

# INDAGACIONES CONTEMPORÁNEAS\*

CONTEMPORARY INQUIRIES

INDAGAÇÕES CONTEMPORÂNEAS\*

\* En este número incluimos acercamientos teóricos al tema. En el número 108 se reúnen algunos textos que consideran la temática en el contexto latinoamericano y colombiano.



# Filosofía, memoria y utopía: el a priori histórico del sufrimiento\*

Philosophy, memory and utopia:  
the historical a priori of suffering

---

Filosofía, memoria y utopía:  
o a priori histórico do sofrimento

---

*Fecha de entrega: 10 de febrero de 2012*

*Fecha de evaluación: 27 de abril de 2012*

*Fecha de aprobación: 13 de junio de 2012*

*Tomás Valladolid Bueno\*\**

## Resumen

Una filosofía crítica de la historia se enfrenta a las injusticias del pasado y, por tanto, pone en duda la legitimidad de toda institución que esté en deuda con ellas. De ahí que esa filosofía de la memoria sea, por lo mismo, un pensamiento utópico abierto a nuevas posibilidades de futuro, de acuerdo con las esperanzas fracasadas del pasado. En el pasado y en el presente hay un común e indeleble anhelo de humanidad futura.

**Palabras clave:** memoria, utopía, saber práctico, sufrimiento, conciencia, humanidad.

---

\* Este texto es resultado de las investigaciones que el autor realiza como miembro del grupo de investigación "La Filosofía después del Holocausto", orientado por Manuel Reyes Mate desde el Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (Madrid, España).

\*\* Doctor en Filosofía. Escritor y catedrático de enseñanza secundaria. Investigador del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales. Correo electrónico: tomasbavu@vodafone.es

## Abstract

A critical philosophy of history confronts injustices from the past and, thus, questions the legitimacy of any institution that is in debt with them. Hence that this philosophy of the memory is, for that reason, an utopist thought open to new possibilities of the future, according with failed hopes from the past. In the past and in the present there is common and indelible desire for future humanity.

**Keywords:** memory, utopia, practical knowledge, suffering, awareness, humanity.

## Resumo

Uma filosofia crítica da história confronta às injustiças do passado e, portanto, questiona a legitimidade de toda instituição que está em dívida com elas. Dai que essa filosofia da memória seja um pensamento utópico aberto a novas possibilidades para o futuro, de acordo com as esperanças fracassadas do passado. No passado e no presente há um comum e indelével anelo de humanidade futura

**Palavras-chave:** memória, utopia, conhecimento prático, sofrimento, a consciência, humanidade.

*Porque la esperanza es la flor del esfuerzo  
del pasado para hacerse porvenir,  
y ese esfuerzo constituye el ser mismo.*

Miguel de Unamuno

Con toda certeza, estoy convencido de que el lector es muy consciente del terrible berenjenal en el que estamos metidos cuando pretendemos situar filosóficamente las ideas de “memoria” y “utopía”. Pero claro, las dificultades son inevitables, y no solo por lo que concierne a la definición de tales términos. Si la filosofía tiene como misión problematizar la vida instituida, cosa que lleva a cabo cuestionando, por medio de categorías y conceptos, las formas sociales y los principios que las rigen, ¿cómo no

se va a problematizar a sí misma conforme tales conceptos sufren el desgaste propio de un *logos* en permanente nacimiento y agonía? En efecto, los conceptos de utopía y memoria no solo han servido para desnudar las instituciones presentes y pasadas, sino que también se han vuelto, en su uso, instituciones de configuración de lo real (*v. gr.* políticas utópicas, políticas de la memoria, etc.) que conllevan el nacimiento de muchos y graves problemas tanto teóricos como prácticos.

1. El descrédito de las utopías hace mucho tiempo que vivió su puesta de largo, llegando incluso al hecho de ver cómo una de las críticas más feroces a lo utópico se convirtió más tarde en fundamento utópico de ese cruel y aterrador totalitarismo comunista que estuvo perviviendo hasta comienzos de los años noventa del siglo pasado. Ello, a su vez, ha dado motivos a quienes tienen por regla despreciar cualquier tipo de visión utópica de la vida en común, como también han llenado de razones a otros que, aun reconociendo la estructural condición utópica de lo moral y lo político, exigimos para el despliegue de esta una inteligencia que trate de afrontar los problemas con determinación, pero también con prudencia y sentido de la oportunidad<sup>1</sup>.

Por su lado, junto a la importancia que desde finales de la década de los ochenta hasta hoy mismo ha ido tomando lo que se conoce como “memoria histórica”, también han sido varios los desencantos que en dicho terreno se han ido produciendo a tenor de innegables abusos partidistas y sectarios: bien por una instrumentalización victimista de las injusticias pasadas, bien por una resolución competitiva entre la pluralidad de memorias, bien por una deficiente –cuando no ausente– interpretación en la que la democracia y la memoria se retroalimenten, etc.<sup>2</sup> Y todo esto, al margen de esa perversa utilización de la memoria en la que el recuerdo no está más que al servicio del olvido (Anderson, 1993, pp. 260-286). Y qué decir y no decir, penosamente, de ese paradigmático caso de memoria histórica española donde los “hunos” y los “hotros” (en expresión unamuniana) no son capaces de fraguar un mínimo de principios anamnéticos desde los que reconstruir democráticamente la memoria de la conquista-colonización, de la guerra civil y de los crímenes terroristas de ETA.

---

1 Al respecto, confróntese: Blackburn (1993), Furet (1995), Lefor (1999), Buck-Morss (2004), Sloterdijk (2010), Mannheim (1993), Cioran (2003), Marcuse (1986) y Ricœur (2001).

2 Para una lectura desde y a favor de la memoria, véase: Reyes-Mate (2003, 2008, 2011), Metz (1999), Huyssen (2002), Barret-Ducrocq (2002) y Ricœur (2003). Por último, me permito autocitar a Valladolid (2005) y Todorov (2000, 2002, 2009). Si el lector desea “gozar” de un reciente debate, a propósito del papel de la memoria en el caso de la Argentina, puede consultar y leer estos textos: Todorov (2010) y Reyes-Mate (2010).

Entonces, a la luz de estos obstáculos, cabe preguntarnos: ¿por qué empeñarse no ya en llevar una carga, sino dos, es decir, en no solo pensar uno de los términos, sino hacerlo de forma conjunta? “¿Quieres caldo? Pues toma tres tazas”. Ciertamente, no es solo que la utopía lleve la mácula de la evasión o de la quimera, o que en ella haya que subsumir también las contrautopías, contando entre estas no solo ni principalmente las utopías conservadoras, sino también esas otras utopías que hoy, desde los lugares antes conquistados-colonizados, se reivindicán frente a la utopía que como tal fue autopercebida por los propios conquistadores y colonizadores (Barbosa, 2001, pp. 27-32).

En una interesante entrevista, Huyssen (2010) reconoce los peligros derivados del mal y excesivo uso que se ha venido haciendo de la memoria, pero, al mismo tiempo, afirma que en muchos casos la imposibilidad de hacer justicia es suficiente para justificar la memoria como una especie de sustituto de la justicia. En este sentido, la justicia simbólica que es específica de una memoria ritualizada sería mejor que ninguna memoria. Por otra parte, en la que sin duda es una respuesta hábil, este autor viene a decir lo siguiente:

Un peligro es que el reclamo acerca de que las políticas de la memoria puedan ser abusivas solamente sirva para la causa del olvido. En ese caso, el reclamo sobre los abusos de la memoria es, él mismo, un abuso (Huyssen, 2010).

Pero, tal vez, la razón de mayor peso para insistir sobre utopía y memoria estriba en la insalvable exigencia de que el ser humano como proyecto no acabe siendo un fiasco. Desde este punto de vista, interpretamos un célebre pensamiento de Camus, que así leído resume magistralmente la idea motora de seguir arando con las categorías de utopía y memoria: “Si el hombre fracasa en conciliar la justicia con la libertad, fracasa en todo”. Esta autoconciencia subyace como magma que impulsa la progresiva y dialéctica culturización de la vida humana<sup>3</sup>. De hecho, las energías del impulso utópico se van renovando de manera anamnética, hasta el punto de que el mismo proceso de formación, educación, culturización —lo que se conoce como *Bildung*— lleva la indeleble señal de la utopía anamnética y de la anamnesis utópica como modo no ya de fracturar el tiempo cultural, sino de invertirlo (Arias, 2010; Espagne, 2004).

---

3 De alguna manera, este es también un significado posible para las palabras de Aron (1986): “Solo la especie humana está comprometida en una aventura de la cual el fin no es la muerte, sino la realización de ella misma” (p. 52).

Sirva de ejemplo de esta inversión el texto bíblico del profeta Isaías, donde con un tono apodíctico refiere metafóricamente el contenido de lo por-venir: “llegará el día en que...”. Si modificamos el tiempo verbal en cada una de las prognosis proféticas, de forma que resulten expresadas de modo desiderativo o exhortativo (“que llegue del día en que...”), entonces no solo no habremos rebajado la naturaleza utópica del texto, sino que a este le habremos dado un tono prescriptivo que concede mayor autonomía e historicidad a la acción humana. Veamos cómo quedaría la extracción y modificación correspondientes de algunos versículos:

Que algún día desaparezcan los anillos, los vestidos preciosos, los chalecos brillantes, los bolsos, los espejos, las ropas finas y las mantillas. Donde ahora hay perfume ese día se ponga pus, el peinado artificioso cambie por la calvicie, y el vestido dorado se mude por un saco, en lugar de hermosura haya ese día señales de fealdad. Que algún día sean vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se eche con el cabrito; el novillo y el cachorro pazcan juntos, y un niño pequeño los conduzca. La vaca y la osa sean compañeras, juntas acuesten a sus crías; el león, como los bueyes, coma paja. Nadie haga daño, ni nadie haga el mal. Que algún día se terminen los tiranos, se acabe el hombre burlador, y sean convencidos todos los que desean el mal. Que algún día pongáis como gobernantes la Paz, y por gobierno la Justicia. No se oiga más hablar de violencia en tu tierra, ni de despojo o quebranto de tus fronteras. Ese día se deje encontrar por quienes no preguntan por él, se deje hallar por quienes no le buscan (Is 3, 18-24; 11, 6-9; 60, 17-18; 65, 1).

La juiciosa advertencia de Adorno (1983) de que “el sufrimiento, cuando se convierte en concepto, queda mudo y estéril” (p. 83) no solo sirve para desconfiar en las posibilidades liberadoras de la racionalidad, sino también para abrir paso a un modo de autorreflexión histórica que no por consciente de sus limitaciones se ha de negar absolutamente a sí misma. Tanto hoy como ayer, la prohibición de intentar expresar, con plenitud de transparencia, una sociedad verdadera sigue vigente. Mas no por esto se sigue forzosamente la proscripción de todo ensayo utópico:

Pues como la utopía del arte, lo que todavía no existe, está cubierta de negro, este sigue siendo siempre, a través de todas sus mediaciones, recuerdo, recuerdo de lo posible frente a lo real que lo oprimía, algo así como la reparación de las catástrofes de la historia universal, como la libertad, que nunca ha llegado a

ser por las presiones de la necesidad y de la que es inseguro afirmar si llegará a ser (Adorno, 1983, p. 180).

Que no veamos con claridad racional, no significa que andemos a ciegas; simplemente vemos con los ojos de la facultad simbólica y nos afanamos para que la realidad, el simulacro o las quimeras no ensombrezcan la luz de tan brillante oscuridad. Por esto, una filosofía crítica de la historia nos hace conscientes de que todo enunciado sobre lo real ha de ser precavido por tres razones: primera, lo que es solo lo es de modo inacabado; segunda, lo que es aquello que es pudo no haberlo sido, dejando su lugar a lo que debió ser y no fue; y tercera, lo que es ofrece complejas posibilidades y serios obstáculos para que acontezca lo que debió y debe ser. En este marco de sentido, ya no podemos comprender lo que Moltmann calificó de “constante plusvalía de la promesa frente a la historia”, como si fuese un excedente a calcular en la relación de lo prometido con lo conseguido. Antes habría que entenderlo como un excedente mortal, un resto de muerte (las víctimas inocentes) que han ido generando los constantes y provisionales fracasos de la promesa.

En su novela titulada *El viaje del profesor Caritat o las desventuras de la razón*, Steven Lukes cuenta la liberación, la huida y el transcurrir del viaje realizado por un profesor de filosofía, de nombre Nicholas Caritat, a través de distintas ciudades y naciones. Detenido por las autoridades de su país, el profesor será liberado gracias a la intervención de un movimiento guerrillero, cuyos militantes le ayudarán a huir al extranjero y le encargarán que lleve a cabo una misión de especial significado. La expedición tiene por objetivo el hallazgo del mejor de los mundos posibles, de modo que el buen hombre habría de ir de país en país hasta encontrar el mundo perfecto. La finalidad del cometido era la de proporcionar a los habitantes de Militaría un referente que les permitiera recobrar la esperanza, contar con un fundamento para el optimismo, así como ofrecerles una buena razón para intentar ser mejores e incluso aportarles una causa por la que luchar y sacrificarse.

En definitiva, el profesor Caritat debía encontrar un país que sirviese de horizonte y estímulo contra la resignación y la aceptación del estado de cosas imperante en Militaría tras el último golpe de Estado. A lo largo del recorrido, el filósofo de Lukes se va encontrando con los distintos modos en que los humanos se han organizado políticamente al amparo de un ideal al que conceden importancia absoluta sobre o contra otros ideales. Partiendo de Militaría, el profesor Caritat vivirá la experiencia



de cómo se materializan los distintos ideales utópicos y de cómo cada uno de esos procesos de realización lleva el efecto nocivo de la exclusión. La misión le lleva a seguir por caminos que conducen de Utilitaria hasta Libertas, no sin antes pasar por Comunitaria.

El relato de una búsqueda infructuosa se detiene justo en la aduana de la frontera entre Libertas e Igualitaria: desde allí, el profesor Caritat divisa una serie de caminos en encrucijada, perdiéndose en el horizonte lejano o pareciendo volver sobre sí mismo. La incierta esperanza, requerida para continuar el camino, se intuye en un final narrativo que está vacío en relación con lo próximo de la secuencia narrativa. Esta, en forma de oposición excluyente y de despliegue degradante, nos ha ido presentando el sueño y la pesadilla que en unidad acompañan a cada nuevo intento fanático de construir un mundo perfecto. Se nos presenta, pues, un coherente final para alguien que, en el cumplimiento de su tarea, en medio aún del *interin*, confiesa a sus propios hijos haber aprendido una cosa: “Cada vez que alguien me asegura que mi misión ha finalizado, sé que mi viaje debe continuar”.

El carácter abierto de la búsqueda del mejor de los mundos posibles no tiene su fundamento, para el profesor Caritat, en la natural e inexorable imperfección de los seres humanos, que somos imperfectos hasta para arreglar los nocivos efectos de nuestras imperfecciones. La apertura hacia el futuro, la negativa a admitir la clausura del *in fieri* antropológico, tiene su fundamento negativo en la experiencia del poder mortífero de unas ideas que de manera fanática, dogmática y maniquea se transforman en ideales etnocéntricos y excluyentes. El sufrimiento que no ha cesado de germinar en los campos de las diversas utopías del progreso testimonia fehacientemente la potencia aniquiladora que puede acompañar, incluso, a las ideas más excelsas. Y es que el filósofo de Lukes, al igual que Benjamin, cuenta para su caminar con la ayuda de un ser alado. Así como el ángel de la historia de Benjamin, también el búho que acompaña a Nicholas Caritat va hacia delante, pero mirando hacia atrás:

—¿No es eso un tanto inconveniente? —preguntó Nicholas—.

—En absoluto —dijo el búho—. Me ayuda a concentrarme en lo que realmente es importante.

—¿Y qué es eso? —preguntó Nicholas.

—Comprender la importancia del pasado —contestó el búho—.

¿Por qué es importante el pasado cuando lo vemos levantarse como un túmulo? La relevancia de este no se debe exclusivamente a su valor moral prospectivo, esto es, que no se vuelva a repetir. En efecto, el imperativo que se deriva del pasado no debería reducirse a evitar que nuevas injusticias tengan lugar, sino que dicho mandato también ordena reparar lo que de reparable haya en las injusticias que siguen pendientes de resolución. La mirada histórica al sufrimiento injusto obedece tanto al intento de poner en práctica, de modo no fanático, el ideal de la construcción de una nueva tierra sin túmulos injustos, como al ideal de una reparación lo más global posible entre la globalidad de las injusticias pasadas.

Además, se ha de ser consciente de que el fanatismo y el dogmatismo convierten el sueño utópico en una horrible pesadilla que atormenta a los polluelos de los ángeles y búhos de la historia. La memoria del pasado, transformada en deber con connotaciones políticas, es tan plural como los ideales de futuro y, por tanto, tan susceptible como estos de convertirse en fuente inagotable de injusticia. ¿Todas las memorias son legítimas? ¿Todas las esperanzas frustradas en el pasado estaban exentas de fuerza mortal? ¿Qué esperanzas sí y cuáles no merecen ser consideradas candidatas a la resurrección? Mas no a pesar de estas dudas, sino también por ellas, debemos recordar. Y debemos hacerlo utópicamente, lo que a la vez obliga a construir utopías de modo anamnético. ¿Pero por qué? Porque no hay Verdad sin verdad que erradique la mentira; porque no hay Justicia sin justicia que repare la injusticia; porque no hay verdad que erradique la mentira, sin Verdad que nos mueva; y porque no hay justicia que resuelva la injusticia, sin Justicia que nos conmueva. La utopía sin recuerdo culmina en un infructuoso nihilismo, y el recuerdo sin utopía, en yerma desesperación (Valladolid, 2003, p. 127 y ss.).

2. El saber filosófico es, *stricto sensu*, no-saber. La filosofía, por su propia naturaleza, es un saber negativo en tanto se asienta en el inagotable deseo de verdad y en el espíritu indagador que de modo inmisericorde le acompaña. Cuando la filosofía se torna saber práctico, entonces la filosofía moral y política se vuelve un pensamiento “desde” y “acerca de” la sociedad y la polis, pero, eso sí, distanciado de esa sociedad y de esa polis organizadas por medio de instituciones muy concretas que se mueven en la doble dirección de la estabilidad y el cambio. Metz (1999) ha llegado a hablar de “el devenir práctico de la razón como crítica liberadora”, que culmina en “una filosofía crítico-práctica de la historia y de la sociedad” (p. 9).

Aquí se descubre la función social de la filosofía, la cual, según Horkheimer (1994), consiste en la crítica de lo establecido<sup>4</sup>. En efecto, el no-saber es, al mismo tiempo, una denuncia de los falsos saberes, bien porque estos se muestran como definitivos, bien por las internas contradicciones que los distinguen. Ahora bien, toda crítica dirigida a un lugar determinado, por muy situada que esté en ese lugar, se construye con base en el cuestionamiento o problematización de los parámetros temporo-espaciales en torno a los cuales se vive y se expande ese lugar.

Por esto, la filosofía, como bien consideraba Castoriadis (1998), nos enseña qué alto grado de absurdidad hay en la creencia de que llegará el día en el que lo ya pensado, lo ya fáctico y lo ya formable no dejará lugar alguno para lo pensable, lo factible y lo formable. La filosofía está emparentada con un sentimiento intenso y duradero de libertad, de un sentimiento de actualizar en cada presente la libertad, o sea, la filosofía no es comprensible sin la “libertad de creación” (Castoriadis, 1998, pp. 200-203). De ahí que la filosofía tenga un papel tan relevante en la autocreación y recreación que es la sociedad y, lo que es más importante, en el proceso de oposición a una sociedad ya instituida, expresándose con interrogación acerca del papel de la falsedad y de la injusticia como fuerzas instituyentes de dicha sociedad (Castoriadis, 1998, pp. 81-114).

Este preguntar sin fin por el problema político, es decir, por el problema de la autoinstitución de la sociedad y, con ella, de la persona, de alguna forma convierte a la filosofía en enemiga de la polis, pero no necesariamente de la democracia. Al contrario, en el momento en que los principios de la democracia se ven traicionados por las instituciones y sus procedimientos es cuando la filosofía se comprende como un reavivar la fuerza instituyente con objeto de reinventar la democracia misma (Rosanvallón, 2006, 2008, 2011; Gauchet, 2002, 2005, 2007, 2010; Manent, 2007).

En este sentido, resuenan acordes las siguientes palabras de Castoriadis (1998):

Pues la creación democrática es creación de un interrogar ilimitado en todos los ámbitos: ¿qué es lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo bello y lo feo? En ello reside su reflexividad. Rompe la clausura de la significación y de este modo restituye a la sociedad viva su *vis formandi* y su *libido formandi* (p. 198).

4 Por su relación con parte de nuestra temática, véase la obra colectiva de Barbosa, Reyes Mate y Mardones (2003).

Sentado esto, procede preguntarse: ¿cómo podríamos explicar, para el caso de nuestras sociedades y en el marco de una perspectiva anamnética de lo moral y de lo político, una posible relación creativa entre saber práctico y racionalidad democrática? Resulta razonable pensar que nuestras sociedades democráticas adoptan formas típicamente modernas de comprenderse y representarse, debido, en gran medida, a lo que se conoce como “proceso de secularización”. A esta se la ha definido como la progresiva desvinculación que la organización política de la sociedad ha conseguido respecto de las religiones. En efecto, las sociedades modernas son aquellas en las que la organización de la convivencia se regula por unos principios y unas normas que no necesitan de fundamentos religiosos o metafísicos que hagan referencia a un orden previo y exterior a la misma sociedad. Sin embargo, a pesar de este proceso de autolegitimación, proseguido muy al margen del imaginario religioso, las sociedades actuales no han dilapidado todo componente simbólico. Por esto, es posible, y hasta necesario, que desde una peculiar reflexión práctica se provean de resortes morales donde anclar, aunque solo fuese de manera provisional, la vida individual y colectiva de los miembros que las componen.

Si tenemos la voluntad de que el saber práctico tampoco capitule ante la metafísica de la actualidad, entonces la razón no la concebimos como una facultad que exclusivamente ha de operar de cara al presente y/o se proyecte de manera megalómana hacia el futuro. Antes bien, si la reflexión práctica debe pensar las distinciones o matices fundamentales, habrá de estar atenta al pasado e incorporar la responsabilidad como un elemento básico de su bagaje o acervo. Sin embargo, por responsabilidad no solo se quiere decir que el presente se construya dando cabal cumplimiento a las normas que nos damos a nosotros mismos, ni se reduce a tener concienzudamente en cuenta las consecuencias o efectos futuros de los proyectos ideados como realización de nuestras vidas; responsabilidad significa también –y principalmente– que nuestro presente y nuestro futuro no se perfilen al margen del pasado, que nuestra verdad, nuestra justicia, nuestra legitimidad, nuestra igualdad y nuestra libertad se exploren como deudas de una pugna por el reconocimiento que otros, con anterioridad a nosotros, sostuvieron contra formas de vida despóticas.

La racionalidad práctica, pues, se ejecutaría como una reflexión sobre la historia que pondría a la vista las distintas barbaries, como contrapunto a partir del cual proponer ideales y principios de la acción política: “Memoria es entonces el concepto más indispensable de una filosofía que se entiende a sí misma como forma teórica

de aquella razón que, como libertad, quiere devenir práctica” (Metz, 1999, p. 3). De esta guisa, el pensamiento, en su uso práctico de la razón, intentaría enlazar la verdad, de un lado, con la libertad, la igualdad y la justicia; y de otro, indicando así que estas últimas computan como requisitos de una sociedad verdadera (siempre en construcción) formada por seres en vías de humanización. Por esto mismo, la reflexión ético-política no sería únicamente representación de la actualidad en aras de unas expectativas de futuro, sino que la racionalidad práctica —concebida como razón histórica en su triple dimensión temporal—, además de abarcar un entendimiento comprensivo del ahora y una voluntad prospectiva del mañana, englobaría la dimensión compasiva de la memoria.

Cuando nos ponemos en eficaz guardia contra los efectos del cientificismo tecnócrata, no nos dejamos llevar por la ilusión de tratar el conocimiento de los problemas morales y políticos desde los parámetros de las ciencias de la naturaleza, ni nos limitamos a realizar un análisis semántico del uso de los conceptos prácticos. Cada vez son más las personas que reivindican la restitución de un saber práctico que no quede relegado a ser desnuda descripción de lo que hay o simple análisis del lenguaje moral y político. De hecho, cuando la democracia la comprendemos como modo de vida y no solo como forma de gobierno, se convierte en objeto del pensar político dentro de un enfoque práctico que nos hace capaces de dar cobertura a la dimensión simbólica, la cual va más allá de lo que tenemos delante y está inscrita en la matriz de las formas de vida modernas.

En este sentido, manifestamos el propósito de estimular el pensamiento a favor de una reconstrucción de la reflexión política, para que esta se destine a estudiar las condiciones prácticas del devenir de la libertad, de la igualdad y de la justicia. De este modo, el pensamiento sobre lo político tendría como función volver a dar sentido a unas categorías, adjudicándoles una relevancia que ahora no ostentan en el aparato de las ciencias sociales. Este tipo de rehabilitación conllevaría, por tanto, que el pensamiento se ocupe de aquello que facilita la comprensión y representación de una sociedad en tanto que sociedad humana, es decir, de lo concerniente a la distancia y divergencia que existe entre lo verdadero y lo falso, lo veraz y la mentira, lo auténtico y lo falsario, la búsqueda del interés privativo y la lucha por el bien común, el poder legítimo y el poder usurpador, la injusticia y lo justo.

Desde esta actitud, hablamos del impulso último que debería sostener la producción de la reflexión práctica: esta ha de tener como resorte esencial el deseo de librarse

del dominio absoluto de las creencias colectivas y, unido a este, de deseo de pensar una vida de libertad e igualdad en sociedad justa. Colocados en esta perspectiva, y teniendo en cuenta la sutileza de la dominación, no nos parece que pueda considerarse tan banal ni mera evidencia la distinción esencial entre una forma de sociedad propia de un régimen democrático y la instaurada por un régimen despótico; de ahí que se haga imprescindible pensar incisiva y renovadamente sobre la democracia.

La principal consecuencia jurídico-política de este planteamiento es que toda Constitución que se tenga por democrática deba ser expresión de la permanente reconstitución política de un sujeto colectivo que vuelve posible la renovación progresiva de dicho sujeto y de los sujetos que lo constituyen. De ahí que toda Constitución no deba valorar el presente y el futuro como exclusivas marcas extremas de su intervalo temporal, sino que, antes bien, deberá encontrar su sostén en el tiempo pretérito que va acumulándose con el devenir del *in fieri* constitucional. Aún más, toda Constitución debería ser leída como una oración fúnebre o un epitafio donde la primera palabra es la de los muertos<sup>5</sup>. Una Constitución de este jaez, es decir, anamnéticamente democrática, debe ser considerada como un testamento en el que se recoge como herencia el testigo dejado por quienes han ido sufriendo injusticias a lo largo del tiempo (Valladolid, 2003, pp. 170-178; Reigadas, 2006, pp. 86-95).

3. Venimos de decir que la filosofía, como saber crítico práctico, es filosofía social y política. Además hemos señalado que precisa de una concepción de la historia, la cual no tiene por qué verse reducida a esas filosofías de la historia que preguntándose por el origen y finalidad del devenir encuentran una respuesta trascendente. Por eso, la filosofía, como crítica de un lugar, puede comprenderse a la vez como filosofía del “ningún lugar” (utopía), o, lo que es lo mismo, el saber filosófico práctico es también, *stricto sensu*, pensamiento utópico. Más adelante precisaremos algo más al respecto.

En alguna medida, la filosofía —en tanto pensar enfrentado al pensar oficialista de la sociedad y de la polis— es un pensamiento en el exilio, pero sin destierro: es un pensamiento que versa sobre *otro tiempo y otro espacio* invertidos. Esta alteridad alternativa apuntará más allá del presente, es decir, deberá ser novedosa pero sin serlo de modo absoluto, o sea, deberá ir vinculada, por medio de la memoria, con algún elemento del pasado sometido a una injusta exclusión y a cuya costa tuvieron lugar los posteriores presentes y futuros.

---

5 “La expresión de lo histórico en las cosas no es más que el tormento pasado” (Adorno, 1987, p. 47).

Sin embargo, esta ligazón solidaria —repetimos, por la memoria— con singulares momentos y lugares del pasado no se confunde con las restauraciones de cualquier *Ancien Régimen*. Por otro lado, incluso en las filosofías que parecen no aportar alternativas témporo-espaciales y se limitan a bosquejar un espacio y un tiempo no deseados podemos hablar de una conexión entre las injusticias recordadas y las que son objeto de previsión. Podemos sostener, pues, que *los testigos del futuro* son tales porque su conciencia exploradora viene provisionada con la carga del *a priori histórico del sufrimiento*. En la conjunción de las dobles cursivas se muestra ya el verdadero meollo de emparentar utopía con memoria, núcleo de significación que Metz (1999) expresa del siguiente modo:

La memoria crece, formalmente, en el contexto de la temática de la historia y de la libertad. Y tampoco es puramente arqueológica “repetición hacia atrás” (como tal caracterizó Kierkegaard la doctrina platónica de la anamnesis), sino —en su orientación escatológica— repetitiva “memoria hacia delante” (p. 5).

*¿Testigos del futuro?* Benjamin escribió a su amigo Scholem, en noviembre de 1927, una carta a la que hizo acompañar una nota bajo el rótulo de “Idea de un misterio”. Es en esta nota donde aparece la expresión “testigos del futuro”, que servirá a Bouretz para dar título a su magnífico estudio sobre filosofía y mesianismo (Scholem, 1987, p. 151; Bouretz, 2003, p. 16). Del contenido de la nota se deduce que el futuro no está nada claro, pero ello no es razón para renunciar a la demanda de justicia, pues lo que está en juego es un horizonte que va más allá del de cada uno, es un horizonte cuya expectativa es tanto anterior como posterior (Bouretz, 2003, p. 22). Precisamente como anterior, el sufrimiento (excedente de muerte de la promesa) se convierte en *a priori histórico* de una conciencia utópico-anamnética, y viceversa. Presentamos el referido contenido de la nota:

Se trata de representar la historia como un proceso en el que el hombre, al mismo tiempo que hace la función de gestor de la naturaleza muda, se querella por la Creación y la no venida del prometido Mesías. Sin embargo, el tribunal decide escuchar a los testigos del futuro. Comparecen, entonces, el poeta que lo siente, el escultor que lo ve, el músico que lo escucha y el filósofo que lo sabe. Sin embargo, sus testimonios no concuerdan, aunque todos testimonian acerca de la venida del Mesías. El tribunal no se atreve a reconocer su indecisión, por lo que nuevas quejas se suceden sin cesar, así como nuevos testigos. Hay

tortura y martirio. Los bancos de los miembros del jurado están ocupados por los vivos, que escuchan con la misma desconfianza a los querellantes como a los testigos. Los miembros del jurado transmiten su sitio, por herencia, a sus hijos. Finalmente, despierta en ellos el temor de ser expulsados de su sitio. Al final, todos los miembros del jurado huyen, quedando allí solamente el querellante y los testigos.

La idea de un “a priori histórico del sufrimiento” no es totalmente ajena a la historia de la filosofía contemporánea. De hecho, ya Foucault (1984) había utilizado la expresión “a priori histórico” para referirse a las condiciones objetivas e históricas en las que se originan y desarrollan los variados enunciados de lo que podemos llamar “gramática de una cultura” (pp. 166-169). También Metz (1999, pp. 1-15) ha prestado atención a la nota apriorística de la filosofía de la memoria, pero lo hace señalando el recorrido de esta hasta llegar a una concepción exenta de abstracción idealista, para mayor concreción, hasta llegar a la filosofía de la memoria de Benjamin. Por su parte, Sloterdijk (2003) también escribió sobre el “a priori del dolor” (p. 23 y ss.).

No obstante, en esta expresión se echa de menos el término “histórico”, por lo que el significado que le da este autor alemán a la expresión pierde la fuerza crítica que sí tiene la idea de un a priori histórico del sufrimiento. La expresión de Sloterdijk se acerca en demasía a la abstracción (Zamora, 2004, pp. 213-214; Valladolid, 2003, pp. 30, 84-85). A este respecto, el pensamiento de Adorno (1986) no se anda con rodeos:

La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que este experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente (p. 26).

Pero tal vez, la forma más breve y condensada que recoge la idea de dicha expresión, convirtiéndola en programa filosófico, es la célebre sentencia final de Benjamin en su trabajo sobre las *Afinidades electivas*: “la esperanza solo nos ha sido dada para los desesperanzados”<sup>6</sup>. No puede sorprendernos, pues, que Adorno fuese tan

6 En consonancia, escribe Adorno (1987): “Al final, la esperanza, tal como se la arranca a la realidad cuando aquella niega a esta, es la única figura que toma la verdad. Sin esperanza, la idea de la verdad apenas sería pensable, y la falsedad cardinal es hacer pasar la existencia mal conocida por la verdad solo porque ha sido conocida” (p. 97).



contundentemente diáfano a la hora de expresar lo que de irremediable e indisoluble hay en esa *idea del misterio* (de la esperanza) que debe seguir siendo toda utopía:

Así como los muertos están entregados inermes a nuestro recuerdo, así también es nuestro recuerdo la única ayuda que les ha quedado; en él espiraron, y si todo muerto se asemeja a uno que fue liquidado por los vivos, así ciertamente también a uno que ellos han de salvar, sin saber si alguna vez lo conseguirán. El recuerdo apunta a la salvación de lo posible, pero no llegado a realizar (Adorno, citado en Zamora, 2004, pp. 21-24).

El colapso, caída o catástrofe del comunismo histórico tiene un nombre para Norberto Bobbio: “la utopía al revés” (Blackbum, 1993, pp. 21-24). Una significación distinta tiene para nosotros cuando usamos la expresión “utopía invertida” para referirnos a las *Tesis de filosofía de historia* de Benjamin (Reyes Mate, 2006). Con esto queremos dar a entender lo que Adorno transmite en el texto que acabamos de reproducir y que en palabras de Habermas (1989) se resume del siguiente tenor: “La esperanza de lo nuevo futuro solo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido” (p. 23). La inversión de Benjamin, al dirigir la mirada hacia el pasado, es una revuelta, primero, frente a un evolucionismo basado en la fe del progreso, y segundo, contraria a la percepción museística de la historia.

El pasado que le interesa a Benjamin es aquel que guarda una cita de liberación con la presente actualidad. A ese pasado hay que rescatarlo de ese museo donde un panel informativo reza con la expresión historicista del “érase una vez” ya para siempre terminado. Dicho rescate tiene por finalidad interrumpir el tiempo homogéneo y uniforme específico del continuo progreso que a cada momento va dejando víctimas en su victorioso transcurrir. Al convertirse el progreso en norma, la referencia al futuro no puede insembrar nada novedoso e impredecible, por lo que la secularización de la escatología no logra tampoco que el horizonte utópico de expectativas corresponda con una conciencia desmitificada.

Lo que Benjamin estaba buscando con su inversión del eje temporal es, a decir de Habermas (1989), “corregir el secreto narcisismo de la conciencia histórica” (p. 27), haciendo recaer sobre ella no solo la carga de los problemas futuros que se derivan del presente, sino también la de los problemas de un “futuro pasado” —como futuro perdido— que aún está por cumplir. Al dirigir las esperanzas de cada

pasado, injustamente frustradas en cada nuevo presente, lo que Benjamin pensaba era en una especie de universalismo ético-compasivo en el que la solidaridad es primordialmente anamnética.

A Benjamin no le merece garantía alguna el cúmulo cultural de sucesivas apropiaciones que realiza cada presente orientado exclusivamente por la idea de progreso continuo. La utopía moderna de una *Bildung*, basada en el dogma del progreso, se le representa a Benjamin como una sucesiva acumulación de cadáveres. Por tanto, su concepto de historia se forja a la par que una inversión de la *Bildung*, orientada esta a recrear las condiciones de una experiencia comunicable que resulte capaz de renovar el mundo de la vida moderna a través “de una nueva didáctica de la historia, en la cual también el presente ha de encontrar el lugar histórico-cultural que le corresponde” (Benjamin, 1974, p. 16). Como reconoce hasta el propio Habermas (1989),

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 pasado que en cada caso se corresponda con ella, que podamos satisfacer las expectativas de ese pasado con nuestra fuerza mesiánica débil (p. 26).

*Excursus conmemorativo.* Un discurso de este tenor no debería resultar exótico a quienes hayan leído, con una sensibilidad libre de prejuicios antiteológicos, al filósofo Miguel de Unamuno. Ciertamente, también para este la cuestión del futuro no cabe ser reducida a una preocupación egoísta y personal. Para quien osó presentar cara a todo tipo de realidades, no se trata de fijar una paupérrima moral basada en el miedo a lo que vendrá: “No soy yo, es el linaje humano todo el que entra en juego; es la finalidad última de nuestra cultura toda” (Unamuno, 1973, p. 112). De ahí que “la esperanza incierta” no sea una buena coartada para mantenerse uno sin anhelo, perezoso y en estado de inercia respecto a la realidad circundante. Para Unamuno (1973), “acostumbrarse es ya empezar a no ser” y “el alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo” (pp. 182-189). También nuestro filósofo hablaba de la necesidad de “recordar esperanzas que no se han realizado aún” y afirmaba sin tapujos que los seres humanos “atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora en rigor otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empleo del pasado por hacerse porvenir”

(pp. 176-177). Aún más, la fuerza creativa en que consiste la caridad es comprendida como una “obra de amor doloroso”, por cuanto el impulso creativo del orden del amor es “impulso a libertarme y a libertar a todos mis prójimos del dolor” (pp. 186-187). Pero incluso hay en la filosofía de Unamuno la posibilidad de interpretar la utopía como apocatástasis, como especial rehumanización.

Si admitimos, con algunos teólogos, que la escatología está en correspondencia con la creación (Müller, 1998, p. 521), entonces el punto de vista escatológico de la utopía —que cuenta con el a priori histórico del sufrimiento— exige comprender la humanidad como consumación y apocatástasis, es decir, como recapitulación en la que todos los humanos llegan a ser humanos en la humanidad restaurada, recogida, recaudada, etc. (Unamuno, 1973, pp. 213, 221 y ss.). Cuando Unamuno afirma la humanidad como el fin de la creación en marcha, pensamos que está dando a comprender el íntimo anhelo místico como deseo utópico, pues ser la humanidad todo en todo, como consumación, no es sino que cabe una conciencia práctica, de verdad y libertad, respecto de todo lo que una vez fue sin ver realizadas sus esperanzas. Singular mística, ya que la existencia de tal conciencia a partir del dolor humano excluye el *excessus mentis*, o sea, la pérdida de conciencia en el momento de la percepción.

4. No deja de ser llamativo que en la actualidad, como tiempo hipermoderno, se produzca un fenómeno de revisitación del pasado a una escala que Lipovetsky (2004, p. 25) califica de “hipermemorial”. Ahora bien, esta actual y exagerada proliferación de la memoria se produce en el ambiente de sociedades de hiperconsumo, por lo que la apropiación de los elementos del pasado se hace en términos de autenticidad (como si de una marca se tratase) y de patrimonialización (acumulación de bienes). En alguna medida es como si el tiempo regresase para matar el tiempo, como una especie de divertimento ritualizado según la expansión de la lógica comercial. Por eso, podemos seguir aquí las razones de la conclusión a la que llega Lipovetsky (2004):

El pasado nos seduce, el presente y sus normas cambiantes nos gobiernan. Cuanto más se evoca y más se coloca en la escena la memoria histórica, menos aún estructura ella los elementos de la vida ordinaria. De ahí ese rasgo característico de la sociedad hipermoderna: celebramos lo que no deseamos tomar como ejemplo (p. 130).

Este fenómeno ya fue detectado en la década de los años noventa por Huyssen, quien alertado por lo que se conoció como “un excedente de memoria”, exhortaba al buen discernimiento y a una especie de recuerdo productivo que nos facilitase superar el temor a caer en el olvido, a despreocuparnos del futuro de la memoria por medio del recuerdo del futuro (Huyssen, 2002, p. 40). Incluso, en lo que podemos ver una analogía con la idea de Harendt relativa a la congelación del pensamiento, Huyssen habla de una memoria congelada en la que el pasado no es más que pasado desprendido de su futuro<sup>7</sup>. Ante esto, sentencia: “El porvenir no habrá de juzgarnos por olvidar, sino por recordarlo todo y, aun así, no actuar en concordancia con esos recuerdos” (p. 164). Este aumento descabellado de memoria va de la mano del desarrollo de la cibernética, por lo que este autor cree que la utopía hoy no se concentra en la oposición “realidad/utopía”, sino en la de “simulacro/utopía”. Lo utópico, en la era de la virtualidad cibernética, es la búsqueda de la realidad: en la época de la destemporalización, la utopía consiste en la temporalización (Huyssen, 2002, pp. 276-277). Algo que está conforme con las pretensiones de hacer valer para la conciencia un a priori que lo es en su historicidad y en su relevancia *poiética*: algo al que hemos venido refiriéndonos como el pasado sufriente de un sufrimiento injusto.

En consonancia con esta idea de temporalización, entendemos la utopía como un fenómeno de conciencia que, surgido de la experiencia histórica pasada, aspira a una modificación radical del mundo humano sin recaer en nuevas mitificaciones. En efecto, la conciencia propia de una utopía invertida ha de tener muy presente, a tenor del a priori histórico que han causado otras formas de utopía, que también las rupturas y las interrupciones son susceptibles de verse integradas en una secuencia lineal, homogénea y vacía. Hoy, el proyecto de memorias compartidas por naciones que a lo largo de los siglos se han dañado entre sí hace mucho más compleja la puesta en acción de un espíritu utópico. Además, sigue estando vigente el pensamiento de Cioran (2003) a este respecto, lo cual no hace sino complicar aún más las cosas: “Nuestros sueños de futuro son en adelante inseparables de nuestros temores... Hoy en día, reconciliados con lo terrible, asistimos a una contaminación de la utopía por el Apocalipsis: la ‘nueva tierra’ que se nos anuncia afecta cada vez más la figura de un nuevo infierno” (p. 138).

---

7 También Adorno (1987) escribió que “el pensamiento espera que un buen día el recuerdo de lo desperdiciado lo despierte” (p. 79).

¿Qué hacer ante estas dificultades? Pensamos que el camino seguido por Ricoeur en su estudio sobre la utopía puede ayudarnos a mantenernos, al menos de forma razonable, a favor de una anamnesis utópica. Claro está, siempre que la lectura que hagamos de su propuesta logremos acomodarla a nuestro hilo conductor, que no es otro que la noción del a priori histórico del sufrimiento. Si a este cabe casarlo con una noción de “no-lugar” y con cierta cualidad de “trascendental” sin que esto signifique que el sufrimiento se desligue de la conciencia, sino que al contrario se muestre como la condición de una conciencia no mitificada, entonces habremos dado un paso más, aunque sea modesto, en la renovación categorial de la filosofía.

El objetivo de Ricoeur es hallar en la utopía una función que permita mantenerla a salvo del atolladero ideológico en sentido negativo, es decir, que facilite no entenderla como una singular manipulación de la realidad al servicio de la legitimación de un poder dado. Para conseguir “desenterrar esta estructura funcional de la utopía”, el filósofo francés sugiere no detenerse en los contenidos temáticos o específicos de las utopías, sino trabajar a partir de la idea que subyace a la palabra misma de “utopía”. ¿Cuál es esta idea? Ricoeur la identifica con el significado de “ningún lugar”. Pero cuidado, no se trata de un simple vacío, de una abstracción evasiva, de un destierro escapista, sino de “una extraterritorialidad” o distanciamiento por el que podemos mirar la realidad sin darla por definitiva. Por eso, nos ayudamos en esta lectura de Ricoeur, con la gnoseología de Adorno: no se busca en la distancia una especie de privilegio por el cual reestablecemos la doctrina de la doble verdad, pues esta, a fin de cuentas, no consigue sino hacer desaparecer la verdad misma como contrapunto crítico. Para Adorno (1987), y es así como queremos interpretar la distancia del “no lugar” de Ricoeur, “la distancia no es una zona de seguridad, sino un campo de tensiones” (pp. 126-127).

De este modo, desde el lugar “ningún lugar” se alcanzan nuevas perspectivas al abrirse las puertas de lo posible. En este entorno significativo podemos decir con Ricoeur que la función utópica realizada por la imaginación habilita para “*repensar* la naturaleza de nuestra vida social”. Esta vuelta al pensamiento, desde la distancia crítica, es otro imaginario social desde el que se produce la reprobación de lo existente. De ahí que la utopía cumpla una función constitutiva de lo que Ricoeur llama “la acción social o simbólica”. Si las ideologías, en sentido positivo, cumplen la función de integrar socialmente por medio de acciones simbólicas, la utopía funciona como contrapartida para que la integración no sea vivida como una desintegración del sujeto:

Podemos decir que no hay integración social sin subversión social. La reflexividad del proceso de integración se da mediante el proceso de subversión. El concepto de “ningún lugar” pone a distancia el sistema cultural; vemos nuestro sistema cultural desde afuera gracias precisamente a ese “ningún lugar” (Ricoeur, 2003, p. 58).

En realidad se trata de una fantasía sin ficción, de una utopía sin falsa ilusión, con la ilusión de la esperanza, de una utopía contra el disimulo o el simulacro, pues en la estructura de la utopía está ser una autorreflexión “no meramente trascendental sin historia”, porque de otro modo no podría hacer frente a la inercia de la autoconservación.

Por otro lado, y como consecuencia de lo dicho, lo que la utopía pone a distancia al fin y al cabo no son tanto las instituciones concretas, sino la institución de las instituciones, a saber: el poder o la autoridad. Lo que la utopía no-evasiva establece es una brecha crítica entre el poder real y la legitimidad de este, o sea, que la utopía es por sí misma crítica de la perversa ideología, pero una crítica o valoración que se lleva a cabo si se “asume la responsabilidad de emitir el juicio” (Ricoeur, 2003, p. 59). De alguna manera, la utopía como valor está unida al valor de juzgar como propio de la condición política de lo humano en sociedad. Pero así como en todo juicio hay una distancia entre sujeto y objeto, lo verdaderamente relevante de la utopía no consiste en si es realizable o no, sino en que por ella se mantiene la tensión crítica entre el sujeto y el objeto, la distancia entre “el no lugar” desde el que se juzga y la realidad o el simulacro de esta a la que se evalúa (Valladolid, 2011, pp. 52-56).

Ahora bien, a toda utopía le acompaña un sentido del tiempo, y este nos señala el sentido de nuestro juicio, de nuestra concepción de la justicia. No es lo mismo una utopía conservadora ocupada y preocupada en la duración del pasado, que una utopía historicista en la que el progreso hacia el futuro toma preeminencia sobre todo lo demás. Y ninguna de esas fantasías cuadra bien con una utopía anamnética en la que el pasado irredento nos exige transformar el presente en un *kairos* del ideal de la consumación o apocatástasis de la que habla Unamuno. Por eso, desde este acogemos como nuestras —y como últimas de hoy— las palabras de Ricoeur (2001):

Y bien pudiera ser que este ideal constituyera nuestra noción misma de humanidad. Hablamos de humanidad no solo como de una especie, sino también como de una tarea, puesto que la humanidad no está dada en ningún lugar.

El elemento utópico puede ser la noción de humanidad a la que estamos apuntando y que incesantemente tratamos de hacer cobrar vida (pp. 273-274).

## Referencias

- Adorno, T. W. (1983). *Teoría estética*. Barcelona: Orbis.
- Adorno, T. W. (1986). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. W. (1987). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arias, L. (2010). Reyes Mate: la inquietante *Bildung*. *Revista Anthropos*, 228.
- Aron, R. (1986). *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Barbosa, S. (2001). Utopía latinoamericana en clave ucrónica. *Revista Universum*, 16, 27-32.
- Barbosa, S., Reyes Mate, M. y Mardones, J. M. (2003). *Max Horkheimer o la utopía instrumental*. Buenos Aires: Fepai.
- Barret-Ducrocq, F. (Dir.) (2002). *¿Por qué recordar?* Buenos Aires: Granica.
- Benjamin, W. (1974). *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Blackburn, R. (1993). *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*. Barcelona: Crítica.
- Bouretz, P. (2003). *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*. Paris: Gallimard.
- Buck-Morss (2004). *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: Visor.
- Cassin, B. (Dir.) (2004). *Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil - Le Robert.
- Castoriadis, C. (1998a). *El ascenso de la insignificancia*. Valencia: Cátedra.

- Castoriadis, C. (1998b). *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Cioran, E. M. (2003). *Historia y utopía*. Barcelona: Tusquets.
- Chumbita, H. (1986). La utopía latinoamericana. *Revista Unidos*, 9. Buenos Aires.
- Foucault, M. (1984). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimar.
- Furet, F. (1995). *El pasado de una ilusión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gauchet, M. (2002). *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (2005). *La condition politique*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (2007). *L'Avènement de la démocratie* (vol. I: La révolution moderne; vol. II: La crise du libéralisme; vol. III: À l'épreuve des totalitarismes). Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Huysen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huysen, A. (2010). *La memoria no debe ser victimología* (entrevista). Esfera Pública.
- Lefort, C. (1999). *La complication. Retour sur le communisme*. Paris: Fayard.
- Lipovetsky, G. (2004). *Les temps hypermodernes*. Paris: Grasset.
- Manent, P. (2007). *En quête sur la démocratie*. Paris: Gallimard.
- Mannheim, K. (1993). *Ideología y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Barcelona: Planeta.
- Metz, J.B. (1999). *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Müller, G. L. (1998). *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder.
- Reigadas, M. C. (2006). Entre el olvido de la historia y el empezar de cero. En Talento, M. (Ed.). *Cuadernos de la Argentina Reciente* (pp. 86-95). Buenos Aires.



- Reyes Mate, M. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- Reyes Mate, M. (2008). *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae.
- Reyes Mate, M. (2010, 27 de enero). El deber de memoria. *El País*.
- Reyes Mate, M. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Ricœur, P. (2001). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Ricœur, P. (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta.
- Rosanvallon, P. (2006). *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. Paris: Seuil.
- Rosanvallon, P. (2008). *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Seuil: Paris.
- Ronsanvallon, P. (2011). *La Société des égaux*. Paris: Seuil.
- Scholem, G. (1987). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Península.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2010). *Ira y tiempo*. Madrid: Siruela.
- Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Madrid: Paidós.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien*. Barcelona: Península.
- Todorov, T. (2009). *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia.
- Todorov, T. (2010, 7 de enero). Un viaje a Argentina. *El País*.
- Unamuno, M. (1973). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Losada.

Valladolid Bueno, T. (2003). *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*. Huelva: Universidad de Huelva.

Valladolid Bueno, T. (2005). *Por una justicia posttotalitaria*. Barcelona: Anthropos.

Valladolid Bueno, T. (2011). El valor de juzgar de Hannah Arendt. *Claves de Razón Práctica*, 218, 52-56.

Zamora, J. A. (2004.). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.