

PARA UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO

Una historia de la filosofía a la luz del concepto de *historia* en Walter Benjamin.

María Victoria DAHBAR

CIFYH- CONICET

El Mesías no viene únicamente como redentor;
viene como vencedor del Anticristo.
El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza
sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente:
tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza.
Y este enemigo no ha cesado de vencer.

(Walter Benjamin, *Tesis VI*)

Siempre pensé que el problema
no radica en que venga el Mesías
sino en quién lo saca después.

(Sagrado Sebakis, *Gordo*)

Con la certeza de que la filosofía también se juega en la idea que de su historia se tenga, buscamos en este espacio problematizar la noción de «historia de la filosofía» desde la consideración benjaminiana de la historia.

Si interrogar filosóficamente una noción (concepto, filosofía, sentido) de la historia de la filosofía, no implica un ejercicio metafilosófico sino una actividad reflexiva que la disciplina debe darse, hacer filosofía sin preguntarse por las condiciones y los criterios que rigen de modos más o menos explícitos, elípticos o vedados su funcionamiento efectivo, parece en definitiva antifilosófico. Este trabajo se vuelve, en tal sentido, un ejercicio -con todo lo que de indeterminado e imprevisible puede comportar- para pensar qué significa, qué *puede* significar, recuperar para la historia de la filosofía el principio del montaje, discutir con una filosofía lineal de la historia -bajo la especie de una temporalidad homogénea y vacía, según leemos en la Tesis XIII-, debatir con *lo que realmente ha sido* como el más potente narcótico del siglo. *No salvar a los fenómenos honrándolos como herencia*, i.e., disolver las mitologías en el espacio de su historia; qué podría significar, en definitiva y parafraseando a Marx, que la filosofía despierte del sueño sobre sí misma.

Para ello, el trabajo se ordenará en dos momentos: el primero, en el cual abordaremos el concepto de historia benjaminiano. No se trata aquí, no podría tratarse, de una exégesis exhaustiva; en cambio, nuestra clave de lectura del concepto trabaja sobre dos preguntas: qué posibilita u obtura la idea de *progreso*, y qué otro modo de conocimiento se abre desde la crítica a la historia como *lo que ha sido*. En esta ocasión, el énfasis estará puesto en las ya clásicas Tesis *Sobre el concepto de historia* [1940] (2009) -así como en sus principales intérpretes (pensamos aquí en Manuel Reyes Mate, Michel Löwi, y José Antonio Zamora)- y en el apartado N del *Libro de los pasajes* -que inicia en 1927- en el cual la consideración sobre la historia tiene un lugar privilegiado. En cuanto a la relación entre ambos textos, más allá de las referencias explícitas, compartimos la tesis histórica que sostiene Susan Buck-Morss en su *Origen de la dialéctica negativa* (2011) según la cual las Tesis intentaban ser la introducción metodológica al *Libro de los Pasajes* (Buck-Morss, 2011:396)¹.

En un segundo momento y ya como corolario, tomaremos esas consideraciones que Benjamin tiene originalmente para con la *historia* -en debate con un materialismo vuelto ciencia positiva- para dedicarnos, esta vez, a la reflexión sobre *la historia de la filosofía*, a la luz de esta mediación conceptual. Lo que sin duda nos llevará a interrogarnos no tanto por las filosofías que han tenido una relación herética con su pasado, sino y sobre todo por los modos en que puede hacerse filosofía a partir de esta noción, sobre las posibilidades que habilita, sobre los caminos que abre y, por qué no, sobre los que deja de lado.

I- LA HISTORIA COMO APERTURA DE *LO QUE HA SIDO*

Aquí se trata de disolver la «mitología»
en el espacio de la historia. Lo que desde luego
sólo puede ocurrir despertando un saber,
aún no consciente, de lo que ha sido

(Walter Benjamin,
Libro de los Pasajes)

Una dificultad inicial que se nos presenta cuando atendemos a la consideración de la *historia* en Benjamin, es la imposibilidad de nombrarla. Aunque quizá esta primera grieta sea, antes que un obstáculo, una posibilidad para la filosofía. ¿Se trata de un *concepto* de historia? Posiblemente. ¿De una *filosofía* de la historia? En modo alguno, a menos que por filosofía no entendamos aquí una *idea rectora* acerca de la historia, sino, antes bien, un espacio de interpelación en ese terreno. Este impedimento a la hora de nombrar -que abrió aguas en la exégesis contemporánea de las Tesis - puede constituirse entonces en el punto de partida de la reflexión benjaminiana.

¹ Esta elección no desconoce, desde luego, lo que deja fuera. Tomamos también «La vida de los estudiantes» -1915-. Sin embargo, puede complejizarse la noción de *historia* en Benjamin, visitando, además, «El narrador» -1936-, «El autor como productor» -1934-, «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs» -1937- entre otros textos.

Hay un aporte fundamental que ofrece Benjamin en el *Libro de los pasajes*, y es del orden del *método*: a lo largo del texto encontramos numerosas pistas en las que el autor va proponiendo modos en los que puede proceder el estudio de la historia: “uno de los objetivos metódicos de este trabajo [es] mostrar claramente un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso” (Benjamin, 2005:462). Como se ve, no se trata de un procedimiento sin más. Aquí, la crítica a la *idea de progreso* es el camino a través del cual procede el historiador materialista para disolver la mitología en el espacio de la historia. De hecho, continúa Benjamin, “la exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto de progreso” (2005:475). De allí que Benjamin entienda que el *pathos* de su trabajo es la imposibilidad de pensar en épocas de mayor decadencia o esplendor. Ahora bien, ¿por qué la exposición materialista de la historia implica la crítica a la idea de progreso? La respuesta a esta pregunta puede articularse en dos dimensiones: a) de acuerdo a lo que la idea de *progreso* posibilita o implica y b) de acuerdo a lo que deja de lado.

a) La idea de *progreso* es, en primer término y a riesgo de re-iterar, una *idea*. Una idea que, no obstante, no ha sido siempre la misma. Es en el siglo XIX -donde cifra el autor su pensamiento sobre la modernidad- cuando la idea de *progreso* pierde la función crítica que en un principio tenía en virtud de que ya no es considerada como *una* característica más sino erigida como *el rasgo característico de todo el curso de la historia*. Ese concepto entonces se esclerosa y pierde su capacidad crítica, sobre todo porque hay una distancia -*ideológica* si se quiere- entre la noción de progreso y la concreción de sus promesas, puesto que, de hecho, las condiciones de existencia fueron y son desiguales². No puede haber progreso alguno, dice Benjamin de acuerdo con Hermann Lotze “mientras no se incremente la felicidad de las mismas personas que antes padecieron bajo un estado carente de plenitud” (Benjamin, 2005:481). Reyes Mate va incluso más lejos: sostiene que el mundo que le tocó vivir a Benjamin y el nuestro guardan algo en común: “que todos esos progresos se hacen sobre las espaldas de una parte de la humanidad. Y si no hay derecho para unos aunque fueran pocos, que no lo son, la justicia de todo el derecho queda en entredicho” (Reyes Mate, 2009:12). Lo cual nos habilitaría a una fructífera discusión, que no nos convoca en este escrito pero que no podríamos eludir, con arreglo a la constitutiva relación entre violencia y derecho que desarrolla Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (1921) ese magnífico texto que fue condición de posibilidad del debate posterior.

Pero retomemos la discusión. Qué supone, entonces, una consideración de la historia que tiene como núcleo la idea de progreso -compartida, para Benjamin, tanto por el fascismo como por el socialismo-. En primer lugar, una filosofía lineal de la historia cuya tendencia natural, es el progreso

² Distancia que no sólo constata Benjamin, sino una larga tradición que asumió con toda justicia el apelativo de *crítica*. Pensamos aquí en el modo en que ese ineludible texto de Herbert Marcuse condensa años más tarde tales preocupaciones: *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*. En Marcuse, H. (1967). *Cultura y Sociedad*. Bs.As.: Sur.

de la civilización, de la cultura, de los pueblos. Por lo tanto, *un* sentido en la historia. Si la historia tiene una finalidad, un lugar al que se dirige, los acontecimientos previos no harían otra cosa que confirmar cómo ese final está pronto a realizarse. Esto, en el caso del marxismo vuelto ciencia positiva, supone que la revolución es una necesidad histórica. Contra esta idea, Blanqui, el gran conspirador, dice, citado por Löwi: “No me cuento entre quienes sostienen que el progreso es un hecho inevitable y la humanidad no puede retroceder [...] No hay fatalidad; de lo contrario, la historia de la humanidad, que se escribe hora por hora, estaría íntegramente escrita de antemano” (Löwi, 2002:133).

Otro de los elementos que conforman esta idea de *progreso*, es que no siempre se trata de una concreción a futuro. Hay, en general, comunidades que encarnan ese ideal civilizatorio, que casualmente son las que elaboran los criterios *ad hoc* de la comparación. Así, se vuelven posibles las taxonomías en las que encontramos pueblos más o menos civilizados, más o menos primitivos, según los estadios que de ese proceso estén atravesando. Sabemos de los exterminios que ha posibilitado o justificado esa clasificación³. En el contexto europeo de entreguerras. Benjamin está viendo esto mucho antes de que se supieran en toda su crudeza los crímenes del nazismo, por eso ha sido considerado como uno de los pensadores que advierte esta catástrofe en su propio núcleo, como un *alertador de incendios*⁴.

El problema con el progreso, dice Reyes Mate, no es sólo que produzca víctimas sino que las justifique como costos y, con ello, las reproduzca *ad infinitum* (Reyes Mate, 2009). A juicio de Benjamin, esto se acelera en el siglo XIX, que “aumenta en una cantidad y ritmo hasta entonces desconocidos el número de las cosas «vacías» pues el progreso técnico deja constantemente fuera de circulación nuevos objetos de uso” (Benjamin, 2005:468). Dirá Reyes Mate que “el carácter fragmentario del discurso benjaminiano no proviene de que trabaje con fragmentos, sino con una situación que genera deshechos” (Reyes Mate, 2009:33).

Desde luego, esto para Benjamin no es más que otra constatación de su célebre tesis VII, esto es, de que *no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie*. Así lo muestra en el *Libro de los pasajes*: “la barbarie se esconde en el concepto mismo de cultura: se considera ésta como un tesoro de valores que, si bien no son independientes del proceso productivo del que surgieron, lo son respecto de aquel en el que perduran. Sirven así a la apoteosis de este último, [sic] por bárbaro que pueda ser” (Benjamin, 2005:470).

³ No es posible eludir aquí el gran trabajo de Eduardo Grüner sobre la función del racismo en una filosofía del progreso, atendiendo a la esclavitud afroamericana y a la revolución haitiana como paradigma. Cf. Grüner, E. (2010) *La oscuridad y las luces, Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires: Edhasa.

⁴ Cf. Traverso, E. (2000) *La historia desgarrada*, Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales, Barcelona: Herder.

b) Para introducir la relación entre lo que posibilita y clausura la idea de *progreso*, tomemos las palabras con que inicia *La vida de los estudiantes -1915-*, un texto de juventud:

Hay una concepción de la historia que, confiando en la infinitud del tiempo, sólo distingue el tiempo de los hombres y las épocas, que avanzan rápida o lentamente por las vías del progreso. Tal posición coincide con la incoherencia, la falta de precisión y rigor de la exigencia que esa concepción impone al presente. El punto de vista que adoptaremos a continuación, en cambio, sólo abarca un determinado estado de cosas en el cual la historia se halla concentrada en un único foco, tal como en las imágenes utópicas de los pensadores de todos los tiempos. Los elementos del resultado final no aparecen en ella bajo la forma de una amorfa tendencia hacia el progreso, sino que se encuentran profundamente implantados en el presente, aunque bajo la forma de creaciones e ideas perseguidas, desacreditadas y ridiculizadas. (Benjamin, 2008:25)

Esas ideas *perseguidas, desacreditadas o ridiculizadas* por una «amorfa tendencia al progreso» son entonces aquellas que están profundamente arraigadas en el presente, que sólo pueden verse desde una lectura a contrapelo, y que hacen estallar la homogeneidad de una época: son las que posibilitan la idea de una *interrupción* del curso de las cosas. La concepción que la exigencia del progreso le impone al presente es, al contrario, dejar esas promesas o empresas irrealizadas, definitivamente atrás. En cuanto a lo que imposibilita la idea de progreso, José Antonio Zamora es contundente:

Lo que no cabe en el concepto moderno de progreso es la idea de interrupción, de final. (...) que el tiempo posee una estructura catastrófica (...) Que siga avanzando así, es la catástrofe. (...) su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruinas (Zamora, 2008:115).

Lo que distingue a esta apocalíptica de otras formas de expectación salvífica, afirma Zamora, es “la radicalidad de la crítica de lo existente y el carácter revolucionario del nuevo comienzo (2008:102). Por eso en las notas preparatorias a las *Tesis*, Benjamin discute y rectifica al materialismo histórico: puede que las revoluciones, antes que locomotoras de la historia mundial, consistan en el gesto a través del cual la humanidad tire del freno de emergencia. Puede que las revoluciones entonces, se cifren mucho más en la interrupción del orden de las cosas que en su continuidad. Es por eso también que el materialismo histórico necesita del auxilio de la teología, que, si bien es pequeña y fea y no debe dejarse ver por nadie (Tesis I), ayuda al materialismo a ganar la partida. Es necesaria entonces, en buena medida porque *abre* el espacio de la historia, en tanto aporta la idea de *interrupción*: el curso de la historia es este, pero bien puede ser otro; en ese sentido, ni la revolución ni

la reproducción del orden existente están garantizados. Así, la revolución como interrupción no aparece aquí como una réplica especulativa de la noción de *progreso*, porque no se trata de un acontecimiento inevitable: “la redención dista mucho de estar asegurada; no es sino una tenue posibilidad que es preciso saber aferrar” (Löwi, 2002).

Para finalizar la consideración de la historia benjaminiana, anotaremos brevemente las pistas que hallamos en el filósofo respecto de otro *conocimiento* –y en ese sentido de otra *experiencia*– que este nuevo acercamiento histórico permite⁵.

Como anotábamos, la idea de *progreso*, supone para Benjamin considerar a la historia como *lo que ha sido*, una clausura hacia ambos extremos de la temporalidad: en un contexto en donde el materialismo se ha vuelto ciencia positiva, *lo que ha sido* es una clausura, y lo que será, también en buena medida lo es. En franca polémica con Rilke, afirma Benjamin que “la historia que mostraba las cosas «como propiamente han sido» fue el más potente narcótico del siglo” (Benjamin, 2005:465). Al contrario, leemos en la Tesis III, *nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia*. Esto implica, como puede colegirse, otro modo del conocimiento que permita pensar ese pasado en *lo que ha sido* (pero no ha sido clausurado) así como en lo que no ha sido. Benjamin nos ofrece algunos modos de discutir esa historia que se erige como homenaje:

El homenaje o la apología procuran encubrir los momentos revolucionarios del curso de la historia. Lo que de verdad les importa es establecer una continuidad. Valoran únicamente aquellos elementos de la obra que han pasado a formar parte de su influjo. Se les escapan aquellos lugares donde la tradición se interrumpe, y con ello sus peñas y acantilados, que ofrecen un asidero a quien quiera ir más allá de ella (Benjamin, 2005: 476).

Esta otra forma de conocimiento implica para el autor *retomar para la historia el principio del montaje* (2005:462). De hecho, Benjamin entiende que el método de su propio trabajo en el *Libro de los pasajes* es el montaje literario. “No tengo nada que decir. Sólo que mostrar” (2005:462). Qué es aquello que hay que mostrar. Justamente, “un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso” (Benjamin, 2005:462). Pero veamos de qué índole es, entonces este conocimiento de la historia:

⁵ Atar aquí conocimiento y experiencia tiene que ver con la rectificación que a su tiempo hace Benjamin de la noción kantiana de *experiencia* en tanto conocimiento (*erkenntnis*), ponderando en cambio la noción de *experiencia filosófica* (*erfarung*). Cf. Benjamin, W. (2001) Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Iluminaciones IV*. Para una crítica de la violencia y otros ensayos, España:Taurus; Buck-Morss, S. (2011) Una lógica de la desintegración: el papel del sujeto. En *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, Bs.As.: Eterna Cadencia, p. 227.

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras, imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica, no es un discurrir, sino una imagen <.> en discontinuidad (Benjamin, 2005:464).

Reyes Mate sostiene la idea de que hay en Benjamin -sobre todo a lo largo de las Tesis- un eje de orden epistémico que vertebra el texto. Y hay, en ese sentido, un profundo vínculo entre *tiempo* y *conocimiento*. No en vano la sección de *Los Pasajes* que especialmente se ocupa del problema de la historia lleva por título «Teoría del conocimiento. Teoría del progreso». Dice Reyes Mate: “tenemos en cuenta que la crítica que hace al progreso es en nombre de un *tiempo pleno* -en oposición al «tiempo continuo»- que es «pleno» porque se toma en serio las ausencias” (2009:19). En tal sentido, este modo del conocimiento es necesario en virtud de una experiencia de otro tenor, de la experiencia que de la realidad se tenga. Continúa el autor: “también queda profundamente alterado el concepto de realidad. Identificamos habitualmente realidad con hechos, con lo que ha tenido lugar. (...) Pues no, la realidad se mueve; lo que tuvo lugar, está vivo”. Y, desde luego lo que *no* tuvo lugar, también está vivo, y su conocimiento le adviene al presente al modo de un relámpago, de la radicalidad inscrita en la mera potencialidad. Aunque *romper la contundencia de lo fáctico*, como entiende Reyes Mate, vaya a implicar la necesidad de *armas nuevas*.

Este otro modo del conocimiento, coextensivo con otro modo de la experiencia, es en cierta medida lo que propone Benjamin en aquel texto de juventud -1918- en el que reflexiona *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Si algo tiene que ofrecer esa filosofía, entiende, es una *más elevada forma futura de la experiencia* que permita *extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad y los presentimientos del gran futuro que sea capaz de crear*.

II- SOBRE (LA IMPOSIBILIDAD DE) UN PROGRAMA DE LA FILOSOFÍA VENIDERA

Este trabajo tiene que desarrollar
el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel.
Su teoría está íntimamente relacionada con la del montaje.

(Walter Benjamin,
Libro de los pasajes)

No hay mejor punto de arranque para el pensamiento que la risa.
Y una conmoción del diafragma ofrece casi siempre
mejores perspectivas al pensamiento que la conmoción del alma.

(Walter Benjamin,
El autor como productor)

Como corolario general de este trabajo, puede postularse una conclusión tan abierta como definitiva: una historia de la filosofía a la luz del concepto de historia en Benjamin no redunda en otra historia, sino en otra filosofía. No se trataría de un recambio de autoridades. La principal recitificación es del orden del método. Se trataría, posiblemente, de otra experiencia de la filosofía, otras funciones, otros modos de las prácticas filosóficas.

En la reflexión sobre su temporalidad, la historia de la filosofía es tocada por dos grandes aperturas: la apertura de *lo que ha sido* -pero no ha sido clausurado- pero también, la apertura de *lo que aún no ha sido*. Como proponíamos en la introducción, esto implica no sólo una relación más o menos herética con el pasado, sino y sobre todo una pregunta por los modos en que puede hacerse filosofía a partir de esta idea de la historia que ronda. No porque pueda ofrecerse un programa para la filosofía venidera: no se puede, y Benjamin ha sido en su pensamiento siempre coherente con la imposibilidad de ofrecer una programática. De hecho, ésa es una de las conclusiones capitales que esta reflexión habilita. Pueden pensarse no obstante, en algunas señales que permitan pensar este *otro* modo, sabiendo, con Reyes Mate, que un conocimiento que rompa con la contundencia de lo fáctico, necesita de armas nuevas.

Qué comporta esto para la filosofía. Estrictamente, más que armas *nuevas*, armas *otras*. La primera que se destaca es el trabajo sobre el lenguaje. Por eso Benjamin reconoce la distancia que hay entre hablar de categorías como *presente*, *pasado* y pensar en *lo que ha sido* y el *ahora*. Cuando el filósofo advierte que “no es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación”(2005:464) está ofreciendo una la relación entre lo que ha sido y el ahora que no es del orden de lo instrumental: esto para la filosofía supone una relación mucho más abierta con lo que ha

erigido como tradición, que de ningún modo comporta echar por tierra todo lo que hay a nuestras espaldas. Aunque desde luego, esta metáfora nos devuelva a una concepción lineal del tiempo: las trampas del lenguaje, otra vez. La relación con la tradición no puede ser entonces la del *homenaje* -y esto desde luego, también pensando a Benjamin como parte de una tradición-. Antes bien, se nos ofrece la tarea de detectar “aquellos lugares donde la tradición se interrumpe, y con ello sus peñas y acantilados, que ofrecen un asidero a quien quiera ir más allá de ella” (Benjamin, 2005: 476). Si la relación con la tradición no puede ser la del homenaje, consideremos en cambio qué vínculo podemos pensar. Aparece, otra vez de la mano de Benjamin, el lugar de la *cita*. De un modo categórico, la *cita* es aquí un método de trabajo. Por eso en *Los pasajes* pretende “desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel” (aquí estamos, sin embargo, citando con comillas que deberíamos citar sin ellas). Se recupera aquí el sentido de la re-iteración, la evocación de lo ya dicho, aunque nunca de la misma manera. La cita es para Benjamin un asalto. Se trata de la relación del ahora con lo que ha sido: por *Dirección Única* sabemos que las citas son «salteadores de camino que irrumpen armados y despojan de su convicción al ocioso paseante». Por la Tesis II *Sobre el concepto de historia*, tenemos que hay un encuentro secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra (Benjamin, 2009:132). Citar una tradición entonces, es un encuentro que puede ser polémico, insolente, anacrónico, desgarrado, pero no solamente. No se trata, dijimos, de la réplica especulativa de una filosofía que rinde pleitesía a su historia. El aporte capital de Benjamin en tal sentido es, antes que una relación de oposición, una de radical apertura.

En cuanto a la actitud frente al futuro -que como entiende Reyes Mate, no es proyección del presente dado, sino del presente posible- uno de los mayores aportes, notábamos, es la idea de *interrupción*. La consideración de que este curso de la historia de la filosofía, estos nombres, estos problemas, estos métodos, no son los únicos posibles (o los únicos deseables). Reconsideremos, sólo a modo de ejercicio, esos lugares comunes que han permeado nuestra formación y nuestra práctica, desde aquella vieja premisa según la cual la totalidad de los problemas filosóficos fueron ya pensados por la Grecia antigua (lo cual nos dejaría en el lugar de quien sólo sería capaz de comentar o reformular) como aquella célebre tesis de Alfred North Whitehead que aseguraba, a principios del siglo pasado, que la caracterización general más segura de la historia de la filosofía occidental es que ella consistía en una serie de notas al pie a la filosofía de Platón (lo cual se sostiene en una idea de tiempo incluso más hermética).

Discutir entonces con una temporalidad homogénea y vacía supone hacer estallar la homogeneidad de una época: para la filosofía, la homogeneidad de sus problemas, de sus autores, de sus referencias inmediatas. Desestabilizar ese lugar seguro tiene que ver con introducir diferentes temporalidades, con devolverle al tiempo ése, su carácter corpóreo, inestable, contradictorio. Dice

Benjamin en *El narrador* (1936) “hemos asistido al surgimiento del «short story» que, apartado de la tradición oral, ya no permite la superposición de las capas finísimas y translúcidas, constituyentes de la imagen más acertada del modo y manera en que la narración perfecta emerge de la estratificación de múltiples versiones sucesivas” (2001:8). Es en este sentido que puede pensarse aquella indicación benjaminiana que es del orden del método: recuperar para la historia (de la filosofía) el principio del montaje. Esto supondría, en primera instancia deconstruir ciertas unidades dadas por descontadas: la unidad de un autor, de una obra, de una época. Esto nos emparenta con una tradición que trabajó bajo el halo de estas preguntas, en la que reconocemos a Michel Foucault y Roland Barthes, por nombrar sólo algunos ejemplos destacados en la tradición francesa. Sin embargo, esto no implica que haya que discutir cada unidad dada por descontada por el solo gesto de desarmarla: implica antes bien preguntarse cómo funcionan esas unidades a la hora de hacer filosofía, qué nos significa en filosofía poder apelar a esas unidades ¿una seguridad argumentativa? ¿el resguardo del *sentido*? A propósito, escribe Benjamin en «Cuadros de un pensamiento»: “el sentido es sólo el trasfondo sobre el que descansa la sombra que producen las palabras y los giros como esculturas en relieve” (Benjamin, 2013:147). En cuanto a la actitud frente al pasado, se ha dicho mucho: agregaremos que no se trata de salvar a los fenómenos honrándolos como herencia. El modo de salvar a los fenómenos, es mostrar su discontinuidad. Puede que el modo de salvar a la filosofía también lo sea.

Dice Benjamin que hace ya mucho tiempo, los cuentos enseñaron a los hombres a oponerse a las fuerzas del mundo mítico con astucia e insolencia. Ha sido el propósito de este trabajo ofrecer algunas señales para que esa empresa sea posible.

III. BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, W.

- (2013) *Cuadros de un pensamiento*. Buenos Aires: Imago mundi.
- (2008) La vida de los estudiantes. En *Papeles escogidos*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- (2009) *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- (2005) Teoría del Conocimiento. Teoría del progreso (N). En *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- (2001) Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. España:Taurus.
- (2001) El narrador. En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. España:Taurus.
- (1989) Tesis sobre el concepto de historia. En *Discursos Interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*. Argentina: Taurus.
- (1989) Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs. En *Discursos Interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, Argentina: Taurus.

Buck-Morss, S. (2011) Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Bs.As.: Eterna Cadencia.

Grüner, E. (2010) *La oscuridad y las luces, Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.

Löwi, M. (2002) *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Bs. As.: FCE

Reyes Mate, M. (2009) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.

Zamora, J.A. (2008) Dialéctica mesiánica: Tiempo e interrupción en Walter Benjamin. En Amengual, Cabot y Vermaal (eds.) *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid:Trotta.