

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social

Mesa temática 47: Catástrofe, memoria y justicia: revisitando las críticas benjaminianas de la historia, el progreso y la violencia.

MARTINA LASSALLE (UBA/IIGG).

lassallemartina@gmail.com

HISTORIA Y DISCONTINUIDAD. Apuntes sobre un posible diálogo entre Benjamin y Foucault.

Creemos posible afirmar que tanto en la obra de Walter Benjamin como en la de Michel Foucault puede rastrearse una concepción de la historia que muestra un alejamiento fundamental respecto de aquella que se encuentra en el centro de los análisis históricos tradicionales. Tanto uno como el otro trabaja con las nociones de discontinuidad y ruptura para poner de relieve las transformaciones, los cortes, que caracterizan los procesos históricos, desechando de este modo la linealidad con que estos procesos son frecuentemente caracterizados. En este sentido, el presente trabajo se propone recuperar los principales aportes de estos autores a este respecto, en un intento por hacerlos dialogar entre sí, así como también para contraponerlos a aquella visión de la historia que la propone como una continuidad ininterrumpida, como el producto de la evolución de la razón humana.

Para comenzar, resulta relevante señalar que tanto Benjamin (1940) como Foucault (1970, 2012) elaboran una crítica profunda al mito del progreso que domina la modernidad, y, con ello, a la concepción de la historia como un *continuum* ininterrumpido, como una evolución lineal producto del progreso de la razón. Devenir, contingencia, interrupción serán ahora conceptos centrales en este nuevo modo de concebir la historia. Por su parte, en la '*Arqueología del Saber*', Foucault (1970) propone una concepción de la historia que supone un alejamiento de la concepción sobre la historia que se encuentra en los análisis históricos tradicionales, los cuales posan la mirada sobre los largos períodos, intentando así sacar a la luz grandes equilibrios y continuidades (Foucault, 1970). Aquí, la historia aparece como una cronología continua de fenómenos que siguen un fundamento que se perpetúa, y que tiene, además, un origen específico. Esta visión de la historia anula la posibilidad de

pensar la irrupción de acontecimientos, anula la posibilidad de pensar en la corta duración. Según Foucault, la historia se presenta tradicionalmente como una memoria milenaria y colectiva que recurre a la interpretación de documentos con el mero objeto de que pueda ser reconstruida tal y como fue (Foucault, 1970). Por el contrario, recuperando los aportes de la Escuela de Anales en relación a la propuesta de una *nueva historia*, Foucault sostiene que en los análisis históricos la atención no debe estar puesta únicamente en los largos períodos, de modo que puedan aflorar así los acontecimientos. Esto permitirá recuperar aquellos procesos de corta duración, lo cual tampoco implica, para Foucault, desechar los procesos de media y larga duración. Se trata de trabajar en las tres dimensiones, sin que ninguna de ellas sea suprimida, tal como ocurre en los análisis históricos tradicionales. A la vez, retomando los aportes de la filosofía francesa (de Bachelard y Canguilhem, por ejemplo), Foucault propone recuperar las nociones de ruptura y discontinuidad en los análisis históricos: dejar de pensar en las grandes unidades donde parecería haber una coherencia que se mantiene a lo largo de la historia para poner la atención en las transformaciones, en los cortes. En palabras de Foucault: “[...] *el problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte, del límite; no es ya del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones que valen como fundación y renovación de las fundaciones*” (Foucault, 1970: 7). En este sentido, Foucault sostiene que en lugar de buscar nexos necesarios entre acontecimientos dispares o intentar hallar la continuidad que los atraviesa, los nuevos análisis históricos deben centrar su atención en las diversas capas, en los distintos niveles, que además tienen una especificidad propia, para ver así qué relaciones pueden establecerse entre ellos. Entonces, lejos de concebir la historia como memoria de un pasado que debe reconstruirse, Foucault sostiene que “[...] *la historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa.*” (Foucault, 1970: 10). De este modo, Foucault comienza a delinear lo que denomina como *historia general*, en contraposición a una *historia global*. El proyecto de la historia global está vinculado a una concepción evolutiva y lineal de la historia. Como ya vimos, los análisis históricos tradicionales ponen su atención en los largos procesos, intentando explicar la significación común de todos los fenómenos y la ley que determina la cohesión con que caracterizan la historia. Así, se establece un sistema de relaciones homogéneas entre todos los fenómenos en donde unos pueden derivarse de los otros. Parecería existir una única forma de historicidad, la misma a lo largo del tiempo, que guía todos los comportamientos e incluso atraviesa las estructuras, estando

todo sometido a un único tipo de transformación posible. Así, la historia se presenta articulada en grandes unidades donde existe un único principio de significación, un único centro en torno al cual se aglutinan todos los fenómenos: la historia como un lugar de continuidades ininterrumpidas (Foucault, 1970). La propuesta de una historia general busca romper con estos supuestos que muestran a la historia con un origen determinado, como una historia compacta, lineal y teleológica. Según Foucault, en la historia no hay evolución, linealidad ni acumulación, tampoco un origen, ni un lugar hacia donde se dirige. Sin embargo, para Foucault, esto no implica que exista una pluralidad de historias yuxtapuestas con independencia las unas de las otras, donde no hay ningún tipo de regularidad ni de articulación entre las diversas series: la economía por un lado, la ciencia por el otro. La historia tiene un lugar central en los análisis, sin embargo, debe ser pensada como un espacio de dispersión donde las discontinuidades, las rupturas, son habituales. Así, por debajo de estos largos procesos que se muestran como invariantes, “[...] se dibujan unas historias, casi inmóviles a la mirada, historias de débil declive [...]” (Foucault, 1970: 4). Éstas merecen, según Foucault, especial atención.

Por otra parte, en “Vigilar y Castigar”, puede verse una fuerte crítica a la manera en la cual se explica, con frecuencia, la desaparición de los suplicios. Con la extinción de este modo de castigar, pareciera ser que las penas se han vuelto más humanas, más benignas. El proceso es explicado de este modo: puede verse una evolución de la sociedad, una humanización en las penas que deriva directamente de un progreso en la razón humana y que, además, se basa en un mayor respeto por el hombre. Ciertamente, los reformadores del código penal sostienen que los castigos supliciantes son excesivos, que son una muestra de salvajismo que debe ser dejada atrás para poder avanzar hacia otras técnicas de castigo basadas en principios más equitativos y más humanos. Aquí, el abandono de los suplicios es visto como un progreso, como una evolución en la historia de la humanidad. Este modo de concebir esta mutación en el *arte de castigar* corresponde directamente a una concepción humanista sustentada en la idea de hombre como sujeto libre y racional, y entonces punible, que adhiere, libre y racionalmente, al pacto social. Como pudo verse con anterioridad, Foucault se aleja de este modo de concebir la historia. En estas explicaciones, la desaparición de los suplicios se inscribe en un movimiento general de la historia que tiene un origen y que progresa y evoluciona linealmente. Todos los fenómenos, no sólo el cambio en las técnicas punitivas, son

inscritos allí. Se piensa en la historia como una continuidad ininterrumpida. La propuesta que Foucault desarrolla en este texto es de signo completamente opuesto. Lejos de inscribir este proceso en una continuidad irreversible de la historia, en un proceso evolutivo de la razón, Foucault se detiene en este momento de ruptura, en esta transformación, para poder explicar la superficie de emergencia de una nueva técnica punitiva. Aquí no hay, para Foucault, un cambio en la racionalidad humana, tampoco un progreso ni un mayor respeto por el hombre. Lo que los reformadores defienden como una mayor humanización y benignidad en las penas no es otra cosa más que un cambio en el modo en que se ejerce el poder de castigar. Según Foucault, en la modalidad de ejercicio del poder soberano (poder extractivo, lagunar, no extensivo), los suplicios como técnica punitiva habían sido eficaces hasta mediados del siglo XVIII, pero habían dejado de serlo hacia finales de este siglo. Este modo de castigar, que había sido sin duda muy efectivo, comienza a ser un problema bajo nuevas superficies de emergencia; se vuelve ineficaz ya que, por ejemplo, deja escapar prácticas ilegales que ahora ya no pretenden ser toleradas. Entonces, no hay en Foucault ninguna alusión a una evolución hacia modos de castigo más humanos, más benignos; hay una transformación en las prácticas concretas que debe ser atendida en su especificidad y no reducida a un mero movimiento lineal de la historia (de hecho no existiría tal cosa para Foucault). La reforma del código penal hacia el siglo XVIII es producto, no de una nueva sensibilidad, sino que de un intento por establecer una nueva economía en el poder de castigar. Economía en la cual se limite el sobrepoder del soberano por sus debilidades, sus excesos y sus lagunas, y se asegure una mejor distribución del poder en circuitos homogéneos para que pueda ejercerse en todas partes y de manera continua (Foucault, 2012). Entonces, en lugar de evolución lineal, de progreso en la razón humana, lo que hay efectivamente es una transformación en la economía calculada del poder de castigar. Detrás de esta aparente y tan defendida humanización de las penas por parte de los reformadores, lo que Foucault describe es un doble movimiento: por un lado, un desplazamiento en el punto de aplicación de la pena: del cuerpo a las representaciones. Por otro, una suavización para una mayor eficacia del poder de castigar (Foucault, 2012). No hay continuidad, sino ruptura, corte: una transformación sustancial en cuanto a los efectos que produce. No hay algo tal como un dinamismo interno del movimiento de la historia que suavizaría las penas en favor de un mayor respeto por el hombre. El análisis que propone Foucault muestra un juego de relaciones que permite inscribir el cambio en el modo de castigar en un cambio, más amplio, en la tecnología de poder. Por

último, es preciso resaltar que en la crítica al modo tradicional de concebir la historia se encuentra también implícita una fuerte crítica a la noción de sujeto racional moderno. En *“La arqueología del Saber”*, Foucault sostiene que la historia entendida como continuidad, como una evolución lineal producto del progreso de la razón, es el correlato indispensable para la función fundadora del sujeto: es el abrigo primordial para la soberanía de la conciencia (Foucault, 1970). El análisis arqueológico que propone Foucault busca correrse precisamente del lugar que le otorgan los análisis históricos tradicionales a la conciencia soberana del sujeto, tal como si éste fuera el fundador de todos los procesos, en fin, de la historia. Este corrimiento respecto de la concepción de sujeto sostenida humanismo es el que aparece en *“Vigilar y Castigar”*, entre otros lugares, cuando Foucault hace una crítica al discurso de los reformadores. Se busca reformar el código penal en nombre del hombre, en nombre de la humanidad, cuando en realidad lo que se está haciendo es buscar un nuevo modo de castigar: se castiga con menor severidad pero para castigar con una mayor universalidad, introduciendo el poder de castigar en lo más profundo del cuerpo social, evitando así las lagunas que implicaba el ejercicio del poder de castigar soberano (Foucault, 2012). El mayor respeto por el hombre, una benignidad mayor en las penas, aparece en estos discursos en el mismo momento en que la idea de hombre está apareciendo. Porque efectivamente, lejos de avalar la idea de hombre racional, universal, omnipresente y libre, Foucault sostiene que el hombre es una construcción de la cultura europea occidental (por tanto, no podría pensarse como fundador de ningún proceso). A partir de allí, los individuos serán objeto de conocimiento y, al mismo tiempo, blanco del ejercicio del poder.

Como adelantáramos, Benjamin (1940) también rechaza fuertemente esa concepción de la historia que la muestra como la evolución lineal de sucesos con un fundamento último, lo cual se verá con claridad cuando abordemos la concepción mesiánica de la historia que propone. Comenzaremos por hacer referencia a la fuerte crítica a la teoría del progreso que elabora Benjamin, teoría que se encuentra estrechamente vinculada a la concepción de la historia que ataca fuertemente. Más que progreso y felicidad, más que avances y éxitos de la humanidad sobre la naturaleza, lo que Benjamin ve es que un escenario de opresión, de miseria y de caos caracteriza la modernidad. Lo que ésta ha mostrado es la barbarie como la experiencia cotidiana. Piénsese el contexto en que Benjamin estaba escribiendo: había pasado ya la primera guerra mundial, Europa había

quedado devastada, y el ascenso espectacular del fascismo, que luego terminaría con el exterminio judío por parte del nazismo, era sorprendente¹. Todo esto no era, según Benjamin, un accidente por el que la modernidad estaba pasando, algo que sostenían las ideologías del progreso; antes bien, se encontraba en su corazón, en el núcleo de la racionalidad moderna occidental. Tal como afirma Foster (2001): “*El decurso de los acontecimientos históricos venía a ejemplificar, de un modo espantoso, las intuiciones de Benjamin que lo habían llevado a concebir la modernidad como el escenario de la realización del mal en la historia, no cuando giraba hacia el irracionalismo sino, más grave y escandaloso, cuando buscaba afanosamente realizar sus ideales progresistas*” (Foster, 2001: 144). Es preciso remarcar que, tal como sostiene Löwy (1997), la afirmación por parte de Benjamin de que la barbarie, la opresión, la destrucción y el mal son constitutivos de la modernidad - más que siempre accidentes en un camino que tiende al progreso de la humanidad - buscan exceder el contexto de los años '30; se presentan como una profunda reflexión acerca de toda la modernidad, sobre el declive de la experiencia del mundo moderno. Y en relación a lo anterior es que Benjamin desarrolla también una fuerte crítica a las concepciones sobre la economía presentes, por ejemplo, en la socialdemocracia alemana: lejos de postular el desarrollo técnico como lo máximo, como el gran avance del hombre sobre la naturaleza, este autor buscará poner de relieve los retrocesos que éste ha generado en la sociedad. En la tesis X y XI sobre la Filosofía de la Historia, Benjamin resalta que la *testaruda fe* en el progreso se sustenta en esta idea de que los motores del progreso han sido el avance científico, técnico e industrial; idea que invisibiliza el modo el que éstos destruyen la naturaleza y funcionan al servicio de la guerra. Además, Benjamin (1940) sostiene, en la tesis XIII de este mismo texto, que el concepto mismo de progreso tiene pretensiones dogmáticas y supone al menos tres cuestiones centrales: la primera de ellas es que refiere al progreso de la humanidad misma; en segundo término que se presenta como un proceso inconcluyente que se corresponde con el camino hacia la infinita perfectibilidades humana; finalmente, y en estrecha relación con lo anterior, que es incesante. Como puede verse, las ideologías del progreso presentan este supuesto recorrido como un camino lineal hacia la perfección de la humanidad en su conjunto— aunque con algunos *accidentes* —. La socialdemocracia es un buen ejemplo de ello. Por

¹ Es preciso destacar que los desarrollos de Benjamin son previos a que se consume el exterminio nazi, sin embargo, lo cierto es que sus críticas a la modernidad ya daban cuenta de un escenario donde el mal y la destrucción se encontraban en primer plano.

el contrario, Benjamin advierte que este progreso infinito, lineal y en apariencia automático que defiende la ideología dominante, no se corresponde en absoluto con las experiencias de los oprimidos. *“Para ellos el pasado no es una evolución progresiva, una acumulación de conquistas, sino una sucesión de derrotas, un ‘cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los vencidos que hoy yacen en el suelo (Tesis VII), el ‘estado de excepción permanente’, la renovación perpetua de la opresión”* (Löwy, 1997: 204). El carácter de universal con que se caracteriza este proceso es puesto fuertemente en cuestión desde esta perspectiva. Más que avance, desarrollo y progreso, la destrucción, la muerte, el mal, la barbarie y la opresión caracterizan la modernidad. La crítica de Foucault (2012) al mito del progreso es también muy fuerte, aunque va en una dirección diferente. Como vimos, el autor de *‘Vigilar y Castigar’* cuestiona la supuesta humanización de las penas que acompaña la modernidad, ese mayor respeto por el hombre que defendían los reformadores del siglo XVIII. En su lugar, propone abordar el proceso como un profundo cambio en la tecnología de ejercicio del poder en el cual el poder disciplinario se generalizará, y entonces el cuerpo comenzará a ocupar un lugar diferente al que ocupaba en la era de los suplicios.

Toda la crítica de Benjamin al progreso que guía la historia y la humanidad se sustenta en una concepción mesiánica de la historia en la que convergen, y se fusionan, la tradición mesiánica judía con una visión revolucionaria del mundo – las utopías revolucionarias modernas, en términos de Löwy (1997)². De este modo, el mesianismo judío se reinterpreta a la luz del romanticismo, cargándolo de una tensión revolucionaria, y dando lugar a una nueva mirada sobre la relación entre pasado, presente y futuro (Löwy, 1997). La concepción mesiánica de la historia era considerada por Benjamin como la única salida al escenario trágico que mostraba la modernidad, puesto que proponía pensar una gran ruptura – la llegada del Mesías –, un quiebre sorprendente del estado de cosas imperante. Desde esta perspectiva, este gran acontecimiento, la redención, se produce en la historia misma: del mismo modo que para Benjamin la historia aparece como el gran escenario del mal, también era ése el

² Löwy (1997) señala que varios son los autores en cuya concepción de la historia convergen este componente religioso y el proyecto utópico revolucionario: Rosenzweig, Bloch, Lukács, Buber, Scholem, entre otros. Sin embargo, en cada uno de ellos prima una de los dos dimensiones; por ejemplo, en el caso de Lukács será la dimensión utópica libertaria la que predominará, mientras que en el caso de Scholem el componente religioso (mesianismo judío) será preponderante. Sin embargo, será en los desarrollos de Benjamin donde se encuentre una fuerte combinación de ambas dimensiones, una personificación de la cultura judeo-alemana mesiánico/libertaria (Löwy, 1997).

único lugar donde podía combatirse la opresión, y donde además, esta batalla podía darse en nombre de aquellos que fueron sometidos, oprimidos, en el pasado. Esto es, la llegada del Mesías no es de ningún modo un proceso espiritual en las almas de los individuos – como sí lo era para el mesianismo cristiano –, sino que tiene lugar en la escena histórica; de ahí su caracterización como una irrupción catastrófica. Puede verse cómo desde esta perspectiva se quiebra por completo la concepción lineal, evolucionista de la historia. La llegada del Mesías no es la continuidad del estado de cosas actual, tampoco el desenlace necesario de la evolución hacia la perfección humana. Antes bien, refiere a un quiebre radical. Tal como sostiene Foster (2001), el impulso utópico que encontramos en los desarrollos benjaminianos, la creencia de que la redención era la única oportunidad de desviar el curso de la historia, no era el producto de un devenir necesario de las contradicciones capitalistas. Antes bien, estaba fundada en convicción de la discontinuidad, de la presencia de lo inesperado (Foster, 2001). Esta concepción de la historia no sólo rompe con la linealidad con que ésta era caracterizada, sino que introduce también la contingencia como un aspecto fundamental. La presencia de lo inesperado da cuenta del carácter revolucionario/catastrófico de la emancipación (Löwy, 1997); esto es, la revolución no es algo esperado, no es una consecuencia necesaria del transcurrir de la historia – como podría ser planteado desde el marxismo más mecanicista –, sino que refiere, como dijimos, a la irrupción de lo catastrófico. Su principal característica es precisamente la novedad, lo sorprendente, lo inesperado. De este modo, la historia puede, en cualquier momento, tomar un giro salvador, o simplemente no tomarlo. En palabras de Foster (2001): *“La esperanza no nace del progresivo desenrollarse de la historia, de su ascendente marcha hacia la felicidad, sino de la posibilidad, de ningún modo garantizada, de la ruptura de la continuidad a través de una catástrofe dislocadora”* (Foster, 2011: 139). Como dijéramos, la concepción no lineal de la historia, así como la contingencia que la caracteriza, también se encuentra presente en los desarrollos de Foucault. Ruptura, corte, interrupción, discontinuidad, devenir pueden perfectamente describir el modo en que tanto él como Benjamin conciben el decurso histórico. Ahora bien, como se habrá podido notar, los desarrollos de ambos autores van en direcciones diferentes. Foucault está particularmente interesado en los múltiples acontecimientos de los procesos históricos, piénsese por ejemplo en la aparición de la disciplina. Ciertamente, para Foucault, las discontinuidades, los momentos de ruptura, caracterizan la historia de la humanidad, razón por la cual, el análisis histórico debe tomarlos como elementos positivos puesto

que de otro modo habría una multiplicidad de fenómenos que quedarían soslayados. Lo que habría que indagar, entonces, son precisamente los límites de los procesos, sus puntos de inflexión y las interrupciones producidas que se encuentran por debajo de aquello que se muestra como un proceso continuo en dirección a un punto determinado (Foucault, 1970). Por su parte, Benjamin se encuentra particularmente interesado en *el gran acontecimiento*, en la llegada del Mesías, quién podría permitir a la humanidad, dada la contingencia de los procesos históricos, llegar al *fin de la historia*, a un mundo de felicidad completamente nuevo que nada tiene que ver con el escenario trágico de la modernidad. Si bien es cierto que la irrupción de este gran acontecimiento no es el desenlace necesario de la historia, lo cierto es que, como dijimos, Benjamin concibe fuertemente esta posibilidad en el devenir histórico, algo que sin duda no aparece en los desarrollos foucaultianos. De hecho, aunque los acontecimientos puedan ser, para Foucault, el inicio de importantes transformaciones, ninguno de ellos daría paso a un mundo completamente nuevo, o a una catástrofe, tal como sí lo sostiene Benjamin. No hay en Foucault esa esperanza de que alguno de esos acontecimientos se constituya como un *giro salvador*.

La concepción mesiánica de la historia implica también una relación muy particular con el pasado, y con el modo en que se concibe el tiempo. Michael Löwy (1997) sostiene que esta concepción que, como vimos, presenta en Benjamin la convergencia entre el mesianismo judío y las utopías revolucionarias modernas, tiene el mérito de evitar las dos formas más catastróficas de la combinación entre mesianismo y política: la cultura religiosa y totalitaria del Estado y la Guía del Supremo. La filosofía mesiánico/libertaria, no sólo de Benjamin sino de todos los escritores judíos alemanes, rechaza fuertemente el mesianismo estatal triunfante, es decir, el fascismo y el stalinismo en ascenso. Por otro lado, sus desarrollos también se oponen al culto al Jefe Infalible, al Mesías autócrata encargado de administrar el Reino Milenario (Löwy, 1997). En cambio, la figura del Mesías, del Redentor, tiene un carácter estrictamente impersonal; no es ni un profeta ni un héroe milenarista. Esta combinación entre el mesianismo judío y una visión revolucionaria del mundo – un componente religioso y otro más bien político –, da lugar también a una relación muy particular con el pasado. La reinterpretación del mesianismo judío a la luz del romanticismo no implica la misma vinculación que tuvo el romanticismo con éste. En su lugar, más que una idealización del pasado, más que un anhelo por retornar a un pasado pre-capitalista, lo que Benjamin

propone es el advenimiento de un mundo nuevo donde todas las cualidades sociales, culturales y humanas de la comunidad antigua sean recuperadas (Löwy (1997). Si bien no se propone el retorno a un pasado místico, lo cierto es que tampoco hay un desprecio por lo anterior. Las teorías del progreso que acompañan la modernidad sí elaboran sus discursos descartando cualquier resabio de tradicionalismo, mostrando la civilización industrial, y el desarrollo técnico que la acompaña, como el verdadero avance hacia el perfeccionamiento de la humanidad. El pasado aparece aquí como lo inmediatamente anterior en esa evolución lineal que es la historia, como lo atrasado, como aquello que hay que dejar de lado en pos del avance de la civilización. Está claro que esta perspectiva es completamente opuesta tanto a los desarrollos benjaminianos como a los de Foucault. Como vimos, en el caso de Benjamin, lo que se propone es una nueva vinculación entre el pasado, el presente y el futuro. Para este autor, el foco estará puesto en un futuro que rompa radicalmente con el presente trágico de la modernidad, en favor del pasado oprimido (Benjamin, 1940). Del mismo modo, Foucault (2012, 2014) tampoco concibe el pasado como un estadio previo al presente. Como ya mencionáramos, este autor desecha la evolución lineal con que frecuentemente se caracteriza la historia, donde el presente sería algo completamente diferente a un pasado atrasado e indeseado. Tanto en *“Vigilar y Castigar”* como en *“Las Palabras y las Cosas”* puede verse que, aun luego de profundas mutaciones – una mutación en la episteme o en la tecnología de poder –, se da una profunda resignificación de elementos anteriores bajo superficies distintas. Por ejemplo, la generalización de la cárcel como método de castigo no es una consecuencia lineal y necesaria del suplicio. Tampoco es un avance hacia un mayor respeto por la humanidad. Antes bien, es una nueva forma de castigo que se corresponde con una tecnología general del poder específica donde múltiples elementos del suplicio son resignificados.

Por último, es preciso dar cuenta de la concepción de tiempo que se encuentra detrás de todo el planteo benjaminiano. En la tesis XIII sobre la Filosofía de la Historia, Benjamin sostiene que la representación del progreso del género humano en la historia se corresponde con una representación de la prosecución de ella a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío (Benjamin, 1940). La temporalidad es concebida de manera estrictamente cuantitativa, evolucionista y acumulativa. Como vimos, la historia se presenta como *“un continuum de mejoramiento constante, de evolución irreversible, de acumulación creciente, donde modernización benéfica, en que el progreso científico,*

técnico e industrial constituye el motor” (Löwy, 1997: 202). Por el contrario, la propuesta de Benjamin propone una visión no lineal y cualitativa de la temporalidad donde la vuelta al pasado, para ir en dirección a un futuro que quiebre el escenario trágico de la modernidad, se vuelve el punto de partida necesario. Este concepto de tiempo, tomado de los hebreos, lo aleja de la categoría de tiempo kantiana y lo presenta como inseparable de su contenido. Es entonces “[...] una concepción cualitativa de la temporalidad, fundada en la discontinuidad del tiempo histórico [...] el tiempo no es homogéneo como el de los relojes, sino heterogéneo, cualitativamente diferenciado, discontinuo; no es vacío sino pleno con el ‘tiempo actual’ o el ‘tiempo ahora’ que hace explotar la continuidad de la historia, y en el cual están regadas las astillas del tiempo mesiánico” (Löwy, 1997: 205). Es esta concepción del tiempo la que le permite a Benjamin pensar en el decurso histórico como discontinuo y contingente, y, entonces, en la posibilidad de ese corte radical que finalmente quiebre el escenario trágico de la modernidad para dar lugar a un mundo completamente nuevo.

Referencias bibliográficas.

- . Benjamin, W. (1940): “Tesis sobre la Filosofía de la Historia”.
- . Foster, R. (2011): “Walter Benjamin y el problema del mal”. Grupo Editor Altamira, Buenos Aires.
- . Foucault, M. (1970): “La arqueología del Saber”. Siglo XXI Editores, México.
- (2012): “Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión”. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- (2014): “Las Palabras y las Cosas: una arqueología de las ciencias humanas”, Prefacio. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- . Löwy, M. (1997): “Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva”. Ediciones el Cielo por Asalto, Buenos Aires.