



De críticas: el presente, la historia y el sujeto en Lukács y Benjamin

Gonzalo Ricci Cernadas

Recibido: 7 de julio de 2022 / Aceptado: 20 de septiembre de 2022

Resumen. Este trabajo busca contraponer a Lukács y Benjamin para echar luz sobre el vínculo que media entre ellos. Para ello buscamos proceder en tres ejes: describir cómo estos autores entienden el presente, tan ominoso como candente, en el que se ubican y la forma en que esta situación determina la concepción de la historia; luego, especificar la manera en que la crítica a la perniciosa situación actual debe ser planteada; y, finalmente, la conceptualización que cada uno realiza sobre el sujeto de la historia y las formas de su constitución o de su aparición implicada por la forma determinada de su relación con el tiempo histórico. A través de estos puntos creemos que se podría verificar la tan tentativa como incipiente tesis del trabajo: que las acepciones de la crítica que Lukács y Benjamin manejan son disruptivas la una respecto de la otra.

Palabras clave: críticas; marxismo occidental; Lukács; Benjamin.

[en] About criticis: present, history, and subject in Lukács and Benjamin

Abstract. This work seeks to contrast Lukács and Benjamin to shed light on the link between them. For this, we seek to proceed along three axes: describe how these authors understand the present, as ominous as it is hot, in which they are located and the way in which this situation determines the conception of history; then specify the way in which criticism of the current pernicious situation should be raised; and, finally, the conceptualization that each one carries out on the subject of history and the forms of its constitution or its appearance implied by the determined form of its relationship with historical time. Through these points we believe that the as tentative as incipient thesis of the work could be verified: that the critical meanings that Lukács and Benjamin handle are disruptive with respect to each other.

Keywords: critics; Western Marxism; Lukács; Benjamin.

Sumario: 1. Introducción; 1. Lukács; 1.1. Ante el mundo cosificado y antinómico; 1.2. La dialéctica: historizar y totalizar como modos de crítica; 1.3. El sujeto de la acción: la clase proletaria; 2. Benjamin; 2.1. El presente como catástrofe; 2.2. La redención como modo de crítica; 2.3. El sujeto resquebrajado; 3. Conclusión; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Ricci Cernadas, G. (2022) “De críticas: el presente, la historia y el sujeto en Lukács y Benjamin”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 347-364.

1. Introducción

Historia y marxismo, marxismo e historia. En efecto, una para nada nimia cantidad de autores de esa tradición denominada marxismo occidental insiste en señalar a la historia como un descubrimiento propio del marxismo. Una historia, valga la aclaración, que también es postulada por muchos como heredada por el marxismo, fruto de un “regalo” –casi un óbolo– de Hegel. De cualquier manera, el historizar sería reconocido como un modo de crítica adecuado y legítimo: historizar para cuestionar lo rígido e improducido, identificando la inmutabilidad en una característica unívocamente reductible a la naturaleza. Incluso aún, “marxismo e historización llegaron a constituir términos intercambiables no sólo para muchos autoproclamados marxistas sino también para sus críticos”.¹ Así las cosas, bien podría reconocerse en esa acción de historizar que el marxismo se dignaría de detentar ora una superioridad epistemológica, ora un límite insuperable que lo ata al pasado y lo vuelve caduco. Entre los primeros podría ubicarse sin mayor dificultad a Georg Lukács; entre los segundos podría destacarse a un marxista crítico de esta postura, Walter Benjamin.

Así, a estas dos posturas contrapuestas subtendería, empero, una coincidencia: la de la postulación de una identificación entre el marxismo y la historización como (su) modo de crítica. En relación a este tópico entonces, no es inocente la elección de los autores: Georg Lukács y Walter Benjamin. El primero, pues, con su *Historia y conciencia de clase* habría emplazado la piedra fundacional para esta ya mencionada tradición del marxismo occidental;² y justamente la influencia de esta obra egregia no habría sido ajena a Benjamin: en el artículo “Libros que se mantuvieron vivos”, publicado por el propio filósofo alemán el 17 de mayo de 1929 en el matutino de Weimar *Die literarische Welt*, puede leerse que *Historia y conciencia de clase* es “[l]a más consumada de las obras de literatura marxista. Su singularidad se funda en la certeza con que ha captado, por una parte, la situación crítica de la lucha de clases en la situación crítica de la filosofía y, por otra, la revolución, de aquí en más concretamente madura, como precondition absoluta e incluso cumplimiento y consumación del conocimiento teórico”.³ Traemos a colación la cita para enfatizar su aspecto relacional entre ambos autores: si nos atuviéramos a la recensión que Benjamin hace del *magnum opus* del húngaro sin más, parecería no haber ninguna desavenencia entre el pensamiento de estos dos autores, una relación indolente entre ambos.⁴ Pues bien, podría entonces también, *prima facie*, advertirse entre Lukács y Benjamin una ligazón carente de problema alguno. Ante esto nos anima uno y

¹ Catanzaro, G.: “¿Por qué la historia y no más bien la nada?” en G. Catanzaro & E. Ipar, *Las aventuras del marxismo*, Buenos Aires, Gorla, 2003, pp. 17-18.

² En *Las aventuras de la dialéctica* (Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1957), de Maurice Merleau-Ponty, *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 36-37), de Perry Anderson, y *Marxism and totality* (Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 1), de Martin Jay, Lukács es precisado como el generador de este *corpus* de pensamiento del marxismo occidental a partir de *Historia y conciencia de clase*.

³ Benjamin, W.: “Bücher, die lebendig geblieben sind” en *Gesammelte Schriften. III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, p. 171. La traducción al español de la cita se encuentra en Löwy, M.: *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 23.

⁴ Lo mismo podría decirse de Lukács sobre Benjamin, ya que el primero había escrito una nota positiva sobre el estudio del filósofo alemán en relación a la cuestión del drama barroco (cfr. Lukács, G.: “On Walter Benjamin” en J. T. Marcus & Z. Tar (eds.), *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, London, Routledge, 1984).

el mismo espíritu: el de problematizar esa relación aparentemente inocua entre marxismo e historia a partir de estos dos autores.

Pretendemos realizar un contrapunto entre Lukács y Benjamin para echar luz sobre el vínculo que media entre ellos, relación que no es aproblemática tal y como la cita de Benjamin parecería indicar entre todos los explícitos elogios a la obra de este no tan joven Lukács. Ciertamente existen –exiguos– trabajos que han comparado a ambos filósofos, reparando principalmente en su dimensión estética y dejando, por tanto, otras cuestiones sin problematizar.⁵ Para ello buscamos facilitar el contrapunto en tres ejes: describir cómo estos autores entienden el presente, tan ominoso como candente, en el que se ubican y la forma en que esta situación determina la concepción de la historia; luego, especificar la manera en que la crítica a la pernicioso situación actual debe ser planteada; y, finalmente, la conceptualización que cada uno realiza sobre el sujeto de la historia y las formas de su constitución o de su aparición implicada por la forma determinada de su relación con el tiempo histórico. A través de estos puntos creemos que se podría verificar la tan tentativa como incipiente tesis del trabajo: que las acepciones de la crítica que Lukács y Benjamin manejan son disruptivas la una respecto de la otra. Es a estos efectos que nos dirigiremos con este manuscrito.

1. Lukács

1.1. Ante el mundo cosificado y antinómico

En el “Prólogo” de *Historia y conciencia de clase*, Lukács se jactaba de haber “hallado en la doctrina y el método de Marx el *método adecuado* para el conocimiento de la sociedad y de la historia”, hecho que, en forma insoslayable, implica un “*conocimiento del presente*”.⁶ Es menester, entonces, elucidar este presente que el pensador húngaro busca dar cuenta a través del método dialéctico.

Ya al comienzo de “La cosificación y la conciencia del proletariado” afirmaba Lukács que “no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad [el capitalista] que no remita en última instancia a dicha cuestión [al análisis de la mercancía], y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la *estructura* de la mercancía”.⁷ Precisamente, en la relación mercantil puede descubrirse el basamento de la burguesía con todas sus relaciones sociales. La universalidad de la forma mercancía lleva ínsita una abstracción del trabajo humano. Este trabajo abstracto, igual, comparable, medible, es producto y presupuesto de la producción capitalista, llegando a ser una categoría social, “la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos como de los sujetos de la sociedad así

⁵ Cfr. Todd, J.: “Georg Lukács, Walter Benjamin, and the Motivation to make Political Art” en *Radical Philosophy*, 28, 1981, pp. 16-22, Feher, F.: “Lukács and Benjamin: Parallels and Contrasts” en *New German Critique*, 34, 1985, pp. 125-138. <https://doi.org/10.2307/488341> y Rodríguez, R. E.: “Entre la totalidad y el fragmento: un diálogo entre György Lukács y Walter Benjamin” en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 12, 2015, pp. 31-52.

⁶ Lukács, G.: “Prólogo a la primera edición” en *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Razón y Revolución, 2013, p. 83. Cursivas del original.

⁷ Lukács, G.: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 187. Cursivas del original.

nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones con ella posible entre los hombres”.⁸ Abstracción y descualificación del trabajo: ambas características direccionan a una descomposición moderna que “penetra hasta el ‘alma’ del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él”.⁹ Con el principio del cálculo, esto es lo principal según nos dice Lukács, advertimos la ruptura del proceso del trabajo con la unidad del producto, siendo que esta racionalización calculista exige una desaparición del producto unitario como proceso del trabajo en detrimento de una conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados y especializados. Pero con la calculabilidad también el sujeto es igualmente desgarrado: el trabajador aparece como fuente de error frente a este funcionamiento racional pautado y calculado de acuerdo a leyes parciales y abstractas. En suma, con esta mecanización y racionalización creciente el trabajador adopta una actitud contemplativa.

El presente actual es el presente de la cosificación sin parangón para Lukács, la experiencia de una eternidad y de una historia inmutable, una segunda naturaleza que se le impone a la humanidad. Las personas se comportan como si los designios sociales fueran trascendentes: sabiéndose productores, actúan como si el mundo estuviera dado. En la sociedad capitalista “el pasado impera sobre el presente”,¹⁰ dice Lukács (siguiendo a Marx), señal de que la comprensión social aparece sólo *post festum*. A medida que el sistema capitalista se produce y se reproduce, la conciencia de los hombres se vuelve más y más cosificada al punto de que la forma abstracta y cuantitativa de la calculabilidad, este proceso de trabajo descualificador y fragmentario, este carácter –valga la redundancia– mercantil de la mercancía, aparece como necesario en la manifestación inmediata y eternizada ante esas conciencias cosificadas mediante leyes propias de este campo, leyes mecánicas e independientes de la arbitrariedad individual, frente a las cuales el sujeto se degrada a ser un espectador impotente, contemplativo. Precisamente, “[l]a conciencia reificada obstaculiza también la posibilidad de emancipación del individuo; esto tiene su origen en factores como la ya mencionada inclinación a leer al mundo capitalista como una concreción inamovible o bien, por la postura de resignación frente a una realidad que, aunque pueda ser percibida como lesiva de la dignidad humana, dota al individuo de una relativa seguridad material que él no está dispuesto a poner en riesgo”.¹¹

Es así clara la manera en que Lukács recupera la teoría de Weber sobre la racionalidad¹² para dar cuenta del alcance de la cosificación: un proceso

⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Lukács, G.: “El cambio de función del materialismo histórico” en *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 374.

¹¹ García Galindo, A.: “Benjamin y Lukács. En torno a la conciencia reificada”, en J. Velázquez Delgado & R. Reyes Camargo (comps.), *Escritos sobre la filosofía política de György Lukács*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2019, p. 117.

¹² Entendida como una tendencia histórica de la humanidad, de la razón misma, a desencadenar procesos de racionalización que afectan la vida de los hombres, sus relaciones entre sí, con el mundo físico, y con la forma en que uno concibe la conciencia. Pero no es sólo la de Weber, sino también la presencia de Simmel la que podríamos detectar en el intelectual húngaro: “La sorpresa, pero también la riqueza del planteo lukácsiano, radica en que esta defensa del método marxista en donde, de algún modo, se dirime la disputa por un sentido positivo de la ortodoxia, será emprendida a partir de la incorporación crítica de autores que se encuentran por definición fuera del campo del marxismo. Nos referimos fundamentalmente a Georg Simmel y a Max Weber” (Cuesta, M.: *Teodicea e interrupción. Diálogos en torno al proyecto de una “filosofía de la historia universal” de Hegel: Friedrich Nietzsche, György Lukács, Walter Benjamin y Theodor Adorno*, Buenos Aires, Teseo, 2017,

históricamente situado y asociado al fetichismo mercantil. Prosigamos entonces: “Por la especialización del rendimiento del trabajo se pierde todo el cuadro del conjunto”:¹³ he allí el límite de esta racionalización aparentemente ilimitada, un límite inmanente a su carácter formal que se hace visible en tiempos de crisis, el desprecio de las leyes respecto de la concreción de su materia refleja la incoherencia del sistema mismo y la casualidad de la relación entre los sistemas parciales. Frente a este estado tan pernicioso, Lukács defiende el rol de una filosofía, una “ciencia del conjunto”, que pudiera atravesar estos límites del formalismo, abstracción y fragmentación a través de una orientación hacia la cognoscibilidad de la totalidad concreta y material. Pero “[e]stá claro que la filosofía de la sociedad burguesa es incapaz de eso (...) porque en el terreno de la sociedad burguesa es imposible una alteración radical del punto de vista”.¹⁴

¿Qué distingue a la filosofía moderna? Ejemplificado con el precepto *verum factum* de Vico, o el “giro copernicano” kantiano, la filosofía moderna se plantea el inusitado problema de entender el mundo como producto propio, es decir, la pretensión de conocer el objeto de conocimiento en tanto éste ha sido producido por nosotros mismos. Y es esta fe, este espíritu que la anima, lo que hace diferenciar a la filosofía moderna de las anteriores: el racionalismo moderno presupone “haber descubierto *el principio* de la conexión de todos los fenómenos con que se enfrenta la vida del hombre en la naturaleza y en la sociedad”.¹⁵ Con esta razón que se pretende como método universal para el conocimiento de todo ser, la cuestión de la correlación necesaria del principio irracional adquiere una importancia ingente. Y ha sido Kant quien ha explicitado esta problemática, el honesto Kant, quien no ha escamoteado el destino trágico de la tan enigmática cosa en sí: ella aúna, por un lado, “el problema de la materia, la cuestión del *contenido* de las formas con las que ‘nosotros’ conocemos el mundo y podemos conocerlo porque lo hemos producido; y[, por el otro,] el problema del todo y de la sustancia última del conocimiento, una totalidad, en el sistema del mundo plenamente conceptuado”.¹⁶ Vuelve a aparecer aquí el problema con el que se topa este pensamiento que otorga significación universal y trascendente a las categorías racionales, para el cual lo irracional es este resto inasimilable que se decanta a medida que avanza y progresa la razón formalista, una irracionalidad que no es exterior al avance de la primera. Es así que por mor de la estructura de la sociedad burguesa y de las limitaciones metódicas de su pensamiento aparecen estas consecuentes antinomias del orden de sujeto-objeto, forma-contenido, libertad-necesidad, individuo-sociedad, etc. De este modo, estas antinomias devienen en divisiones insuperables, una oposición eterna que se presenta como improducida (como efecto de nada) e insuperable (no tiene historia). Antinomias que son resultados de este proceso de cosificación que hace a la conciencia incapaz de concebir la historia; y quizás sea ésta la paradoja más vil que depara la modernidad: la de una época que declara la libertad de espíritu al mismo tiempo que iguala, homogeneiza, que hace contemplativos a los sujetos, donde, al fin y al cabo, ya no se puede comprender nada.

p. 114).

¹³ Lukács, G.: “El cambio de función del materialismo histórico” en *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 212.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 219-220.

¹⁵ *Ibid.*, p. 224. Cursivas del original.

¹⁶ *Ibid.*, p. 226. Cursivas del original.

1.2. La dialéctica: historizar y totalizar como modos de crítica

“La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de la unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía”.¹⁷ Precisamente, el método dialéctico se aviene asaz requerido ante un mundo escindido, donde lo particular y lo universal ya no coinciden; el método dialéctico, en suma, se nos presenta con una promesa conciliadora. Esta reivindicación que Lukács hace de la dialéctica, verdadera superioridad metodológica de Hegel, no por ello lleva a la recuperación de éste en una forma acrítica, aún más allá de algunos envalentonamientos que Lukács haga.¹⁸

Ya en el “Prólogo” de *Historia y conciencia de clase*, Lukács hacía explícita su intención de conservar y mantener actualizada la actitud que Marx tenía para con Hegel: no condenar al filósofo nacido en Stuttgart al *oblivion* permanente: “El tratamiento del problema de la dialéctica concreta e histórica es, empero, imposible sin atender debidamente al fundador de ese método, Hegel, y a su relación con Marx. La exhortación de Marx a no tratar a Hegel como un ‘perro muerto’ ha sido en vano, incluso para muchos buenos marxistas”.¹⁹ Empero, aunque se trata de no deshacerse de Hegel, menos aún se busca continuar su empresa y andamiajes filosóficos *in toto*. Si el sistema de Hegel no es unitario y cerrado, sino que, a ojos de Lukács, habrían varios sistemas inextricablemente ligados unos con otros, entonces “el objeto es salvar lo metódicamente fecundo del pensamiento de Hegel como fuerza espiritual viva para el presente”.²⁰ Es preciso afirmar que el rescate de lo vivo y eficaz de la filosofía de Hegel porta ínsito una impugnación.

De acuerdo a Lukács, para los racionalistas el devenir histórico aparecía como una limitación: en efecto, éstos, al proponerse la calculabilidad formal de los contenidos de las formas ya abstraídos, definen estos contenidos como inmutables, haciendo que su devenir pueda ser comprendido solamente bajo la forma de un sistema de leyes que contemplen todas las posibilidades previsibles. El camino quedó cerrado por el método mismo. Era necesario que el devenir histórico apareciera no como limitación, sino como resultado simultáneo, objetivo y sustrato del método, de modo de superar lo dado e inmutable. “Con la dialéctica Hegel supera metodológicamente la amenazadora exterioridad del principio a la existencia, la dualidad entre necesidad y libertad, que constituía el núcleo traumático del racionalismo crítico”.²¹

Pero en lugar de hallar en las existencias históricas concretas la posibilidad de realización de la libertad como universalización de la razón, Hegel postula el sujeto de la historia en el Espíritu del pueblo (*Volkgeist*). Y con esto la acción se hace trascendente para el actor mismo: la única libertad permitida es la de la reflexión sobre las leyes que lo mueven a uno. “Este es el punto en el cual la filosofía de

¹⁷ Hegel, G. F. W.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 20.

¹⁸ “En cuestiones del marxismo la ortodoxia refiere exclusivamente al *método*. Esa ortodoxia es la convicción de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que *ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores*. Y que, en cambio, todos los intentos de ‘superarlo’ o ‘corregirlo’ han conducido y conducen necesariamente a su definición superficial a la trivialidad, al eclecticismo”. Lukács, G.: “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, pp. 89-90. *Cursivas nuestras*.

¹⁹ Lukács, G.: “Prólogo a la primera edición” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 84.

²⁰ *Ibid.*, p. 85.

²¹ Catanzaro, G.: “¿Por qué la historia y no más bien la nada?” en G. Catanzaro & E. Ipar, *Las aventuras del marxismo*, *op. cit.*, p. 48.

Hegel se ve llevada a la mitología por necesidad del método”,²² pues, como no puede mostrar el sujeto-objeto idéntico, debe rebasar a la historia y erigir, allende, el Reino de la Razón dueña de sí misma. No es difícil ver porqué Lukács rescata el hecho de que “Marx reprocha[ra] a Hegel el no haber superado realmente la dualidad de pensamiento y ser, de teoría y práctica, de sujeto y objeto; el que su dialéctica sea mera apariencia; el que precisamente en el punto decisivo no haya superado a Kant; el que su conocimiento lo sea meramente *acerca de* una materia carente en sí de esencia, y no autoconocimiento *de esta* materia, de la sociedad humana”.²³ Hegel no dio con las verdaderas fuerzas motoras de la historia. Llegado este punto, este Lukács de 1923 afirma que “realiza[r] el programa de la filosofía de la historia de Hegel, [deviene] precisamente en una destrucción de la doctrina hegeliana”.²⁴

Superar la inmediatez, hallar las conexiones necesarias, ésa es la vía para despejar y hallar “la función metodológica de las categorías de la mediación[, que] consiste en que mediante su ayuda se hacen objetivamente eficaces las significaciones inmanentes que convienen necesariamente a los objetos de la sociedad burguesa y que faltan, no menos necesariamente, a su apariencia inmediata”.²⁵ Por ello es que era necesario dilucidar las virtudes y las ventajas epistemológicas que Lukács encuentra en el método dialéctico; la importancia de este método es capital, “porque en el marxismo el proceso dialéctico y el desarrollo histórico se entienden como idénticos”.²⁶ Se hace necesario entonces conocer la realidad como *acaecer social*: “el método dialéctico, al mismo tiempo que desgarrar el velo de eternidad de las categorías, tiene que disolver también su solidez cósmica, con objeto de despejar el camino al conocimiento de la realidad”.²⁷

Si Lukács proclamaba que el punto de diferencia fundamental entre la ciencia burguesa y el marxismo radicaba en la totalidad como categoría portadora del principio revolucionario en la ciencia, esto es porque en “el método dialéctico todo gira siempre en torno al mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico”,²⁸ superando las divisiones y antinomias burguesas y rebajándolas a la condición de momentos dialécticos, como momentos dinámicos de un todo igualmente dialéctico. El devenir histórico –como el mismo Lukács lo denomina– supera la autonomía de los momentos, de las antinomias características del pensamiento burgués, impidiendo que los elementos se cristalicen en su mera unicidad e individualidad: lo que indefectiblemente se señala es la totalidad concreta del mundo histórico como el lugar metódico de la conceptualidad. Lukács se vale de este acento en la totalidad, en la totalización, con el objeto de devolverle a la historia la capacidad de sintetizar y reponer las conexiones y los acontecimientos como un decurso. La historización y la totalización serían entonces los momentos de la crítica: si la primera permite superar el estado imperante y actual de petrificación de aquello que se nos presenta como rígido e improductivo, diseños sociales de carácter

²² Lukács, G.: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 268.

²³ Lukács, G.: “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, pp. 108-109. *Cursivas del original.*

²⁴ *Ibid.*, p. 112. Más allá de las propias recusaciones que Lukács haga hacia el filósofo alemán, sería interesante pensar hasta qué punto continúa supérstite, en el húngaro, “la influencia de la herencia de Hegel” (“Prólogo a la edición de 1969” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 57).

²⁵ Lukács, G.: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 288.

²⁶ *Ibid.*, p. 297.

²⁷ Lukács, G.: “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 107.

²⁸ Lukács, G.: “Rosa Luxemburgo como marxista” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 130.

trascendente, la segunda permite reintegrar los hechos sociales fragmentarios de la vida social como momentos del desarrollo social que hacen a la totalidad.

1.3. El sujeto de la acción: la clase proletaria

La conciencia cosificada por el carácter abstracto y fragmentario del modo de producción capitalista no puede concebir la historia. Es por ello que la “historia se le plantea al pensamiento burgués como tarea, pero precisamente como tarea *irresoluble*”,²⁹ pues ora niega el conocimiento del proceso histórico, aceptando las leyes naturales eternas que organizan el presente, ora elimina todo sentido del proceso histórico, quedándose en la mera individualidad. Si se sigue la primera disyuntiva, se pierde entonces la posibilidad de comprender el origen de las formaciones sociales; si se sigue la segunda, la historia se convierte en fuerzas irracionales y ciegas, encarnada en “grandes hombres” o en “espíritus nacionales”. Frente a esta situación, sobresale Marx como el propugnador de la crítica histórica de la economía, mostrando que, al disolver todas las objetividades cosificadas de la vida económico-social, se presenta la esencia de las formaciones histórico-sociales: relaciones entre hombres. Así, se elabora la pregunta por el sujeto: “Sólo entonces se alza la conciencia del proletariado a autoconciencia de la sociedad en su desarrollo histórico. Como conciencia de la mera situación y relación de mercancía, el proletariado no puede ser conciente de sí mismo más que como objeto del proceso económico. (...) Pero si la coseidad del capital se ha disuelto en un proceso ininterrumpido de producción y reproducción, puede haber ya conciencia de que el proletariado es el verdadero *sujeto* de ese proceso, aunque un sujeto encadenado y por el momento inconciente”.³⁰

Bien se podría afirmar que “el ser social es en lo inmediato el mismo, en la sociedad capitalista, para la burguesía y el proletariado”.³¹ Pero ese mismo ser, por el motor de los intereses de clase, apresa a la burguesía en su inmediatez, y esta limitación de inmediatez aparece como externa e insuperable. En efecto, para la burguesía, el sujeto y el objeto del proceso histórico y del ser social advienen siempre en duplicidad, en una interacción dialéctica que no puede resolverse sino con resultados perniciosos. El proletariado, en cambio, no admite tal duplicidad en su ser social, pues aparece como puro y mero objeto: la inmediatez de su existencia destroza cualquier ilusión de verse como sujeto de su propia vida. Helo aquí al carácter paradójico que la cosificación capitalista del trabajo tiene para el proletariado, como bien señala Eduardo Grüner: “justamente por su alienación, el proletario empieza por experimentarse a sí mismo como objeto, y por ello tiene que construirse como sujeto (...). Por eso el proletario puede potencialmente –una vez ‘superada’ su alienación– ‘rehacer’ la Historia, que consiste precisamente en su autoconstrucción subjetiva”.³² Cabe entonces acotar: el proletariado se ve obligado a sufrir su conversión en mercancía, y “eso es precisamente lo que le impulsa más allá de la inmediatez de la situación”.³³ De esta manera, “el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus

²⁹ Lukács, G.: “Conciencia de clase” en *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 146. Cursivas del original.

³⁰ Lukács, G.: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 310. Cursivas del original.

³¹ *Ibid.*, p. 290.

³² Grüner, E.: *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 243.

³³ Lukács, G.: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 292.

relaciones con el capital en la mercancía”.³⁴ Este autoconocimiento del trabajador como mercancía es ya conocimiento de algo práctico, consumando una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento.

Reconocer que la historia es producto de la actividad de los hombres significa admitir que “el hombre se hace medida de todas las cosas (sociales)”.³⁵ El hombre debe ser pensado como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. El punto de vista de la totalidad nos obliga entonces a apartarnos también del sujeto de conocimiento consagrado por la ciencia burguesa: el individuo, que, como ya dijimos, apenas puede conocer aspectos de un campo parcial. “En la sociedad moderna son exclusivamente las *clases* las que representan como sujetos ese punto de vista de la totalidad”.³⁶ Es la clase la que puede penetrar activamente en la realidad para transformarla en su totalidad, su crítica, al ser consideración de la totalidad, es la unidad dialéctica de la teoría y la práctica al mismo tiempo.

Es importante no obviar que mentar la totalidad concreta nos arroja a esta conocida categoría de posibilidad objetiva: “Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que tendrían los hombres en una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella (...) coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc.: adecuadas a su situación objetiva”.³⁷ Entonces la conciencia de clase es al mismo tiempo una inconciencia de la situación económica, social e histórica determinada. El despertar de la conciencia del proletariado implica el conocimiento de las condiciones históricas efectivamente dadas, el conocimiento de la situación verdadera. Así, es necesario que el proletariado tome conciencia de las contradicciones inmanentes al proceso mismo. La escisión entre subjetividad y objetividad hace que la situación resulte susceptible de toma de conciencia por el proletariado. La plena comprensión de esas crisis, la verdadera conciencia de clase, significa que la crítica realizada por el proletariado “consiga ir más allá de la mera negación de una parte, que apunte, al menos, a la totalidad”.³⁸

2. Benjamin

2.1. El presente como catástrofe

“[L]a historia está atravesada por la violencia y el conflicto”.³⁹ Aún sin reparar todavía en lo súbito de esta cita podríamos incluso añadir: “La historia, como totalidad, es la historia del dominio”.⁴⁰ ¿Cómo entender estas afirmaciones a la luz de la promesa realizada por el proyecto Ilustrado moderno? “La Modernidad debía expulsar los mitos de nuestra existencia”.⁴¹ la Ilustración había asegurado a los hombres

³⁴ *Ibid.*, p. 294.

³⁵ *Ibid.*, p. 316.

³⁶ Lukács, G.: “Rosa Luxemburgo como marxista” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 123.

³⁷ Lukács, G.: “Conciencia de clase” en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 149. Cursivas del original.

³⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 181.

³⁹ Catanzaro, G.: “Materialismo y teología en el pensamiento de Walter Benjamin”, *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 47, 2009, p. 81.

⁴⁰ Catanzaro, G.: “Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin” en *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 2012, p. 10.

⁴¹ Mate, R.: *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 60.

liberarlos del miedo, pero la tierra ilustrada resplandece con una triunfal calamidad. Esta es la visión que detenta el ángel de la historia de la insigne tesis IX: “Donde a *nosotros* se nos aparece una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe que constantemente amontona ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies”.⁴² Lo que el ángel ve es una sola y misma catástrofe, no como una alteridad radical y disruptiva sino como inmanente al *continuum* del devenir histórico mismo. Habría una “fuerza fuerte” que se ha venido imponiendo: “Ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, cuando él venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer”.⁴³ La historia es un campo conflictivo y el enemigo es aquel modo de concepción de la historia que la entiende bajo la impronta de continuidad (bien un sentido, bien un *telos*); siendo así que la única continuidad es la de la dominación.

Ya lo mencionábamos recién, “[d]e mil maneras Benjamin denuncia la fatalidad de la modernidad, que aparece en la historia como portadora de un *novum*, sin que consiga otra cosa que repetir lo de siempre”.⁴⁴ “Que todo siga ‘así’ es la catástrofe”.⁴⁵ es esta misma modernidad que se presenta libre del peso normativo del pasado, de la tradición, de la religión y de la autoridad, la que es incapaz de reparar los conflictos que cifra la historia, la violencia que la signa. La modernidad aparece como prehistoria, dice Habermas: “En la modernización de las formas de vida impulsada por las fuerzas productivas, Benjamin identifica la coacción mítica a la repetición, que se impone incluso bajo el capitalismo, esto es, lo siempre igual en lo nuevo”⁴⁶: esta es la temporalidad de la modernidad, una temporalidad mítica que “revive como tipos sociales contemporáneas las figuras arcaicas del Hades, cuyos castigos encuentran eco en el carácter repetitivo de la existencia moderna”.⁴⁷

Así, en “Apuntes sobre el concepto de la historia” podemos encontrar la siguiente anotación: “Definición del presente como catástrofe”.⁴⁸ En efecto, podría entonces destacarse tanto en Lukács como en Benjamin una comunidad de diagnóstico: una actitud negativa ante el presente; aunque, es menester aclarar, para Benjamin esta situación tiene menos su hontanar en el proceso de cosificación propio de la forma de producción mercantil y sus sintomáticas antinomias insuperables e irresolubles (caso de Lukács)⁴⁹ como en la continuidad de la violencia en la historia y en el encumbramiento de un presente con una capacidad de infligir daño sin precedente. Hay siempre una violencia pretérita que continúa hasta el presente. Ahí reside una ontología del presente que postula una coincidencia entre ser y tiempo, es decir, el instante en el que el “es” coincide plenamente consigo mismo, cifrando su propia identidad, reduciendo la historicidad de lo histórico. Es atacando la ontología política

⁴² Benjamin, W.: “Sobre el concepto de la historia” en *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 140. Cursivas del original.

⁴³ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁴ Mate, R.: *Medianoche en la historia*, op. cit., p. 164.

⁴⁵ Benjamin, W.: “Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo” en *Obras. Libro I. Vol. 2*, Madrid, Abada, 2008, p. 292. Cursivas del original.

⁴⁶ Habermas, J.: “Crítica concienciadora o crítica salvadora (1972)” en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 308.

⁴⁷ Buck-Morss, S.: *Dialéctica de la mirada*, Madrid, A. Machado, 2001, p. 120.

⁴⁸ Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de la historia” en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009, p. 72.

⁴⁹ Aclaremos: como buen marxista, Benjamin no obvia el fenómeno de cosificación propio del capitalismo, ni tampoco pasa por alto su relación con la concepción de la historia. Estos aspectos son estudiados, por caso, tanto en “París, capital del siglo XIX” (*Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2011, p. 50), como en la cita de Otto Rühle que Benjamin menciona en el Convoluto G del *Libro de los pasajes* (op. cit., p. 201).

del presente que Benjamin puede entonces circunscribir y conmover a las diversas “filosofías de la historia” que portan esta ontología como fundamento.

Podría destacarse en primer lugar al progresismo, el incondicionado optimismo en el futuro, que alentaría el espíritu de la mayoría de los comunistas y socialistas: un sentido de la historia salvífico, justificador de cualquier injusticia actual.

Luego, podría mencionarse aquel historicismo al cual Benjamin dedica la tesis XVI de su opúsculo “Sobre el concepto de la historia”. *Prima facie*, el historicismo parecería no tener ningún tipo de relación con la perspectiva progresista recién evocada, parecería romper con la trama épica que tanto caracterizaba al progresismo al buscar conocer las individualidades históricas sin subsumirlas bajo una verdad apriorística. Pero nada más alejado de ello, ya que el historicismo lleva más lejos la teleología del progreso, “pretende poseer la clave epistemológica de acceso a la individualidad en el concepto de vida (espiritual) y en el método de la empatía”,⁵⁰ compenetrarse con el pasado sido para revivirlo, para justificarlo.

También cabe mencionar a otro adversario que, aunque ubicado en un nivel distinto a los anteriores, no por ello comporta una amenaza menos inminente o riesgosa: el fascismo que, si bien no propone ningún concepto de la historia, se relaciona con ésta como hecho bruto de la actualidad. En todo caso, dice Oyarzún Robles, “[s]i pudiera hablarse de un concepto de la historia que le fuese congruente, éste sería el concepto del (f)actualismo. O, dicho más económicamente, el fascismo reduce la historia a facticidad”.⁵¹ El factualismo designa las coordenadas en que la historia se vuelve mito, de la conversión de la historia en naturaleza, la petrificación del acaecer histórico.

Progresismo e historicismo, como dijimos, comparten una ontología del presente, consolidando una naturalización de la historia, derivando en su consideración como *continuum*: una continuidad sólo posible sobre la base del olvido de lo trunco; olvido que no es fortuito sino provocado, intencional, y mantenido por aquella fuerza fuerte que domina en el presente. A esto subyace, indubitadamente, una concepción del tiempo entendido como vacío y homogéneo. Progresismo e historicismo, en suma, consagran al olvido como conocimiento histórico, perpetuando su complicidad con los dominadores.

* * *

Si para Benjamin la crítica del presente es urgente, si lo que apremia es producir un concepto de la historia a la altura de las circunstancias, es menester alejarse entonces tanto de toda posición nostálgico-romántica (que entiende a la historia como un continuo de perversión), de cualquier posición liberal (que se sorprende de la irrupción de una violencia ajena a la razón), como de estas mencionadas posiciones ya presentes en los partidos de izquierda (de confianza en el progreso). Cabe mencionarlo: como sí la hay en Lukács, para Benjamin no hay una expectativa de un límite de la cosificación que emerja del mismo proceso histórico. Como vimos en el primer apartado de la primera parte, para Lukács las contradicciones que genera el modo de producción capitalista se acrecientan cada vez más y genera a sus propios funebreros: los binarismos burgueses producen un monismo proletario que busca

⁵⁰ Oyarzún Robles, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historicidad y facticidad, en Benjamin” en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 30.

⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

subsanan esa contradicción. Al contrario de Lukács, la crítica benjaminiana no es ni decadentista, ni progresista, ni atónica: debe ponerse en duda la razón histórica. A lo largo de este apartado asomaban por todos lados: redención, felicidad, justicia, dolor; Benjamin insiste en introducir a la dimensión epistemológica preguntas ético-políticas.

2.2. La redención como modo de crítica

La redención, tal y como aparece en el pensamiento de Benjamin, se asocia no únicamente a una determinada comprensión de la práctica política, sino que también refiere a una determinada representación del conocimiento. ¿Por qué la redención ocupa en Benjamin un lugar central en su teoría del conocimiento? Porque, en efecto, en la primacía de los sistemas idealistas modernos, y en su supuesto que adecuaba el concepto al ser, yacía una injusticia flagrante: un objeto que puede ser pasivamente aferrado y una intención subjetiva autoproductiva, estas son las características de la “idea dominante del método propia de una filosofía asimismo dominante [que] se limita a preconcebir la verdad a la medida de su representación”.⁵² Frente a esto, el benjaminiano conocimiento redentor, como dice Catanzaro, parecería necesario reclamar una “giro objetivo” a fin de hacerle justicia al objeto de conocimiento; un “giro objetivista en el cual el objeto de la reflexión crítica se revela más como un problema que se le impone al pensamiento[, para el pensamiento,] *encargándole el esfuerzo de producir su conceptualización*”.⁵³ El objeto mudo es el testigo de la primacía del presente y del sujeto. Así, se formula la crítica que da cuenta de la violencia contenida en ese origen autosuficiente del sentido, del conflicto o de la problematicidad: esa es la verdad desconocida del presente, la definición “del presente como el presente de la violencia”.⁵⁴ Debe suspenderse la prerrogativa subjetiva de la intención para entender al conocimiento como operación de rescate, como un necesario y preanunciado rescate de algo que reclama ser redimido.

Ello tiene irremediables consecuencias respecto a la forma en que experimentamos e interpretamos lo histórico. Para Benjamin, el pasado se encuentra vivo y ocupa el centro de la atención. El conocimiento sólo es posible “en una situación singular que se ha abierto y cuyo cierre es inminente”.⁵⁵ A ello apunta el índice histórico: “el índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un tiempo determinado; dice sobre todo que vienen a ser legibles en una época determinada. (...) [E]s imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación. En otras palabras: la imagen es la dialéctica en suspenso”.⁵⁶ No es seguro que podamos leer siempre, y aún hacer esto es una chance que pasa fugazmente. Pero es el instante de chance revolucionaria el que puede traer la posibilidad de leer, de abrir ese recinto del pretérito clausurado, y ese conocimiento, que se da en un instante, produce algo nuevo, discontinuo. Esta lectura refiere a un objeto histórico que no se encuentra en el curso de la historia, pues es en el momento destructivo que hace saltar la continuidad histórica donde “se constituye por primera vez el objeto histórico”.⁵⁷

⁵² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 8.

⁵³ Catanzaro, G.: *La nación entre naturaleza e historia*, *op. cit.*, p. 50. Cursivas del original.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁵⁶ Benjamin, W.: “Convolutio N” en *La dialéctica en suspenso*, *op. cit.*, pp. 95-96.

⁵⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 116.

Esto sirve de propedéutica para una correcta crítica de la historia como totalidad. La historia, en la representación dominante, es considerada como una totalidad en la cual el sentido fluye en forma ininterrumpida y armónica, garantizando la familiaridad de todo pasado para el presente, que lo considera como momento de su infancia. De lo que se trata entonces es de ubicar en la discontinuidad el basamento de la genuina tradición. Y esto es factible haciendo saltar la historia sida o trunca del *continuum* histórico. Esta lectura de la discontinuidad no puede efectuarse desde algo allende la totalidad: no se trata de reemplazar un texto, una historia universal, por otra historia, una falsa, la otra verdadera, sino que lo que la lectura materialista debe hacer es leer detenidamente eso que el texto de la gran historia anuncia. “Continuidad” o “discontinuidad” son elementos que la reflexión debe conceptualizar en su relación, urgida por lo históricamente devenido; y cuyo contenido de verdad, por otra parte, está ligado a condiciones históricas precisas. Entonces, si la violencia histórica, efectiva y situada nos incoa a destotalizar el campo de representación vigente, formulando la crítica de la totalidad, no debemos obviar, como dice Catanzaro, que el “planteo benjaminiano no se consuma en la afirmación de que ‘hay’ singularidades y de que lo que se trata es de hacerlas saltar del continuo histórico”,⁵⁸ pues lo singular sólo existe bajo ese modo en este contexto de la violencia de la totalidad en el proceso histórico: lo singular sólo lo es en tanto salta de la totalidad. No puede ser abandonada la representación de la historia como totalidad porque la crítica no puede abandonar algo (una representación falsa) que dice una verdad: que la historia como totalidad es la historia del dominio. Es menester pensar continuidad y discontinuidad juntas de modo de producir la crítica de ambas.

Habría entonces una problemática que se suscita en la consideración de la historia como un “Libro”, como un texto sacro y hierático en el cual los acontecimientos son todos ellos portadores de un sentido que, a la postre, justifica todos sus sufrimientos y aflicciones. La crítica impulsada por Benjamin no procede en pos de cuestionar la trascendencia de la idea que se realiza por sobre los sujetos históricos (como es el caso de Lukács), sino que más bien se dirige a ese círculo mítico del destino en el que queda la impronta hegeliana que está presente en Lukács.⁵⁹ Benjamin intenta ponerle fin a los sacrificios, no de justificarlos.

Esta felicidad sobre la que Benjamin alumbra no intenta establecerse como nueva meta en reemplazo de la anterior, como una meta para la política. Se exige reconocer el abismo que existe entre el orden profano y el divino: “el orden profano no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios”.⁶⁰ Así, la política centra su atención a lo caduco y lo transitorio, a lo viviente. Las iluminaciones profanas revelan lo trunco y pendiente de las vidas-sidas. Los hechos no se dejan narrar, ellos nos salen al paso. Las iluminaciones profanas trabajan con piezas que reordena en composiciones alternativas, con lo cual cambia el estatuto de una imagen (entendida ahora como un campo inestable de fuerzas en tensión) y muta la constitución de las piezas internas (arrancadas al texto histórico y vueltas ahora como elementos punzantes en el presente y en la conciencia actual).

⁵⁸ Catanzaro, G.: “Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin”, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁹ Si queda alguna duda sobre lo sacrificial en Lukács, leemos en “La cosificación y la conciencia del proletariado”: “Las figuras de esa fragmentación se retienen como etapas necesarias en el camino que lleva al hombre restaurado, y se resuelven al mismo tiempo en la nada de la inesencialidad al ponerse en su verdadera relación con la totalidad entendida, o sea, al hacerse dialéctica” (*Historia y conciencia de clase, op. cit.*, p. 261).

⁶⁰ Benjamin, W.: “Fragmento teológico-político” en *La dialéctica en suspenso, op. cit.*, p. 141.

* * *

Frente a la crítica historizante de Lukács, quien recurría siempre a la historia cuando se veía en un aprieto, la actitud benjaminiana no se acaba en el reconocimiento del pasado como aquello perdido y ajeno, sino que también se aboca a reconocer que el pasado no es una identidad plena y reconocible, discontinuo en relación con la imagen triunfal y dominante del pasado mismo, donde lo sido excede a lo que hoy en día se constata como sido. Para Lukács, la historia tiene un sentido teleológico positivo y ascendente en tanto sólo el horizonte futuro es quien proveerá la solución y disolverá y fluidificará lo escindido y eternizado. Es una paráfrasis de esa vieja consigna marxista que reza que “[l]a revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido”.⁶¹ Pero, para Benjamin, hay otra tradición del pasado: esa fugaz deuda pretérita que desgarrar la solemnidad del presente, que permite darle el mentís. Ese pasado vuelve como fallido. La crítica, al mismo tiempo que efectúa una impugnación a la historia como totalidad (como equivalente al conflicto y al dominio sin cesar) nos insta a no abandonar aquello de verdadero que hay en lo falso (esa representación de la historia como totalidad).⁶² Lo que se trama en la atención al “secreto índice hacia la redención” es la necesidad de hacer justicia, interrumpir la lógica sacrificial.

2.3. El sujeto resquebrajado

“El sujeto de conocimiento histórico es la clase que está oprimida y lucha”.⁶³ ¿Podría elevarse al estatuto de precepto o axioma inconcuso, dando por finiquitada toda indagación posterior sobre la problemática epistemológica y política? ¿No está acaso, en Benjamin, esa pregunta por el sujeto resquebrajado y esa confianza en la conciencia de clase echada por tierra? Lo que pareciera haber es un cuestionamiento al modo de pensar el sujeto, de un modo humanista y centrado en la conciencia.

En el “Origen del *Trauerspiel* alemán”, Benjamin declaraba que “la verdad es la muerte de la intención”.⁶⁴ Así se desarrollaba la impugnación de aquello que se ha constituido como la prerrogativa subjetiva por antonomasia: la intención. Esto, claro, significaba también el cuestionamiento al método dominante que se limitaba a preconcebir la verdad a la medida de su verdad. Pero lo que se olvida en este movimiento es precisamente aquello que ha despertado la intención: el azar, el peligro; y “[e]n ese olvido prevalece, flagrante, la injusticia”.⁶⁵ Y esa injusticia es la que condena al objeto al círculo identitario delineado por el sujeto y que condena al mismo a una reflexión limitada por el saber implícito; esa injusticia prevalece porque reproduce la violencia propia de los modos dominantes de percibir la realidad basados en el dominio de la materia cognoscible. Así, Benjamin veía la necesidad de hacerle justicia al objeto de conocimiento por medio de una forma redentora de conocimiento que implicaba una operación, un giro objetivista que permitía

⁶¹ Marx, K.: “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 154.

⁶² En estos términos es que Benjamin introduce una imagen asociada a su concepción de la historia: la “trenza suelta”. Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de la historia” en *Dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 60.

⁶³ Benjamin, W.: “Sobre el concepto de la historia” en *Estética y política*, op. cit., p. 144.

⁶⁴ Benjamin, W.: “El origen del *Trauerspiel* alemán” en *Obras. Libro I. Vol. I*, Madrid, Abada, 2010, p. 231.

⁶⁵ Oyarzún Robles, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 8.

interrumpir la violencia inherente al proceso identificador que concibe al sentido como una proyección de la interioridad. La muerte de la intención se proclama porque ellas, las intenciones, están asociadas al dominio como modo privilegiado de la práctica.

Benjamin, entonces, no empieza por el hombre, sino que comienza por lo pendiente, que refiere a una violencia que es siempre anterior y mantenida en el presente, pero cuya precedencia no es cronológica. En este campo de batalla (la historia) ya dispuesto, los sujetos siempre arriban tarde a una lucha que se encuentra en desarrollo y en la que no es posible tomar posición porque es esta misma toma de posición una respuesta a un reclamo del pasado, pendiente, cuya irrupción fugaz puede constituirse como chance revolucionaria para el presente. Así, la discontinuidad es la representación básica sobre la que se sostiene la experiencia histórica y temporal de las clases oprimidas.

En el célebre pasaje del Convoluto K sobre el giro copernicano⁶⁶ es posible advertir esta destitución de la conciencia subjetiva, es decir, el descentramiento de la conciencia, reclamado por el nuevo concepto de tradición y de práctica propuesto por Benjamin. Un extrañamiento producido por la irrupción de una imagen que es también interrupción en la palabra positiva de la conciencia diurna del presente identitario. Esta es entonces la dimensión de la discontinuidad, tanto del tiempo como de la conciencia, que se constituye como lo esencial de la práctica revolucionaria.

Podemos finalmente afirmar que la chance revolucionaria de cada instante histórico resulta de la situación política y este instante tiene como clave el abrir un recinto del pasado clausurado hasta entonces; el ingreso a este recinto se realiza con la acción política.⁶⁷ Y esto debe ser considerado junto con otra postulación: que la forma de articulación con el pasado, insoslayable para la práctica política, propugnada por Benjamin, consiste en esa posibilidad situada en la es posible apoderarse de un recuerdo, “tal como relampaguea en el instante de peligro”.⁶⁸

* * *

El presente de violencia nos urge a la tarea crítica de definir el concepto de actualidad para así poder comprender la actualidad de un objeto como aquello que aparece aún sin pertenecernos. Estas consideraciones, por supuesto, permiten interrumpir esa “fuerza fuerte”. Con esto, Benjamin se propone elucidar un nuevo tipo de saber y de práctica política alejada de la lukácsiana. ¡Cuán alejado de los pareceres de ese Lukács de *Historia y conciencia de clase* que postulaba al sujeto como principal víctima de la cosificación, constituyéndose a costa de ésta; sujeto que, por ende, debía ser ampliado, recuperado, a fin de eruirse como el primer sujeto capaz de una adecuada conciencia social! Si para Lukács el proletariado tiene una posición de superioridad epistemológica para producir un verdadero conocimiento de la historia, esta es una tarea que para Benjamin suponía un tipo de relación con la historia peculiar “a la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta”.⁶⁹ Empero, como ya venimos afirmando, en Benjamin el centro de la cuestión se ubica en el objeto, en qué es lo

⁶⁶ Benjamin, W.: *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 394.

⁶⁷ Cfr. Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de la historia” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 58.

⁶⁸ Benjamin, W.: “Sobre el concepto de la historia” en *Estética y política*, op. cit., p. 136.

⁶⁹ Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de la historia” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 72.

olvidado. Menos aún es posible compatibilizar con Benjamin a ese sujeto recuperado a quien Lukács atribuía la tarea de narrar, con el objeto de proyectarse y totalizar. En este sentido, en Benjamin también “se halla desplazada esa pretensión totalizadora del proyecto filosófico occidental que si el maduro Lukács criticaba bajo la forma de sistema, recuperaba en la síntesis positiva de la totalidad dialéctica”.⁷⁰ Pero si es este sujeto el que se proyecta y totaliza, el que narra,⁷¹ Lukács caería también en esta concepción positivista dominante que trata a la historia como algo que se deja narrar, como si la complejidad de lo real estuviera disponible y fuera accesible al sujeto sin mediar pérdida alguna: la verdad, inmóvil que espera a su tan ansiado investigador.

3. Conclusión

En primer lugar, en lo que respecta al presente en el que cada autor se ubica, podemos encontrar una valoración negativa hacia ese mismo presente, aunque si bien Lukács enfatiza el estado actual de las cosas en términos de petrificación y de máxima cosificación, para Benjamin se trata más de la capacidad de daño sin precedente que el presente tiene y de la continuidad de la violencia en la historia. Aunque Lukács desconfíe de los “marxistas vulgares”, él encuentra en el proceso histórico la superación de la cosificación.

Esto nos lleva al segundo punto: frente a este estado ominoso imperante, frente a este presente, Lukács acude a la historia y al punto de vista de la totalidad como modos de crítica: la historia es la historia como totalidad. Con la historización y con la totalización puede Lukács mostrar las particularidades del universal abstracto de la racionalidad formalista. En cambio, para Benjamin se trata más bien de un pasado pendiente y de la discontinuidad como la base de la tradición genuina. Para el filósofo alemán, la historia como totalidad es la historia del dominio, una historia atravesada por la violencia y el conflicto. Lo que Benjamin se propone es producir una crítica al sentido sacrificial de la historia, oponiéndole una idea de felicidad, estas iluminaciones profanas que señalan lo trunco y pendiente del pasado, de esas vidas-sidas; es menester hacerles justicia. Por esta felicidad potencial puede concebirse al presente como *jetztzeit*, tiempo de la acción transformadora y de la práctica política.

Pero, ¿práctica y acción transformadora llevada a cabo por quién? Para Lukács, la alienación del sujeto en las cosas adquiere también un sentido positivo, pues las posibilidades del sujeto de afirmarse en su existencia radican en la capacidad de producir una conciencia que contemple las contradicciones del proceso mismo y que aluda a la totalidad. Se trata de reponer la unidad del sujeto, del proletariado, parte activa y sufriente, para proyectar la unidad del mundo y así superar el estado de cosificación, conociendo el sentido del proceso histórico como algo inmanente al proceso mismo. En Benjamin la cuestión se torna más sinuosa, pues, para él,

⁷⁰ Catanzaro, G. & Ipar, E.: “Adorno y la actualidad de las ciencias sociales” en *V Jornadas de Sociología de la UNLP*, 2008, p. 12.

⁷¹ Cual narrador épico que cuenta con una mirada retrospectiva y omnisciente, que, al mismo tiempo que totaliza, descosifica: “El entrelazamiento de los caminos de la vida sólo se aclara al final. (...) El épico que narra retrospectivamente, a partir del final, un destino humano o el entretreído de diversos destinos individuales, hace clara y comprensible para el lector la selección de lo esencial efectuada por la vida misma”. Lukács, G.: “¿Narrar o describir?” en *Problemas del realismo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 188.

lo esencial es la pregunta por el objeto del olvido. A su vez, el saber de la práctica política no se consume en la prioridad de la conciencia. Su nuevo concepto de tradición y de práctica política reclama la destitución de la conciencia subjetiva. La identidad de un sujeto político se encuentra signada por la propia escisión interna de un pasado pendiente y una violencia.

En suma, para finiquitar, encontramos que Lukács, aún en toda su sagacidad, se encuentra indefenso ante el planteo benjaminiano que mina sus presupuestos con preguntas ético-políticas que indagan por la violencia en la producción de conocimiento, y, junto con esto, se pregunta por la justicia y por un modo de conocimiento redentor. Es por ello que Lukács parecería proceder a veces demasiado rápido con sus juicios y con críticas. A la historia como totalidad, Benjamin señala que la historia como totalidad es la historia del dominio. Para Lukács, “detrás de casi todo problema irresoluble se encuentra, como vía de resolución, el camino de la historia”.⁷² En cambio, Benjamin afirma: “Dialéctica en suspenso: ésta es la quintaesencia del método”.⁷³ Al reconocimiento de la violencia como fundador de todo orden de producción y de la importancia indispensable de ella en el combate librado por el proletariado para conquistar y conservar el poder,⁷⁴ Benjamin se pregunta por la violencia persistente en la historia para así denunciarla para hacer justicia a las vidas-sidas. A la pregunta por el quién de la crítica, Benjamin opone el qué de lo olvidado. Y si ubicamos estas oposiciones benjaminianas en este contexto que atiende a cierto giro objetivo que busca hacer justicia a la materia cognoscible en lugar de administrarla, veremos así que se realizan impugnaciones, se levanta un modo de crítica ante el cual Lukács queda atónito, ese Lukács que recurría siempre a los mismos hontanares: precisamente aquí se destaca la virtud de la dialéctica en suspenso porque interrumpe y expone elementos sin resolución, deteniendo las mediaciones garantizadas. La historia no redime. La historia no es inocente.

4. Referencias bibliográficas

- Anderson, P.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- Benjamin, W.: “Bücher, die lebendig geblieben sind” en *Gesammelte Schriften. III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.
- Benjamin, W.: “Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo” en *Obras. Libro I. Vol. 2*, Madrid, Abada, 2008.
- Benjamin, W.: *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.
- Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009.
- Benjamin, W.: “El origen del *Trauerspiel* alemán” en *Obras. Libro I. Vol. 1*, Madrid, Abada, 2010.
- Benjamin, W.: *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2011.
- Buck-Morss, S.: *Dialéctica de la mirada*, Madrid, A. Machado, 2001.
- Catanzaro, G.: “¿Por qué la historia y no más bien la nada?” en G. Catanzaro & E. Ipar, *Las aventuras del marxismo*, Buenos Aires, Gorla, 2003.

⁷² Lukács, G.: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase*, op. cit., pp. 263-264.

⁷³ Benjamin, W.: *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 858.

⁷⁴ Cfr. Lukács, G.: “El cambio de función del materialismo histórico” en *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 364.

- Catanzaro, G.: "Materialismo y teología en el pensamiento de Walter Benjamin" en *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 2009.
- Catanzaro, G.: *La nación entre naturaleza e historia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Catanzaro, G.: "Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin" en *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 2012.
- Catanzaro, G. & Ipar, E.: "Adorno y la actualidad de las ciencias sociales" en *V Jornadas de Sociología de la UNLP*, 2008.
- Cuesta, M.: *Teodicea e interrupción. Diálogos en torno al proyecto de una "filosofía de la historia universal" de Hegel: Friedrich Nietzsche, György Lukács, Walter Benjamin y Theodor Adorno*, Buenos Aires, Teseo, 2017.
- Feher, F.: "Lukács and Benjamin: Parallels and Contrasts" en *New German Critique*, 34, 1985, pp. 125-138. <https://doi.org/10.2307/488341>.
- García Galindo, A.: "Benjamin y Lukács. En torno a la conciencia reificada" en J. Velázquez Delgado & R. Reyes Camargo (comps.), *Escritos sobre la filosofía política de György Lukács*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2019.
- Grüner, E.: *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.
- Hegel, G. F. W.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Jay, M.: *Marxism and totality*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1984.
- Löwy, M.: *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Lukács, G.: *Problemas del realismo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Lukács, G.: "On Walter Benjamin" en J. T. Marcus & Z. Tar (eds.), *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, London, Routledge, 1984.
- Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, Razón y Revolución, 2013.
- Marx, K.: "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte" en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Mate, R.: *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006.
- Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1957.
- Oyarzún Robles, P.: "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad" en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009.
- Rodríguez, R. E.: "Entre la totalidad y el fragmento: un diálogo entre György Lukács y Walter Benjamin" en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 12, 2015, pp. 31-52.
- Todd, J.: "Georg Lukács, Walter Benjamin, and the Motivation to make Political Art" en *Radical Philosophy*, 28, 1981, pp. 16-22.
- Villacañas, J. L.: "Historia y conciencia de clase. La noción de posibilidad objetiva" en *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 2001.