

Filosofía desde y contra la barbarie: Benjamin y Adorno para pensar una alternativa frente al colapso ecosocial del mundo capitalista

Gonzalo Gallardo Blanco. Universidad Autónoma de Madrid
gon97zalo@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se pretende llevar a cabo una aproximación al fenómeno del colapso ecológico y su relación con la filosofía de la historia a través de las aportaciones de Walter Benjamin y Theodor Adorno. En este sentido, el fenómeno del colapso ecológico será abordado como la barbarie de nuestro tiempo, introduciéndonos en uno de los conceptos con mayor recorrido en la teoría crítica, para acto seguido explorar diversas vías filosóficas abiertas para hacerle frente en la actualidad.

Palabras clave: colapso ecológico; historia; dialéctica; naturaleza.

Abstract:

Philosophy from and against barbarism: Benjamin and Adorno to think of an alternative to the eco-social collapse of the capitalist world

The aim of this paper is to approach the phenomenon of ecological collapse in its relation to the philosophy of history through the contributions of Walter Benjamin and Theodor Adorno. In this sense, the ecological collapse will be approached as the barbarism of our time, introducing us to one of the concepts with the greatest trajectory in critical theory, to then explore various philosophical ways of dealing with it today.

Keywords: ecological collapse; history; dialectic; nature.

Filosofía desde y contra la barbarie: Benjamin y Adorno para pensar una alternativa frente al colapso ecosocial del mundo capitalista

Gonzalo Gallardo Blanco. Universidad Autónoma de Madrid
gon97zalo@gmail.com

Introducción

Pensar la historia es una de las tareas ineludibles de la filosofía. Ser capaces de comprender, enunciar y caracterizar nuestro presente, identificando los caracteres de este más abiertos y con mayores potencialidades transformadoras en un sentido emancipador, pese a ser sin duda una ardua tarea, quizás la más compleja que pueda hoy imaginarse, debe entenderse como *la verdadera labor de la verdadera filosofía*.

En un momento histórico de tremendas y rapidísimas transformaciones sociales esta tarea se vuelve, sin embargo, doblemente dificultosa. Al interior de dichas transformaciones sobresale a nuestro parecer el colapso ecológico, en tanto que fenómeno que creemos que se sintetiza en una doble crisis, la crisis climática y la crisis energética¹, que está *ya atravesando* –pero atravesará aún de forma mucho más aguda– las lógicas centrales de nuestras formas de organización social y nuestros

¹ Sobre la *crisis climática* quizás la atención mediática viene siendo desde hace unos años bastante mayor, dada la gran cantidad de transformaciones y catástrofes físico-naturales acontecidas en las últimas décadas y que han generado una relevante preocupación pública en torno al problema. Sin embargo, respecto a la *crisis energética* como crisis de recursos, que aquí creemos aún más determinante dentro de las grandes transformaciones político-sociales por llegar, la atención ha sido muchísimo más reducida. Como afirma Antonio Turiel, uno de los mayores expertos de nuestro país en este tema, los efectos de esta crisis comenzarán a percibirse de manera acusada ya en 2025, año en el que la extracción y producción de petróleo, nuestra fuente principal de energía, «savia de la economía mundial» y base del transporte personal y de mercancías –pilar básico del modo de producción capitalista–, puede reducirse hasta un 40%, según los datos del último informe de la Agencia Internacional de la Energía (Turiel, A., *Petrocalipsis*, 2020, Ed. Alfabeto, Madrid, p. 14 y 136). Creemos interesante que, a esta doble faceta del colapso ecológico, pueda sumarse una tercera, como la que constituiría la *crisis digital*. Así, bajo la premisa de que sin energía no hay tecnología, la cual requiere cada vez de la utilización de más niveles de esta, puede entenderse fácilmente que «todos nuestros problemas actuales son consecuencias negativas y no deseadas de la tecnología que disponemos» (Diamond, J.; *Colapso*, 2012, Debolsillo, Barcelona, p. 653), lo que con mucha probabilidad nos llevará también a un colapso digital. Para profundizar en esta cuestión véase: Busom, R.; «*El efecto Séneca y los escenarios del colapso digital*», Rais Busom Thinking Lab, 2015, <https://www.thinkinglab.io/2015/02/el-efecto-seneca-y-los-escenarios-del.html?m=1>.

modos de vida, y que constituye, por tanto, la perspectiva desde la que abordar nuestra realidad en este texto.

Tal perspectiva es en nuestra opinión totalmente necesaria hoy para la filosofía, pues dada nuestra actual forma de organización social –determinada en última instancia por nuestra forma de reproducción social y, por ende, nuestro modo de producción– hemos superado ciertos límites biofísicos del planeta, superación que no puede ya deshacerse, sino en todo caso tratar de mitigarse en sus efectos más devastadores², lo que creemos que convierte al colapso ecológico en el fenómeno más determinante de nuestro presente y futuro. Y, por ello, creemos a su vez que la filosofía no puede ya sino enfrentar tal acontecimiento, sirviéndose para ello de lo mejor de su legado, del que sin duda forman parte las filosofías de Benjamin y Adorno, desde las que aquí abordaremos dicho colapso.

No obstante, como la literatura más reciente está mostrando, el colapso ecológico puede ser abordado desde muy diversas perspectivas. La que nosotros trataremos aquí a partir de los pensamientos de Benjamin y Adorno será la de la filosofía, y muy concretamente la de la filosofía de la historia, en tanto creemos que dicho colapso está siendo y será el fenómeno más determinante en lo que se refiere a nuestro sentido de la historia. Así, primero poniendo en relación el colapso ecológico con el concepto de barbarie, y después con la exploración de los distintos medios filosóficos a nuestra disposición para hacerle frente, abordaremos el colapso como un auténtico *novoum* en el que «el continuo que une la experiencia anterior y la expectativa de lo que vendrá se rompe y debe constituirse nuevamente»³.

El colapso ecológico como nueva barbarie

Aunque parezca difícil creerlo, las filosofías de Benjamin y Adorno son sumamente útiles para pensar el colapso ecosocial en ciernes más allá de sus

² Si bien, como señala W. Moore al respecto de este tema: «Resultaría desconcertante decir que los límites del capitalismo los acaba determinando la propia biosfera, aunque sea en sentido abstracto. Esta postura considera la Naturaleza como un sistema independiente. [...] dicha visión no basta para entender cómo el capitalismo llega a unos límites, cómo [...] ha trascendido sus límites a lo largo de la historia y cómo [...] ha rehecho naturalezas históricas sucesivas de forma que eso puede plantear problemas irresolubles para su supervivencia hoy en día» (W. Moore, J.; *El capitalismo en la trama de la vida*, 2020, Traficantes de sueños, Madrid, p. 82).

³ Koselleck, R.; «Espacio e historia», *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, 2001, Ediciones Paidós, Barcelona, p. 94. Y en este punto creemos sumamente sugerente la caracterización de Jorge Riechmann de nuestra época como «el Siglo de la Gran Prueba», que sintetiza a la perfección lo que creemos que constituiría tal *novoum* (Riechmann, J. et al.; *Ecosocialismo descalzo. Tentativas*, 2018, Icaria, Barcelona).

aproximaciones a la relación entre historia y naturaleza, uno de los temas más recurrentes de la teoría crítica del siglo pasado a la hora de hacer filosofía. Así, de forma adicional a tal aportación, cabe recalcar que toda su elaboración filosófica estará marcada por el ascenso del fascismo al poder en el periodo de entreguerras –el cual acabará de hecho con la vida de Benjamin– y la puesta en marcha de sus políticas del terror, cuya máxima expresión será representada en Auschwitz. En este sentido, *pensar desde Auschwitz* se convertirá entonces en el imperativo de la filosofía de Adorno, en completa continuidad con la de Benjamin: un imperativo que hará referencia a cómo hemos llegado a (pero, sobre todo, a qué debemos hacer para no volver a llegar o, mejor dicho, salir de) la barbarie⁴.

Pensar desde Auschwitz será entonces, alejado de cualquier tipo de eslogan vacío, un imperativo referido a los desastres del presente, a los horrores actuales de nuestro mundo, un imperativo que aborda críticamente las causas de la barbarie y su persistencia de tal forma que «el sufrimiento acumulado en la historia no permite la ignorancia o la aprobación. Que ambos continúen reproduciéndose es parte de la propia barbarie»⁵. Y en este sentido (no sobra decirlo: con el mayor de los respetos posibles hacia lo que allí ocurrió y, sobre todo, hacia sus víctimas, de las que hoy nos sentimos herederos y desde las que seguimos pensando el mundo), creemos que el colapso ecológico representa a la perfección dicha barbarie, constituyéndose como la barbarie de nuestro tiempo⁶. Pues ya no es sólo que hayamos dado lugar a una

⁴ Y es que, como Adorno y Horkheimer admitirán en el prólogo de *‘Dialéctica de la Ilustración’*: «lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (Adorno, T. y Horkheimer, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 51). Concepto este de barbarie introducido por la filosofía de Benjamin, en la que ocupará un lugar prominente y en la que se explorará su cariz dialéctico, pues como el propio Benjamin afirmará al respecto de la noción de experiencia: «Pues sí, admitámoslo; esta *pobreza de experiencia* es pobreza, pero lo es no sólo de experiencias privadas, sino de experiencias de la humanidad. Es, por tanto, *una especie de nueva barbarie*. ¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir *un concepto nuevo de barbarie*, positivo. ¿Adónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante» (Benjamin, W.; «Experiencia y pobreza», *OBRAS. Libro II/vol.1*, 2007, Abada Editores S. L., Madrid, p. 107), indicación fundamental respecto al colapso ecológico.

⁵ Zamora, J. A.; *Th. W. Adorno: filosofía frente a la catástrofe*, 2020, Sociología Histórica, Murcia, p. 473. Y es que: «Se habla de la amenaza de una recaída en la barbarie. Pero esta recaída no es una amenaza, sino que Auschwitz fue esa recaída; la barbarie persiste mientras las condiciones que causaron esa recaída persistan esencialmente. Esto es el horror» (Adorno, T.; «Educar después de Auschwitz», *Cultura y Sociedad II*, 2009, Akal, Madrid, p. 86).

⁶ Respecto a si a lo que está en juego con el colapso ecológico, en tanto que barbarie, es la posible extinción de la especie en su conjunto, es decir, de la vida humana en sí, o de sí, por el contrario, lo que realmente peligra es la vida de las grandes mayorías trabajadoras, se trata de una cuestión aun ciertamente abierta a debate. Así,

tecnociencia capaz de ser utilizada para los fines más remotamente terribles que podamos imaginar, sino cuyo desarrollo por parte de la humanidad ha terminado por volverla incontrolable, dando lugar (a rápido modo de ejemplo y entre tantos otros fenómenos destructivos por llegar) a una pandemia mundial que ha acabado con la vida de casi cuatro millones de personas, a una escasez de recursos cada vez mayor (y cada vez dirigida a más ámbitos, como el del agua, ya cotizando en bolsa) que está agudizando aún más las desigualdades estructurales y a una serie de catástrofes que han destruido comunidades enteras y generado fenómenos migratorios masivos⁷.

Así, frente a esta barbarie, primero en forma de holocausto, hoy de colapso ecológico, las filosofías de Benjamin y Adorno adquieren como pocas una actualidad e idoneidad enormes para dar la batalla⁸. En primer lugar, será fundamental su

creemos indudable que el colapso, por la escasez de recursos que va a conllevar su faceta de crisis energética, va a agudizar de una forma nunca vista hasta ahora el conflicto de clases. Desde esta perspectiva, un escenario posible sería el de que dicho conflicto prosiguiera la misma tendencia asentada tras la derrota del último ciclo revolucionario y que consolidara un sometimiento y explotación aún más brutal de las clases dominadas que permitiera a las clases dominantes emanciparse completamente en la propia Tierra, al estilo de crear *un mundo distinto dentro de este mundo*, el cual siguiera funcionando con una explotación aún más despiadada y unas condiciones materiales de vida aún más pobres para las clases dominadas en *el afuera(adentro) de dicho mundo*. Otra posibilidad, que generalmente estamos menos tentados a aceptar, pero que cada vez más referentes parecen no temer plantear, sería el de la extinción total de la especie en un plazo dado mucho más corto del esperado, escenario que podría verse impulsado «de manera directa, por medio de una muerte progresiva a causa de la toxicidad o por el camino indirecto de la alternación de los ciclos naturales que son vitales para nosotros» (Harich, W.; *¿Comunismo sin crecimiento*, 1978, Editorial Materiales, Barcelona, p. 146). Respecto a esta opción, que aún consideramos no lo suficiente realista, creo sin embargo más probable como escenario de extinción el provocado por la posibilidad de llegar a un momento de caos total y guerra por los recursos –que pueden darse tras el comienzo de la limitación de ciertas fuentes de energía como el petróleo, previstas para dentro de poco–, las cuales pueden traer consigo de nuevo una amenaza de guerra mundial aun con mayores capacidades de destrucción que la pasada amenaza nuclear. No obstante, se trata de la opción que se trate, «el hecho de que tengamos que considerar siquiera esa posibilidad dantesca es quizá el detalle cultural e histórico fundamental de la era moderna» (Wallace-Wells, D.; *El planeta inhóspito*, 2019, Debate, Madrid, p. 27).

⁷ Por cierto, respecto a la escasez de recursos y toda la amalgama de conflictos a los que este dará lugar, suele pensarse que tales conflictos se desarrollarán al modo de grandes guerras entre distintas potencias por el control de las principales fuentes mundiales de recursos, como las recién mencionadas como hipótesis. Sin embargo, como nuestro presente muestra con total claridad, tales conflictos tendrán muy diversas formas e intensidades y sus primeras muestras ya son bien visibles. Así podemos apreciar la «guerra del agua» iniciada hace apenas unos meses en Axarquía (Málaga) entre olivareros y subtropicales, tras la decisión de la Comunidad de Regantes de las Aguas de la Acequia de Guaro de Periana de cortar el suministro de agua para el riego de los olivos, manteniéndolo en los cultivos subtropicales, dada la escasez y limitada disponibilidad de esta en la zona (noticia disponible en: https://www.malagahoy.es/malaga/guerra-agua-olivareros-subtropicales_0_1607839967.html).

⁸ Y pese a que la analogía del colapso ecológico como la barbarie o «el Auschwitz de nuestro siglo» pueda impactar, lo cierto es que el mismo Adorno, en un texto dedicado explícitamente a la cuestión de Auschwitz, no parece alejarse mucho de esta posición, relacionando así tal barbarie con uno de los rompecabezas más importantes al respecto del colapso ecológico en la vertiente de su crisis energética y la distribución de los recursos en escenarios de escasez, a saber: el que alude a la densidad demográfica de la Tierra. Así, sostendrá al respecto: «Que Auschwitz sucediera es expresión de una tendencia social muy poderosa. [...] Al crecimiento rápido de la población que se está produciendo se le suele llamar «explosión» demográfica: se diría que la

insistencia en la importancia de la memoria y la rememoración frente a esta barbarie, pues como expresamente apuntará Adorno, el dominio permanente sobre la naturaleza (responsable, entre otras tantas causas, de nuestra actual situación) recibe su fuerza de la ceguera frente al dolor, y tal ceguera se ha hecho posible sólo merced al olvido, ya que: «Toda reificación es un olvido»⁹. En este sentido, y dado que «los propios mecanismos psicológicos de rechazo de los recuerdos penosos y desagradables están al servicio de metas pertenecientes a la realidad», borrar el recuerdo será entonces obra de la consciencia despierta, no una debilidad suya frente a la preponderancia de procesos inconscientes, por lo que «en el olvido de lo que acaba de pasar resuena la furia de convencer a los demás de que lo que todo el mundo sabe es falso antes de convencerse a sí mismo»¹⁰.

De esta forma, la filosofía, como mecanismo para la transformación, tendrá no sólo que dirigir todas sus armas contra esa racionalidad moderna destructora, sino también ser capaz de traer consigo el recuerdo y la rememoración que no permitan en ningún caso volver a caer en dicho olvido. Y respecto al colapso en ciernes ello implica no parar ni un momento de señalar lo que está en juego con él, pues pese a todos esos posibles catastrofismos y derrotismos de los que nos puedan acusar, de lo contrario, como señala Adorno en *'Minima Moralia'*: «La evidencia de la calamidad favorece su apología: puesto que todos lo saben, nadie tiene derecho a decirlo; y, así, al amparo del silencio, puede seguir su curso [la barbarie] inalterada»¹¹. Y es que, con Adorno, deudor inigualable en este punto de la filosofía de Benjamin, podemos alcanzar a ver así que:

fatalidad histórica tiene preparadas para la explosión demográfica unas contra-explosiones, el asesinato de poblaciones enteras. Esto sólo lo digo para indicar que las fuerzas contra las que tenemos que luchar son las del curso de la historia mundial» (Adorno, T.; «Educar después de Auschwitz», *ibid.*, op. cit., p. 86). Sobre esta cuestión y el debate entre antropocentrismo y biocentrismo al interior de diversas tendencias ecosocialistas (y la cuestión del neomaltusianismo) son muy recomendables: *'¿Somos demasiados? Reflexiones sobre la cuestión demográfica'* de Jorge Riechmann y *'¿A quién vamos a matar?'* de Layla Martínez.

⁹ Adorno, T. y Horkheimer, M.; «Le Prix du Progres», *Dialéctica de la Ilustración*, *ibid.*, op. cit., p. 275.

¹⁰ Adorno, T.; «¿Qué significa elaborar el pasado?», *ibid.*, op. cit., p. 44. En este sentido, y al respecto de la tradición –que Benjamin llamará de los oprimidos–, dirá el propio Adorno: «Al igual que la tradición inflexible, lo que carece absolutamente de tradición es ingenuo: no conoce lo pasado que hay en la relación con las cosas presuntamente pura, no enturbiada por el polvo de lo desmoronado. El olvido es inhumano porque olvida el sufrimiento acumulado; pues la huella histórica en las cosas, las palabras, los colores y los sonidos es siempre la huella del sufrimiento pasado» (Adorno, T.; «Sobre la tradición», *Crítica cultural y sociedad I*, 2008, Madrid, Akal, p. 117).

¹¹ Adorno, T.; *Minima Moralia*, 2001, Taurus, Buenos Aires, p. 236.

las reconstrucciones que han prevalecido hasta ahora y que se encontraban bajo el hechizo del progreso, muestran una extraña complicidad con la amnesia. Sin embargo, no son casuales o arbitrarias, están determinadas por la forma en que el proceso histórico ha tenido lugar realmente. Porque el crimen real perpetrado contra las víctimas y su olvido están íntimamente relacionados. De modo que, para no hacer desaparecer el sufrimiento actual [...] en una interpretación global de la histórica, es necesario mirar toda la historia y la sociedad desde este punto de vista. Lo singular obliga a un cambio de perspectiva sobre el todo, haciendo percibir el lado oculto de la historia¹².

Y, por ello, será fundamental ese *cepillar la historia a contrapelo*, pues como sostiene Benjamin al respecto del método alegórico, o dialéctico-alegórico preferimos llamarlo aquí, el núcleo de la manera alegórica de mirar consistiría en

exponer la historia como la historia del sufrimiento del mundo, la cual sólo tiene significado en las estaciones de su decaer. A mayor significado, mayor sujeción a la muerte, pues sin duda es la muerte la que excava más profundamente la dentada línea de demarcación entre la *phýsis* y el significado¹³.

En segundo lugar, las filosofías de Benjamin y Adorno son idóneas para enfrentar el colapso como la barbarie de nuestro tiempo porque prestan una especial atención al lugar de la técnica en la llegada y consolidación de dicha barbarie, lo que, en nuestros días, con un despliegue tecnológico cada vez mayor, creemos que tiene unas implicaciones tremendas para pensar la actual crisis ecosocial¹⁴. Así, como afirma Adorno, la técnica, en cuanto causa y consecuencia de la consciencia cosificada que habría llevado –y nos estaría volviendo a llevar ahora aún de forma más aguda– a esa barbarie, es uno de los puntos centrales a tener en cuenta. De este modo, afirmando que «los medios (y la técnica es un conjunto de medios para la autoconservación de la especie humana) son fetichizados porque los fines (una vida digna del ser humano) están ocultos y apartados de la consciencia de las personas», denunciará el de Frankfurt la fetichización de la técnica a la que habría llevado la racionalidad moderna, por la cual «combatirla equivale a estar contra el espíritu del

¹² Zamora, J. A.; *Th. W. Adorno: filosofía frente a la catástrofe*, ibid., op. cit., p. 472

¹³ Benjamin, W.; «Origen del *Trauerspiel* alemán», *OBRAS. Libro I/vol. I*, 2007, Abada, Madrid, p. 383.

¹⁴ Cuestión esta de la técnica a la que toda la Escuela de Frankfurt complementaria a Benjamin y Adorno prestará una especial atención. Así, son de destacar obras como ‘*El hombre unidimensional*’ de Marcuse y ‘*Ciencia y técnica como ideología*’ de Habermas, en abierta polémica entre ellas, o ‘*Crítica de la razón instrumental*’ de Horkheimer, también esencial para profundizar en este punto.

mundo»¹⁵, en un proceso que niega completamente la historicidad de la técnica, es decir, su sometimiento a «determinaciones y procesos históricos», y tiende a su postulación como polo opuesto a la naturaleza¹⁶.

Pero si Adorno resulta certero en este punto, las reflexiones de Benjamin nos parecen aún más imprescindibles si cabe. Así, sobre el papel de la técnica, la relación de la humanidad con la naturaleza y el lugar de todo esto en la lucha de clases, hemos de destacar su esclarecedora tesis XI ‘Sobre el concepto de historia’, en la cual, criticando la noción del trabajo del marxismo vulgar, afirmará Benjamin el grave error en el que habría caído gran parte del movimiento comunista cuando «acepta sólo reconocer el progreso en el dominio de la naturaleza, no el retroceso de la sociedad», desde una posición tecnocrática e idealista (que, de hecho, anticiparía algunos rasgos del fascismo) que cree que con la explotación de la naturaleza acabaría la explotación del proletariado¹⁷. Y es que como el curso de la historia está mostrando, tasas cada vez mayores de explotación (y destrucción) de los entornos y recursos naturales son perfectamente compatibles con tasas de explotación (laboral) que vuelven a estar en alza en nuestros días¹⁸.

Así, en este ámbito la reflexión benjaminiana será totalmente crucial. Primero, porque señala claramente la cuestión de las relaciones de producción como campo de transformación principal. Segundo, porque confrontando con positivistas e historicistas de todo tipo, plantea una visión del desarrollo de la ciencia y la técnica totalmente vigente para nuestro presente, en el que algunos siguen confiando en un *progreso* cada vez mayor (sin preguntarse en qué dirección se producirá este, ni a quien será favorable), sin entender que «dicho desarrollo está decisivamente

¹⁵ Adorno, T.; «Educar después de Auschwitz», *ibid.*, op. cit., p. 90.

¹⁶ Mas Torres, S.; *Técnica, Razón y Naturaleza en la Escuela de Frankfurt*, 1988, Anales del Seminario de Metafísica, XXII.1987-1988, Madrid, p. 37 y 38.

¹⁷ Benjamin, W.; «Sobre el concepto de historia», *OBRAS. Libro I/vol. 2*, 2008, Abada Editores, Madrid, p. 311.

¹⁸ Y esta es una cuestión totalmente determinante para nuestro futuro más próximo, pues el capitalismo ha podido resolver todas sus crisis gracias a su capacidad de ampliar las zonas de apropiación –esto es, de reproducción del capital– más rápido que las zonas de explotación, lo que le ha permitido «superar» sucesivamente los diversos «límites» histórico-naturales que siempre le aparecían como «insuperables» en dichas diversas y sucesivas crisis. Sin embargo, lo que incorpora el nuevo escenario, la pieza verdaderamente rompedora de lo que hasta ahora conocemos, es que la crisis energética –que la crisis ecológica, la otra cara del colapso, no va a hacer más que acrecentar– implicará que las zonas de apropiación vayan a comenzar a ser inapropiables en un sentido físico (piénsese en lo que ya hemos dicho respecto al petróleo, esencial para la producción y distribución de mercancías). Y frente a tal situación, lo único que se podrá hacer ya será exigir tasas de explotación cada vez más altas (incluso en los países occidentales, ese norte global que en el siglo XX pareció invertir dicha tendencia a cosa del sur global), lo que creemos supondrá un escenario completamente novedoso respecto a la lucha de clases, que se agudizará y recrudescerá hasta límites quizás hoy impensables.

condicionado por el capitalismo»¹⁹, de tal forma que hace cada vez más problemática la posesión –y, aún más importante, el control– de dicha técnica por parte de las grandes mayorías trabajadoras, es decir, el sometimiento de la ciencia y la técnica a control democrático de la gran mayoría trabajadora²⁰. Ello, porque para Benjamin, estos positivistas «no reconocieron [ni reconocen] el lado destructivo del desarrollo, porque eran extraños [y lo son aún hoy] al lado destructivo de la dialéctica»²¹. Y tercero, porque señala que esa pulsión destructiva de «las energías de la técnica» se produce cuando esta supera el umbral de la necesidad en sus distintos ámbitos de acción, lo que es crucial para entender la necesidad de decrecimiento de nuestras sociedades²².

En este sentido, a propósito de la distinción entre la relación con el cosmos de los antiguos y los modernos, señalará Benjamin en *'Dirección Única'* que «la técnica traicionó a la humanidad» al caer en manos de la burguesía, la cual, deseosa de satisfacer en ella su afán y deseo de lucro –su verdadero ser o esencia–, no pudo ser capaz, ni es factible que lo sea en el futuro, de entender algo distinto a que «dominar la naturaleza [...] es el sentido de toda técnica»²³. Así, trazando una analogía con la problemática de la educación de los niños, señala Benjamin que igual de absurdo que resulta entender la educación como «el dominio de los niños por los adultos», resulta entender la técnica como «el dominio de la naturaleza por el hombre». De esta forma, igual que la educación podría entenderse mucho mejor como «el dominio de la

¹⁹ Benjamin, W.; «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs», *Discursos ininterrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, 1989, Taurus Ed., Buenos Aires, p. 99. Algo por otro lado ya bien visto por Marx unas cuantas décadas antes, como puede verse cuando este afirma claro que: «ahora en todos los países de Europa una verdad probada para cualquier espíritu desprejuiciado, y sólo negada por la astucia interesada de los predicadores de un paraíso de necios, [es] que ningún desarrollo de la maquinaria, ningún descubrimiento químico, ninguna aplicación de la ciencia a la producción [...] pueden poner fin a la miseria de las masas trabajadoras» (Marx, K.; *Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores*, 1864), pues «los antagonismos y las contradicciones inseparables del empleo capitalista de la maquina no brotan de la maquinaria misma, sino de su utilización capitalista» (Marx, K.; *El Capital. Libro Primero*, 2017, Siglo XXI Ed., Madrid, p. 520).

²⁰ Como tan acertadamente señala Riechmann, «el desfase entre los avances tecnocientíficos y la evolución de la sociedad» no para de agrandarse, de tal forma que desde los grandes cambios tecnológicos de los años setenta se ha trastocado por completo la «estabilidad general del sistema ciencia-técnica», haciendo que su control democrático sea aún más complicado. Así, el capitalismo habría convertido la tecnociencia en el verdadero sujeto de la historia, desplazando a los seres humanos a meros «objetos impotentes [que] sufren el impacto de procesos que no controlan» (Riechmann, J.; *Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal*, 2003, Colección Traslibros, Málaga, p. 33-34).

²¹ Benjamin, W.; «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs», *ibid.*, op. cit., p. 100.

²² *Ibidem.*

²³ Benjamin, W.; *Dirección única*, 2002, Alfaguara Literaturas, Madrid, p. 87.

relación entre las generaciones», una concepción adecuada de la técnica podría ser la del «dominio de la relación entre naturaleza y humanidad»²⁴.

Y es que del *dominio de la naturaleza por el hombre* al *dominio de la relación entre naturaleza y humanidad* existe un salto cualitativo de enorme radicalidad que consigue acabar con esa posición de subordinación de la naturaleza respecto a la especie humana que durante tanto tiempo ha estado instalada en nuestras sociedades y ha determinado todos los «avances» de la técnica y la ciencia hasta hoy. Porque como tan acertadamente señalará Adorno, uno de los grandes puntos fuertes de la obra de Benjamin, máxime en relación con el tema que ocupa este trabajo, es que: «la limitación ascética de su filosofía a lo ya preformado por el espíritu, a la «cultura», aún allá donde esgrimía provocativamente contra ella el concepto de barbarie, [...] atestigua que el mundo de lo hecho por el hombre y proporcionado por la sociedad [...] se ha colado en forma de totalidad por delante de la «Naturaleza»²⁵. En este sentido, como ya hemos apuntado, Benjamin sirve para aclarar que sólo una concepción radicalmente distinta de nuestra relación como especie con el planeta que habitamos y con el resto de las especies animales con las que convivimos en él podría darnos la oportunidad de que el «desarrollo» de la ciencia y la técnica puedan sernos útiles para hacer frente al colapso ecológico.

Pues no obstante todo lo dicho hasta ahora, volverán ambos pensadores a tener presente la tensión dialéctica en torno a la técnica, por la cual que la técnica moderna:

[...] acabe beneficiando o perjudicando a la humanidad no depende de los técnicos, ni siquiera de la técnica misma, sino del uso que la sociedad haga de ella. Este uso no es cosa de la buena o la mala voluntad, sino que depende de *la estructura objetiva de la sociedad entera*. La técnica no sólo quedaría liberada, sino que también se mantendría en su ámbito en una sociedad organizada de manera humanamente digna²⁶.

Y con todo ello una noción dialéctica de la técnica se acabará consolidando en su filosofía, de tal forma que:

La técnica que, de acuerdo con un esquema tornado en última instancia de la moral sexual burguesa, ha ultrajado a la naturaleza, sería bajo otras relaciones de producción

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Adorno, W.T.; «Introducción a los *Escritos* de Benjamin», *Sobre Walter Benjamin*, 1995, Ed. Catedra, Madrid, p. 42.

²⁶ Adorno, T.; «Sobre técnica y humanismo», *Miscelánea I*, 2010, Akal, Madrid, p. 132.

igualmente capaz de socorrer a la naturaleza y de ayudarle a llegar a ser en la pobre Tierra lo que ella tal vez quiere²⁷.

Y finalmente, las filosofías de Benjamin y Adorno son cruciales para hacer frente al colapso ecológico como la barbarie y catástrofe de nuestro siglo porque ambas son plenamente conscientes del papel de la filosofía en la lucha contra tal barbarie. Así, si bien ambos saben que «si no forma parte del aparato, el espíritu que quiere decir algo nuevo se golpea la cabeza en sus intentos desesperados» (pues este forma parte de la historia natural, de tal forma que el hechizo de la realidad impide al espíritu «hacer lo que su concepto quiere frente a lo existente: volar»²⁸), lo cierto es que únicamente a quien pueda «imaginar una sociedad distinta a la presente podrá esta convertirse en problema; únicamente en virtud de lo que no es se hará patente lo que es»²⁹.

En este sentido, el *telos* de la filosofía, que precisamente constituiría para ellos lo abierto y descubierto, un ejercicio ante todo de *interpretación* como resolución de enigmas que «deja abierto el espacio de lo posible más allá de la construcción afirmativa propia de los relatos científicos»³⁰, implica que lo esencial sea de qué manera traemos el pasado al presente, es decir, «si nos quedamos en el mero reproche o nos enfrentamos al horror mediante la fuerza de pensar hasta lo impensable», para lo cual es en todo punto imprescindible el papel iluminador de la

²⁷ Adorno, T.; *Teoría estética*, 2004, Akal, Madrid, p. 126. Aunque con todo ello, y pese a toda su elaborada y extensa crítica a la técnica, lo cierto es que ambos parecen no hacer otra cosa que volver entonces a Marx, el cual pareció tener clara ya tal posición en su crítica de la economía política al afirmar: «Por tanto, considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es *una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza*, pero empleada por los capitalistas impone al hombre *el yugo de las fuerzas naturales...*» (Marx, K.; *El Capital. Libro Primero*, *ibid.*, op. cit., p. 520).

²⁸ Adorno, T.; «Progreso», *ibid.*, op. cit., p. 71. Planteando aquí Adorno un problema muy similar al que constituirá uno de los puntos centrales de la filosofía de Marcuse, otro de los grandes exponentes de la teoría crítica, respecto a lo que denominará «desublimación represiva». En este sentido, pese a que una de las tareas fundamentales deberá ser hoy «nombrar las cosas que están ausentes», dar vida a aquello que no existe, incluso la liberación de la imaginación necesaria para tal misión sería problemática, ya que «los individuos mutilados organizarían y destruirían incluso más de lo que se les permite destruir hoy». Así, solo sería racional la imaginación que pueda llegar «a ser el a priori de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica» y esta no puede ser nunca «la imaginación de aquellos que están poseídos por las imágenes de la dominación y la muerte» (Marcuse, H.; *El hombre unidimensional*, 2019, Austral, Barcelona, p. 99, 249 y 250), es decir, la nuestra; Y entonces encontramos un rompecabezas casi insuperable...

²⁹ Adorno, T., Popper, K., & et al; *La disputa sobre el positivismo en la sociología alemana*, 1972, Grijalbo, Barcelona, p. 137.

³⁰ Vélez, M.; *Dialéctica y revolución en G.W.F Hegel y Th. Adorno*, 2018, Tesis Doctoral-Doctorado Internacional, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, p. 173.

filosofía³¹. Una filosofía que, desde la catástrofe, tendría como verdadera misión señalar la salida de emergencia, pues:

Frente a la catástrofe que se cierne sobre nosotros, se reacciona más bien suponiendo una catástrofe irracional en los comienzos. *La posibilidad de lo otro ha fracasado*. Hoy se halla reducida a la de *conjurar a pesar de todo dicha catástrofe*³².

Así, el colapso ecológico en ciernes, con sus pandemias mundiales, su escasez de recursos y sus catástrofes naturales, entre otros tantos fenómenos destructivos por llegar, se nos presenta cada vez más claramente como ese *estado de excepción cada vez menos excepcional*, ese estado de excepción convertido en regla. Una regla que, como tal, ya constituye por sí misma la barbarie, pues como apuntará Benjamin: «La catástrofe misma, en cuanto tal, es que esto se siga produciendo. Porque no es *lo que viene cada vez*, sino que *cada vez es lo ya dado*»³³.

Y, sin embargo, pensar en, desde y contra la catástrofe no implicará en ningún caso no poder pensar en la emancipación, *única no-catástrofe posible*. Esto es precisamente lo que ocurre en nuestro tiempo, pues desde el punto de vista dialéctico nos encontramos ante «una época en que la posibilidad real de la utopía (que, de acuerdo con la situación de las fuerzas productivas, la Tierra podría ser el paraíso aquí y ahora, inmediatamente) se une en una cumbre extrema con la posibilidad de la catástrofe total»³⁴. Así, será en la posibilidad de un escenario emancipado en medio de la catástrofe del colapso ecológico, pero sobre todo en el modo de trabajo filosófico para llegar a él, en el que debemos centrarnos ahora para seguir pensando la barbarie.

³¹ Adorno, T.; «¿Qué significa elaborar el pasado?», *ibid.*, op. cit., p. 47. Iluminación que, como señala Marcela Vélez a propósito del análisis del papel de la filosofía en Adorno, en tanto búsqueda de la verdad filosófica «no pretende encontrar el sentido último de la realidad, sino que, iluminando sus zonas oscuras —enigmáticas—, éstas queden simultáneamente eliminadas» (Vélez, M.; *Dialéctica y revolución en G.W.F Hegel y Th. Adorno*, *ibid.*, op. cit., p. 273).

³² Adorno, T.; *Dialéctica negativa*, 1984, Taurus, Madrid, p. 321 [el subrayado es mío].

³³ Benjamin, W.; «Sobre el concepto de historia», *ibid.*, op. cit., p. 292.

³⁴ Adorno, T.; *Teoría estética*, *ibid.*, op. cit., p. 69.

Dialéctica negativa, reconciliación y utopía: tentativas para una alternativa

Como punto introductorio para abordar algunas de las cuestiones más sugerentes de las filosofías de Benjamin y Adorno para pensar hoy una alternativa al estado actual de cosas, es necesario advertir que el proyecto crítico-filosófico de ambos no pretenderá en ningún momento dar lugar a un conocimiento capaz de abarcar la totalidad social, sino que, muy al contrario, buscará penetrar en los fenómenos singulares de manera inmanente a través de una dialéctica materialista que trate de mostrar en ellos no sólo la totalidad antagonista, sino hacer saltar por los aires el conjunto de lo meramente dado³⁵. En este sentido, la realidad social debe hacerse legible en fenómenos históricos particulares por medio del examen de la génesis de lo inmediatamente dado, de lo petrificado como *segunda naturaleza*, pero que en realidad habría devenido históricamente y sido constituida socialmente³⁶. Y ello implicará en Benjamin y Adorno encarar seria y frontalmente un relativismo radical que desecha toda ontología y primer principio filosófico en favor de un método inmanente que enfoca el presente como mediación de toda afirmación sobre la verdad y el significado³⁷.

Así, a través de sus filosofías, ya no cabrá otra alternativa que buscar la historia al interior de fenómenos individuales como representación crítica de la historia concreta, una historia que no tiene una verdad absoluta, permanente y exterior, sino que es inmanente y mutable por la continua transformación del presente. En este

³⁵ Es decir: «Por un lado, que no nos detengamos en los fenómenos singulares que nos son dados, como si fuéramos rígidos expertos, sino que los conozcamos dentro de la totalidad en la que pueden actuar y recibir su significado; pero, por otro lado, que no hipostasiemos tampoco esta totalidad, este todo donde estamos, que no nos acerquemos a él despóticamente desde afuera, sino que tratemos de realizar ese tránsito siempre desde la cosa» (Adorno, T.; *Introducción a la dialéctica*, 2013, Eterna Cadencia, Buenos Aires, p. 52 y 53). Pues, recuérdese: «No en la interpretación del proceso histórico como poder irresistible que impulsaba hacia una ruptura mesiánica con el presente, sino en las rupturas, en las brechas al interior del presente: aquí veía Adorno la esperanza de un nuevo futuro, aunque nunca su garantía» (Buck Morss, S.; *Origen de la Dialéctica Negativa*, 1981, Siglo XXI Ed., Madrid, p. 108).

³⁶ Pues como afirmará expresamente Benjamin en su fundamental '*Prólogo epistemocrítico*': «Así como la majestad de los mosaicos perdura pese a su troceamiento en caprichosas partículas, tampoco la misma consideración filosófica teme perder empuje. Ambos se componen de lo individual y disparejo; y nada podría enseñar más poderosamente la trascendente pujanza sea de la imagen sagrada, sea de la verdad. El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto más decisivo cuanto menos se pueda medir inmediatamente por la concepción fundamental, y de él depende el brillo de la exposición en la misma medida en que depende el del mosaico de la calidad que tenga el esmalte. La relación del trabajo microscópico con la magnitud del todo plástico y del intelectual expresa cómo el contenido de verdad sólo se puede aprehender con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo» (Benjamin, W.; «Origen del Trauerspiel alemán», *ibid.*, op. cit., p. 224 y 225).

³⁷ Buck Morss, S.; *Origen de la Dialéctica Negativa*, *ibid.*, op. cit., p. 121-127.

sentido, será sólo en lo concreto donde se manifestará la mediación social y lo mediado será identificable, de tal forma que en ello deberemos centrarnos para sacar a la luz el carácter mediado de lo concreto «por medio del despliegue de la constelación de fenómenos empíricos en la que se encuentra, colocándolo en una trama de interrelaciones con otros fenómenos y movilizándolo un conjunto de diferentes perspectivas interpretativas»³⁸. Y tal indicación metodológica, postulada en el fondo como posición filosófica ante la realidad que determina todo el análisis crítico, es precisamente la que creemos de suma relevancia para el estudio de los diversos fenómenos que configuran el colapso ecológico³⁹.

Pues como sabemos, y simplificando mucho una de las cuestiones más complejas de la filosofía, la reinterpretación de la dialéctica hegeliana que Adorno llevará a cabo con el desarrollo de su dialéctica negativa, postulará que es el segundo momento de la dialéctica, el de la negación, el que constituiría su verdadera esencia (en oposición a la interpretación mayoritaria de la escuela hegeliana, centrada en el tercero, negación de la negación, síntesis como consolidación del universal concreto), pues sería en este en el que, a través de una crítica firme y contundente de la realidad, se puede superar el riesgo de anular los aspectos contradictorios de la misma, a la que estaría llegando gran parte de la tradición hegeliana con su insistencia desmedida en el principio de unidad⁴⁰. Así, la dialéctica negativa se presentaría como aquella forma de mediación de la realidad consciente del valor de una diferencia que no se anula en una unidad abstracta, sino que se mantiene y

³⁸ Zamora, J. A.; *Th. W. Adorno: filosofía frente a la catástrofe*, *ibid.*, op. cit., p. 475 y 476. Pues como señala Marcela Vélez sobre el salto cualitativo de Adorno entre el absoluto y el todo respecto a Hegel: «Ello le permite desvincular el todo de la cuestión de la verdad, asociándola ahora al absoluto en tanto éste como mediación contiene una necesidad que garantiza la verdad, aunque la totalidad no pueda ser representada, es decir, aunque la totalidad no esté dada absolutamente. Este «motivo micrológico» de la dialéctica es el que diferencia la lectura adorniana de la de Hegel haciendo que la del primero resulte en una dialéctica abierta frente a la cerrada del segundo. De este modo, la afirmación de que «la verdad es esencialmente resultado» adquiere un matiz fundamental, porque el hecho de que sea «resultado» implica su temporalidad en dos sentidos: por un lado, la verdad no es algo válido para siempre sino que es una verdad del ahora del proceso dialéctico; y por otro lado, el núcleo temporal de la verdad implica que esa su verdad conlleva el proceso que la configuró como tal; dicho con palabras de Adorno: «la verdad es al mismo tiempo el proceso y el resultado de este proceso»» (Vélez, M.; *Dialéctica y revolución...*, *ibid.*, op. cit., p. 181).

³⁹ Indicación que, de hecho, creemos que el ecosocialismo actual y pasado más cercano, y muy concretamente el de nuestro entorno, entendió tan bien desde el primer momento, como puede observarse muy bien con muchas de las aportaciones de autores como Manuel Sacristán, Francisco Fernández Buey, Jorge Riechmann, Yayo Herrera, etc., de los que aquí nos sentimos herederos.

⁴⁰ Pues «el hecho de no detenerse en lo negativo, pasando demasiado rápidamente a la afirmación de lo positivo, más bien favorece el mantenimiento de lo falso, en lugar de contribuir a superarlo» (Zamora, J. A.; *Th. W. Adorno: filosofía frente a la catástrofe*, *ibid.*, op. cit., p. 469).

afirma a través de la preminencia del principio de contradicción (sobre el de unidad), que pasa a constituir ahora el momento de superación de la lógica de una *dialéctica sin identidad* cuya tensión mutuamente negadora no puede disolverse.

Y es precisamente aquí donde entra en juego la categoría de *reconciliación*, clave en el proyecto filosófico de Adorno, que creemos tan sugerente para nuestro tema y que el de Frankfurt introduce bien temprano como ese «radical rebasar la cadena de dependencias de la naturaleza»⁴¹. Así, aunque la reflexión sobre la dialéctica mimesis/racionalidad respecto a la naturaleza sea ya incorporada en '*Dialéctica de la Ilustración*', es finalmente en '*Teoría Estética*' donde Adorno utiliza la dialéctica sujeto/objeto para sugerir que la posible reconciliación entre mimesis y racionalidad, es decir, entre «belleza natural» y «belleza dominada», no es el resultado de la disolución de ambos, sino, por el contrario, «de su reconocimiento y comunicación mutuos [...] de manera análoga, sin determinarse el uno al otro ni conformando una unidad superadora positiva: la superación dialéctica se hallaría en la conciliación consecuente de la diferencia»⁴². Esta experiencia de la belleza natural está entonces completamente enfrentada a la idea de dominación de la naturaleza porque la experiencia estética es postulada por Adorno no sólo como el recuerdo de un mundo sin dominación, sino como «el fin de la voluntad de dominio sobre todo cuanto existe, y el lugar donde el ser humano puede descubrir y aprender a valorar lo diferente de sí mismo»⁴³.

⁴¹ Adorno, T.; «Idea de historia natural», *Actualidad de la filosofía.*, 1994, Altaya S.A, Barcelona, p. 131.

⁴² Capuccio, S.; *Ambientalismo, utopía y estética. Un análisis de la relación naturaleza-sociedad desde el pensamiento de Theodor Adorno*, 2018, Ambiente y Desarrollo 22(43), julio-diciembre, Bogotá, p. 10. Idea esta de reconciliación que se apoyará en Marx, el cual se apoyará a su vez en el romanticismo de Schelling para postular que es el reino (económico) de la necesidad el que tiene preminencia sobre el reino (social) de la libertad, de tal forma que «condición de posibilidad de la superación materialista del materialismo es la inversión de esta situación invertida, esto es, el dominio sobre la naturaleza en lugar del dominio de la naturaleza sobre los hombres», con lo que la técnica queda en Marx paralela a la historia del sojuzgamiento del reino de la necesidad, es decir, sirve a la libertad, a la reconciliación con la naturaleza, la cual pasa a su vez por su dominio completo por medio del trabajo (Mas Torres, S.; *Técnica, Razón y Naturaleza en la Escuela de Frankfurt*, *ibid.*, op. cit., 39 y 40), en una posición que, como ya vimos, Benjamin y Adorno verán ciertamente problemática por incompleta: por no tener del todo presente el lado destructivo de dicha cuestión.

⁴³ Tafalla, M.; *Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista*, 2005, Revista Isegoría, n° 32, p. 220. Ya que, recuérdese, tal experiencia estética para Adorno «era en realidad la forma más adecuada de conocimiento, porque en ella sujeto y objeto, idea y naturaleza, razón y experiencia sensual estaban interrelacionadas sin que ninguno de los polos predominara —en síntesis, proporcionando un modelo estructural para el conocimiento «dialéctico», «materialista»» (Buck Morss, S.; *Origen de la Dialéctica Negativa*, *ibid.*, op. cit., p. 250).

Por tanto, en la filosofía de Adorno, en continuidad con Benjamin, sólo a través de un ejercicio crítico tras el que seamos capaces de deshacernos de nuestro propósito de dominio frente a todo lo exterior –lo que implicaría cambiar por completo dicha lógica sujeto/objeto–, podría posibilitarse una comunicación libre entre «quienes median en la experiencia de la belleza natural y el ser en sí de esta belleza»⁴⁴ y, entonces, lograr una *reconciliación* que pasaría a adquirir carácter práctico, pues como señala Buck Morss, cuando Adorno basa su filosofía marxista en la experiencia estética, su objetivo no es estetizar a la filosofía o a la política, sino reconstituir la relación dialéctica entre sujeto y objeto «que creía la base estructural correcta de todas las actividades humanas: conocimiento, praxis política y arte. En este sentido, tanto la filosofía como el arte tenían una función moral-pedagógica, al servicio de la política [...] enseñando con el ejemplo»⁴⁵. Esta reconciliación sería entonces el verdadero fin de la dialéctica, en tanto que desarrollo de la diferencia que media lo universal entre él y lo particular, es decir, en tanto que emancipación de lo no-idéntico, que «señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno»⁴⁶.

Sin embargo, en toda esta elaboración filosófica debemos ser conscientes de que la historia no se ordena unívocamente en dirección a la reconciliación, sino que, contra toda teleología o posible prognosis utópica-progresista, únicamente «muestra en el curso de su movimiento destellos de la posibilidad de la reconciliación», por lo que será en dicha posibilidad en la que nuestra labor filosófica deberá centrarse⁴⁷. Así, en referencia a dicha posibilidad vuelve a ser fundamental la comunicación necesaria para tal reconciliación, la cual deberá aceptarse no-deliberadamente, sin un

⁴⁴ Capuccio, S.; *Ambientalismo, utopía y estética...*, *ibid.*, op. cit., p. 10. Comunicación posible porque, como afirma Benjamin: «No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma en la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual» (Benjamin, W.; «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres», *Sobre el programa de la filosofía futura*, 1986, Planeta-Agostini, Barcelona, p. 139).

⁴⁵ Buck Morss, S.; *Origen de la Dialéctica Negativa*, *ibid.*, op. cit., p. 251.

⁴⁶ Adorno, T.; *Dialéctica negativa*, *ibid.*, op. cit., p. 14 y 15. Y por eso, dicha reconciliación sólo puede emerger entonces de manera totalmente negativa, trascendiendo la doctrina benjaminiana «del destino como continuidad de culpa de lo vivo» (Adorno, T.; «Caracterización de Walter Benjamin», *ibid.*, op. cit., p. 17).

⁴⁷ Adorno, T.; «Progreso», *ibid.*, op. cit., p. 67. Noción esta de posibilidad crucial para el tema que nos ocupa, la cual es sumamente relevante en la filosofía de Bloch, autor con grandes conexiones con la teoría crítica, creemos aquí. Así, esta posibilidad, posibilidad objetivo-real frente a la mera posibilidad formal, será planteada por este no como *potentia*, sino como *potentialitas*, es decir, como «mar que rodea lo real existente y es infinitamente mayor que el territorio de lo real existente» (Bloch, E.; *¿Despedida de la utopía?*, 2017, Antonio Machado Libros, Madrid, p. 47), lo que creemos crucial hoy para el colapso.

carácter objetivo, actual o permanente, sino más bien al estilo de la «reminiscencia de un presupuesto pasado o de un futuro promisorio», con el que Adorno –aquí sí, siguiendo completamente a Benjamin– reconduce al ámbito utópico⁴⁸, ámbito central para nuestro objeto de estudio, pues en él: «La imagen de lo más antiguo en la naturaleza se convierte de repente en la clave de lo que aún no existe, de lo posible»⁴⁹.

Esta posibilidad de lo nuevo, esta función de la utopía para la reconciliación, se postula entonces como uno de los medios filosóficos de mayor relevancia para hacer frente a la barbarie del colapso ecológico en ciernes. En primer lugar, porque la «función de la utopía política [es]: iluminar el área de lo que merece ser destruido»⁵⁰, ya que la utopía en Benjamin y Adorno tiene como uno de sus momentos principales la postura de lo negativo frente a lo existente, de tal forma que «en tanto que criptograma, lo nuevo es la imagen del ocaso; sólo mediante su negatividad absoluta [...] dice lo indecible, la utopía»⁵¹. En segundo lugar, porque tras su momento crítico y negativo, la utopía implica también transformar nuestra posición respecto al pasado, de tal forma que lo que alguna vez fue verdadero y ha quedado desmentido por el curso de la historia, sólo «podrá volverse a abrir cuando hayan cambiado las condiciones por las que esa verdad tuvo que ser suspendida», de tal forma que «la realidad reconciliada y la verdad restablecida de lo pasado podrían converger»⁵². Y, en último lugar, porque la síntesis de ambas cuestiones implicará entonces también ser conscientes del valor de la tradición y del hilo revolucionario pasado, en otra

⁴⁸ Adorno, T.; «Progreso», *ibid.*, op. cit., p. 67.

⁴⁹ Adorno, T.; *Teoría Estética*, *ibid.*, op. cit., p. 133.

⁵⁰ Benjamin, W.; *Baudelaire*, 2014, Abada Ed., Madrid.

⁵¹ Adorno, T.; *Teoría estética*, *ibid.*, op. cit., p. 69. Pues recuérdese que: «La única forma de que una consciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrán ser alguna vez de otro modo es que las cosas hayan podido ser de otro modo, que se rompa la pretensión de absolutez con que se presenta la totalidad, esa apariencia socialmente necesaria en que se halla sustantivado el universal extraído de los individuos» (Adorno, T.; *Dialéctica negativa*, *ibid.*, op. cit., p. 321.).

⁵² Adorno, T.; *Teoría estética*, *ibid.*, op. cit., p. 82. Y aquí, como suponemos que ya ha podido sobreentenderse, dicha verdad alternativa pasada es considerada por nosotros como la del marxismo y su proyecto socialista de emancipación, «desmentido por la historia» en tanto que derrota y cierre definitivo del ciclo revolucionario que se impulsó bajo su nombre, del cual creemos que no se ha hecho aún necesario balance y crítica, sin la cual no podrá consolidarse como renovada verdad alternativa para nuestro tiempo. Así, como sostendrá Sacristán ya en 1978: «está fuera de duda que todo comunista que vea en el problema ecológico el dato hoy básico del problema de la revolución [...] se ve obligado a revisar la noción de comunismo», lo que no obsta para que, con Harich, podamos afirmar que «si nos centramos en los aspectos filosóficos del marxismo, estos no son puestos en cuestión, en punto alguno, por los resultados de la ecología», sino que más bien «son por el contrario, confirmados y concretados por ellos en toda línea (en: Harich, W.; *¿Comunismo sin crecimiento?*, *ibid.*, op. cit., p. 33).

nueva posición en la que «no olvidar la tradición, pero no adaptarse a ella, significa confrontarla con el estado de la consciencia alcanzado más avanzado y preguntar qué aguanta y qué no»⁵³, pues si bien lo nuevo apremia a lo viejo, que necesita a eso nuevo para realizarse, «lo viejo tiene su refugio sólo a la cabeza de lo nuevo; en fracturas, no mediante la continuidad»⁵⁴.

La particularidad del nuevo escenario revolucionario

Ahora bien, en este sentido haríamos bien siendo muy conscientes de que la labor del materialista histórico al explorar las potencialidades revolucionarias de todo lo relacionado con el colapso ecológico suponen hoy una auténtica y completa novedad. Así, algunos podrían pensar que ciertos apuntes de Benjamin y Adorno sobre cómo articular un proceso revolucionario desde el ámbito histórico y cultural podrían hoy no sernos útiles por estar desactualizados para con la nueva situación a la que nos enfrentamos, pues una de las tareas fundamentales según el propio Benjamin, consistente en traer al presente «hilos que pueden estar perdidos durante siglos y que el actual decurso de la historia vuelve a coger de súbito y como inadvertidamente»⁵⁵, podría ser hoy imposible respecto al reto revolucionario que nos plantea el colapso ecológico, sin ningún precedente aparente en nuestra historia frente al que trazar un *nexo dialectico*.

Podría argumentarse en este sentido que, frente a los procesos revolucionarios pasados, el que estamos llamados a articular hoy no sólo debe emancipar a la humanidad, sino que debe hacerlo asegurando las condiciones objetivas para la supervivencia de las grandes mayorías trabajadoras en el planeta, es decir, hacerlo siendo muy conscientes de que el terreno en el que ha de materializarse dicha emancipación está en verdadero peligro⁵⁶. Pues, siguiendo aquí a Patxi Lanceros, no existe ya *plan de la libertad* posible que pueda ser pensado sin tener muy presente el *plan de la naturaleza*, lo que da lugar a una situación muy novedosa respecto de las

⁵³ Adorno, T.; «Sobre la tradición», *ibid.*, op. cit., p. 117.

⁵⁴ Adorno, T.; *Teoría estética*, *ibid.*, op. cit., p. 53.

⁵⁵ Benjamin, W.; *Discursos ininterrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, *ibid.*, op. cit., p. 104.

⁵⁶ Aunque cabría recordar –para huir de un excesivo antropocentrismo– que lo que estaría en peligro no sería la Tierra en sí, es decir, la Vida, así en abstracto, con las tan diversas formas de existencia en su seno, ni siquiera quizás –lo que ya apuntamos que creemos aún abierto a debate– la Vida humana en sí, es decir, nuestra supervivencia como especie, sino muy concretamente la Vida de las grandes mayorías trabajadoras, en un conflicto determinado por la lucha de clases que hará que con la escasez de recursos esperada las contradicciones del capitalismo se agudicen y sus niveles y condiciones de vida empeoren aún más.

experiencias revolucionarias pasadas y hace que para dicha tarea quizás no exista *hilo pasado* alguno que sirva de referencia.

No obstante, para Benjamin, que parece casi anticipar estas futuras críticas, «la percepción de una [similitud] está en cada caso atada a un flash iluminador», de tal forma que «aparece así atada a un instante»⁵⁷. He aquí su famosa *imagen dialéctica en suspenso*. Respecto a ella, señalará Benjamin que, así como la relación del presente respecto del pasado «es tan sólo continua, temporal, *la de lo sido respecto del ahora* es en cambio dialéctica: no es curso, es imagen, y se produce en discontinuidad. Sólo las imágenes dialécticas son por lo tanto imágenes auténticas»⁵⁸. Por ello, la misión del materialista dialéctico, del revolucionario verdaderamente consciente, será entonces captar ese instante o constelación instantánea, y darle forma teniendo en todo momento muy presente, no obstante, que «articular el pasado históricamente no significa reconocerlo «*tal y como propiamente ha sido*», sino que «significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro»⁵⁹.

De esta forma, siguiendo a Benjamin y Adorno, nuestra gran tarea hoy respecto al colapso ecológico causado por el sistema capitalista sería traer al presente formas de entender nuestra existencia, nuestros modos de vivir y habitar, que, además de transformar por completo las relaciones sociales determinadas por las relaciones de producción capitalistas, sean compatibles con una vida equilibrada y sostenible para con el conjunto de la naturaleza. Formas que, sin duda, pueden tener puntos de referencia en experiencias humanas pasadas porque, como tan acertadamente señalará Benjamin, pese a que la conciencia de ruptura o discontinuidad histórica es lo que parece caracterizar a las clases revolucionarias en el momento de su acción, pervive, sin embargo, por otra parte «la conexión más estrecha entre la acción revolucionaria de una clase y el concepto que esta clase tiene (no sólo de la historia venidera, sino también) de la historia *sida*. Esto es sólo en apariencia una

⁵⁷ Buck-Morss, S., *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, 2005, Interzona Ed., Buenos Aires, p. 22.

⁵⁸ Benjamin, W.; *Libro de los pasajes*, 2004, Akal, Madrid, p. 464.

⁵⁹ Benjamin, W.; «Sobre el concepto de historia», *ibid.*, op. cit., p. 307-308. Cabe apuntar que en este ámbito para Benjamin será fundamental la categoría de «sueño» y de «despertar», dos nociones que creemos sumamente importantes para la filosofía hoy. Así: «La desvalorización del elemento onírico al despertar es la piedra de toque del pensamiento dialéctico. De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Toda época sueña no sólo con la que le sigue, sino que, soñando, se aproxima a un despertar. Lleva en sí su propio fin y lo va descubriendo, como Hegel reconoció, con *maña*» (Benjamin, W.; «París, capital del Siglo XIX», *Sobre el programa de la filosofía futura*, *ibid.*, op. cit., p. 138).

contradicción: la Revolución Francesa se remontó por sobre el abismo de dos milenios hasta la república romana»⁶⁰.

Y es que, como se señalará en sus tesis, necesitamos, en suma, concebir nuestra tarea como esa «cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra», en las que «nada que haya acontecido se ha de dar para la historia por perdido» y en el que las luchas pasadas aparecen vivas «actuando de modo retroactivo en la lejanía del tiempo»⁶¹. Sólo así podríamos hoy fraguar una conciencia revolucionaria que, necesariamente, se configuraría teniendo en mente un futuro distinto, un escenario de emancipación por el que merezca la pena luchar, que no obstante debe tener anclaje en luchas pretéritas. Algo así como ser capaces de *imaginar un futuro distinto, pero teniendo muy en cuenta nuestro pasado*, en una tensión dialéctica que se resolvería *transformando el presente*, horizonte de la historia pasada y punto de referencia de la historia futura, pero, sobre todo, momento de oportunidad revolucionaria, instante que el materialista histórico ha de demostrar constante y completamente abierto para llevar a cabo colectivamente dicha tarea⁶².

Y en tal sentido, de nuevo, otra vez, como si de una casualidad se tratara –esperemos que a estas alturas ya nadie lo crea– Adorno parece anticipar el reto que nos estaría tocando hoy hacer frente y defenderá al respecto de la relación entre teoría y praxis que «la razón tiene que ser, al igual que la autoconservación, la de la especie, de la que depende literalmente la supervivencia de cada individuo. A través de la autoconservación, la razón adquiere el potencial de esa autorreflexión que alguna vez podría trascender la autoconservación a la que la razón fue reducida al ser limitada a medio»⁶³. Así:

La praxis oportuna hoy sería sólo el esfuerzo de salir de la barbarie. Una vez que la historia se ha acelerado hasta alcanzar una velocidad supersónica, la barbarie ha prosperado tanto que contagia a lo que se le opone. A muchos les parece plausible la excusa de que contra la totalidad bárbara ya sólo valen los medios bárbaros. Pero ya hemos llegado a un umbral⁶⁴.

⁶⁰ Benjamin, W.; *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, 2009, LOM Ediciones, Santiago de Chile, p 65.

⁶¹ Benjamin, W.; «Sobre el concepto de historia», *ibid.*, op. cit., p. 305-307.

⁶² El famoso *Jetzt-Zeit*, tiempo-ahora mesiánico, aquí entendido de forma secularizado y revolucionario.

⁶³ Adorno, T.; «Notas marginales sobre teoría y praxis», *Cultura y Sociedad II*, *ibid.*, op. cit., p. 119.

⁶⁴ *Ibid.*, op. cit., p. 117.

Dicha barbarie, hoy bajo la forma de colapso ecológico, necesitará por tanto de una praxis política adaptada a sus muy novedosas circunstancias. Y son precisamente ellas las que hacen que dicha práctica deba entonces plantearse necesariamente como una transformación verdaderamente radical de nuestra realidad social, es decir, postularse como una práctica revolucionaria que de manera obligatoria ha de dirigirse, además de otros muchos puntos, a la cuestión de las relaciones de producción, que aquí seguimos creyendo que constituyen el punto central de la cuestión. En este sentido, y junto al decrecimiento ya mencionado en otra parte del trabajo, creemos así necesaria una planificación consciente y racional de nuestra realidad social que tome verdaderamente en serio el reto energético y climático que vamos a enfrentar, pues como indica Benjamin: «Esta sociedad tiene tanto apego a la vida habitual, que en realidad ya perdió hace mucho tiempo, que ni siquiera ante el más drástico de los peligros es capaz de aplicar lo más propiamente humano del intelecto: la previsión»⁶⁵.

Dicha previsión, dicha planificación consciente de nuestra realidad, dicha racionalización de los recursos a nuestra disposición para lograr una vida buena para las grandes mayorías tendrá por tanto que estar necesariamente en el corazón de aquel movimiento que quiera verdaderamente plantar cara al reto que hoy enfrentamos. Pues si las filosofías de Benjamin y Adorno buscan en todo momento

⁶⁵ Benjamin, W.; «Viaje por la inflación alemana», 1924. Lo que, por otro lado, bien claro tuvieron ya algunos de los primeros marxistas. Así, como reconocerá Engels en uno de sus textos más brillantes, *'El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre'*, en todo punto imprescindible para acabar con cierta imagen totalmente vulgarizada de Engels, y además sumamente importante para nuestro tema: «Todos los sistemas de producción conocidos hasta ahora no tenían otra mira que el sacarle un rendimiento directo e inmediato al trabajo. Se hacía caso omiso de todos los demás efectos, revelados solamente más tarde, mediante la repetición y acumulación graduales de los mismos fenómenos. [...] Los capitalistas individuales, en cuyas manos se hallan los resortes de mando sobre la producción y el cambio, sólo pueden preocuparse de una cosa: de la utilidad más directa que sus actos les reporten. [...] Allí donde la producción y el cambio corren a cargo de capitalistas individuales que no persiguen más fin que la ganancia inmediata, es natural que sólo se tomen en consideración los resultados inmediatos y directos. [...] Y lo mismo sucede con las consecuencias naturales de esos actos. [...] Lo mismo frente a la naturaleza que frente a la sociedad, sólo interesa de un modo predominante, en el régimen de producción actual, el efecto inmediato y el más tangible; y, encima, todavía produce extrañeza el que las repercusiones más lejanas de los actos dirigidos a conseguir ese efecto inmediato sean muy otras y, en la mayor parte de los casos, completamente opuestas» (Engels, F.; *Dialéctica de la naturaleza*, 1961, Ed. Grijalbo, México D.F., p. 153 y 154). Y por todo ello, como señala Marx en *'El Capital'*: «La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana» (Karl, M.; *El Capital. Libro Tercero*, 2017, Siglo XXI Ed., Madrid, p. 933).

hacer plena y efectiva «la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad»⁶⁶, y «en la idea de felicidad resuena inevitablemente la de redención»⁶⁷, esta sólo puede suponer ya la supresión de toda escasez material, cuestión en todo punto crucial de cara al futuro del colapso, dada la previsible escasez de recursos y el empobrecimiento material que enfrentaremos y el rompecabezas de cómo habremos de distribuirlos para no dejar a nadie atrás⁶⁸. Y, por todo ello, resulta ahora más oportuna que nunca aquella matización y visión premonitoria benjaminiana al afirmar que:

Marx dice que las revoluciones son la *locomotora de la historia universal*. Pero tal vez ocurre con esto algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de agarrar el *freno de seguridad* que hace el género humano que viaja en ese tren⁶⁹.

Hoy, más que nunca, necesitamos ser capaces de activar ese freno de emergencia revolucionario, pues si desde el neolítico cada gran transformación, esto es, cada revolución en nuestros modos de vivir y, por tanto, en nuestros modos de producir, aumentó la cantidad, densidad e intensidad de la energía utilizada por los seres humanos, lo que *la nueva revolución* necesariamente ha de traer –y con extrema

⁶⁶ Benjamin, W.; «Fragmento teológico-político», Obras. Libro II/vol. 1, 2007, Abada Editores S.L., Madrid, 207.

⁶⁷ Benjamín, W.; «Sobre el concepto de historia», *ibid.*, op. cit., p. 305. Y esta idea de redención, como bien puede observarse en sus tesis, es totalmente clave en el proyecto filosófico de Benjamin, el cual reconduce inevitablemente a esa idea de felicidad, otro concepto clave (que aquí además creemos que tiene un potencial político tremendo en nuestros días para pelear una nueva concepción de «vida buena»). Pues como sostiene Adorno: «en Benjamín la fidelidad a la felicidad denegada es comprada con un luto del que la Historia de la Filosofía da por lo demás tan poco testimonio como de la utopía del día claro y despejado. [...] Que hay infinita esperanza, pero no para nosotros, hubiera podido ser el lema de su metafísica si se hubiera prestado a escribir una, y el centro de su obra más desarrollada en el aspecto teórico, el libro sobre el Barroco, lo ocupa no por casualidad la construcción del luto como la última alegoría revolucionaria, la de la redención» (Adorno, T.; «Caracterización de Walter Benjamin», *ibid.*, op. cit., p. 14).

⁶⁸ Pues «dado que la gente se ha cansado de ese sin fin de complicaciones propias de la vida cotidiana y percibe la meta de la vida como el punto de fuga lejanísimo de una perspectiva infinita de medios, le parece redentora una existencia que se satisface en cada momento de la manera más simple y más sencilla y, al mismo tiempo, la más confortable» (Benjamin, W.; «Experiencia y pobreza», *ibid.* op. cit. p. 109). De tal forma que, como señalará Benjamin parafraseando a Bertolt Brecht, el comunismo, en tanto hipótesis de superación de tal escasez, pueda plantearse no tanto como el justo reparto de la riqueza, sino de la pobreza.

⁶⁹ Benjamin, W.; *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, *ibid.*, op. cit., p. 58. En esta ya célebre cita, además, da Benjamin otra muestra del grado en que había profundizado ya su estudio de las grandes obras marxistas, por su gran similitud con la reflexión de Engels en el ‘*Anti-Dühring*’ –otra obra capital para reflexionar sobre el tema que nos ocupa– cuando dice que la clase capitalista «es una clase bajo cuya dirección la sociedad corre hacia la ruina como una locomotora cuyo maquinista fuera demasiado débil para abrir la bloqueada válvula de seguridad» (Engels, F.; *Anti-Dühring: La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, 2014, Fundación Federico Engels, Madrid, p. 231).

urgencia– es lo contrario: un escenario con un uso mucho menor de energía, lo que implica vivir con menos, más localmente y más despacio⁷⁰. Pues nos jugamos ya no sólo la emancipación de las grandes mayorías trabajadoras, sino su[nuestra] propia supervivencia.

Conclusiones

Como hemos tratado de demostrar a lo largo del presente trabajo, la actualidad de la filosofía de Walter Benjamin y Theodor Adorno parece hoy más plena que nunca. En este sentido, el núcleo fundamental de sus proyectos filosóficos aparece como radicalmente útil para hacer frente filosófica y políticamente al reto más determinante de nuestro presente y futuro. Así, como si sus filosofías casi anticipasen el gran reto civilizatorio que hoy se nos estaría planteando con el colapso ecológico, la actualidad de sus filosofías se decide «en su capacidad para dar cuenta de los procesos de crisis socioecológica que hoy se han convertido en una amenaza de completa aniquilación y que condenan a millones de seres humanos a ser población sobrante»⁷¹.

En este sentido, Benjamin y Adorno nos permiten [re]pensar el colapso ecológico dirigiéndonos contra muchos de sus pilares fundamentales, sintetizados la mayoría de ellos en la racionalidad moderna destructora y su tan destructiva relación con nuestra concepción de la historia y el tiempo –con ese tan peligroso mito del progreso como elemento central de ambos–, que estarían conduciendo todos ellos, como si nada, a la absoluta barbarie y, con ella, a la absoluta eliminación de todo ápice de individualidad, trascendencia y espíritu crítico en la humanidad. Porque, como expresamente señalará Adorno: «La cosificación es un epifenómeno en comparación con la posibilidad de un catástrofe total; cuanto más lo será la alienación que acompaña a aquélla, el estado subjetivo de conciencia que le es correlativo»⁷².

⁷⁰ Riechmann, J.; *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros*, 2019, mra ediciones, Barcelona, p. 35. De ahí la gran aporía introducida por Riechmann, pues: «Lo ecológicamente necesario es cultural y políticamente imposible. Y lo políticamente posible no sale de la trayectoria mortal en que nos hallamos: ecocidio más genocidio». Y así, «Lo que tiene potencial de mayorías no nos saca del atolladero ecológico [...]. Y lo que nos sacaría del atolladero ecológico no tiene potencial de mayorías» (Ibid., op. cit., p. 37). Lo que nos lleva, por tanto, a nuestra ya mencionada necesidad de ir más allá de lo posible, de hacer real la utopía.

⁷¹ Zamora, J. A.; *Th. W. Adorno: filosofía frente a la catástrofe*, ibid., op. cit., p. 477

⁷² Adorno, Th. W. y Horkheimer, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, ibid., op. cit., p. 192.

Ahora bien, frente a esta nueva amenaza, frente a tal barbarie, –que sus filosofías permiten como pocas situar en nuestro presente, lo que no es poco– no cabe a través de ellas que se abra paso derrotismo alguno, pues con ambos la *filosofía se alza de nuevo* como una de las más poderosas herramientas a nuestra disposición. Así, como señalará Adorno, es ella la que designa «el pensamiento que no capitula frente a la división del trabajo vigente y no se deja prescribir por ésta sus propias tareas», la que representa ese empeño por «resistir a la sugestión», por no «dejarse hipnotizar por la superpotencia», aquella que por «ser extraña respecto a lo existente pero capaz de comprenderlo íntimamente», presta voz a la «contradicción entre creencia y realidad»⁷³, sin la cual sólo lo hoy posible sería real. En este sentido, las filosofías de Benjamin y Adorno sólo pueden ser útiles para quienes miren el peligro mortal para la vida y conciencia cotidiana «sin enrocarse de inmediato en no querer tener nada que ver con semejante desnaturalización de la existencia»⁷⁴. Y hoy ese peligro, esa desnaturalización de la existencia, ya no supone sólo una vida de explotación, miseria y alienación para las grandes mayorías trabajadoras, sino su propia supervivencia.

De esta forma, si «no es que haya verdad en la historia [...], sino que hay historia en la verdad»⁷⁵, hoy esa verdad sólo puede ser el de la lucha constante e incansable contra la barbarie del colapso ecológico, lucha que recoge el hilo pasado de las grandes batallas por la emancipación, y que es hoy la única posibilidad –ahora en sentido literal– para que, efectivamente, haya –acontezca o sobreviva– historia. Así (y «aunque, en su impotencia ante la naturaleza, los seres humanos hayan temido en tiempos al horror como algo real, no menor ni infundado es su *miedo a que ese horror se esfume*»)⁷⁶, la labor de la auténtica filosofía es hoy plantar cara de una vez por todas a dicho miedo, pues es ya tiempo de acabar definitivamente con su correspondiente horror. La vida de demasiadas personas está hoy en juego y dicho número no hace

⁷³ Adorno, Th. W. y Horkheimer, M.; «Filosofía y división del trabajo», *Dialéctica de la Ilustración*, ibid., op. cit., p. 288 y 289.

⁷⁴ Adorno, T.; «Introducción a los *Escritos* de Benjamin», ibid., op. cit., p. 46.

⁷⁵ Adorno, T.; «Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento», *Obras completas V*, 2014, Akal, Madrid, p. 90

⁷⁶ Adorno, T.; *Teoría estética*, ibid., op. cit., p. 146.

más que aumentar a cada segundo que pasa, pues lo que nos jugamos es también la vida de las generaciones futuras⁷⁷.

Bibliografía

- Adorno, T.; *Actualidad de la filosofía*, 1994, Altaya S.A, Barcelona.
- Adorno, T.; *Crítica de la cultura y sociedad I*, 2008, Ed. Akal, Madrid.
- Adorno, T.; *Crítica de la cultura y sociedad II*, 2009, Ed. Akal, Madrid.
- Adorno, T.; *Dialéctica negativa*, 1984, Taurus Ed., Madrid.
- Adorno, T.; *Introducción a la dialéctica*, 2013, Eterna Cadencia, Buenos Aires
- Adorno, T.; *Minima Moralia*, 2001, Taurus Ed., Buenos Aires.
- Adorno, T.; *Miscelánea I*, 2010, Ed. Akal, Madrid.
- Adorno, T.; *Obras completas V*, 2014, Ed. Akal, Madrid.
- Adorno, T.; *Sobre Walter Benjamin*, 1995, Ediciones Catedra, Madrid.
- Adorno, T.; *Teoría estética*, 2004, Ed. Akal, Madrid.
- Adorno, T. y Horkheimer, M.; *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1998
- Adorno, T., Popper, K., & et al; *La disputa sobre el positivismo en la sociología alemana*, 1972, Grijalbo, Barcelona.
- Benjamin, W.; *Baudelaire*, 2014, Abada Editores, Madrid.
- Benjamin, W.; *Dirección única*, 2002, Alfaguara Literaturas, Madrid.
- Benjamin, W.; *Discursos ininterrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, 1989, Taurus Ed., Buenos Aires.
- Benjamin, W.; *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, 2009, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Benjamin, W.; *Libro de los pasajes*, 2004, Ed. Akal, Madrid.
- Benjamin, W.; *Obras. Libro I/vol. I*, 2007, Abada Editores, Madrid.
- Benjamin, W.; *Obras. Libro I/vol. 2*, 2008, Abada Editores, Madrid.
- Benjamin, W.; *Obras. Libro II/vol. 1*, 2007, Abada Editores, Madrid.
- Benjamin, W.; *Sobre el programa de la filosofía futura [y otros ensayos]*, 1986, Planeta-Agostini, Barcelona.
- Benjamin, W.; *Viaje por la inflación alemana*, 1924. Disponible en: <https://www.lahaine.org/mundo.php/viaje-por-la-inflacion-alemana>
- Bloch, E.; *¿Despedida de la utopía?*, 2017, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Buck Mors, S.; *Origen de la Dialéctica Negativa*, 1981, Siglo XXI Ed., Madrid.
- Buck Mors, S., *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, 2005, Interzona Ed., Buenos Aires.
- Busom, R.; *El efecto Séneca y los escenarios del colapso digital*, 2015, Rais Busom Thinking Lab, disponible en: <https://www.thinkinTheoglab.io/2015/02/el-efecto-seneca-y-los-escenarios-del.html?m=1>
- Cappuccio, S. M.; *Ambientalismo, utopía y estética. Un análisis de la relación naturaleza-sociedad desde el pensamiento de Theodor Adorno*, 2018, Ambiente y Desarrollo 22(43), julio-diciembre, Bogotá.
- Diamond, J.; *Colapso*, 2012, Debolsillo, Barcelona.
- Engels, F.; *Dialéctica de la naturaleza*, 1961, Ed. Grijalbo, México D.F.
- Engels, F.; *Anti-Dühring: La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, 2014, Fundación Federico Engels, Madrid.
- Harich, W.; *¿Comunismo sin crecimiento?*, 1978, Editorial Materiales, Barcelona.
- Koselleck, R., *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, 2001, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Marcuse, H.; *El hombre unidimensional*, 2019, Austral, Barcelona.
- Martinez, L.; *¿A quién vamos a matar?*, 2020, El Salto Diario, disponible en: <https://www.elsaltdiario.com/coronavirus/layla-martinez-quien-vamos-matar-pandemia->

⁷⁷ Lo que conecta plenamente esta cuestión con ese principio de responsabilidad respecto a ellas que el filósofo alemán Hans Jonas introdujo en el famosísimo 'El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica' (1979).

- Marx, K.; *El Capital. Libro Primero*, 2017, Siglo XXI Ed., Madrid.
- Marx, K.; *El Capital. Libro Tercero*, 2017, Siglo XXI Ed., Madrid.
- Marx, K.; *Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores*, 1864. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm>
- Mas Torres, S.; *Técnica, Razón y Naturaleza en la Escuela de Frankfurt*, 1988, Universidad Complutense de Madrid, Anales del Seminario de Metafísica XXII., Madrid.
- Moore, J. W.; *El capitalismo en la trama de la vida*, 2020, Ediciones Traficantes de Sueños, Madrid.
- Riechmann, J. et al.; *Ecosocialismo descalzo. Tentativas*, 2018, Icaria, Barcelona
- Riechmann, J.; *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros*, 2019, mra ediciones, Barcelona.
- Riechmann, J.; *¿Somos demasiados? Reflexiones sobre la cuestión demográfica*, 2020, Fuhem, disponible en: <https://www.fuhem.es/2020/02/26/somos-demasiados-reflexiones-sobre-la-cuestion-demografica/>
- Riechmann, J.; *Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal*, 2003, Colección Traslíbrs, Málaga.
- Tafalla, M.; *Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista*, 2005, Revista Isegoría, 32(2005), p. 215–226, CSIC.
- Turiel, A., *Petrocalipsis*, 2020, Ed. Alfabeto, Madrid.
- Vélez, M.; *Dialéctica y revolución en G.W.F Hegel y Th. Adorno*, 2018, Tesis Doctoral-Doctorado Internacional, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Wallace-Wells, D.; *El planeta inhóspito*, 2019, Debate, Madrid
- Zamora, J. A.; Th. W. Adorno: *filosofía frente a la catástrofe*, 2020, Universidad de Murcia, Revista Sociología Histórica, (10), p. 464–480, Murcia.

