

## Eagleton, entre Benjamin y Trotsky. El marxismo y los límites de la razón ilustrada

### Resumen

El artículo pretende responder a una interpretación de la filosofía de Benjamin por parte de Eagleton. Específicamente, se concentra en el último capítulo de su libro titulado "*Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*". Las invectivas contra el materialismo histórico benjaminiano muestran el carácter reaccionario de un marxista que, aunque es ambiguo en sus apreciaciones acerca de la posibilidad de superar al marxismo clásico o, según dice, ilustrado, no encuentra mayores alternativas revolucionarias en la crítica de una cultura capitalista que, entre otras cosas, ha hecho del hombre moderno a alguien incapaz de comunicar su experiencia.

**Palabras clave:** Materialismo histórico, Benjamin, Eagleton, Trotsky, marxismo

## Eagleton, between Benjamin and Trotsky. Marxism and the limits of the Illustrated reason

### Abstract

This article wants to give an answer to an interpretation of the Benjamin's Philosophy by Eagleton. Specifically, it focus on the last chapter of his book titled "*Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*". These invectives against the Benjamin's historical materialism shows the reactionary character of a marxist man that, although is ambiguos on his apreciaciones about the possibility of overpass the clasic marxism or, just like he name it, illustrated, doesn't find big revolutionary alternatives in the critics of a capitalist culture that have made of the modern man someone uncapable of comunicate his experiences.

**Key Words:** Historical materialism, Benjamin, Eagleton, Trotsky, marxism.

**Juan David Piñeres Sus.** Doctor en Educación (con tesis en Antropología-Histórica y Estudios Culturales). Becario de Colciencias. Docente de tiempo completo de la Universidad de Antioquia, Colombia. Miembro del Grupo de Investigación en Psicología Cognitiva, Departamento de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.

## Eagleton, entre Benjamin y Trotsky. El marxismo y los límites de la razón ilustrada<sup>1</sup>

---

*Juan David Piñeres Sus*

### 1. Paralelo inicial entre Benjamin y Trotsky

En este apartado me propongo retomar algunos de los puntos de comparación entre Benjamin y Trotsky señalados por Eagleton (2012). A pesar de que este nos advierte que todavía no se ha realizado un estudio serio del juego de paralelismos entre uno y otro autor, considero que es plausible comprender la totalidad de su escrito (me refiero al último capítulo de su libro *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*) como un esfuerzo por comparar aquello que, a la vez, acerca y distancia a estos dos representantes del pensamiento marxista. O incluso, utilizando la terminología del propio Eagleton, podría decirse que su trabajo expresa encuentros y desencuentros entre un marxismo ilustrado y un marxismo moderno. De allí que el paralelo no se restrinja únicamente a este apartado; siguiendo la estrategia argumentativa del autor, la comparación entre los dos intelectuales marxistas será también parte de los argumentos desarrollados en los acápite siguientes.

Un primer eje de encuentro entre Benjamin y Trotsky se relaciona con la cercanía en términos de sus opiniones políticas. De un lado, “[...] se opusieron a la locura ultraizquierdista del Tercer Periodo, recalcando la amenaza inminente

---

1 El contenido del artículo fue parcialmente presentado en el “Seminario: la actualidad de Walter Benjamin en las ciencias sociales. Memoria, política, literatura y técnica”, realizado el 6 de diciembre de 2015 en la Universidad de Antioquia.

del fascismo a pesar de la complacencia criminal del Comintern” (Eagleton, 2012, p. 259). Por ello mismo, se enfrentaron al dogma estalinista del socialismo en un solo país y, por consiguiente, a la progresiva degeneración de la clase obrera al interior del Estado soviético. De otro lado, rechazaron la socialdemocracia como una ilusión alternativa a lo que había sucedido con la toma del Estado soviético por Stalin. Ya fuera por la concentración del socialismo en un solo Estado o por la mirada conformista y reformadora de la socialdemocracia, lo que estaba en peligro era la posibilidad revolucionaria de transformar las condiciones opresoras del capitalismo no solo a nivel nacional sino fundamentalmente, y de acuerdo con la teoría de la revolución permanente de Trotsky (2001), a escala internacional.

Un segundo aspecto en el que Benjamin y Trotsky concuerdan es en “el ámbito de la revolución cultural”; ambos se oponen al *Proletkult* por su tendencia a rechazar todos los desarrollos espirituales previos a la concepción proletaria de cultura. En otras palabras, la idea central del *Proletkult* (en oposición abierta tanto a Lenin como a Trotsky) era que, si quería emanciparse del yugo de la ideología (y de la superestructura) burguesa, la clase obrera tenía que desarrollar su propia cultura. Hasta ahí no parece haber problema alguno, pues, evidentemente, se trata de una idea común a interpretaciones distintas de la revolución cultural; no obstante, el concepto de una *cultura proletaria* se fundamenta en la afirmación de la ruptura radical con la herencia cultural de las viejas clases dominantes. Todo lo contrario, Benjamin y Trotsky (en acuerdo con Lenin) rescatan “[...] aspectos de la cultura tradicional al tiempo que permanecen abiertos, aunque críticos, a la vanguardia; ambos saludan los hallazgos de Freud y establecen una alianza activa con los surrealistas” (Eagleton, 2012, pp. 260-261). A diferencia de las versiones más reaccionarias de la izquierda, estos autores son capaces de combinar la cultura tradicional con la cultura socialista. En ambos hallamos tanto la sensibilidad y la erudición de intelectuales formados en la “tradicición” cuanto el compromiso con las tareas apremiantes de la cultura socialista, estén ellas relacionadas con la proletarización del artista o con la alfabetización de la clase obrera.

El caso de Benjamin es suficientemente ilustrativo acerca de ese rasgo que expresa la combinación entre tradición y revolución. En su trabajo sobre el surrealismo (2010a), nos advierte sobre otra forma reaccionaria de la izquierda cultural; esta vez se refiere a la inteligencia burguesa de izquierdas de origen francés, cuya función típica emana de un sentimiento de compromiso con la tradición cultural heredada. Esto significa que, en contraposición al *Proletkult*,

esta versión de la izquierda cultural no se encuentra comprometida con la revolución sino solo con la conservación —de carácter museístico— de la cultura tradicional. Ambas le cometen sabotaje a la *praxis* revolucionaria: la una pretende que las masas proletarias desconozcan los logros esenciales de la cultura burguesa y tradicional; ellas se alzan históricamente por encima de la tradición: mirando al futuro, rompen despiadadamente con el pasado. La otra se niega a una *praxis* transformadora de su presente porque, insisto, su atención museística al pasado imagina algo así como la sustancia de su propio pueblo. Benjamin encuentra en el surrealismo una alternativa a esta doble posición que, o bien denigra de la tradición, o bien la exalta absolutamente, desactivando toda fuerza revolucionaria. El surrealismo expresa muy bien la dialéctica entre tradición y revolución que encontramos en el pensamiento benjaminiano. Precisamente, acerca de lo que él mismo denomina el descubrimiento de Breton y, en general, acerca de la importancia de los autores de la tradición surrealista, el filósofo alemán comenta:

[...] fue sin duda el primero en dar con las energías revolucionarias que se contienen en lo “envejecido”, como en las primeras construcciones de hierro, o en las primeras fábricas, o en las primeras fotografías, o en los objetos que empiezan a extinguirse, como en los pianos de salón, o en los vestidos de hace cinco años, o en los locales mundanos de reunión cuando la *vogue* comienza a retirarse. Nadie sabe mejor que estos autores qué relación mantienen estas cosas con la revolución en cuanto tal. Pues, en efecto, hasta que llegaron estos visionarios y adivinos, aún nadie se había dado cuenta de que la miseria, no solo social, sino también miseria arquitectónica, o la miseria propia del *intérieur*, con las cosas esclavizadas y esclavizantes, se transforman en nihilismo revolucionario (Benjamin, 2010a, p. 306).

Por último, haciendo a un lado los elementos comunes, Eagleton (2012, p. 261) encuentra un tercer aspecto del paralelo entre Benjamin y Trotsky. Sin embargo, cuidando la figura histórica del revolucionario bolchevique, afirma que llevar más allá esta comparación implica no solo degradar la memoria del marxista ruso sino también incurrir en un error de categoría. Eagleton no está dispuesto a ello. Su propia postura con respecto a la teoría marxista y a la práctica revolucionaria le impide ser neutral. Pareciera dar un paso atrás con respecto a su sugerencia inicial en términos de la importancia de investigar más finamente las relaciones (de encuentro y desencuentro) entre uno y otro autor. La premisa sobre la cual se soporta su postura es la siguiente: el ruso fue uno de los dos más grandes marxistas revolucionarios del siglo xx y, por ello mismo,

tiene mucha más importancia para el socialismo “[...] que un crítico de arte místico, políticamente quiescente y de temperamento aletargado en la República de Weimar”. Es cierto que Benjamin es aquí descrito como un místico incapaz de moverse políticamente. Sin embargo, puede también decirse que la caricatura de Eagleton no solo deja traslucir su propia percepción del autor alemán sino también, y sobre todo, parte de su concepto del marxismo moderno (e incluso del marxismo occidental), a saber: la mezcla de materialismo e idealismo, a veces celebrada y otras tantas rechazada por el escritor inglés.<sup>2</sup> Ya en otra parte de su libro sobre Benjamin había dicho que la obra del autor alemán es el ejemplo más dramático del cruce entre materialismo e idealismo en la estética y de la teoría cultural marxista. En sus palabras, “la mezcla de elementos en Benjamin es tan extravagante y desenfadada que llega a ser ligeramente cómica” (Eagleton, 2012, p. 176).

## 2. Marxismo clásico, marxismo moderno. Eagleton y los límites de la razón ilustrada<sup>3</sup>

Al decir de Eagleton (2012), es posible marcar otro contraste entre este par de intelectuales marxistas que puede decantarse a favor del filósofo alemán. Aun así, considero que la conclusión teórica a la cual llega el intérprete termina dándole la vuelta a su afirmación inicial. En otras palabras, tanto Trotsky como el marxismo representado por él ocupan un lugar central en la propia concepción de Eagleton acerca del marxismo. Y aunque como crítico cultural —y representante de la denominada Escuela de Birmingham de Estudios Culturales (*Cultural Studies*)— encuentra aportes importantes en la teoría benjaminiana (y en sus conexiones con la crítica cultural de Frankfurt, específicamente la de Adorno), el autor introduce una premisa que, por así decir, tiene un carácter

---

2 Eagleton (2012) confunde el elemento teológico propio del materialismo benjaminiano con idealismo. Más aun, no se da cuenta de que una cosa es idealismo —entendido como la afirmación gnoseológica de que solo las ideas engendran ideas, al margen de toda *praxis* humana— y otra cosa es la metafísica —que ya en los primeros trabajos de Benjamin, y específicamente en *Sobre el programa de filosofía venidera* (Benjamin, 2011a), se erige como una postura filosófica capaz de restituir la totalidad de la experiencia humana, reducida en su momento por Kant (2008) a la pura *Erfahrung* newtoniana.

3 Para este y para el siguiente apartado he utilizado también la versión inglesa (Eagleton, 1981) del texto que vengo comentando. Encontré en ella algunos sentidos que me permitieron comprender pasajes de la traducción española que no me eran suficientemente claros. Allí también pude aclarar el sentido de la interpretación que quiero ofrecer.

*epochal* y dirige su razonamiento hacia una sola conclusión. Su inferencia puede ser expresada del siguiente modo: si bien el marxismo moderno (de Benjamin y Adorno) cumple un lugar fundamental en la superación de la racionalidad de la Ilustración, y si bien se trata de un proyecto perfectamente compatible con el marxismo en general, todavía no están dadas las condiciones materiales y objetivas para que, escapando de los firmes fundamentos ilustrados, y alcanzando un reino libre de antagonismos de clase, la *razón* pueda sobrepujarse a sí misma y pueda, por ello, referirse a las racionalidades extrañas de las otras civilizaciones del mundo. En último término, por su conexión con los presupuestos de la Ilustración, y gracias a que las condiciones objetivas actuales no permiten superar dichas presunciones, el marxismo clásico sigue siendo preponderante con respecto a las interpretaciones modernas.

Veamos los argumentos: Eagleton diferencia entre el marxismo clásico y el marxismo moderno. Por supuesto, en el primero se encuentran Marx, Engels, Trotsky, Lenin, e incluso Lukács, a pesar de que este último es un claro representante de la versión occidental, más hegeliana, de las interpretaciones de la teoría del autor de *El capital*. En el segundo marxismo están Benjamin y Adorno; además allí pueden ser ubicados los autores de la Teoría Crítica de la sociedad. Pues bien, la primera versión del marxismo en gran medida comparte en muchos sentidos la racionalidad de la Ilustración y, con ella, “esa red de presunciones históricas acerca de lo que debe considerarse verdad, razón, sentido, valor e identidad [...]” (Eagleton, 2012 p. 260). Ciertamente, esa red de *presunciones históricas* no solo está profundamente enraizada sino que, justo por ello, es imposible que sea erradicada de nuestras más mínimas expresiones (*slightest gestures*).<sup>4</sup> Y no solo insiste en que sea dudosa la erradicación de los supuestos históricos de la Ilustración; también apunta que “aún es históricamente necesario para el marxismo luchar principalmente en su terreno” (pp. 261-262). La

---

4 No queda duda de que el autor se refiere a las más *pequeñas reacciones* de quienes pertenecen a una sociedad que se ha organizado en torno a los valores de la Ilustración. Se debe dudar, eso sí, de que el resto de sociedades del mundo compartan la misma condición ilustrada de la sociedad europea y occidental. Venida de un investigador de los estudios culturales, esta sugerencia no puede dejar más que un sinsabor. Pareciera no ser capaz de abrir su mirada, por ejemplo, a las naciones postcoloniales. En ellas los valores ilustrados están y no están. Pero esto no es menos responsabilidad ni de la metrópolis ni, en consecuencia, de la Ilustración. Curiosamente, a pesar de que las condiciones económico-materiales están en nuestro mundo más acusadas en la periferia que en el centro, y a pesar de que esas condiciones hacen parte de la peor herencia dejada por la “civilización”, las sociedades “periféricas” son ubicadas todavía en la prehistoria de Occidente.

advertencia no puede ser recibida sin una dosis mínima de escepticismo; a la vez asentimos su juicio y lo hacemos a un lado. Veamos por qué: implícitamente cita las alternativas a la Ilustración emprendidas por el posmodernismo, y las señala de primitivas e insufribles. En la versión inglesa (Eagleton, 1981), el adjetivo utilizado marca con mayor fuerza su apreciación: la alternativa posmoderna a la Ilustración es desagradable (*unpalatable*), no puede ser saboreada con gusto. Casi podemos decir que, en caso de ser digerida, puede producir indigestión.

Comparto la primera parte de su argumento; es decir, me parece correcta su crítica a ciertas propuestas alternativas a la Ilustración, pero no puedo decir lo mismo de su ambigüedad frente a lo que él mismo denomina *marxismo moderno*. Por un lado, reconoce que se pueden cuestionar las graves limitaciones de la Ilustración, no sin advertirnos cuán difícil es identificarlas “sin ceder al suicidio intelectual” (Eagleton, 2012, p. 262). Por el otro, insiste en que, al ser marxistas modernos, Benjamin y Adorno se encuentran ubicados “en un último umbral del significado donde puede que sea posible reflexionar de nuevo acerca del marxismo en términos a menudo extrañamente alejados de las presunciones dominantes de la Ilustración” (p. 262). ¿Por qué dice que la reflexión de estos marxistas modernos acerca del marxismo mismo se hace en términos extrañamente alejados de las asunciones principales de la Ilustración?<sup>5</sup> ¿Qué hay de bizarro en ello? Pareciera que el tipo de autocomprensión de la teoría marxista que se ha alcanzado con estos autores fuese, al mismo tiempo, plausible y bizarra; y ello gracias a su distancia (histórica y sistemática) respecto del núcleo más fuerte de la Ilustración.

Los resultados de esta reflexión del marxismo moderno, informa el autor, son incompletos y variados; incluso podríamos agregar que se trata de resultados imprevisibles, aunque no por ello desdeñables. Enfatiza en que se trata de un proyecto sobrecogedor y emocionante. Ateniéndonos a los adjetivos (*daunting* y *exhilarating*) utilizados en la edición inglesa (Eagleton, 1981), inferimos que el proyecto de superación del marxismo ilustrado es tan desmoralizante como excitante. Esta doble condición se deduce del hecho de que, glosando a Eagleton, apenas estamos empezando a vislumbrarlo vagamente. Es más, el autor inglés no duda en su insinuación según la cual tal vez dicho proyecto solo sea viable al otro lado del cambio revolucionario; lo cual equivale a decir que solo aquella sociedad que haya finalmente superado su organización a partir de la división

---

5 Bizarramente (*bizarrely*), según queda consignado en la edición inglesa (Eagleton, 1981).

entre las clases podrá estar libre de las presunciones históricas de la Ilustración y, lógicamente, habrá abandonado gran parte del marxismo clásico.

Insistamos: el cambio que conlleva el paso de los fundamentos de la Ilustración a la modernidad no es necesariamente incompatible con el marxismo. La dificultad de superar la Ilustración y sus presunciones históricas y, agreguemos, sistemáticas se halla en que las condiciones materiales necesarias para un cambio epocal de esta envergadura no existen actualmente. Seguimos viviendo bajo las mismas condiciones objetivas que, además de estar afincadas en el antagonismo entre las clases sociales, se expresan en un tipo de racionalidad circunscrita a conceptos fuertes de verdad, identidad y valor. Eagleton (2012) enfatiza en que, tal vez, solo en el Reino de la libertad, allí donde ya no exista el dominio de unos por otros, solo en una sociedad libre de clases, podrá la Razón tener tiempo libre o tranquilidad (*leisure*) para transformarse a sí misma; y solo así podrá al menos hacer alguna referencia a la racionalidad extraña de las otras civilizaciones del mundo. Parece que su crítica al posmodernismo y a sus ilusiones, a la cual le ha dedicado un libro completo (Eagleton, 1997), le impide también aventurarse en una reflexión marxista distanciada ya del núcleo más fuerte del pensamiento ilustrado. Más aun, al sugerir que únicamente en el Reino de la libertad puede la Razón referirse (aunque sea tangencialmente) a las formas de racionalidad de culturas extrañas, Eagleton no solo evita a toda costa escapar del seno de la sociedad occidental (para la cual lo otro distinto de ella no parece existir, pues ella está demasiado ocupada consigo misma) sino que defrauda el potencial emancipatorio de conceptos clásicos como el de revolución permanente de Trotsky (2001), tan celebrados por él mismo y tan importante para el proyecto de liberación en todos los países del mundo.

### 3. Materialismo e idealismo: la expresión no mediada de la base en la superestructura

Es importante insistir en que Eagleton (2012) concibe el cruce entre materialismo e idealismo como el rasgo central de la estética del marxismo occidental (incluido en él, por supuesto, aquel marxismo moderno del cual ya se habló) y, en general, de su teoría cultural. Ve además en Benjamin aquella figura que mejor ejemplifica dicho cruce. Con todo y que reconoce su carácter polimorfo, el intérprete analiza el idealismo benjaminiano a partir de un rasgo central, a saber: considera que, en la teoría del autor alemán, la relación entre base y superestructura es esencialmente una relación de “expresión”. Aclaremos las

premisas a partir de las cuales se infiere este último enunciado. En la obra de Benjamin se encuentran los términos de una pareja antitética; por un lado, muestra una tendencia hacia el tecnologismo; aquí las fuerzas técnicas son determinadas históricamente. Por el otro, su teoría también se fundamenta en el culturalismo. Eagleton es enfático en afirmar que el autor alemán

[...] tiende al mismo tiempo a objetivizar la base económica y a subjetivizar la superestructura, alternando con un mínimo de mediación entre las “fuerzas materiales” y la “experiencia”. A veces se idealizan los poderes técnicos, igual que la materialidad de la superestructura amenaza a veces con disolverse en la “inmediatez” de la “experiencia”, ya sea como *Erlebnis* o como *Erfahrung* (2012, p. 263).

De lo anterior se desprenden al menos tres consecuencias. 1) El autor inglés interpreta la relación entre base y superestructura como una relación no mediada; como si la superestructura subjetivizada y, por ello, vuelta *experiencia* dejara traslucir inmediatamente la base económica. Retoma la crítica de Adorno a la ausencia de mediación entre base y superestructura en los análisis de Benjamin, quien, de acuerdo con ese argumento específico, en muchas de sus investigaciones de crítica cultural cae en una suerte de adyacentismo entre los dos ámbitos, silenciando sus “verdaderas” relaciones. A la luz de este análisis, se trata de un paralelismo de connotaciones meramente mecánicas o, como se verá enseguida, expresivas. En lo que sigue, pretendo responderle a lo que me parece una interpretación equivocada de la filosofía de Benjamin. Considero que las invectivas contra el expresionismo gnoseológico benjaminiano y contra el concepto teológico-político de experiencia muestran el carácter reaccionario de un marxista que, aunque es ambiguo en sus apreciaciones acerca de la posibilidad de superar al marxismo clásico o, según dice, ilustrado, no encuentra mayores alternativas revolucionarias en la crítica de una cultura capitalista que ha hecho del hombre moderno un artefacto anestésico (Buck-Morss, 2005).

2) Precisamente, Eagleton (2012, p. 263) critica que, como es concebida en la teoría benjaminiana, “La relación entre la base y la superestructura se convierte esencialmente en una relación de «expresión»: de una «correspondencia» o mimesis sensual [...]”. Ciertamente, el concepto de expresión apunta a una forma distinta de ver estas relaciones. Para la teoría marxista clásica, los contenidos de la consciencia reflejan las condiciones materiales objetivas. Es la noción de reflejo la que supone ya cierta inmediatez entre uno y otro ámbito. Evidentemente, si la superestructura refleja la base, entonces ella misma carece de autonomía por ser un simple epifenómeno de las contradicciones económicas

de la sociedad. Mientras que la noción de expresión nos está diciendo que la base misma se hace visible en su propia cultura.

Así, por ejemplo, en su estudio sobre los pasajes de la París del siglo XIX, Benjamin (2005) utiliza la noción de fantasmagoría. Ella responde a su lectura del carácter fetichista de la mercancía analizado por Marx. Para este último, una de las claves a partir de las cuales se explican las sociedades modernas capitalistas reside en que, aunque los seres humanos no sean capaces de ver sus efectos, y justamente por ello, las mercancías se han autonomizado del proceso social de su producción. En otras palabras, este fetichismo indica cómo, de modo fantasmagórico, el valor de cambio oculta la fuente del valor en el trabajo productivo. Ahora bien, modificando en cierto sentido el contexto original del concepto, su filosofía está mucho más interesada en la experiencia histórica que en un examen económico del capital. En palabras de Buck-Morss (2001, p. 98), para Benjamin “la clave de la nueva fantasmagoría urbana radicaba no tanto en la mercancía-en-el-mercado como en la mercancía-en-exhibición, donde valor de cambio y valor de uso perdían toda significación práctica, y entraba en juego el puro valor representacional”. Al darse cuenta de que, más que reflejarlo, la vida cultural expone el proceso material de su constitución, Benjamin pudo plantear que todo lo deseable, verbigracia: el sexo, el status social, etc., es susceptible de transformarse en mercancía al interior de las formas de vida modernas. Con ello se deduce que siempre está el peligro de que la historia se convierta en manifestación de la forma mercancía o, más precisamente, en pura fantasmagoría. Este es el tipo de razonamiento del que Eagleton (2012) desconfía porque, según su opinión, entre otras cosas supone la aplicación mecánica de categorías económicas a la cultura y, en general, a la superestructura.

3) Eagleton (2012) ha insistido en que, a partir del uso que Benjamin hace de ella, la relación entre base y superestructura queda englobada dentro de la realidad de la historia. Uno de los rostros de esta pareja antitética se halla en el modo de producción; el otro vendría siendo la experiencia. Sugiere que la totalidad de la superestructura es reducida por el filósofo alemán a la experiencia. Es más, no importa si dicha experiencia tiene el alcance de la *Erfahrung* o si es pura *Erlebnis*. En esto último no podemos seguirlo, porque no parece advertir la importancia de dicha noción. Gran parte del trabajo del filósofo alemán explicita —y se fundamenta en— lo que Jay (2009) denomina el lamento por la pérdida de la experiencia en la modernidad. Tal vez uno de sus descubrimientos más originales, y uno de los aportes más sustanciales a la teoría cultural revolucionaria, tiene que ver con su diagnóstico de la época en términos del impacto de

la economía de mercancías, y de su consiguiente concepción del progreso, sobre el *sensorium* de los seres humanos (Benjamin, 2009). Nuestro sistema sensorial ha sido transformado por la técnica moderna al punto de que nos encontramos anestesiados frente a ese espectáculo que Buck-Morss (2005) ha llamado la “estetización de la guerra”. Por un lado, un sujeto incapacitado para tener experiencias, entre otras cosas anestesiado frente al dolor de sus congéneres; por el otro, su correlato político representado en un Estado que, supuestamente libre de elementos totalitarios y bajo la consigna ya tan desgastada de la democracia, legitima los medios de su violencia, y es capaz de llevar la guerra al espectáculo estético de lo sublime.

No es este el lugar para aclaraciones terminológicas, cierto; pero no se puede eludir que, en su defensa unilateral del proyecto revolucionario clásico, Eagleton (2012) invisibiliza la diferenciación entre vivencia (*Erlebnis*) y experiencia auténtica (*Erfahrung*), tan importante para la crítica benjaminiana de la cultura. Más aun, casi dice que el filósofo judío tuvo que contentarse con una “escalofriantemente frágil” (Eagleton, 2012, p. 265) experiencia, pues atrapado entre el estalinismo y la socialdemocracia, no tenía más opciones políticas. Su análisis se queda corto, de ello no hay duda. El rechazo del expresionismo hace que interprete las propias palabras de Benjamin como queda consignado en el siguiente fragmento: “Benjamin adopta un punto de vista historicista respecto de su propio marxismo, que, como señala, no es «nada, absolutamente nada más que la expresión de ciertas experiencias en mi vida y en mi pensamiento». La teoría no es más que la toma de conciencia de la «experiencia» o la práctica” (Eagleton, 2012, p. 263). La versión inglesa (Eagleton, 1981) es más justa con el lenguaje de Eagleton y con su uso claramente dialéctico: no es que la teoría sea la toma de conciencia de la experiencia o de la práctica, sino que ella funge como la autoconsciencia (*self-consciousness*) de la experiencia y de la práctica. En la teoría, práctica y experiencia se hacen autoconscientes. Sin embargo, pone consciencia y experiencia una al lado de la otra, y esto es problemático. Todo depende del texto de Benjamin al cual nos estemos refiriendo. Por ejemplo, de *Sobre algunos motivos en Baudelaire* (Benjamin, 2001) se colige que la elaboración de la experiencia mediante un recuerdo coordinado y consciente constituye paradójicamente su propia destrucción. La categoría de consciencia estaría allí mucho más relacionada con la de vivencia y recuerdo, mientras que la de experiencia aparece con un carácter más fragmentario que, cuando es ordenado por medio de un relato coherente cuya intención sea informar las vivencias, pierde su potencial transformador.

Paralelamente, Eagleton parece sugerir que, para Benjamin, la experiencia es fundamentalmente individual e incluso, por su ausencia de compromiso político, privada. Contrario a ello, el filósofo alemán (Benjamin, 2001, 2011b) nos ha dicho que, aunque también es individual y subjetiva, la *Erfahrung* no es privativa de cada quien (esta sería más bien una idea característica del pensamiento burgués individualista). Ella hunde sus raíces en la tradición y en los relatos que la narran. La experiencia es también, y sobre todo, memoria colectiva. Pero no se trata de cualquier memoria: el vocablo *Eingedenken* señala que la responsabilidad del materialista histórico se halla en el deber práctico-moral y político de actualizar los sufrimientos de los seres humanos del pasado aplastados por las clases dominantes, y por su cortejo triunfal (Benjamin, 2010a). De allí que la temporalidad contenida en la rememoración se refiera más al olvido que al recuerdo. Es decir, con dicho concepto se nos exhorta a rememorar el dolor experimentado por las generaciones pasadas, un padecimiento olvidado por nosotros y frente al cual hemos sido indiferentes. A contrapelo de la lectura que hace Eagleton, aquí se encuentra también el potencial normativo o —para usar la terminología benjaminiana— mesiánico de la lucha de clases.<sup>6</sup>

#### 4. Revolución permanente y antihistoricismo: entre Trotsky y Benjamin

Para Eagleton, el antihistoricismo de Benjamin se encuentra en complicidad con su propio idealismo. De allí su afirmación de que “la *Jetztzeit* deja de figurar simplemente como elemento simbólico dentro del materialismo histórico y viene a sustituir el rigor de la práctica revolucionaria” (Eagleton, 2012, p. 265).<sup>7</sup> Como no puede existir un tercer término que se ubique entre la llegada de las masas y la llegada del Mesías, entonces, de acuerdo con la frágil concepción

---

6 Para ampliar el concepto de experiencia, véase también el trabajo de Caygill (2005) y la compilación intitulada *Walter benjamin and history*, editada por Andrew Benjamin (2005).

7 La comprensión de la *Jetztzeit* por parte de Eagleton es más bien pobre. Justamente se trata de un término que muestra una diferencia central con respecto al historicismo, cuya concepción de la temporalidad supone la acumulación de datos. Por contraste, el *tiempo ahora* (*Jetztzeit*) bejaminiano actualiza la posibilidad teológica de la redención; expresa el compromiso histórico-materialista de hacerle justicia al pasado de los vencidos. La interpretación de Mosès (1997) amplía la concepción de la *Jetztzeit* como *tiempo pleno*. Nos dice que en la experiencia personal debemos buscar las huellas de la experiencia histórica del colectivo. Esto último quiere decir que debemos apropiarnos de la tradición y, precisamente por ello, tenemos que traer del pasado aquello que, por su carácter de novedad, conmueve la experiencia presente. Estudiamos el pasado fundamentalmente para encarnarlo en nuestra experiencia presente.

política benjaminiana, “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”. Estas afirmaciones anticipan una última comparación entre Trotsky y Benjamin, a saber: si el segundo se queda con el “tiempo ahora”, o “tiempo pleno”, el primero posee el Programa Transicional, es decir, el programa que contiene la clave para la transición del socialismo de Estado al socialismo internacional a través de la puesta en práctica por etapas de la revolución permanente (Trotsky 2001, p. 35).<sup>8</sup> Es obvio que, con la figura del bolchevique, Eagleton quiere agitar la quiescencia política del alemán. Quiere sacarlo de lo que él mismo percibe como una simple disposición culta a las tareas mnemónicas. No solo es evidente su sarcasmo; también, como ya se sugirió, es innegable la minimización del concepto benjaminiano de rememoración (*Eingedenken*): da la impresión de hacerlo idéntico a la pura mnemotécnica.

El autor inglés plantea que el marxista ruso y el marxista alemán coinciden en su concepción del antihistoricismo. Ninguno de ellos entiende el devenir histórico como una evolución lineal, de ahí que ambos hablen de amalgamar formas arcaicas y contemporáneas. Dicho de otro modo, para los dos autores el devenir histórico es “una constelación conmocionadora de épocas dispares” (Eagleton, 2012, pp. 265-266). Aunque aquí tampoco se puede hablar de simetría entre uno y otro. Para la estrategia socialista de hoy sigue siendo fundamental la teoría trotskista de la revolución permanente (Trotsky, 2001); precisamente por ello, esa teoría también es central para, a la vez, completar y corregir la concepción antihistoricista de Benjamin. No en vano insiste Eagleton en que, a la luz de la teoría de la revolución permanente, su antihistoricismo se transforma en algo más que una noción atractiva. El siguiente fragmento expresa muy bien el modo en que intenta sintetizar las posturas de ambos autores; por supuesto, la propuesta del fundador de la Cuarta Internacional es preponderante. Nótese que la terminología benjaminiana se usa para apuntar la importancia superior del autor clásico. Así, lo que se introduce por el estrecho postigo de la historia no es el Mesías sino la revolución permanente y, por cierto, el proletariado: “La

---

8 En palabras de Trotsky (2001, p. 35), “La revolución permanente, en el sentido que Marx daba a esta idea, quiere decir una revolución que no se aviene a ninguna de las formas de predominio de clase, que no se detiene en la etapa democrática y pasa a las reivindicaciones de carácter socialista, abriendo la guerra franca contra la reacción, una revolución en la que cada etapa se basa en la anterior y que no puede terminar más que con la liquidación completa de la sociedad de clases”.

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 Eagleton” (2012, p. 266).

Evidentemente, Eagleton hace uso de dos metáforas contenidas en las tesis ii y iv sobre el concepto de historia (Benjamin, 2010b). Para él, sin embargo, leídas al modo de Benjamin, esas dos imágenes no son más que eso: imágenes. Por contraste, aplicadas a Trosky se convierten en estrategia política. Asumiendo el liderazgo de la revolución democrático-burguesa, y aliándose hegemónicamente con otras clases y grupos oprimidos, el proletariado puede liberar la dinámica que empuja la revolución más allá de sí misma con miras a la consecución del poder por parte de los trabajadores. El contenido central de la postura de Eagleton (2012) no tiene por qué ser abandonado. También la categoría de lucha de clases es central en el pensamiento benjaminiano. Sin embargo, el comentarista no le hace justicia al contenido de las *Tesis*, no se da cuenta de que en la relación entre lo fino y espiritual con lo rudo y material se juega, o bien el reforzamiento, o bien el debilitamiento de los mecanismos de poder. La violencia de la crítica, y también su función constructiva, está íntimamente relacionada con la posibilidad de otorgarles a los hechos espirituales, sean ellos cualidades morales o culturales, un lugar central en la lucha de clases. Taxativamente, debe afirmarse que una de las tareas centrales del materialista histórico tiene que ver con arrancarles a los vencedores el botín de la cultura que, por medio de la fuerza, han hecho suyo.

## Referencias bibliográficas

- Benjamin, (2001). Sobre algunos motivos en Baudelaire. En: *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murera. México: Ediciones Coyoacán, 2001, pp. 7-41.
- Benjamin, A. (2005). *Walter Benjamin and History*. New York: Continuum.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, (2009). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En: W. Benjamin, *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 83-133.
- Benjamin, W. (2010a). El surrealismo. En: W. Benjamin, *Obras. Libro II. Vol. I*. Madrid: Abada, pp. 301-316.
- Benjamin, W. (2010b). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Benjamin. (2011a). Sobre el programa de la filosofía venidera. En W. Benjamin, *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Uruguay: Aguilar, pp. 83-94.
- Benjamin, W. (2011b). El narrador. En: W. Benjamin, *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Uruguay: Aguilar, pp.125-152.

- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamín y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La Balsa de Medusa.
- Bück-Morss, S. (2005). Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte. En: S. Bück-Morss, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona, pp. 169-221.
- Caygill, H. (2005). *Walter Benjamin: the Colour of Experience*. London: Routledge.
- Eagleton, T. (1981). *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. London: nlb.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Eagleton, T. (2012). *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid: Cátedra.
- Jay, M. (2009). El lamento por la crisis de la experiencia. Benjamín y Adorno. En: M. Jay, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós, pp. 365-417.
- Kant, I. (2008). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- Mosès, S. (1997). El ángel de la historia. En: S. Mòses, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra, pp. 123-153.
- Trotsky, L. (2001). *La revolución permanente*. Madrid: Fundación Federico Engels.