

ARIANE DÍAZ



## DIALÉCTICA E HISTORIA. EL MARXISMO DE WALTER BENJAMIN

Es sobre todo a partir de los '80 que los escritos de Benjamin son editados en Argentina, comienzan a pulular por las aulas universitarias y se convierten en objeto de intervenciones variadas en distintos coloquios y publicaciones<sup>1</sup>. En 1992 un Simposio internacional dedicado al crítico con sede en Buenos Aires tuvo ponencias para todos los gustos. En el libro publicado *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, que reúne varias de las intervenciones allí realizadas y cuyo título da cuenta de la amplitud de temas tratados, resaltan dos ejes: por un lado, quienes toman a Benjamin como antecedente del posestructuralismo y hacen base en el lenguaje, sobre todo en el texto "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" de 1916, y por el otro, quienes se centran en su concepción de la historia, basándose sobre todo en sus tesis "Sobre el concepto de la historia" de 1940, su último texto.

El furor no parece haber retrocedido en los '90 y 2000: desde programas de materias y seminarios universitarios, pasando por nuevos coloquios, los intelectuales de las más variadas posiciones políticas han escrito sobre él<sup>2</sup>.

1. Ver Wamba Gaviña en Massuh y Fehrmann (comps.), *Sobre Walter Benjamin*, Bs. As., Alianza, 1993, p. 209.

2. Sarlo en 1995 llama a "Olvidar a Benjamin" frente a las manipulaciones de que es objeto en la Academia que lo refrita a favor de la moda de los "estudios culturales". En 2001 reúne este trabajo y otros en *Siete ensayos sobre Benjamin* (Bs. As., FCE, 2000). Tarcus lo ha usado como figura inspiradora de un "marxismo trágico argentino" a contracorriente, en contraposición a una historiografía de la izquierda partidaria que considera unilineal y teleológica (*El marxismo olvidado en Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Bs. As., El cielo por asalto, 1996). Forster resume varias lecturas en relación a Benjamin: frente a la derrota de los '70, dice, si algunos lo

Benjamin, al igual que otros pensadores del marxismo occidental<sup>3</sup> y en buena medida igual que lo fuera Gramsci en los '60/'70, es tomado por buena parte de la intelectualidad nacional como contrafigura del liberalismo tradicional por su marxismo, pero también del "marxismo clásico" por su visión heterodoxa, aunque ciertamente, en una lectura más tardía y menos política que la realizada con Gramsci<sup>4</sup>. Mientras la temática "postestructuralista" parece haber sido dejada de lado, y si bien sus conceptos dedicados a la crítica artística y cultural siguen siendo profusamente analizados, en estos últimos años el problema de la historia y su particular afiliación al marxismo aparecen cada vez más como ejes por los que se lo rescata.

Sin embargo, ya desde los '80 y '90 la obra de Benjamin venía siendo analizada en fuerte discusión con aquellas teorías posestructuralistas que intentaron ganarlo como antecedente (moda que no fue sólo argentina) por intelectuales que rescatan a Benjamin desde una perspectiva marxista como inspiración para una política activa, que lo sitúan en su contexto histórico, en sus posiciones frente a los hechos políticos del período y en sus relaciones con las corrientes marxistas de la época: tal es el caso de Terry Eagleton, Susan Buck-Morss, Daniel Bensaid y Michel Löwy.

Este contexto histórico es uno de los más convulsivos del siglo XX: enmarcado entre la revolución rusa, el *crack* del '29 y dos guerras mundiales, la nación alemana experimentó en pocos años, además de ser el eje de ambas guerras, una efímera república de Weimar carcomida por la crisis económica, tres intentos revolucionarios fallidos y finalmente el ascenso del nazismo. La intelectualidad fue fuertemente sacudida por estos eventos, y un sector de la misma, joven generación formada mayormente en una tradición neokantiana pero influenciada por el marxismo, constituyen parte del llamado "marxismo occidental", cuyas diferencias con el "clásico", según la conocida descripción de Anderson, fueron un paulatino corrimiento de los temas económicos y políticos a los artísticos, y la creciente separación entre el desarrollo de la teoría marxista y la clase obrera, en parte por la situación política en que se vieron inscriptos (con el stalinismo ya afianzado y dominando el conjunto de los partidos comunistas) y cada vez más como concepción teórica misma, en el caso de los más conocidos miembros de la Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer. En este sentido Anderson los caracteriza de conjunto como un "producto de la derrota": "El fracaso de la revolución socialista fuera de Rusia,

usaron como escape de la política hacia la Academia, otros (su grupo) lo usarían como forma de autocrítica para pensar la "catástrofe" de la que fueron partícipes. Benjamin les habría permitido abandonar la "vulgata marxista" sin tener que hacerse posmodernos ("Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad" en [www.rayandolosconfines.com.ar](http://www.rayandolosconfines.com.ar)).

3. Similar operación realizan recientemente el grupo del "marxismo abierto" en torno a la figura de Adorno y de la idea de la dialéctica negativa. Ver Holloway y otros (comps.), *Negatividad y revolución*, Bs. As., Herramienta, 2007.

4. Ver en esta misma revista Dal Maso, "La revolución diplommatizada".

causa y consecuencia de su corrupción dentro de Rusia, es al trasfondo común a toda la tradición teórica de este período. Sus obras principales fueron creadas, sin excepción, en situaciones de aislamiento político y desesperación”<sup>5</sup>.

Benjamin, formado con varios referentes neokantianos, influenciado en su juventud por el romanticismo alemán y el mesianismo judío, hará su primer acercamiento al marxismo hacia mediados de los ‘20 a partir de la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Lukács y de la relación entablada con Asja Lacis, comunista rusa y funcionaria en el terreno artístico de la URSS. Aunque la relación previamente establecida con Scholem, teólogo del judaísmo, y posteriormente con Brecht, famoso dramaturgo comunista de un teatro vanguardista y “didáctico”, marcarán también su obra, la mayoría de sus trabajos serán escritos en estrecha relación con los miembros de la Escuela de Frankfurt. A esta corriente suele afiliarse a Benjamin, quien si bien no fuera miembro pleno del Instituto, si fue parte de sus preocupaciones comunes, trabajó estrechamente con sus miembros y publicó en su revista, aunque no sin importantes diferencias: Benjamin no dio el paso al escepticismo y la reclusión en la teoría que sí dieron los más conocidos miembros de esta escuela. Y ello no sólo fue así, creemos, porque su muerte temprana no le haya permitido ver desarrollos históricos posteriores, sino por diferencias políticas y teóricas que mostró en sus intercambios: ya señalamos en una nota anterior varias de las diferencias que se plantearon en el análisis cultural de la época en cuanto a las posibilidades liberadoras otorgadas al arte, el análisis de la cultura de masas, el avance de la técnica, la evaluación de las vanguardias históricas, además de distintas “simpatías” no compartidas por sus pares de Frankfurt, como el aprecio de la obra de Trotsky o la discutida amistad con Brecht<sup>6</sup>. Tomaremos en esta nota ahora dos conceptos centrales de Benjamin y de toda discusión sobre el marxismo, su concepción de la dialéctica y de la historia.

## DIALÉCTICA DETENIDA VS. ORGANICIDAD

*“Cuando el cielo plomizo como una loza pesa / sobre el alma gimiente presa de un largo hastío [...] Y pasan coches fúnebres, sin tambores ni música, / por mi alma lentamente, la Esperanza, vencida / llora, y la Angustia atroz y despótica planta / su negro pabellón en mi cráneo abatido”*  
Baudelaire, *Las flores del mal*

Antes de reivindicarse a sí mismo como “materialista histórico”, en *El origen del drama barroco alemán* Benjamin había analizado la alegoría<sup>7</sup> como

5. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1998, p.57.

6. Díaz, “De la utopía a la manipulación” en *Lucha de Clases* N° 7, junio 2007. Ver en esta misma revista la reseña del libro de Wizisla dedicado al tema Brecht.

7. Alegoría es una representación simbólica de ideas abstractas por medio de figuras o atributos. El escudo es una forma típica de ella.

elemento “disruptor”. Ésta mostraba la crisis de las hasta ese momento consideradas ideas trascendentales, tomando elementos naturales cosificándolos (utilizándolos como emblemas de esas ideas) y remitiéndolos a la inevitable decadencia y corrupción a la que esas ideas también, como toda naturaleza, se ven sometidas. En palabras de Buck-Morss, daban cuenta de “la experiencia de un mundo fragmentado, en el que el pasaje del tiempo no significa progreso sino desintegración”<sup>8</sup>. Como diría el propio Benjamin, en el barroco “se extingue la falsa experiencia de totalidad”<sup>9</sup>, se paraliza la historia y se experimenta su falta de trascendencia. La alegoría cumplía allí un papel desmitificador.

El Benjamin que ya teorizaba desde el marxismo veía que en la modernidad el mercado ha superado y generalizado tal “cosificación” en la mercancía: aquella es “siempre-la-misma”, objeto inanimado producido para ser vendido, pero que se presenta como “siempre nueva” dentro de una organicidad dinámica y en perpetuo movimiento: el mercado. Es el nuevo mito moderno, el fetichismo de la mercancía que Benjamin lee en Marx. La alegoría una vez más tiene la capacidad destructiva de mostrar esa “vida” de la mercancía como fantasmagoría: “es una imagen que expone la mercancía por antonomasia: en cuanto fetiche”<sup>10</sup>. Es explicitando la fijación y la cosificación en la alegoría como se descubre ese mismo carácter de la mercancía que ésta busca ocultar. Así, mientras la mercancía se presenta como permanente “novedad” en su fantasmagoría, la alegoría por el contrario produce una permanente antigüedad y muestra a “lo nuevo” como “siempre-lo-mismo”<sup>11</sup>. Por tanto, Benjamin seguirá considerando significativo el uso de este recurso, sobre todo en su particular característica: la de romper la “organicidad” presentada como natural del fenómeno observado, mostrando en cambio sus fisuras y lo ilusorio (e ideológico) de su homogeneización.

No sólo en los barrocos alemanes sino en sus análisis de Baudelaire y de los surrealistas destacará formas alegóricas modernas que rompen la “homogeneidad” de la obra, muestran las “hechuras” donde trabajó el artista para reunir los fragmentos de que se componen y sus fisuras, dando cuenta a través de ello del particular contexto social en que fueron posibles.

La alegoría será una categoría central adjudicada a Baudelaire. Su poesía muestra los cambios abruptos de la vida moderna en la ciudad, frente a la cual, sin embargo, el poeta siente tedio. Cuando Baudelaire trata el pasado, éste no responde a una “escritura” articulada de la historia (“darle

8. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, Madrid, Antonio Machado libros, 2001, p. 36.

9. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

10. Benjamin, “París, capital del siglo XIX”, *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá Ed., 1982, p. 185.

11. Benjamin, “Zentralpark”, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 179.

fisonomía a las fechas”) o propia de la “apología” (a la que “lo que le interesa es lograr una continuidad”<sup>12</sup>), sino a una experiencia donde “el concepto lleva las huellas de la situación en que se ha formado”<sup>13</sup>.

La sensibilidad que corresponde a esa percepción es el *spleen* [hastío] y por ello Benjamin considera que “para el *spleen*, igual que en la alegoría barroca, el cadáver sepultado es el ‘sujeto trascendental’ de la conciencia histórica”<sup>14</sup>. La alegoría “arranca un elemento a la totalidad del contexto vital, lo aísla, lo despoja de su función”, rompe su organicidad<sup>15</sup>. Para los “ángeles caídos” en la modernidad, sujetos que pueblan los poemas de Baudelaire, lejos de “una Idea, una Forma, un Ser”, el *spleen* permite bloquear la posibilidad y confianza en la trascendencia (“la Esperanza, vencida /llora” después de golpear “muros con alas medrosas”)<sup>16</sup>. En la lectura benjaminiana, los usos alegóricos de Baudelaire rompían también la ilusión de “progreso” orgánico, endiosado por aquellos años. Por ello Benjamin afirma que lo que busca Baudelaire es romper “el *continuum*, interrumpir el curso del mundo”, haciendo eje en “lo fragmentario” y protestando “contra lo orgánico”<sup>17</sup>. Por su parte, el análisis de Benjamin del París en que se mueve Baudelaire intenta buscar aquellos elementos modernos convertidos en ruinas en tiempo récord (como los pasajes que inspiraron su inacabado libro), donde pueden verse los orígenes prehistóricos de la modernidad atrofiados en un tiempo detenido, que rompen la supuesta “organicidad” del desarrollo histórico donde todo presente justifica su pasado e incuba su futuro de manera continua y asegurada.

Como señalara Asja Lacis respecto al expresionismo, similar recurso vio Benjamin en las formas vanguardistas<sup>18</sup> que significaron un ataque en regla a las ideas sobre lo estético de la época. Una de sus corrientes fue el surrealismo, famoso por sus cadáveres exquisitos y cuyo lema fue “la máquina de coser junto al paraguas sobre la mesa de disección”, reunión de elementos disímiles puestos a chocar entre sí. El tratamiento de las ruinas que encuen-

12. Benjamin, “Zentralpark”, op. cit., p. 175.

13. Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1982, p. 128. Benjamin está considerando los poemas de *Las flores del mal*, donde los elementos pretéritos aparecen en el cerebro acumulándose en el presente como “granos” en un “Sahara brumoso”, acompañando a las “lentas jornadas” que caen como “pesados copos”. Tal acumulación da un carácter inorgánico y desarticulado de los objetos del pasado y del paso del tiempo en la conciencia, como puede verse en versos donde el poeta dice: “soy una vieja cómoda llena de ajadas rosas / donde yacen un montón de modas ya pasadas” (Baudelaire, “Spleen” en *Las Flores del mal*, Madrid, Cátedra, 1998).

14. Benjamin, “Zentralpark”, op. cit., p. 178.

15. La cita es parte del resumen que hace Bürguer de Benjamin al servicio de analizar la obra de arte vanguardista como “inorgánica” en *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1997, p.131.

16. Baudelaire, “Lo irremediable” y “Spleen” (cuarto) en *Las flores del mal*, op.cit.

17. Benjamin, “Zentralpark”, op. cit., p.186, 213 y 196 respectivamente.

18. Citado en Buck-Morss, op. cit., p. 32.

tra en una novela de Aragon<sup>19</sup>, y la unión de fragmentos dispares arrancados de su contexto que se hacen colisionar entre sí, no podía sino simpatizarle a un estudioso de la fragmentariedad y dislocación de las “organicidades”. Y mucho más sus efectos: si lo bello es clásicamente aquello compuesto armónicamente, cerrado sobre sí, donde no son visibles las hechuras, las vanguardias decididamente desafiaban esa concepción. Eran, según caracterizó del surrealismo, “ebrias” fuerzas destructivas que había que ganar para la revolución<sup>20</sup>. En el mismo sentido fueron reivindicados los procedimientos del teatro brechtiano, que con la introducción de elementos “disruptivos” buscaba romper la catarsis del teatro de corte aristotélico clásico para producir con ello la reflexión del espectador más que su identificación<sup>21</sup>. Baudelaire desacraliza así la obra de arte cultural y su aura, y las vanguardias la descentran como terreno autonomizado dentro del capitalismo.

Similar concepción, ya en un terreno gnoseológico, es la subyacente en sus análisis de la experiencia artística e histórica. Benjamin reivindica, frente al recuerdo (relato ordenado, racional y selectivo que el sujeto hace del pasado), a la memoria, aquella experiencia del pasado que está enmarcada en una determinada tradición, y que se “aparece” al sujeto con toda esa carga no homogeneizada ni seleccionada aun por él, muchas veces imprevista e inconciente, como en el caso de la “memoria involuntaria” de Proust, los *collages* surrealistas o las correspondencias de Baudelaire. La analogía entre el par recuerdo/memoria y el par historia de los vencedores/historia de los vencidos silenciada, seguirá entrelazándose en sus escritos.

Es así que en el conjunto de la obra de Benjamin se utilizan similares elementos conceptuales para criticar distintos aspectos sociales como ciertos estilos artísticos, las formas de percepción y el desarrollo de las ciudades modernas: la fragmentación, la detención del tiempo y el choque entre elementos no continuos. A través de ello se define su particular método dialéctico, que él mismo denomina en un oxímoron “dialéctica en quietud”<sup>22</sup>, y que será un eje de su lectura de la historia.

La dialéctica detenida construirá “imágenes dialécticas”, esto es, “constelaciones” donde elementos distantes son puestos a chocar y evitan así darnos la imagen de un desarrollo “orgánico” ya contenido en su origen, sino actualizaciones en el presente donde se ven sus posibilidades truncadas tanto como aquella finalmente desarrollada, es decir, sus discontinuidades. En este sentido, su aplicación de la dialéctica busca escapar al peligro de teleologismo, y tiene en común con otras opciones del marxismo occidental (como la dialéc-

19. Benjamin, “El surrealismo”, *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1980.

20. Ídem.

21. Benjamin, *Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1999.

22. “La ambigüedad es el aspecto figurativo de la dialéctica, la ley de la dialéctica en quietud. Esa quietud es utópica y la imagen dialéctica una imagen onírica” (“París, capital...”, op. cit.).

tica negativa de Adorno<sup>23</sup>), la implícita opinión de que la dialéctica debe mostrar las contradicciones y no resolverlas, ya que esa resolución muchas veces pasa como un “final de camino” que muestra al desarrollo histórico como orgánico y cerrado.

## LAS TESIS SOBRE LA HISTORIA

*“Madelin, afirma que ‘el historiador debe colocarse en lo alto de las murallas de la ciudad sitiada, abrazando con su mirada a sitiados y sitiadores; es, según él, la única manera de conseguir una ‘justicia conmutativa’. Sin embargo, los trabajos de este historiador demuestran que si él se subió a lo alto de las murallas que separan a los dos bandos, fue, pura y simplemente, para servir de espía a la reacción. Y menos mal que en este caso se trata de batallas pasadas, pues en épocas de revolución es un poco peligroso asomar la cabeza sobre las murallas. Claro está que, en los momentos peligrosos, estos sacerdotes de la ‘justicia conmutativa’ suelen quedarse sentados en casa esperando a ver de qué parte se inclina la victoria”.*

L. Trotsky, *Historia de la revolución rusa*

Cuando se trata de la historia, lo que Benjamin critica en el mismo sentido es una concepción donde presente y futuro devendrían del desarrollo lineal y gradual del pasado en un tiempo considerado homogéneo, dando como resultado un desarrollo revestido de una “organicidad” que borra las posibles desviaciones, fallidos y luchas: “La manera corriente de exponer la historia le da mucha importancia a la elaboración de una continuidad. Atribuye valor a aquellos elementos de lo que ha sido, que ya han pasado a formar parte de su eficacia ulterior. Se le escapan aquellos pasajes en donde lo transmitido se interrumpe, y junto con ello también sus asperezas y picos, que son los que ofrecen un punto de apoyo a aquel que quiere llegar más allá de lo transmitido”<sup>24</sup>. Ese desarrollo “orgánico” donde todo cierre da un presente justificado, y un futuro que no espera nuestra intervención salvo en el sentido que quiera asignarnos el “organismo histórico” mismo. Romper esa mala “organicidad” o *continuum* es entonces un *leit motiv* de Benjamin.

Sus conocidas tesis “Sobre el concepto de la historia”<sup>25</sup> tenían antecedentes antipositivistas en tempranos escritos premarxistas de Benjamin, como

23. Dirá Adorno en *Dialéctica negativa*: “La formulación Dialéctica Negativa es un atentado contra la tradición. Ya en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de una negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante para lo mismo. Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión” (Madrid, Taurus, 1986).

24. La cita es de una de las variantes de las tesis encontradas en sus manuscritos, en Benjamin, *Sobre el concepto de la historia. Tesis y fragmentos*, Bs. As., Piedras de papel, 2007, p.70.

25. Utilizamos la reciente edición *Sobre el concepto de la historia* arriba citada.

“La vida de los estudiantes”<sup>26</sup> de 1914, pero se ampliarán, cobraran nuevo significado y nuevos blancos de crítica en su particular momento de escritura: en lo personal, escritas mientras Benjamin intentaba escapar de la persecución nazi y cuando una de sus opciones ya era la que finalmente tomó a las puertas de España, el suicidio; y más de conjunto, en la conjunción del avance del nazismo, una segunda guerra mundial y el período más brutal del stalinismo ejemplificado en los Juicios de Moscú.

En ellas criticará la idea de “progreso” que la clase dominante nos ofrece como relato de la historia no hace más que justificar que “todo siga igual”. Pero, dirá, no sólo la burguesía en ventaja propia se empalaga con esa idea teleológica, expresándolo en distintas “teorías” filosóficas, sino que la misma socialdemocracia y el stalinismo se han mostrado deudoras de ella presentándonos la historia como un avance permanente al socialismo, yendo a la saga de los dominadores más que enfrentándolos. Hay en sus tesis entonces una crítica al positivismo y al historicismo por ser ambas visiones teleológicas de la historia donde el fin está de antemano determinado. Y a la vez, una acusación de que tal escritura borra las catástrofes que ese “progreso” conllevó para las masas.

El materialista histórico en cambio, según Benjamin, debe “cepillar la historia a contrapelo”. Y desde este punto de vista, dirá invirtiendo la famosa metáfora de Marx, los oprimidos más bien deben “frenar” esa locomotora de la historia que bajo la idea de progreso avanza sobre sus miserias. Así, más que alimentarse de un futuro de redención, es de la memoria de los caídos de donde deben sacarse las fuerzas revolucionarias, buscando el “instante de peligro” donde el presente pueda hacerse de su pasado completo, es decir, volver a adueñarse de su propia experiencia total y no de lo que dicta la historia oficial. La relación que el historiador materialista histórico debe establecer entre pasado y presente hace a la política: ese concepto del presente “crea entre la escritura de la historia y la política una conexión, idéntica al nexo teológico entre la rememoración y la redención. Ese presente se traduce en imágenes que podemos llamar dialécticas. Éstas representan una intervención salvadora de la humanidad”<sup>27</sup>. Por ello en la definición de revolución que hace Benjamin tiene mucho peso el pasado: “La moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx”<sup>28</sup>. Este choque y lectura actualizada del pasado podían ser el motor del “despertar”<sup>29</sup> político que, Benjamin esperaba, arrancara a las masas de las fantasmagorías progresistas.

26. En Benjamin, *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1993.

27. Benjamin citado en Löwy, *Aviso de incendio*, Bs. As., FCE, 2002, p. 72.

28. Benjamin, *Sobre el concepto...*, op. cit. p. 35.

29. Benjamin citado en Buck-Morss, op. cit., p. 245.

La discusión de la concepción de la historia en Benjamin no es entonces una polémica historiográfica sino una discusión sobre la política del proletariado y de los marxistas. Como señala Buck-Morss, las referencias de Benjamin a las experiencias de 1848 y 1871, por ejemplo, donde el proletariado no logró una política independiente de la burguesía, deberían servir para criticar la (en su momento) actual política del Frente Popular, mostrando cómo los obreros no deberían dejarse llevar por la ilusión de que un frente común con la burguesía contra el fascismo podía acercarlos a sus objetivos socialistas<sup>30</sup>. Eagleton, contra quienes consideran en Benjamin el marxismo como un “pecadillo circunstancial o una excentricidad tolerable” dedica su libro al Benjamin que en “tiempos de oscuridad nos enseñó que serán los humildes e ignorados los que dinamitarán la historia”<sup>31</sup>. Löwy, para quien estas tesis son tan significativas como lo fueron las “Tesis sobre Feuerbach”<sup>32</sup>, reivindica a Benjamin por esta visión antilineal de la historia donde el tiempo no sería el mero trascurso acumulativo de las horas y los días, sino uno cargado de acontecimientos, bifurcaciones, discontinuidades, saltos y en definitiva, luchas. En términos de Benjamin, por entender la historia no como el transcurrir del tiempo de “los relojes” sino como el de “los calendarios”<sup>33</sup>. En este sentido reivindica que, separándose de la socialdemocracia y el stalinismo, Benjamin no vea el desarrollo histórico como el relato “confiado y optimista” de los avances industriales, y que su filosofía pugne por evitar la identificación entre las “leyes de la naturaleza” y las leyes “históricas”<sup>34</sup>. En una reciente edición de las tesis, prologadas conjuntamente por Löwy y Bensaïd, repiten estos argumentos para caracterizar la concepción benjaminiana como aquella que insufla “un nuevo espíritu revolucionario en un marxismo reducido, por sus epígonos, a una miserable muñeca-autómata”<sup>35</sup>. Señalemos que este tipo de lecturas, que destacan que la orientación de Benjamin tiene siempre la revolución como horizonte, sin duda le hacen más justicia a quien aun atravesando los eventos más oscuros del siglo XX, y con una visión crítica de a las vertientes “oficiales” del movimiento comunista, nunca participó del escepticismo de la revolución que sí envolvió, por ejemplo, a muchos de sus pares de la Escuela de Frankfurt.

La recuperación de los hilos de continuidad de las derrotas pasadas para pensar una política actual, y la crítica antiteleológica y antipositivista hacia ciertas versiones de la socialdemocracia o el stalinismo, contra todo facilismo, son aspectos sin duda actuales de las tesis benjaminianas. Ahora bien, si estos elementos anticontemplativos son reivindicables para una concepción marxista de la historia, cabe preguntarse cómo y desde qué posiciones analiza Benjamin

30. *Ibidem*, pp. 349/350.

31. Eagleton, *Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 17/8.

32. Löwy, *Aviso...*, op. cit., p. 16.

33. Benjamin, *Sobre el concepto...*, op. cit. p. 36.

34. Löwy, *Aviso...* pp. 26 y 108.

35. Bensaïd y Löwy, “Prólogo” a Walter Benjamin, *Sobre el concepto...*, op. cit., p. 18.

el desarrollo histórico y qué aciertos y problemas trae con ello a la lectura de la tradición marxista en torno al problema de la historia.

## PASADO Y PRESENTE

*“A veces me hastía mi existencia de espíritu. Ya no quisiera ese flotar eterno, quisiera sentir un peso que anulara en mí lo ilimitado y me atara a la tierra. Poder, a cada paso, a cada golpe de viento, decir: ‘ahora’ y ‘ahora’ y ‘ahora’. Y no más ‘desde siempre’ y ‘para siempre’”.*

Diálogo de Daniel, un ángel, en *Las alas del deseo* de Wim Wenders

En cuanto a los antecedentes e influencia de su visión de la historia, debemos tener en cuenta dos elementos: la propia formación benjaminiana y el “clima” intelectual de la época. Löwy en *Redención y utopía*<sup>36</sup> señala las influencias románticas en la formación de Benjamin, en una particular conjunción con el mesianismo judío. Pues bien, ambas corrientes de pensamiento, al menos en sus versiones más conocidas, tienen una fuerte impronta de “retorno” al pasado, ya sea a una Edad dorada previa al capitalismo en el caso del romanticismo, o a un “paraíso” perdido en el caso del mesianismo. Por el otro lado, la influencia de Nietzsche como crítico romántico de la moral y los valores burgueses, y postulador de la idea de “eterno retorno”, era fuerte en la época para toda la intelectualidad alemana.

Si lo que tenemos o esperamos es un “despertar”, en la referencia al “paraíso perdido”, por más secularizado que se lo tome, ¿qué nos evita leer que la agencia del sujeto no pueda verse como un largo desvío hacia un fin preestablecido ajeno a nuestra acción, y no la posibilidad lograda históricamente por sus sucesivas (aunque disruptivas) acciones? A ello se suma que el propio Scholem, amigo personal de Benjamin, dirá que la visión de Benjamin es “más bien cíclica que dialéctica”.

En cuanto a la vuelta al paraíso perdido, que podría entenderse dentro de las corrientes religiosas tradicionales como espera pasiva del “reino de Dios”, Löwy por ejemplo aclara que en la tradición de la cábala de la que se nutre Benjamin, la redención no es espera en este mundo de un paraíso en el más allá o de un Mesías como enviado celeste, sino “autorredención” de los hombres en la historia, una versión herética del judaísmo ortodoxo que además atribuye a los hombres esa “fuerza mesiánica”. En este sentido, dirá Löwy, podemos encontrar en Marx su “equivalente profano: los hombres harán su propia historia y la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos”<sup>37</sup>.

En cuanto a Nietzsche, varios autores señalan la influencia de sus primeros escritos en Benjamin respecto al desprecio común por los historiadores que gustan de nadar a favor de la corriente. Löwy sobre el tema señala que la diferencia es que Nietzsche critica en “nombre del individuo rebelde, el héroe,

36. Bs. As., El cielo por asalto, 1997.

37. Löwy, *Aviso...*, op. cit., pp. 59/60.

y más adelante el superhombre<sup>38</sup>. En realidad, Benjamin critica bastante más que el punto de vista adoptado. Quizá conciente de que sus planteos pueden quedar demasiado cerca del “eterno retorno” nietzscheano, se encargará de criticar esta concepción “mítica” de la historia. En los borradores del libro sobre los pasajes señala los orígenes de esta visión en las cambiantes condiciones de crisis de la época<sup>39</sup> y también dirá: “La creencia en el progreso, en la infinita perfectibilidad [...] y la concepción del eterno retorno son complementarias. Son antinomias ineluctables, frente a las cuales la concepción dialéctica del tiempo necesita ser desarrollada”<sup>40</sup>. En cambio, su objetivo metodológico será demostrar un “materialismo histórico en el que la idea de progreso ha sido aniquilada”: “Es precisamente en este punto que el materialismo histórico tiene toda la razón al diferenciarse radicalmente de los hábitos mentales burgueses. Su principio básico no es el progreso sino la actualización”<sup>41</sup>.

Benjamin nos habla entonces no de retorno del pasado al presente sino de “actualización” del pasado desde el presente: “Como las flores vuelven sus corolas hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de virtudes secretas, tiende a dirigirse hacia el sol que está por salir en el cielo de la historia”<sup>42</sup>. El mejor ejemplo de esta visión sea probablemente la caracterización de Benjamin del fascismo, fenómeno que marca la escritura de sus tesis. En una de ellas ataca justamente que el fascismo sea denunciado desde la concepción de progreso como una “regresión” al pasado, visión que no permite comprenderlo como lo que es: un producto moderno del capitalismo que justamente por ello triunfa en los países más avanzados y utiliza toda la industrialización moderna.

Pero si la historia no puede ser leída por el materialista histórico como un “eterno retorno” sino desde la actualización, ¿cómo funciona ese “heliotropismo de virtudes secretas” del que habla Benjamin?

## PRESENTE Y FUTURO

*“La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase”.*

Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*

38. *Ibidem*, pp. 84/5.

39. Benjamin, “Zentralpark”, op. cit., p. 181.

40. Citado en Buck-Morss, op. cit., p.127.

41. *Ibidem*, p. 96.

42. Benjamin, *Sobre el concepto...*, p. 24.

Varios autores han traído a cuenta un texto clásico de Marx apreciado por Benjamin como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*<sup>43</sup> para enriquecer y criticar la concepción benjaminiana de la historia, sobre todo porque desde sus primeros párrafos aborda la articulación entre pasado, presente y futuro. La alusión de Marx a que en las revoluciones, las clases protagonistas se visten con las “ropas” de las revoluciones pasadas para justificar sus objetivos y ganar confianza, y el llamado a que la revolución proletaria “entierre a sus muertos” y saque su “música” del futuro y no del pasado, son a la vez comunes como problemas a los tratados por Benjamin, pero contradictorios en principio con sus dichos en las tesis<sup>44</sup>.

Buck-Morss señala la notoria ausencia de referencias a la primera parte de esta obra, y extrañamente es por este punto que reivindica a Benjamin. Según la autora, Marx dejó una laguna al plantear que la sociedad socialista no puede sino desprenderse de las supersticiones del pasado pero sin indicar cómo sería este desprendimiento, dejando así abierto el terreno para que las “versiones marxistas vulgares” llenaran esa “laguna” con la idea de progreso. Pero en este razonamiento, que reconoce versiones “no vulgares” como las de Trotsky, se simplifica como un problema de “laguna” las condiciones sociales y políticas que llevaron a la socialdemocracia y al stalinismo a sostener estas versiones mecanicistas en interés propio y no por deficiencia teórica. Por otro lado, no da cuenta del nudo teórico problemático que aquí se presenta, puesto que Marx y Benjamin no están hablando sólo de la sociedad socialista futura sino de las condiciones actuales de la revolución, interés que sin justificar la autora atribuye a Marx pero descarta para Benjamin, quien estaría pensando en la “transición” al socialismo y no en la “revolución política” misma<sup>45</sup>. Es cierto que en Benjamin podemos encontrar tratados diversos problemas sobre la construcción del socialismo, pero a la luz de las tesis es difícil descartar su interés por la revolución y por las políticas propuestas en vistas a ella. La tesis donde define nada menos que

43. Bs. As., Longseller, 2005.

44. Szabón es uno de los que critica a Benjamin desde estas afirmaciones de Marx. Hace notar que el “salto de tigre” con que caracterizaba a la revolución, reconocía que en el caso de la moda, podía ser utilizado ideológicamente en el terreno de la burguesía. Dirá Szabón, “la equiparación [...] deja entender que, para el autor, ambas participan de la misma propensión mistificatoria, lo que plantea entonces la desigual distancia a que se sitúan Marx y Benjamin respecto de la valoración del papel de la conciencia en las revoluciones burguesas y de su conexión con los imperativos de la acción”. Por otro lado, al ser Benjamin “refractario” de un enlace orgánico entre revoluciones burguesas y las condiciones por ella creadas, y revolución proletaria, “no aparece en aquél el viejo topo, en la misma medida en que también la idea de acumulación o de transición cualitativa encuentra mayor cabida en una reflexión voleada a la decisión redentora, a la cristalización monádica de la coyuntura cargada de tensión es, al ‘instante crítico’”. La dialéctica de la historia sería en Benjamin por tanto “intermitente” (“Historia y paradigmas en Marx y Benjamin” en Massuh y Fehrmann, op. cit.).

45. Buck-Morss, op. cit., pp. 142/3.

la revolución como “salto de tigre” y el “tiempo del ahora” opuesto al tiempo “homogéneo y vacío”, comienza con una reescritura de *El 18 Brumario...* aunque referida a Robespierre: “la revolución francesa se entendía a sí misma como un retorno a Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos”<sup>46</sup>.

Löwy hace mención a este texto de Marx pero de pasada: considera que en contradecir a Marx respecto a las referencias al futuro, Benjamin se equivoca porque, por ejemplo, los ideales democráticos de 1793 no podían encontrar ecos en la antigua Roma y en este sentido eran novedosos, pero en cambio acertaría al rescatar la lucha por los oprimidos del pasado<sup>47</sup>. Pero así como sería ridículo criticarle a Benjamin que su recuperación del pasado incluiría por ejemplo las mistificaciones burguesas, es ridículo imputarle a Marx “olvidarse” de los oprimidos del pasado<sup>48</sup>. De hecho, como enuncia en este libro, las revoluciones proletarias lo que hacen es criticar y aprender de esas derrotas. El problema no es quién mira al pasado o al futuro como motivo inspirador, sino la relación establecida entre ambos y la aparición de lo nuevo como continuidad o discontinuidad en su concepción de la dialéctica histórica. Eso que en Löwy está apenas esbozado y rápidamente descartado como “error”. Löwy hace mención a que en la tradición mesiánica en la que se basa Benjamin, la “*restitutio*” del pasado es a la vez “un *novum*”: “está animada a la vez por el deseo de reestablecimiento del estado originario de las cosas y por una visión utópica del porvenir”<sup>49</sup>. Pero “lo nuevo” en la historia supuso un problema para Benjamin cuando trató de dar cuenta nada menos que de una revolución. ¿Cómo funciona la idea de “salto de tigre” aquí? ¿Cómo se produce lo nuevo en esa restitución del pasado? Si la revolución es un salto “fuera del *continuum* de la historia”<sup>50</sup>, ¿lo “inesperado” de un fenómeno nuevo es el grado de ruptura con lo anterior o quiere decir que surge de la nada? ¿La exterioridad es respecto a la historia relatada por los vencedores o es exterior a las determinaciones históricas en las que se da? ¿Aceptar en todo caso una continuidad supone aceptar una historia “lineal”?

46. Benjamin, *Sobre el concepto...*, op. cit., p. 35.

47. Löwy, *Aviso...*, op. cit. pp.141/2. Por otro lado, Löwy menciona la relación que podría hacerse entre Benjamin y Bajtín en cuanto al “estado de excepción” (*Aviso...*, op. cit. p. 100), pero extrañamente no menciona a otro autor que ya hiciera esa relación pero para criticar a Benjamin: Eagleton, a quien difícilmente Löwy no haya leído. Significativamente, el marco de Eagleton aquí es contraponer *El 18 Brumario...* a la posición de Benjamin, pero al parecer Löwy evita entrar en esta discusión.

48. Por otro lado, si bien el pasado es central en Benjamin, no puede decirse que haya en él una negación del futuro. El “despertar” del que habla está sin duda ubicado allí, sólo que Benjamin se niega a que la idea de tiempos “venideros” mejores sirva como freno conformista a la necesaria acción en el presente.

49. Citado en Löwy, *Aviso...*, op. cit., p. 65.

50. *Ibíd.*, p. 140.

Al parecer, para quienes defienden sin fisuras la lectura benjaminiana de la historia como Buck-Morss y Löwy, este texto de Marx se hace difícil de tratar. En las tesis de Benjamin no encontraremos estas respuestas y por tanto las diversas lecturas han mostrado sobre todo aquí los puntos de vista desde los cuales, en relación a la tradición marxista, se lee a Benjamin<sup>51</sup>.

Löwy, al analizar la tesis en cuestión trata en primera instancia de aclarar la problemática relación hecha entre la moda y la revolución, ya que la moda, como mencionamos, era en Benjamin el mito moderno del fetichismo de la mercancía. La diferencia, señala Löwy, es que mientras la moda es el festejo de “lo nuevo” que oculta la “eterna” repetición de lo mismo, la “revolución, por el contrario, es la interrupción del eterno retorno y el advenimiento del cambio más profundo”. Por otro lado, dirá, contra el relato de los vencedores basado en un tiempo “homogéneo y vacío”, la “tradicción” de los oprimidos tiene su propia “continuidad” aunque en los hilos perdidos provocados por las derrotas, siendo por tanto una continuidad “discontinua”<sup>52</sup>. Coincidimos hasta aquí con Löwy, pero es sólo el inicio del problema. Porque opresores y oprimidos no habitan dos historias paralelas sino que luchan en un mismo terreno histórico determinado, tanto como sus acciones, por esas victorias y derrotas previas. Los ideales democráticos de 1793 no surgieron de la nada sino que tienen su raíz en la forma misma de organización social a la que dio origen el capitalismo y la lucha de las masas por sus reivindicaciones. Y la definición del proletariado como clase revolucionaria que defendía Benjamin, los “sepultureros” que crea la propia burguesía, sujeto colectivo y no “trascendental”, tiene su raíz en el lugar que le es dado en el modo de producción capitalista. Ello no quiere decir que estos procesos estuvieran marcados de antemano (la producción social de ninguna manera tenía que necesariamente pasar del esclavismo al feudalismo y así sucesivamente), ni que ellos en definitiva no sean productos de la acción humana (sino individual, colectiva, pero claramente no divina ni una “astucia de la razón” o de la técnica). Pero esas acciones de las generaciones pasadas son las que sin duda determinan el terreno en que las nuevas generaciones pueden dejar que “continúe la catástrofe” o “provocar al Mesías”, es decir, constituyen sus “condiciones objetivas” (en el sentido de ya dadas, como es para cada individuo, por ejemplo, el modo de producción con que se encuentra), que en su momento fueron todas “novedades” históricas construidas por los hombres. Pero éstos son los puntos que Löwy prefiere no abordar ya que al parecer, en el

51. No referiremos aquí la lectura de Eagleton sobre este punto porque en su discusión con los postestructuralistas aborda otros caminos, pero también se nota allí desde dónde se lee a Benjamin y se trazan sus relaciones: además de *Grundrisse* de Marx, Eagleton referirá (aunque críticamente) a Althusser en relación a los tiempos diferenciales que marcarían cada “sincronía” (op. cit., p. 115/6).

52. Löwy, *Aviso...*, op. cit., pp. 140 y 142.

marco del ataque a las “versiones vulgares del marxismo”, cualquier referencia a las fuerzas productivas o las determinaciones sociales constituye una lectura lineal de la historia.

A pesar de haber prologado conjuntamente las tesis benjaminianas, leyendo a Benjamin a la luz de *El 18 Brumario...* hay un elemento diferenciador entre Löwy y Bensaïd. Este último, cuando aborda este problema, aun sin dirigir a Benjamin críticas explícitas, agrega los elementos que trazan una continuidad y a la vez diferencian las revoluciones burguesas / proletarias y la relación presente / pasado: “El presente se juega siempre bajo esos disfraces y harapos de otra edad, bajo nombres prestados, con palabras tomadas de la lengua materna, hasta dominar por fin la nueva lengua y llegar a olvidar la lengua original. Lejos de borrarse como una estela, el pasado sigue atormentando al presente”<sup>53</sup>. Hay recuperación del pasado, pero también necesidad de “enterrar a sus muertos”, y hay continuidad, aunque de tiempos desacordes y a saltos, entre esos tiempos. Lo que para Bensaïd Marx expresaría en *El 18 brumario...* es que hay distintos ritmos en la historia: “Marx parece descuartizado entre dos ideas contradictorias. Por una parte no puede dejar de pensar la transición al socialismo como un proceso de larga duración, a imagen de la transición al capitalismo. Siguiendo esta hipótesis, el capitalismo mismo desarrolla las condiciones de su propia negación. [...] Por otra parte, Marx comprende perfectamente la asimetría de las condiciones entre revolución burguesa y revolución proletaria. La burguesía detenta los medios de producción antes de controlar el poder político. [...] Los proletarios sufren, por el contrario una dominación absoluta. [...] Conciente de que no hay acuerdo espontáneo entre temporalidades económicas y políticas, Marx deja la última palabra a las ‘circunstancias’ encargadas de reestablecer la armonía. Porque nadie gobierna la conflictividad social ni la fecha de sus explosiones. [...] Su temporalidad esquiva no corresponde al ‘sentido de la historia’ vulgarmente reprochado a Marx y Engels. A menudo sospechoso de determinismo agudo, Engels comprende perfectamente a la política como desgarramiento de un horizonte determinado”<sup>54</sup>.

Así, la lectura de Bensaïd concretiza más la visión marxista de la historia, presentando problemas que en la noción de “salto de tigre” benjaminiana no pueden apreciarse: “el salto de tigre” es un salto “imprevisto” históricamente, pero sus condiciones están dadas como posibilidad por la propia sociedad capitalista y sus contradicciones. Su estallido y desenvolvimiento está marcado por las luchas, fracasos y lecciones previas. Que esté determinado no quiere decir que esté predicho ni mecánicamente derivado. La revolución proletaria es un fenómeno novedoso pero producido históricamente, y si bien en su análisis pueden sin duda utilizarse analogías y sacar

53. Bensaïd, *Marx intempestivo*, op. cit. pp. 49/50.

54. *Ibíd.*, pp.62-64.

lecciones de otras revoluciones (los marxistas rusos sin duda apelaron a este recurso habitualmente), nunca podrá ser una copia o repetición de las revoluciones previas, aunque tampoco algo simplemente arrancado del desarrollo anterior. Y si lo que puede es “actualizar” en términos benjaminianos las luchas de sus pasados oprimidos, deberá agregar en la misma o mayor medida características propias que no tendrán parangón en el pasado.

Uno de los fenómenos de los que debieron dar cuenta los marxistas en los años '30, que no tenía parangón en el pasado y que requería nuevos desarrollos para ser analizado y enfrentado políticamente, fue la burocratización de la URSS. Aquí tenemos un elemento que muchas veces es solapado cuando se analizan las críticas de Benjamin a la concepción de la historia del stalinismo: si su pelea contra la socialdemocracia fue constante, sus posiciones fueron contradictorias frente al stalinismo. Para mantenerse, la burocracia soviética pactaba pero también enfrentaba, en defensa de sus propias bases sociales, al imperialismo (aunque socavando a la vez la propia revolución). Pero la necesaria defensa de las conquistas de la revolución combinada con la crítica al nefasto papel jugado por la burocracia hicieron difícil el posicionamiento de la vanguardia obrera y de la intelectualidad de izquierda, que en su mayoría osciló entre el desencantamiento, la justificación culposa y la impotencia política. Benjamin en particular dudaba aun en el '38 de los juicios de Moscú y sostenía que en el terreno internacional, la política stalinista seguía siendo “la mejor opción”<sup>55</sup>. La propia trayectoria de la Escuela de Frankfurt es expresión de esta crisis. Es que posicionarse frente al stalinismo necesitaba dar cuenta de fenómenos nuevos que Benjamin, aun siendo sin duda el más crítico dentro de los “marxistas occidentales” con el stalinismo (como se ve en las críticas al Frente Popular, al pacto germano-soviético, y a la vida soviética misma luego de su viaje a Moscú expresadas en su diario), no alcanzó. No está mal buscar apropiarse a un autor para la propia posición política, pero ello no puede hacerse forzando su lectura y eludiendo los problemas que conlleva.

Es cierto que no puede pedírsele a Benjamin que en unas pocas tesis abarque todos estos problemas, y deben contextualizarse sin duda en su propósito específico, pero analizarlas en la actualidad en profusos libros sin referirse a ello es claramente una lectura deficiente, sobre todo si lo que se reivindica es no una lectura filológica sino política de las mismas. La evasión de Buck-Morss antes mencionada y la escueta referencia que sobre este punto hace Löwy de que por supuesto no existe una “libertad absoluta” ya que “las condiciones ‘objetivas’ son también condiciones de posibilidad”<sup>56</sup>, en el final de *Aviso de incendio*, tienen este problema.

55. Parte de estas discusiones entre los miembros de la Escuela de Frankfurt y otros como Brecht están expuestas en Wizisla, *Benjamin y Brecht, historia de una amistad*, Bs. as., Paidós, 2007.

56. Löwy, *Aviso...*, op. cit., p. 169.

## GENEALOGÍAS

*“Función de la utopía política: iluminar la zona de lo que merece ser destruido”*  
Benjamin, variante de las tesis “Sobre el concepto de la historia”

Hay un elemento central en las tesis de Benjamin que es imposible dejar de lado para evaluar la tradición marxista en la que se inscribe, esto es, los elementos teológicos de los que están impregnadas<sup>57</sup>.

Löwy resume las hasta el momento tres lecturas dadas sobre la relación entre mesianismo y marxismo en Benjamin: la escuela materialista, al modo de Brecht, que considera los elementos teológicos como metáforas de verdades materialistas; la escuela teológica, al estilo de Scholem, según la cual es esencialmente un pensador mesiánico y el marxismo no pasa de una terminología difusa; y la escuela de la contradicción, con lecturas como las de Habermas, según la cual Benjamin trata de conciliar lo inconciliable, marxismo y teología. Löwy propondrá a ellas una cuarta: Benjamin es marxista y teólogo, dos corrientes que se fusionarían y enriquecerían mutuamente<sup>58</sup>.

Buck-Morss tiene a secularizar los elementos mesiánicos que aparecen en Benjamin: “la concepción mesiánica judía, que ya posee en sí los atributos de ser histórica, materialista y colectiva, se traduce prontamente en el radicalismo político general y en el Marxismo en particular. La misión redentora del proletariado fue articulada en términos mesiánicos por intelectuales cercanos a Benjamin, tales como Lukács y Ernst Bloch, y Benjamin también lo entendió de ese modo”. En este sentido, concluye su libro, “la responsabilidad por una lectura ‘teológica’ del *Passagen-Werk* [...] no puede ser dejada de lado. Esto sólo significa que la política no puede ser dejada de lado”<sup>59</sup>.

En el mismo sentido Bensaïd parafrasea la imagen del Mesías de Benjamin para caracterizar a Marx, quien “se niega tanto a ennegrecer los borradores del porvenir como a avivar el fuego bajo las marmitas del futuro. No traza los planos de una sociedad perfecta que charlatanes de escasa virtud liquidarán con gusto en el mercado negro de las reformas al por menor. Se contenta con deslizar el pie para dejar entreabierta la puerta por donde se filtra el fulgor vacilante del mañana”<sup>60</sup>. Benjamin señala el presente como tiempo de oportunidades políticas. Si su referencia a un pasado a actualizar en el presente tiene aires de profecía, dirá Bensaïd, “a diferencia

57. Dirá Benjamin “Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente absorbido por ella. Pero si fuera por el papel secante, nada de lo que está escrito quedaría” (*Sobre el concepto...*, op. cit., p. 56).

58. Así es como lee por ejemplo la primera y probablemente más problemática tesis de Benjamin, en tanto a diferencia de otras, se hace difícil considerar allí los fuertes elementos teológicos como metáfora. Para Löwy, “gracias a la acción vivificante del enano [la teología oculta], el conjunto [el muñeco llamado “materialismo histórico”] vive y actúa” (ibídem, p. 48).

59. Buck-Morss, op. cit., pp. 255 y 369 respectivamente.

60. Bensaïd, *Marx intempestivo*, op. cit., p. 59.

del oráculo, la profecía es condicional. En oposición a un mesianismo vulgar, a la espera resignada, su mesianismo activo trabaja los dolores del presente [...]. La profecía es, entonces, la figura emblemática de todo discurso político y estratégico. En ‘La catástrofe que nos amenaza y cómo combatirla’, Lenin descifra tendencias, convencido de que su enunciado condicional vuelve evitable lo que parece ineluctable”<sup>61</sup>. El mesianismo aparece en Bensaïd entonces como una metáfora de actividad política.

Eagleton finalmente es, de los autores que venimos analizando, quien más tajantemente rechaza en Benjamin estos elementos: “No hay manera de poner en armonía los aspectos apocalípticos de la imaginación histórica de Benjamin con su marxismo”, aunque admite que, como en otros terrenos, le sirve a Benjamin para avanzar “por su lado malo”: “El mesianismo de Benjamin es al mismo tiempo la más clara evidencia de su idealismo y una de las fuentes más poderosas de su pensamiento revolucionario”<sup>62</sup>.

Más allá de que Benjamin efectivamente se haya formado en la teología, cuyos términos nunca deja de utilizar, y de que ciertos conceptos y metáforas le hayan resultado productivos como acercamiento al marxismo (como podría decirse de igual forma de algunas metáforas de Marx tomadas de Hegel), cabe preguntarse qué lugar adquieren estos elementos en una perspectiva marxista. Un primer punto en que todos parecen coincidir es que le fueron útiles para identificar y criticar una versión teleológica y lineal de la historia que no podía ser defendida desde el marxismo, y por otro lado, para destacar un aspecto activo que lo diferenciaba del escepticismo preponderante de sus pares.

Pero además, la evaluación que de este punto se hace está al parecer muy ligada a los posicionamientos sobre el clásico problema respecto a la concepción marxista de la historia, y derivado de allí, la tradición marxista en la que se inscribe a Benjamin: ¿cuál es la relación, subordinación o predominancia entre los aspectos subjetivos y objetivos en la historia? En términos de citas clásicas: ¿“la lucha de clases es el motor de la historia” o es “la contradicción entre las fuerzas y relaciones de producción”? La quizá mejor respuesta está justamente en *El 18 Brumario...*: “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y le han sido legadas por el pasado”<sup>63</sup>. Las “circunstancias” legan posibilidades que pueden o no ser aprovechadas, cuyo resultado no está previsto y dependerá de la interacción entre los elementos subjetivos y objetivos en tensión.

Buck-Morss no se pronuncia sobre Marx mismo pero como mencionamos, deja entrever que fue en sus “lagunas” donde germinó el progresivismo. Eagleton identifica cierto idealismo benjaminiano pero lo ubica histórica-

61. *Ibidem*, pp. 97/8.

62. Eagleton, *op. cit.*, pp. 129 y 178 respectivamente.

63. Marx, *op. cit.*, p. 17.

mente, más como imposibilidad de la compleja encrucijada política que le tocó vivir: “Encallado entre la socialdemocracia y el stalinismo, realmente sus opciones políticas eran limitadas [...] el antihistoricismo de Benjamin está en connivencia con su idealismo: la *jetztzeit* [tiempo-ahora] deja de figurar simplemente como elemento simbólico dentro del materialismo histórico y viene a sustituir el rigor de la práctica revolucionaria. Entre la venida de las masas y la venida del Mesías, no puede cristalizar tercer término alguno. Al partido revolucionario le sustituye el profeta revolucionario, capaz de cumplir sus tareas mnemónicas, pero no teóricas ni organizativas, en parte rico en sabiduría por ser pobre en práctica. Si Trotsky posee el Programa Transicional, Benjamin se queda con el ‘tiempo ahora’”<sup>64</sup>.

Löwy parece ser el que tiene la hipótesis más osada (y abusiva). A diferencia de las lecturas que bajo el ataque al stalinismo atacan a toda la tradición marxista “clásica”, reivindica la relación de Benjamin en la lectura de la historia no sólo con Marx sino con Lenin y Trotsky, pero aun con esta diferenciación, el aspecto de las determinaciones queda disuelto en su constante voluntad de separar a Benjamin de cualquier peligro de “objetivismo”, bosquejando una tradición marxista subjetivista de la que Benjamin sería figura principal, opuesta a ciertas “inconsistencias” del propio Marx<sup>65</sup>. *Aviso de incendio* va mechando, a la par que se discute la lectura benjaminiana, diversas críticas esbozadas a las posiciones de Marx y Engels. Así por ejemplo, si bien acuerda con Benjamin en que la lucha de clases “es una lucha por las cosas brutas y materiales”, resalta que de todas formas “atribuye una importancia crucial a las fuerzas espirituales y morales”, desbordando así el estrecho modelo de “base y superestructura” que dieran los fundadores del marxismo<sup>66</sup>. Hablando de su particular lectura del marxismo dirá que lo que le interesa a Benjamin es “la lucha a muerte entre opresores y oprimidos” y no “las formas de propiedad o del Estado, la evolución de los modos de producción –temas esenciales de la obra de Marx”, y que se opone “implícitamente” a cierto “evolucionismo” de algunos artículos de Marx<sup>67</sup>. Finalmente declarará que hay un problema en los fundadores mismos del materialismo histórico que dio cabida a sus simplificaciones

64. Eagleton, op. cit., pp. 264/5.

65. Mencionemos que las “inconsistencias” del propio Benjamin están poco tratadas: desmerece por ejemplo algunos textos del período, del ‘33 al ‘39, donde Benjamin habría tenido un desvío mecanicista por referirse a cuestiones de “fuerzas productivas” como en “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica” (Löwy, *Aviso...*, pp. cit. p. 28/9, reproche por otro lado ya realizada por varios autores y que criticamos en Díaz, “Huellas de la vanguardia”, *Cuadernos de Herramienta* N° 3, 2007), a pesar de que el mismo Benjamin señalara que ese texto era una especie de “base metodológica” para su trabajo sobre los pasajes, investigación de donde están sacadas la mayoría de las ideas que hacen a su concepción de la historia (ver Buck- Morss op. cit., pp. 65/6).

66. Löwy, *Aviso...*, op. cit., p. 68.

67. *Ibidem*, pp. 69/70.

posteriores: “Sin duda, la obra de Marx y Engels está atravesada por tensiones irresueltas entre cierta fascinación por el modelo científico natural y un método dialéctico crítico, entre la fe en la maduración orgánica y casi natural del proceso social y la visión estratégica de la acción revolucionaria que capta un momento excepcional. Esas tensiones explican la diversidad de los marxismos que se disputan la herencia tras la muerte de los fundadores. En las tesis de 1940, Benjamin ignora el primer polo del espectro marxista y se inspira en el segundo”. Sería así piedra fundamental de una “refundación” del materialismo histórico cuyo resultado es un “marxismo mesiánico” que no podía sino “causar perplejidad”<sup>68</sup>.

Pero contra esos peligros, Löwy propone... profundizar esa perplejidad, poniendo a la teología como antídoto contra los peligros “objetivistas”. Cabe preguntarse si el marxismo necesita este antídoto o simplemente basta con no reducirlo a sus versiones vulgares. Criticar la “vulgata marxista” socialdemócrata o stalinista no debería ser motivo de negar la importancia de estas determinaciones. “Determinismo” no siempre es mecanicismo o tecnologicismo (cosa que Benjamin mismo aclaraba, como Löwy tiene que reconocer<sup>69</sup>). Pero para Löwy, los elementos mesiánicos son expresión de una lectura “subjetivista” con la que él coincide: “Ya sea que se designe esa dimensión irreductible como ‘factor subjetivo’, ‘voluntarismo’, ‘libertad del sujeto’, ‘autonomía de los actores sociales’ o ‘proyecto humano’, lo cierto es que la acción política escapa a todo intento de ser analizada como simple función de las estructuras o, peor aun, como resultado de las ‘leyes científicas’ de la historia, la economía o la sociedad”<sup>70</sup>. Es decir, que cualquier idealismo, incluso el teológico, viene bien contra el objetivismo. En primer lugar entonces, Löwy parece “comprar” el “paquete antidogmático” que junto con la crítica al stalinismo tira al bebé con el agua sucia. De más está decir que ello más que ayudar a combatirlo, refuerza a un materialismo vulgar presentándole un enemigo fácil, operación tan deficiente como la de aquellos marxistas que para discutir a un idealismo elaborado como el de Hegel presentaban un materialismo positivista ramplón<sup>71</sup>. En segundo lugar, en su consideración de que toda mención a

68. *Ibidem*, pp. 170/1/2.

69. *Ibidem*, p. 120.

70. *Ibidem*, p. 173.

71. Aclaremos que a diferencia de la genealogía en la que suele incluirse a Benjamin, con Löwy no estamos frente a un subjetivismo “a la Escuela de Frankfurt”. En el terreno más estrictamente político, los motivos de Löwy aparecen claros en *Aviso de incendio*: contra la “ortodoxia”, se trata de dirigir la política a los “nuevos movimientos sociales”, considerando “dogmático” hablar de la clase obrera como sujeto revolucionario (pp.177/78). La teología, según nos dice, ya ha servido de “inspiración revolucionaria” en Latinoamérica en movimientos tales como la “teología de la liberación” (p.53). La “constelación” de Löwy queda clara: en su teología, Benjamin sería el mentor inconsciente de un autonomismo populista latinoamericano. Sin embargo, Löwy parece ir más lejos de

las fuerzas productivas, las formas de propiedad o la constitución de los Estados son muestras de un marxismo mecánico, parece proponernos entonces una vuelta no al marxismo clásico y a sus continuadores no “vulgares” sino al “socialismo utópico”, que en su momento representó una corriente progresiva y crítica del capitalismo pero que ya fueran criticadas y superadas por Marx y Engels buscando establecer las bases históricas, sociales y científicas para una práctica política que pudiera derribar ese sistema social. Dos siglos después, la lectura de Löwy tiende a refundar y defender un marxismo de este tipo, unilateralizando esta vez hacia el lado subjetivo lo que Marx y Engels habían intentado articular, una relación entre los elementos objetivos y subjetivos en la historia que no redujera un elemento al otro ni eliminara sus tensiones, en las cuales deberían buscarse las posibilidades y forjar los instrumentos para que las masas puedan “tomar su destino en sus propias manos”<sup>72</sup>.

Bensaïd aquí una vez más parece contestar a Löwy aunque de manera no explícita (aunque Löwy acuda a su libro para fundar que Benjamin es una “refundación” del marxismo). Para Bensaïd, existe un “tironeo” no entre versiones unilaterales más objetivistas o subjetivistas, sino en un problema real: “La anunciada nueva escritura de la historia rompe con el tiempo sagrado de la salvación, lo mismo que con el tiempo abstracto de la física. Se trata de encontrar el sentido de los ritmos y los comienzos, de conjugar regularidad y novedad”<sup>73</sup>. Para Bensaïd, Marx sí encontró una salida y es lo que da su original e intempestiva visión de la historia, y además de no excluir a Engels sino lo contrario, señala que es precisamente ello lo que impresionó a Benjamin.

A lo largo de sus escritos, no sin vacilaciones, marcas de época, y sin duda sin solucionar todos los problemas, Marx y Engels desarrollaron sin embargo en su delimitación con el idealismo hegeliano pero también con el materialismo vulgar, una concepción materialista de la historia donde estuvieran articulados tanto los elementos objetivos como los subjetivos. En base a ello habían superado al socialismo de la época, aportando justamente las bases para un proyecto socialista que no podía quedarse en una planificación utópica de una sociedad mejor sino que pudiera basarse en un análisis científico de la realidad capitalista para buscar en su historia, su desarrollo y sus contradicciones, las posibilidades y políticas necesarias que efectivamente pudieran terminar con una sociedad de explotación. Las “Tesis sobre Feuerbach”

lo que las propias simpatías de Benjamin permiten concluir. En las anotaciones para las tesis, dirá Benjamin: “El proletariado como sucesor de los oprimidos; extinción de esta conciencia entre los marxistas” (“Sobre el...”, op. cit., p. 72). Más de una corriente y de un teórico de izquierda últimamente ha considerado erróneo este punto, o ha tratado de demostrar que esa centralidad corresponde a una época ya pasada, pero Benjamin es en todo caso en este punto un “clásico”.

72. Esta es la definición de la revolución que Trotsky hace en *Historia de la revolución rusa*.

73. Daniel Bensaïd, *Marx intempestivo*, op. cit. p. 124.

son en este sentido un documento fundamental porque en sus inacabados y escuetos párrafos trata de saldar cuentas con lo mejor y lo peor del idealismo y materialismo precedente para sentar una nueva concepción histórica.

Pero en el terreno de la concepción de la historia, a lo largo del siglo XX y a la luz de las derrotas de la revolución en occidente y de la burocratización de la URSS, por un lado, y por el otro, con el surgimiento del marxismo occidental o el existencialismo y el estructuralismo posteriormente, los cuestionamientos a la articulación entre “estructura y sujeto”, como planteara Anderson, fue un problema que no pudieron “contestar” las corrientes marxistas tanto política como teóricamente en su propio terreno, dando lugar a la influencia de diversas corrientes que ocuparon el escenario de discusión teórico-político entre la intelectualidad, entre ellos, la Escuela de Frankfurt<sup>74</sup>.

Si bien en sus orígenes el Instituto montado en Frankfurt y luego emigrado a EE.UU. tuvo como base, tratando de dar cuenta de nuevos fenómenos, una serie de elaboraciones ancladas en temáticas más “clásicas” aunque con desarrollos originales, como la discusión sobre el totalitarismo<sup>75</sup> incorporando elementos del psicoanálisis, paulatinamente fue virando (y es por lo que se la conoce esencialmente hoy) a una serie de críticas al iluminismo como nuevo “mito” del capitalismo, basado en una racionalidad instrumental que incluso más allá del capitalismo “cosifica” las relaciones y producciones humanas a tal punto que todos los aspectos “subjetivos” quedarían desdeñados. En ese desarrollo no sólo los temas estéticos, psicológicos y filosóficos fueron cobrando mayor peso, sino también en esa línea temas como la relación del hombre con la naturaleza, la técnica y el trabajo fueron considerados desde una perspectiva negativa e identificadas con la voracidad de un racionalidad occidental que diera como resultado al sistema capitalista de racionalidad industrializada. La reducción de los fenómenos culturales, subordinados en forma no mediada con la base económica y política que en buena medida practicaba el “marxismo oficial” stalinista, era considerada como una expresión más de esta “racionalidad instrumental” de la que el marxismo se habría hecho deudora no sólo en el terreno teórico sino en su alabanza a la productividad, las ciencias aplicadas a tal fin, los planes quinquenales y la racionalidad burocrática que practicaba en la URSS y con la cual competía con la burguesía en occidente.

Influenciados por estas lecturas, a la luz de la versión efectivamente positivista difundida por el stalinismo, y sobre todo porque ciertamente en lo que iba del siglo XX las guerras habían mostrado como nunca las capacidades

74. Anderson apunta que la única corriente que podría haber sido alternativa por su propia experiencia histórica y desarrollos teórico-políticos era el trotskismo, aunque finalmente esa posibilidad fuera frustrada (*Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988).

75. En su clásico estudio *La imaginación dialéctica*, Martin Jay hace un resumen y análisis de estas discusiones (Madrid, Taurus, 1989).

destructoras del avance de la industrialización, florecieron una serie de corrientes que hicieran hincapié en la subjetividad y los fenómenos “superestructurales” mientras los análisis marxistas de las “condiciones objetivas” en la historia fueron identificados cada vez más como parte del mito de la ilustración en el propio marxismo, para algunos de manera más directa como continuador de la “ilustración”, otros como “ingenuidad” o desliz de época de los fundadores del marxismo<sup>76</sup>. Aun peor reputación cobrarían continuadores de la tradición clásica como Lenin o Trotsky, quienes a diferencia de Marx, y por el momento histórico que les tocó vivir, dejaron una mayoría de análisis políticos, económicos y sociológicos, pero tenían pocos o desconocidos textos dedicados a la filosofía o el arte que pudieran interesar a las vertientes subjetivistas<sup>77</sup>.

Esta articulación entre los elementos objetivos y subjetivos y las tradiciones en las que se desarrollaron es muchas veces la que está en discusión cuando se reivindica o rechaza el mesianismo benjaminiano (tanto como en las discusiones sobre sus concepciones sobre el arte en la época de la cultura de masas que tomamos en el número anterior de esta revista), en general, llevándolo hacia el polo “subjetivista” en continuidad con la tradición de la Escuela de Frankfurt. La lectura de Löwy, aunque con un sesgo más activista y no resignado, tiene parte de esta influencia en su rechazo a cualquier mención al aspecto económico, unilateralizando lo que en Benjamin es un aspecto no resuelto.

Lo que en Eagleton aparece como una debilidad en parte comprensible por las circunstancias políticas vividas, es en Bensaïd una tensión real en la política y en Löwy una virtud, expresando las simpatías y posiciones de los autores en este problema. Podemos decir que si bien en su momento de enunciación los elementos mesiánicos en Benjamin le fueron productivos para señalar determinados problemas y seguramente tuvieron otro valor polémico en el marco de tener que discutir contra versiones objetivistas aplastantemente dominantes, no puede hacerse de esa “necesidad” una virtud, dejando entrar a la religión, por más “heterodoxa” que sea, en los fundamentos teóricos marxistas. Pero sobre todo, porque ese contexto no

76. Eagleton señala que sin duda el marxismo clásico era “heredero” de la ilustración en el sentido de manejar una “red de presunciones” sobre lo que es “la verdad, la razón, el sentido” que en la época de Benjamin comenzaran a ser provechosamente criticadas, y considera que, aunque las soluciones hasta ahora no hayan sido las mejores, a esa crítica sin duda debería aportar el marxismo. Benjamin tendría el mérito, que en buena medida responde a la época que le tocó y a su horizonte de problemas, de haber aportado a esta discusión (op. cit., p.261).

77. Lo que sigue sin embargo quizás hubiera desconcertado a más de uno de estos críticos del marxismo clásico: “Los sabios liberales –que ya no existen– han pintado por regla general el conjunto de la historia de la Humanidad como una serie lineal y continua de progreso. Era falso. La marcha del progreso no es rectilínea, es una curva rota y zigzagueante”. ¿Es Benjamin? No, es Trotsky en un discurso de 1926 hablando de los... ¡contradictorios avances de la ciencia y la técnica! (discurso pronunciado en el primer Congreso de Amigos de la Radio, 1/03/26, en [www.marxists.org](http://www.marxists.org)).

sólo no es actual sino que casi se ha invertido: en años de posmodernismo donde todas son interpretaciones y cualquier lectura es válida, es más bien la concepción de cualquier “materialismo” lo que se ha desestimado, en particular, el marxismo, vía identificarlo con el stalinismo primero y convirtiéndolo en un “gran relato” después. Si leemos entonces desde hoy Benjamin no sólo filológicamente sino para “actualizarlo”, ¿no debería atenderse a esta circunstancia histórica puestos a evaluar el marxismo benjaminiano? Aceptar el “combo dogmático”, ¿no es leer la historia en la versión de los vencedores, que buscaron tirar por la borda al marxismo?

## CONCLUSIONES

*“No sé si hay destino, pero hay decisión! ¡Decide! Ahora somos el presente. No solamente toda la ciudad, el mundo entero está participando en nuestra decisión”.*

Monólogo final de Marion hacia Daniel en  
*Las alas del deseo*, de Wim Wenders

La idea de un progreso histórico lineal que atacara Benjamin en sus tesis era sin duda un ejemplo de esta amalgama de ciertas tendencias del marxismo con concepciones iluministas, y sin duda acierta en su crítica. Pero sin embargo, nunca da el paso a considerar unilateralmente estos aspectos: en la técnica en el terreno artístico, por ejemplo, Benjamin ve no sólo peligros sino también posibilidades que se definirían por la lucha de clases y no por alguna característica intrínseca al desarrollo técnico en sí, ni ve como problema relacionar los problemas estéticos, por ejemplo, a los desarrollos económicos y políticos de los que son parte. Y si según lo analizado en esta nota, no logra dar cuenta cabal de la relación entre determinaciones objetivas y posibilidades subjetivas en su análisis de los desarrollos históricos, mantiene creemos abiertas esas contradicciones sin volcarse definitivamente a un subjetivismo que muchos buscan fundar en él.

Por otro lado, no sólo Marx y Engels habían tratado sobre las articulaciones entre dialéctica e historia en el terreno filosófico. En cuanto a las genealogías, Benjamin responde también, como Lenin y Trotsky, a una articulación entre la concepción de la historia que tenían y la concepción formada sobre la dialéctica a partir de ella. Los revolucionarios rusos también leyeron y criticaron a Hegel en el terreno de la filosofía sobre todo a partir de su visión de la historia y su experiencia política. En el caso de Benjamin, si bien como planteamos su fascinación por los elementos disruptivos viene de largo y se aplica en otros terrenos, también en su formación de la visión de la dialéctica fue preponderante la visión de la historia, longeva también en su pensamiento, aunadas para pensar una práctica política. Cuando en manuscritos no publicados hasta décadas después, Lenin y Trotsky leen a Hegel, aquel pensador criticado por idealista y teleológico pero que sin embargo era

influencia permanente en Marx utilizado contra el materialismo vulgar, también aparece la pregunta por la concepción de la dialéctica, de la historia y sobre la tensión de los elementos objetivos y subjetivos. Ambos acuerdan con Marx en que la identificación hegeliana entre sujeto y objeto era inaceptable para el marxismo, pero también ajustarán cuentas con la concepción liberal del desarrollo histórico con la que se enfrentarían en el terreno político: una lectura lineal de la historia no podía explicar, y en su momento incluso hubiera llevado a desestimar, la posibilidad de una revolución socialista en un país “atrasado” como Rusia. Lenin, en sus apuntes dejados de la lectura de *Ciencia de la lógica* de Hegel, había entendido la ley de la “interpenetración de los contrarios” como la principal “ley de la dialéctica”, en tanto servía para oponer a la concepción “inerte, pálida y fría” del desarrollo como crecimiento o decrecimiento, una concepción “viva”, en tanto “proporciona la clave para los saltos, para la ‘ruptura de continuidad’, para la destrucción de lo viejo y el surgimiento de la nuevo”<sup>78</sup>. Trotsky en cambio, también en una lectura de Hegel de la cual dejó apuntes, señala como ley principal de la dialéctica al “salto de cantidad en calidad”, pero con similares resultados a la idea de evolución. Su concepción es también la de cambio convulsivo, atacando así a la “concepción liberal gradualista”<sup>79</sup>. La idea central que reivindican en Hegel, tal como lo hicieron Marx y Engels, es la de movimiento, y la referencia a los mecanismos en los cuales éste se da, las llamadas “leyes de la dialéctica”, no pueden tomarse como categorías fijas. Ambas lecturas, aun tomando como centrales distintas “leyes”, apuntan al momento de cambio cualitativo como un proceso de lucha o de salto, es decir, no gradual. Ambos reconocieron que el gradualismo, visión liberal del desarrollo, estaba también permeando al marxismo, lo cual políticamente se traducía en estrategias reformistas, como el revisionismo de la socialdemocracia alemana o la idea de “etapas” histórica a cumplir, tendencias que ambos revolucionarios combatieron. Las referencias de Lenin y Trotsky a la dialéctica están teñidas por estas discusiones y por la concepción de la historia por la que combatieron en el terreno ideológico. Podemos discutir por supuesto las virtudes de una u otra lectura de Hegel (la cual es mucho más negativa en Benjamin), pero cabe destacar que en cuanto al desarrollo de una concepción de la historia, sin duda hubieran sido si no del agrado, al menos del interés de Benjamin, y en relación a las cuales puede leerse productivamente también su obra. Sin duda la concepción benjaminiana aporta elementos para una crítica necesaria de la visión positivista y teleológica, presentando una historia a saltos y no lineal y predestinada. Ahora bien, una vez despejado

78. Lenin, “Sobre el problema de la dialéctica” en *Obras Completas*, Tomo XLIII, Moscú, Progreso, 1987.

79. Trotsky, “Cuadernos de Trotsky, 1933-1935. Escritos sobre Lenin, dialéctica y evolucionismo” en *Escritos Filosóficos*, Bs. As., CEIP, 2004, p. 54. Una versión ampliada de estos problemas que aquí resumimos hicimos en Díaz, “Introducción” a este libro.

lo que el marxismo *no* debe ser como concepción histórica, prevalecen muchos problemas abiertos y potenciales contradicciones que se hace necesario discutir. Y justamente porque de toda discusión conceptual sobre la historia se deriva una discusión política, ninguna lectura debería dejarlos de lado.

Mencionamos al inicio de esta nota lecturas de la intelectualidad nacional respecto a Benjamin que en buena medida coinciden en la anti-ortodoxia benjaminiana pero para el abandono de una política revolucionaria, convirtiéndolo en figura demostrativa de una derrota a la que no deberíamos habernos arriesgado. En cambio, lecturas como las que analizamos a lo largo de esta nota tienen la virtud de ubicarse a la izquierda de estos intelectuales, incluso la de Löwy: “desde el punto de vista político, la historia abierta significa, por lo tanto, la consideración de la posibilidad –no la inevitabilidad– de las *catástrofes*, por un lado, y de grandes movimientos *emancipatorios*, por otro. Esto dista de ser evidente: ¿no vivimos en una época pacificada, a mil leguas de distancia de los años de guerra y revolución de la primera mitad del siglo pasado?”<sup>80</sup>. Efectivamente, probablemente sólo la prolongada situación de aparente “paz” social, basada en una profunda derrota previa, puede dar lugar a una lectura de Benjamin que, aunque se pretendan políticas, tenga nulas consecuencias para pensar la propia política o peor aun, sean un argumento en contra de militar políticamente. La melancolía que suele atribuírsele a Benjamin estaba lejos de ser pasiva y resignada. Como diría Eagleton, a pesar de hacer una de las lecturas más críticas de Benjamin, “el mismo aletargamiento y *gravitas* de su carácter saturnino coloca una bomba de relojería bajo las mitologías historicistas simplistas, del mismo modo en que su lúgubre nostalgia se agarra a imágenes del pasado sólo para arrastrarlas violentamente a través de los espacios vacíos del presente. Por tanto, se trata de un peligroso tipo de inercia particularmente robusto, el del perpetuamente insubordinado más que el del satisfactoriamente pacificado”<sup>81</sup>. Quizá por estos elementos Eagleton considera oportuno culminar su libro sobre Benjamin comparándolo no con autores del marxismo occidental sino con Trotsky, aun con los límites que en esta comparación encuentra políticamente Benjamin. Para Eagleton, el marxismo del siglo XX posee otra visión de la historia “antihistoricista” basada en la idea de desarrollo “desigual y combinado” de Trotsky desarrollado como estrategia política: “La teoría de la revolución permanente se introduce oblicuamente en la homogeneidad histórica y encuentra, en la época de la lucha democrático-burguesa, el ‘débil impulso mesiánico’ que la hace girar a la manera del heliotropo hacia el sol del socialismo que amanece en el futuro. Lo que en Benjamin no pasa de ser una imagen se convierte en estrategia política en Trotsky: al asumir el liderazgo de la revolución democrático-burguesa en alianza hegemónica con otras clases y

80. Löwy, *Aviso...*, op. cit., p. 175. Subrayado del autor.

81. Eagleton, op. cit., p. 218.

grupos subordinados, el proletariado libera la dinámica que llevará la revolución más allá de sí misma hasta resultar en el poder de los trabajadores. Los estratos de las épocas, que en la imaginación marxista oficial están primorosamente colocados juntándose por los extremos, son agarrados y apilados rudamente unos sobre otros, transformando la geología de la revolución con un violento levantamiento. [...] Con los ojos vueltos hacia el futuro, la revolución da un gran salto al pasado (el feudalismo arcaico de la Rusia zarista) para asimilarlo violentamente al presente. [...] Una vez instalado en el poder, el Estado de los trabajadores continúa peinando la historia a contrapelo. El reposado relato de la historia homogénea es transformado en un texto enmarañado: ‘estallidos de guerras civiles y guerras con países extranjeros alternan con períodos de reforma ‘pacífica’. Las revoluciones en la economía, la técnica, la ciencia, la familia, la moral y la vida diaria se desarrollan en complejas acciones recíprocas y no permiten a la sociedad alcanzar un equilibrio’<sup>82</sup>. Quizás en la fascinación con que Benjamin leyera algunos textos de Trotsky hubiera más que la antipatía compartida contra el Frente Popular o las simpatías hacia las vanguardias artísticas.

Así, podemos decir, si en cuanto a formación, contexto político, preocupaciones teóricas y muchas de sus concepciones, Benjamin está inscripto en el marxismo occidental y en la Escuela de Frankfurt en particular, sin embargo nunca cayó en el escepticismo que la caracterizó sino que por el contrario, sus reflexiones están impregnadas de esta voluntad de acción política; si no encontró entre la socialdemocracia y el stalinismo los caminos que unieran teoría y praxis revolucionaria, no derivó de ello una separación necesaria y productiva, como pretendieran Adorno y Horkheimer haciendo virtud de la debilidad; si apeló en su concepción de la historia al idealismo mesiánico, y no pudo resolver la relación entre condiciones objetivas y subjetivas, ambas inseparables en el marxismo, cabe decir que en las tesis fue desde la lucha de clases desde donde se paró para señalar que a pesar de las derrotas, la revolución no había desaparecido del horizonte. Y sobre todo, en el mapa de la discusión teórico-política actual, impregnada de “fines de la historia”, de “desaparición del sujeto revolucionario”, de conformismo, sus tesis tienen la virtud de rescatar los hilos de continuidad con las luchas del pasado que puedan contribuir a detener la catástrofe a la que nos somete el capitalismo.

[Email: arianediaz@gmail.com]

82. Eagleton, op. cit., pp. 265/6.

