la temporalidad. Benjamin pretendía enfrentarse al materialismo histórico para curarlo de su aspecto mecanicista y dogmático heredado de la cultura burguesa decimonónica, a saber, la concepción del progreso en un tiempo “homogéneo y vacío”. Giorgio Agamben analizó especialmente este aspecto en una de las investigaciones más influyentes de la literatura secundaria sobre Benjamin. En una sugestiva síntesis, Agamben identifica el rasgo característico de la concepción occidental de

la temporalidad en su representación “espacial” de un continuo puntual, infinito y cuantificado (Agamben, 2007, 93), compuesto por instantes puntuales incesantemente fugaces y huidizos. Esta concepción permanece sustancialmente inalterada desde la antigüedad grecorromana hasta el cristianismo y sobrevive, secularizada, incluso en la modernidad.

El “historicismo progresista” del siglo XIX no representa más que una prolongación de esa misma concepción. Mientras que en el cristianismo esta sucesión infinita de instantes tenía sentido como realización progresiva de la redención, en el contexto moderno se vacía de todo contenido salvífico: solo quedan el “antes” y el “después”, que se convierten en el propio sentido histórico (Agamben, 2007, 97). Es precisamente esta concepción, también presente en el materialismo histórico, la que Benjamin pretendía criticar al sostener que “la sociedad sin clases no es la meta final del progreso histórico”, sino que, precisamente en interés del proletariado y de las fuerzas antifascistas, “hay que restaurar un rostro genuinamente mesiánico” (Benjamin, 2008, 71). Benjamin contrasta la idea de la socialdemocracia y del historicismo –según la cual el curso histórico sería evolutivo y automáticamente progresivo– con el concepto de “ahora-tiempo” (*Jetztzeit*) o de “detención mesiánica del acontecer”, que “resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad” (Benjamin, 2008, 57). Este modelo de temporalidad, antitético al modelo objetivo del instante fugaz dominante en la tradición occidental, es el *kairós*: la decisión y la acción consciente del ser humano de liberarse de la servidumbre a una temporalidad ajena, elusiva, que le impide concebirse como algo único y completo (Agamben, 2007, 102).

Benjamin escribió en la XI tesis: “El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta solo a sus tácticas políticas sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente” (Benjamin, 2008, 46). En la base de la falaz asimilación de progreso técnico y progreso social estaba, según Benjamin, la “recepción chapucera de la tecnología” (Benjamin, 2006, 266). La socialdemocracia reconocía “solo el progreso en el dominio de la naturaleza, no el retroceso de la sociedad” (Benjamin, 2006, 393). Así, no había previsto el uso político y destructivo de la tecnología, manifiesto en la destructividad bélica y en los aparatos de propaganda. El optimismo positivista de la socialdemocracia se reveló infundado, pues se centraba en las condiciones de la clase más que en su

fuerza activa (Benjamin, 2006, 273). Benjamin menciona, aunque de pasada, las causas culturales de esta recepción errónea de la tecnología: la separación a-dialéctica entre ciencias naturales y del espíritu, considerando a las primeras como “ciencias” solo por sus éxitos prácticos. Esta división oscurecía los aspectos históricos y políticos de la dominación tecnológica. “Las cuestiones que la humanidad plantea a la naturaleza están en parte condicionadas por el nivel de producción” (Benjamin, 2006, 266). Al no captar este aspecto esencial, se concluyó erróneamente que el progreso técnico equivalía al progreso social. Esto condujo al entrelazamiento de darwinismo y neokantianismo en la concepción de la historia, donde la victoria del proletariado era vista como inevitable o como una “tarea infinita” kantiana. El proceso histórico, vaciado de toda contradicción, se transformó “en una antesala en la que se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria” (Benjamin, 2008, 56). Sin embargo, para Benjamin “no hay momento que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria”. Y esto no en sentido genérico o voluntarista, sino como “la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva”, de modo que para “el pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada” (Benjamin, 2008).

### ¿Materialismo histórico o historiografía materialista?

Evidentemente, esta extraña alianza entre teología y materialismo histórico no podía ser sino el centro de numerosas interpretaciones conflictivas, tanto entre los amigos de Benjamin (Scholem, Brecht, Adorno) como entre los intérpretes posteriores, exactamente como el propio Benjamin había previsto cuando escribió a Gretel Adorno. Muchas interpretaciones se sucedieron, dando lugar a verdaderas “escuelas de interpretación”. Con gran precisión, Michael Löwy ha descrito la situación desde los años cincuenta, tras la publicación de las *Tesis*, como caracterizada por tres escuelas principales de interpretación:

1. **La escuela materialista:** Walter Benjamin es un marxista, un materialista consecuente. Sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas, una forma exótica en la que se revisten las verdades

materialistas. Esta fue la posición adoptada por Brecht en su *Diario de trabajo*.

2. **La escuela teológica:** Walter Benjamin es ante todo un teólogo judío, un pensador mesiánico. Su marxismo es meramente terminológico y se apropia falsamente de conceptos como “materialismo histórico”. Esta era la opinión de su amigo Gershom Scholem.
3. **La escuela de la contradicción:** Walter Benjamin intenta conciliar el marxismo con la teología judía, el materialismo con el mesianismo. Como ambos son incompatibles, de ahí el fracaso del intento. Esta es la lectura compartida por Jürgen Habermas y Rolf Tiedemann.

En mi opinión –dice Löwy–, estas tres escuelas de pensamiento tienen razón y se equivocan simultáneamente. Me gustaría, modestamente, proponer un cuarto enfoque” (Löwy, 2005, 20).

Aquí discutiremos en detalle la “tercera” y la “cuarta” posición, es decir, la tesis de Habermas comparándola con la del propio Löwy que, como veremos, tuvo un eco significativo también en los trabajos de otros estudiosos latinoamericanos como Dussel y Arditi.

El carácter altamente original y creativo del concepto benjaminiano de crítica –y, sobre todo, su refuncionalización para una crítica social y política del capitalismo como formación mítico-histórico-natural– ha sido discutido por un agudo observador, Jürgen Habermas, en un célebre discurso con motivo del octogésimo aniversario de Benjamin en 1972, titulado *Bewußtmachende oder rettende Kritik –die Aktualität Walter Benjamins* (“¿Crítica que hace consciente o crítica que salva?– la actualidad de Walter Benjamin”) (traducción al inglés Habermas, 1979). Habermas subraya con precisión la diferencia entre el planteamiento de Benjamin y el de otros autores próximos a la Escuela de Frankfurt, como Herbert Marcuse o el propio Adorno, con quienes Benjamin mantuvo un intenso intercambio epistolar –no exento de conflictos, incluso enconados– durante la redacción del *Passagenwerk*. Lo que tienen en común estos autores, rasgo característico del llamado “marxismo occidental”, es la *crítica de la ideología* (*Ideologiekritik*), dirigida principalmente a las obras del arte burgués clásico. El objetivo de esta crítica, ejemplificada en el ensayo de Marcuse *El carácter afirmativo de la cultur* (1937), es precisamente la “superación” (*Aufhebung*) de la “bella apariencia” (*schöner Schein*) de la *Kultur* burguesa. Al describir un mundo completo y autónomo más allá de la esfera cotidiana de la reproducción

material, dicha cultura “miente” en la medida en que transfigura la infelicidad de la vida sometida a la dominación abstracta de la ley del valor, pero al mismo tiempo “afirma” lo verdadero en cuanto preserva el deseo de una vida en armonía –una vida reconciliada, una felicidad que trasciende el estado de cosas existente. En este sentido, según Habermas, “la crítica del arte como ideología conduce a la exigencia de la abolición dialéctica (*Aufhebung*) del arte autónomo, una exigencia de reintegrar la cultura *per se* en el proceso material de la vida en la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Revolucionar las relaciones de vida en la sociedad civil significa la abolición dialéctica de la cultura” (Habermas, 1979, 33). Esta forma de crítica es definida por Habermas como una crítica que “eleva a la conciencia” (*bewußtmachende Kritik*), mientras que Benjamin se sitúa en una posición distinta. Él “prescinde de la forma de autorreflexión”, y su forma de crítica puede denominarse “crítica que salva” (*rettende Kritik*) (Habermas, 1979, 37). La interpretación de Habermas –de la que aquí resumimos los rasgos esenciales– aclara ciertos aspectos del concepto benjaminiano de arte y crítica, pero resulta excesivamente reductiva.

En particular, hay dos aspectos cuestionables. El primero, la supuesta renuncia a la forma benjaminiana de reflexión –y por tanto, de pensamiento racional y conceptual– en la crítica. El segundo aspecto problemático se refiere a la noción de “salvación” o “redención” interpretada en términos exclusivamente restauradores y conservadores. Esta lectura empobrece drásticamente los significados que se reúnen en torno al concepto de *Rettung*. Este término fundamental de la filosofía de Benjamin, con raíces en el pensamiento de la mística judía (*la Kábala*), no puede reducirse a una mera “restauración” de un estado de cosas perdido. La “salvación” de las obras maltratadas por la tradición cultural dominante, la redención de los fenómenos de su “facticidad aturdida”, el “recuerdo” (*Erinnerung*), el “despertar”: todas son articulaciones de un mismo concepto, el de *Rettung*, que atraviesa todas las fases de la producción intelectual de Benjamin. Incluso cuando alude al retorno a un orden original perturbado, el concepto está cargado de un significado que trasciende lo meramente nostálgico o restaurador. Richard Wolin –que puede considerarse un estudioso cercano a Habermas– lo observa con precisión:

Although this idea [of *Rettung*] can sometimes take the form of a static, purely restorative conception of redemption, it is just as often found mixed in with utopian and radical elements: it does not necessarily imply the reestablishment of an intact, original state of things; but, according to a more dynamic reading, redemption means a return to a condition held merely implicit in the original

paradisiacal state, whose ultimate eschatological meaning can only fully unfold after the profane realm of history has been surmounted and the will of the Messiah realized. (Wolin 1994, 38-39).

Así, si la interpretación de la “redención” en términos de “restauración” puede verse alentada por el tono ocasionalmente nostálgico de algunas reflexiones de Benjamin, ello distorsiona un punto esencial de su pensamiento: el deber de la *Rettung* frente al pasado no implica su mera restauración, sino su inmisión en el presente de forma que conduzca a su transformación radical. Si esta es la parte de la crítica habermasiana que debe rechazarse, hay otra que puede “redimirse”. La tesis básica del artículo de Habermas que aún merece discusión consiste en una inversión dialéctica de la posición de Benjamin frente al materialismo histórico. Habermas recurre –al estilo benjaminiano– a una imagen:

Una concepción antievolucionista de la historia no puede adherirse al materialismo histórico como si fuera una capucha de monje, sino a un materialismo histórico que tenga en cuenta el progreso no solo en la dimensión de las fuerzas de producción, sino también en la de la dominación (Habermas, 1979, 51).

Así como Benjamin pretendía poner el materialismo histórico “al servicio” de su concepción teológica de la experiencia, Habermas cree dialécticamente que su actualidad consistiría en poner esa teoría de la experiencia al servicio del materialismo histórico mismo. De este modo, la actualidad de Benjamin no residiría tanto en una “teología de la revolución” que libere los contenidos oprimidos en la tradición cultural, sino en una teoría crítica y “diferenciada del progreso”, que debe considerarse bajo tres dimensiones: *aumento del bienestar, expansión de la libertad y promoción de la felicidad* (Habermas, 1979, 57). Su crítica a la concepción kautskiana del progreso da en el blanco cuando apunta a un “reformismo sin alegría” que ha olvidado la diferencia entre una “reproducción mejorada de la vida” y una “vida realizada” o, mejor aún, una vida que no sea un fracaso (Habermas, 1979, 58).

Ernst Bloch, en *Derecho natural y dignidad humana*, ya había distinguido entre emancipación de la “inanición” y de la “opresión” políticas. El desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo demostraba que “en las sociedades desarrolladas existe la posibilidad de que las represiones puedan conciliarse con un alto nivel de vida, es decir, que las exigencias dirigidas al sistema económico puedan cumplirse sin que necesariamente

se realicen exigencias genuinamente políticas. Cuanto más se hace perceptible esta posibilidad, más se desplaza aquí el acento de la eliminación del hambre a la emancipación” (Habermas, 1979, 56-57). Siguiendo esta tradición que comienza con Marx, Benjamin fue el primero en destacar un momento más en el concepto de explotación y progreso: “junto con el hambre y la opresión destacó el fracaso; junto con el nivel de vida y la libertad, la felicidad. Benjamin consideraba que la experiencia de la felicidad, que él llamaba iluminación profana, estaba ligada a la redención de la tradición” (Habermas, 1979, 59).

Sin embargo, esta crítica solo se agudiza cuando la diferencia entre bienestar y felicidad puede hacerse visible en mejoras apreciables de la vida. Dicho de otro modo, la crítica de Benjamin alcanza su blanco en las sociedades opulentas, donde “lo primero es lo primero” (B. Brecht). En sociedades complejas y diferenciadas, argumenta Habermas, el reformismo gradual puede no producir felicidad. Pero en este contexto, ¿podemos descartar la posibilidad de una emancipación sin felicidad? “En las sociedades complejas, la emancipación significa una remodelación participativa de las estructuras administrativas de toma de decisiones” (Habermas, 1979, 58).

¿Podría una humanidad emancipada reconocerse un día en los campos ampliados de una formación discursiva de la voluntad y, sin embargo, verse privada de la luz –léase: iluminación profana– que permite interpretar su vida como una vida buena? En esta situación, el “materialismo semántico” de Benjamin revelaría toda su importancia para la teoría crítica. Habermas sugiere que, sin la contribución de la crítica redentora de Benjamin, las estructuras del discurso práctico tenderían a volverse estériles. La importancia de Benjamin, por tanto, es *semántico-cultural*, no *práctico-política*.<sup>3</sup> Los “tiempos de ahora” (*Jetztzeiten*), esos instantes auténticos que interrumpen el continuum histórico, derivan de experiencias surrealistas y motivos de la

<sup>3</sup> Se produce un replanteamiento parcial de esta postura en el denominado “último Habermas” de *Verbalizar lo sagrado* (2015). Aquí Habermas, volviendo al ensayo de 1971 sobre *La actualidad de Walter Benjamin*, devuelve a la religión lo que Benjamin había asignado al arte, es decir, la capacidad de recordar a través de la traducción algo totalmente olvidado con “iluminaciones profanas” descritas con el conocido concepto de “aura”, es decir “la aparición única de una lejanía”, cuya tarea insustituible es revelar la débil fuerza mesiánica que ha recibido en dote. El complejo de lo sagrado ya no representa solo –en términos durkheimianos– la raíz filogenética de la solidaridad a partir de la cual reconstruir el proceso de elaboración lingüística de lo sagrado, sino el fundamento insustituible de una normatividad que de otro modo sería inalcanzable.



mística judía: “la experiencia del shock no es una acción, y la iluminación secular no es un hecho revolucionario” (Habermas, 1979, 56).

Una lectura opuesta, y más radical, es la que propone Michael Löwy en *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"* (Löwy, 2005). A diferencia de Habermas, que pretende renovar la conciencia moderna del tiempo, Löwy busca integrar los conceptos centrales de Benjamin –en particular el de *tiempo ahora*– en el discurso filosófico de la modernidad. Para Löwy (2005, 4), “las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) constituyen uno de los textos filosóficos y políticos más importantes del siglo xx; en el pensamiento revolucionario, quizá el más significativo desde las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx”. Según Löwy, la concepción benjaminiana de la historia:

consiste en una crítica moderna de la modernidad capitalista e industrial, inspirada en referencias culturales e históricas precapitalistas” (Löwy 2005, 3). Benjamin logra mantenerse dentro del marco del materialismo histórico –como crítica inmanente de la modernidad burguesa–, precisamente porque su pensamiento es dialéctico: no rechaza el capitalismo de forma abstracta, sino que invierte sus posibilidades emancipatorias (Löwy 2005, 5).

El filósofo francés resume: “La filosofía de la historia de Benjamin bebe de tres fuentes: el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo” (Löwy, 2005, 4). El momento romántico ocupa un lugar central en los intereses de Benjamin desde su tesis de licenciatura, Löwy define la *Weltanschauung* romántica como:

una crítica cultural de la civilización moderna (capitalista) en nombre de valores premodernos (precapitalistas): una crítica o protesta dirigida contra los aspectos que se sienten insoportables y degradantes: la cuantificación y mecanización de la vida, la cosificación de las relaciones sociales, la disolución de la comunidad y el desencantamiento del mundo. Su nostalgia por el pasado no significa que sea necesariamente retrógrada: la visión romántica del mundo puede asumir tanto formas reaccionarias como revolucionarias. Para el romanticismo revolucionario, el objetivo no es un regreso al pasado, sino un desvío a través del pasado en el camino hacia un futuro utópico. (Löwy, 2005, 5).

Löwy sostiene que Benjamin se sitúa en el centro de una constelación del pensamiento judío que rompe con el modelo de filosofía de la historia común a la teodicea cristiana, la Ilustración progresista y la filosofía hegeliana:

Al abandonar el modelo teleológico occidental, pasamos de un tiempo de necesidad a un tiempo de posibilidades, un tiempo aleatorio, abierto en todo momento a la irrupción imprevisible de lo nuevo. Pero, desde el punto de vista político, estamos también en el eje estratégico central de la reconstrucción del marxismo intentada por Benjamin. (Löwy, 2005, 102).

El resultado, escribe Löwy, es:

una reformulación crítica del marxismo, integrando fragmentos mesiánicos, románticos, blanquistas, libertarios y fourieristas en el cuerpo del materialismo histórico. Esta forma de marxismo es, ante todo, un marxismo de la imprevisibilidad: si la historia está abierta, si 'lo nuevo' es posible, es porque el futuro no está dado de antemano; el futuro no es el resultado ineluctable de una evolución histórica determinada ni el fruto inevitable del progreso económico, técnico o científico, sino una ruptura con la continuidad de lo existente. (Löwy, 2005, 109-110).

La reflexión de Löwy no maduró en el vacío, sino a partir de experiencias históricas concretas: "los conceptos de Benjamin no son abstracciones metafísicas, sino que se relacionan con experiencias históricas concretas" (Löwy, 2005, 21). Entre estas, Löwy menciona los anarquistas de la FAI-CNT y los marxistas del POUM en Cataluña durante el verano de 1936, aunque Benjamin no los trató directamente. Un ejemplo más cercano a nuestro tiempo –según Löwy– sería el levantamiento zapatista en Chiapas en enero de 1994: allí los combatientes del EZLN habrían dado el "salto del tigre al pasado", reactivando las energías revolucionarias de Emiliano Zapata en el presente y rompiendo así con la historia oficial representada por el PRI, heredero corrupto de la Revolución Mexicana (Löwy, 2005, 115). Sin embargo, Löwy –en su apasionada reinterpretación de Benjamin– parece omitir el problema del "después de la revolución" en una sociedad compleja: ¿cómo conciliar la democracia industrial con el pensamiento comunitario del zapatismo o de las FARC? ¿Dónde quedan en esto las experiencias históricas del matriarcado de Bachofen o las comunidades precapitalistas armónicas con la naturaleza, que inspiraron parte del anticapitalismo romántico de Benjamin? Adorno había advertido con razón que "la edad de oro en el origen de la historia", vista desde una perspectiva teológica y sociológica, se parecería más bien a "la edad del infierno" (Benjamin, 1994, 500), en la que sería difícil imaginar un espacio para la afirmación de individuos libres y autónomos. Todo intento de construir una nueva síntesis utópica a partir

de los fragmentos de la vida social debe enfrentarse con la complejidad de las formas sociales y los contenidos culturales objetivados. Del mismo modo que hemos intentado llevar a cabo una “crítica de la crítica de Habermas”, descartando sus aspectos menos convincentes, queremos destacar los puntos de la lectura de Löwy que resultan más fecundos.

Según él, Benjamin propone “una especie de manifiesto filosófico para la apertura de la historia” (Löwy, 2005, 107). Más que reafirmar la relevancia de Benjamin para una teoría jacobina del cambio que proviene de un centro que puede y quiere modificarlo todo, al igual que otras concepciones de la política centradas en el Estado, es posible recuperar la actualidad de Benjamin en el nuevo archipiélago de la política poshegemónica y posliberal señalado por Ardití (2007), en este sentido, es posible reivindicar, siguiendo a Benjamin, el uso de la palabra revolución para el pensamiento contemporáneo, incluso en contextos pluralistas y liberal-democráticos.

Partiendo de esta premisa, se puede sostener que revolucionar no excluye el pluralismo y lo que suele considerarse democracia política, sino que pretende llevar esta última más allá de la percepción restrictiva y a menudo conservadora de la política como arte de lo posible. Esto nos permite relacionar la concepción de la historia de Benjamin con lo que Kant describía como el entusiasmo por la revolución y con la noción de Derrida de la promesa de algo que vendrá, un “mesianismo estructural, un mesianismo sin religión”, como el mesiánico sin mesianismo (Derrida 1994: 59, 73). Se trata de recuperar, en otras palabras, el anhelo de apertura histórica hacia nuevas formas de producción, consumo y socialización –distintas de las actualmente dominantes–, como las propuestas de la “sociedad convivencial” postindustrial de Ivan Illich (Illich, 1973) o las “reformas no reformistas” de André Gorz hacia una sociedad del después del trabajo (Gorz, 2011). Este pensamiento, más que revolucionario en sentido clásico, corresponde a los *movimientos sociales* que viven en los “tiempos del ahora”, mientras los sistemas políticos –partidos, sindicatos, instituciones constitucionales– tienden a moverse dentro de la inercia del tiempo evolutivo.

Los *movimientos sociales* pueden y deben sacudir los sistemas políticos con sus *Jetztzeiten*, planteando cuestiones “inadmisibles” que los obliguen a transformarse. Así, no solo renuevan la “conciencia del tiempo moderno” orientada al futuro, sino que fuerzan al sistema a enfrentarse con aquello que excede la “racionalidad discursiva”. Los “tiempos del ahora” se alimentan de las necesidades reprimidas y oprimidas del discurso dominante y las hacen irrumpir en la luz. Representan la sinrazón que desafía la racionalidad

instrumental del sistema. La visión benjaminiana de la historia puede y debe confrontarse profundamente con el esquema habermasiano de “sistema/vida-mundo” (Habermas 1984), que describe las sociedades capitalistas maduras como sistemas integrados por los medios del “dinero” y el “poder”.

Desde una perspectiva latinoamericana, Enrique Dussel (2013) retoma este desafío. Para él, la tarea es crear un Estado que responda a una nueva definición del poder político, no como dominación sino como afirmación de la vida. El criterio es la *democracia participativa*, cuando el pueblo –desde la base, mediante democracia directa– puede participar activamente y limitar la representación, sin suprimirla por completo. Dussel propone una nueva concepción del Estado y de la economía, distinta del “socialismo realmente existente”: “Debemos tomar lo mejor del socialismo, tal vez solo el nombre. Y digo solo el nombre, porque el proyecto es económico, política, cultural, mítica y religiosamente diferente del socialismo moderno. Tenemos que ir más allá de la modernidad.” (Dussel, 2013, 122).

## Conclusión

El recorrido desarrollado en este trabajo ha permitido examinar críticamente hasta qué punto las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin siguen ofreciendo claves interpretativas fecundas para pensar la articulación entre mesianismo y democracia en el mundo contemporáneo. Al contraponer las lecturas europeas y latinoamericanas, hemos mostrado que el pensamiento benjaminiano no se agota en una mera conciliación entre teología y materialismo histórico, sino que apunta a una concepción heterogénea del tiempo histórico que hace posible una comprensión no lineal de la emancipación. Mientras la interpretación europea –representada por Habermas– resitúa la actualidad de Benjamin en la dimensión semántico-cultural de una conciencia del tiempo orientada a la reconstrucción racional del progreso, las lecturas latinoamericanas –en particular la de Löwy y, siguiendo sus pasos, la de Dussel y Ardití– restituyen su potencial político y mesiánico, enraizado en la experiencia de la comunidad y en la praxis emancipadora del pueblo.

Ambas perspectivas, lejos de excluirse, convergen en la idea de que la redención benjaminiana no es una restauración del pasado, sino una interrupción crítica que hace irrumpir lo no realizado dentro de la historia.

Desde esta perspectiva, el *tiempo del ahora* (*Jetztzeit*) puede entenderse como una figura de la acción democrática que desafía la continuidad de la historia y abre espacio a lo nuevo y a lo inesperado. Tal como sugiere la experiencia latinoamericana, la política mesiánica no remite a un horizonte escatológico, sino a la posibilidad de una democracia insurgente y participativa que mantiene viva la tensión entre promesa y cumplimiento, entre memoria y transformación. En última instancia, la lectura de Benjamin entre Europa y América Latina permite vislumbrar una noción de democracia mesiánica como forma política del despertar histórico: una práctica de redención laica que, en tiempos de crisis de la modernidad, recuerda que la historia sigue abierta a lo desconocido y a la experimentación.

## Referencias

- Adorno, Theodor W. 2005. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. London/New York: Verso Books.
- Agamben, Giorgio. 1988. "Language and History in Benjamin." *Differentia: Review of Italian Thought* 2 (Article 13): 169-183.
- Agamben, Giorgio. 2007. *Infancy and History: On the Destruction of Experience*. London/New York: Verso Books.
- Arditi, Benjamín. 2007. *Politics on the Edges of Liberalism. Difference, Populism, Revolution, Agitation*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- Arditi, Benjamín. 2016. "Il populismo come egemonia e come politica? La teoria del populismo di Ernesto Laclau". *Il Ponte*, anno LXXII n. 8-9, agosto-settembre: 19-43.
- Benjamin, Walter. 1994. *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*. Edited by Theodor W. Adorno and Gershom Scholem. Chicago: The University of Chicago Press.
- Benjamin, Walter. 1996. *Selected Writings. Volume 1: 1913-1926*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, Walter. 2002. *The Arcades Project*. Edited by Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

- Benjamin, Walter. 2006. *Selected Writings. Volume 3: 1935-1938*. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, Walter. 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de B. Echeverría. México, D.F.: Editorial Ítaca.
- Benjamin, Walter. 2019. *The Origin of German Trauerspiel*. Edited by Howard Eiland. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Caygill, Howard. 1998. *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. London: Routledge.
- de Fontenelle, Bernard Le Bovier. 1770. "A Digression on the Ancients and Moderns." In *The Continental Model*, edited by Stephen Elledge and Donata Schier, 358-372. Ithaca: Cornell University Press.
- Derrida, Jacques. 1992. "Force of law: the 'mystical foundation of authority'", in Drucilla Cornell et al. (eds), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London and New York: Routledge: 3-67.
- Derrida, Jacques. 1994. *Specters of Marx*, London and New York: Routledge.
- Derrida, Jacques and Elizabeth Roudinesco. 2004. *For What Tomorrow...*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Dussel, Enrique. 2007. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 2013. "Entrevista." *Metapolítica* 81 (abril-junio): 104-110. También en *Círculo de Poesía. Revista electrónica de literatura*, Año 4, semana 14, abril.
- Dussel, Enrique. 2018. "Walter Benjamin y el mesianismo." *La Jornada*, miércoles 1 de agosto.
- Eiland, Howard, and Michael W. Jennings. 2014. *Walter Benjamin: A Critical Life*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Frischeisen-Köhler, Max. 1920. "Georg Simmel." *Kant-Studien* 24: 1-51.
- Ginzburg, Carlo. 1989. *Clues, Myths and the Historical Method*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gorz, André. 2011. *Critique of Economic Reason*. New York: Verso Books.
- Habermas, Jürgen. 1979. "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin." *New German Critique* 17 (Spring): 30-59.

- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action. Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Bacon Press.
- Illich, Ivan. 1973. *Tools for Conviviality*. New York: Harper & Row.
- Lijester, Thijs. 2012. "Walter Benjamin's Concept of Critique." In *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, edited by Karin de Boer and Ruth Sonderegger, 156-174. London: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9780230357006\\_10](https://doi.org/10.1057/9780230357006_10)
- Löwy, Michael. 2005. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*. New York: Verso Books.
- Lukács, György. 1962. *The Meaning of Contemporary Realism*. London: Merlin Press.
- Mele, Valeria. 2015. "'At the Crossroad of Magic and Positivism': Roots of an Evidential Paradigm through Benjamin and Adorno." *Journal of Classical Sociology* 15 (2): 139-153.
- Menninghaus, Winfried. 1986. *Schwellenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom, and Walter Benjamin. 1982. *The Story of a Friendship*. London: Faber.
- Tiedemann, Rolf. 1983. *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wolin, Richard. 1994. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.