

Todo ángel es terrible: consideraciones sobre narración y ruptura en las teorías de la historia de Lukács y Benjamin

Every angel's terrifying: considerations on narration and rupture in Lukács and Benjamin's theories of history

Sergio Pérez Corchete*

Resumen: Este artículo explora algunas conexiones entre Georg Lukács y Walter Benjamin al respecto de su relación con el evento narrativo, su historicidad y su traducción política en las mediaciones organizativas que operan en la dialéctica histórica. Se traza una genealogía dialéctica de los conceptos del Lukács pre-marxista, analizando los préstamos espirituales y narrativos que después historizará en *Historia y conciencia de clase*, y cómo pueden ponerse en diálogo político con el Benjamin de las *Tesis sobre filosofía de la historia* y *El narrador*.

Palabras clave: Lukács, Benjamin, narración, dialéctica, historia.

Abstract: This article explores some connections between Georg Lukács and Walter Benjamin regarding their relationship with the narrative event, its historicity and its political translation in the organizational mediations that operate in historical dialectics. A genealogical dialectic of the concepts from pre-marxist Lukács is traced, analyzing the spiritual and narrative borrowings that he would later historicize in *History and Class Consciousness*, and how they can be put into political dialogue with the Benjamin of the *Theses on Philosophy of History* and *The Narrator*.

Keywords: Lukács, Benjamin, narration, dialectics, history

Recibido 23 julio 2023 Aceptado: 6 noviembre 2023

Introducción

La belleza es el principio de lo terrible que aún somos capaces de soportar (...) todo ángel es terrible.
Rainer María Rilke, *Elegías de Duino*¹.

La teoría de la historia marxista se ha tambaleado tradicionalmente al filo de una peculiar acusación de teleologismo chato, excesivamente optimista en relación a la aparición de la novedad radical o la confianza en el progreso histórico, así como de la necesidad de su victoria final en el terreno de la historia política. Como

* Español. Sociólogo por la Universidad de Salamanca (USAL), Máster en Filosofía de la Historia, Democracia y Orden mundial (UAM). Investigador predoctoral (UCM). sergioperez_00@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-6658-3259>

¹ Rainer María Rilke, *Duineser Elegien* (Sexto Piso, 2015).

tal se ha vulgarizado y difundido durante ya algún siglo, y hacia ello se han dirigido, de forma más o menos explícitas, las críticas a la filosofía de la historia que enarbolaron en su momento –peculiarmente marcado por el contexto político de la Guerra fría y las acusaciones veladas al marxismo soviético– autores como Koselleck², Löwith³, Arendt⁴ o Marquard⁵. En el marco de una crítica más o menos directa a la modernidad, acusaban a las visiones que vinculaban a la filosofía de la historia de una deuda teológica no reconocida con el judeocristianismo, representada en la carga semántica de un arsenal conceptual cimentado en la idea de progreso, en la ruptura radical, los parteaguas históricos y la confianza excesiva en el horizonte de expectativas, que cortaba las vías con las que el pasado podía comunicarse con nosotros y supeditaba unilateralmente el presente al futuro. La idea, entre otras cosas, era que esa clase de lenguaje –insistimos, atribuido a la semántica política de la izquierda– atentaba contra la naturaleza de la narrativa humana, basada en una multiplicidad de historias plurales que operaban en virtud de su ejemplaridad. Y eran ejemplares en la medida en que lo fundamental era comprender que se compartía con el pasado una *naturaleza humana* constante, que actuaba como la variable independiente que permitía a las historias convertirse en ejemplares para su uso en el presente. La articulación de una filosofía de la historia unitaria, en mayúsculas, habría tratado, sin éxito, de romper esta configuración y sublimarla en un monoteísmo histórico imbuido de radical novedad, que perdería pie en la medida en que estaría cortando su relación con el pasado, con la constante histórica.

La figura a la que interpela esta acusación, claro, ha existido a lo largo de la tumultuosa y divergente historia de la exégesis marxista. Sin embargo, en este texto trataremos los desarrollos de dos autores que, a este respecto, parecen dinamitar, en varios sentidos, los presupuestos de estas acusaciones. Y lo hacen, aparentemente de forma paradójica, partiendo de desarrollos que, como veremos, han sido influidos decisivamente por un amplio abanico de perspectivas espirituales, casi místicas, no tan alejadas de los límites de la teología política. Veremos cómo, partiendo de allí, y en una comprensión dialéctica de su propia obra, en Lukács se suceden varios momentos que, contenidos los unos en los otros, resumen un diagnóstico muy particular acerca del *zeitgeist* que conformaba el aire intelectual que se respiraba en la Alemania de comienzos del siglo XX. En ella se detectaba una *herida* que se abría con la modernidad capitalista, y que tenía que ver con la progresiva escisión entre la vida empírica, inauténtica, y la búsqueda de autenticidad. Esta sensación compartida se desarrolla en Lukács hasta encontrar en el marxismo un terreno fértil en el que aterrizar determinadas intuiciones que ya le preocupan en sus dos grandes obras premarxistas, *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*. A este nivel, abordaremos precisamente la forma y el momento en que Lukács comprende y aprehende el problema de la historia, y cómo en este abordaje está presente una preocupación *narrativa* de la cuestión histórica, que por tanto se traduce en una solución específica a nivel político, es decir, organizativo.

Es justo en la unión que se dibuja en la continuidad dialéctica que detectamos entre estas obras e *Historia y conciencia de clase* donde podemos introducir a Walter Benjamin. Su muy particular comprensión del problema de la historia y el marxismo aparece rimando en varios pasajes clave de la obra de Lukács, cuya lectura influye decisivamente a Benjamin, que leerá *Historia y conciencia de clase* en 1924, y también estará al tanto, por lo menos, de *Teoría de la novela*.

² Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (Ed. Paidós, 1993).

³ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Katz Editores, 2007).

⁴ Hannah Arendt, *La condición humana* (Ediciones Paidós Ibérica, 2016).

⁵ Odo Marquard, «Dietética de la expectativa de sentido. Observaciones filosóficas», en *Apología de lo contingente: estudios filosóficos* (Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000), 49-68; Odo Marquard, *Dificultades con la filosofía de la historia: ensayos* (Pre-Textos, 2007); Odo Marquard, *Adiós a los principios: estudios filosóficos* (Institució Alfons el Magnànim, 2000).

Es esto lo que nos lleva a plantear en el presente trabajo una hipótesis de lectura que tiene que ver con una comprensión común en estos dos autores de la historia como un proceso para el cual es esencial la pulsión narrativa. Exploraremos, en este sentido, las concordancias que, partiendo de esta conexión que hipotetizamos entre la narración y el devenir histórico, podemos observar entre *El narrador* de Benjamin, que publica en 1936, y la *Teoría de la novela* de Lukács. Pero también, expresando esta continuidad dialéctica que, hipotetizamos, existe en la obra de Lukács, haremos lo propio entre esta comprensión prolongada de la historia que parte de Benjamin y se dota de préstamos narrativos, y una lectura política de *Historia y conciencia de clase* coherente con su obra anterior. Lo que podremos extraer de este proceso de tamizado es una considerable carga de intuiciones que hoy entendemos como benjaminianas, y que tienen que ver precisamente con este problema narrativo, expresado política e históricamente en la cuestión del progreso, de la capacidad epistemológica del proletariado, del frágil asidero que conecta y al mismo tiempo separa el presente con el abismo de la barbarie y de la continuidad organizativa, encarnada en el Partido Comunista.

Trataremos, en este sentido, de trazar una continuidad entre Lukács y Benjamin que vaya más allá de las diferencias que tradicionalmente se han establecido entre ellos. Es común que los intérpretes asocien al primero con un sentido común más o menos progresista, vinculado a una comprensión de la historia atada a la idea de desarrollo, de alguna forma de linealidad totalizante, y lean al segundo como un pensador del fragmento, del objeto residual, extraído del *continuum* de un progreso que habría que interrumpir⁶. Sin negar las diferencias, que existen y pueden ser destacadas, lo que aquí trataremos de llevar a cabo es una operación en virtud de la que destacaremos lo que hay de narrativo y unitario en Benjamin, y lo que encontramos de disruptivo, de decisionista y anti progresista en Lukács, ambas posiciones coherentes con sus bagajes y sus lecturas más o menos tradicionales. En lo que sigue, por tanto, trataremos de recorrer este camino.

El Lukács premarxista: El alma y las formas en el espacio de la historia.

Para comprender el camino que lleva a Lukács al marxismo, hay que entender el ambiente en el que Lukács se desarrolla vital e intelectualmente. Lukács se mueve en los ambientes intelectuales de su época gracias a su proveniencia de clase. Su familia –y más particularmente su padre, que llegaría a ser director del banco más grande de Hungría– le financió estancias en el extranjero, una vida intelectual tranquila e incluso evitó que fuese reclutado para la guerra. Lukács pertenecía al círculo de Max Weber en Heidelberg, donde asistía a las habituales reuniones en las que no faltaban las menciones recurrentes a Dostoievski, así como la posibilidad de respirar un espíritu religioso renovado, que empezaba a estar de moda, del que participaba entusiasmado. Marianne Weber, recordando aquellas reuniones, describía a Lukács como «un joven agitado por esperanzas escatológicas en la venida de un nuevo mesías», que creía que «un orden social basado en la fraternidad era la condición previa para la salvación»⁷. Esta espiritualidad que entusiasmaba a Lukács, y que le hacía ser, junto a Bloch, objeto de mofas incluso en el marco del propio círculo de Weber –Emil Lask ironizaba con que los cuatro evangelistas eran «Matías, Marcos, Lukács y Bloch»⁸– germinaba al calor de la situación sociológica que en aquel momento desesperaba a los intelectuales ligados a la universidad. Era el momento en el que, como ha analizado de manera convincente la sociología intelectual de Löwy, los llamados “mandarines” universitarios estaban perdiendo, merced a la acelerada industrialización y modernización de la región, su posición como

⁶ Romina Emilce Rodríguez, «Entre la totalidad y el fragmento: un diálogo entre György Lukács y Walter Benjamin», *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 5 (2015): 31-52.

⁷ Marianne Weber, *Max Weber: una biografía* (Alfons el Magnanim, 1995).

⁸ Michael Löwy, *El marxismo olvidado* (Sylone, 2018), 68.

escuelas de formación de cuadros burocráticos, con lo que su estatus y su función social estaban experimentando cambios bruscos. Estos cambios se expresaron entonces con un tono trágico, impotente, en la construcción de los cimientos de la teoría sociológica clásica, que se ocupó de la elaboración de diagnósticos genéricos sobre el advenimiento de una sociedad moderna capitalista, mecánica, estabulada, calculística y desencantada, frente a un pasado orgánico, total, unitario y solidario. Es esto lo que está detrás de los desarrollos clásicos de los Simmel, Tönnies o Weber, y lo que contagiaría un ambiente general de *anticapitalismo romántico* dominado por la conciencia impotente de esa brecha, esa escisión que el mundo moderno abría y cuya conciencia, reservada a los intelectuales que la detectaban, era lo máximo que podía esperarse de aquellos que, impotentes, veían su mundo en derrumbe.

Es aquí donde las influencias espirituales, que daban cuenta de esa conciencia particular de la situación del mundo, ofrecen la vía por donde se forma en Lukács una intuición compartida con los románticos. El malestar que estos detectaban se enmarcaba en los diagnósticos que compartían esa conciencia *trágica* de los acontecimientos. Es en este ambiente, y bajo la influencia plural y a menudo confusa que suponen vías literarias como las de Dostoievski o Tolstoi, pero también Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman, Simmel, Weber o Ervin Szabó, además de ciertos caminos espiritualistas ligados, por ejemplo, al misticismo brahmánico o el chasidismo, y también sus primeros acercamientos a un socialismo aún ligado al espiritualismo ruso⁹, donde Lukács escribe *El alma y las formas*.

En esta colección de ensayos encontramos varias vías para explorar el tema que aquí nos interesa. La clave que nos importa resaltar es, en continuidad con lo que decíamos, la enfatización del sentimiento de que la vida empírica era falsa, inauténtica, mediocre e incompleta. Escribe Lukács: De todas las formas de existencia, la vida es la más irreal y la menos viviente. No puede ser descrita sino por negaciones (...) la vida auténtica es siempre irreal, siempre imposible para la vida empírica ¹⁰.

Para Lukács, como para buena parte de su entorno intelectual, en la nueva sociedad burguesa la vida no vive, aparece como falsa, *sólo descrita por negaciones*. Es radicalmente consciente, sin embargo, de que esa vida es inaprehensible por su propia incapacidad para autocomprenderse partiendo de sus propias coordenadas, y por eso no admite ningún trampantojo, ninguna falsa salida a una herida que se presenta como un horizonte trágico, casi inevitable. Por eso Lukács carga en este texto contra Kierkegaard, que, para él, trataría de reconciliar por medio de un mero *gesto* la vida empírica y la auténtica, o contra Novalis, por hacer lo propio ignorando las distancias entre la poesía y la vida al introyectar una en la otra *poetizando* el mundo empírico de manera artificial, parcheando y poniendo apenas un paño encima de una herida que, antes que cerrarla, la oculta en el mundo de las formas.

Este diagnóstico está atravesado, como venimos señalando, por un fuerte vendaval trágico. La tragedia tiene una importancia fundamental en este texto que, sin embargo, ya abre un conato de salida dialéctica, a la que sólo encontrará un camino cuando Lukács se tope con la historia, con un sujeto dentro de ella y, en definitiva, con el marxismo. Pero en *El alma y las formas*, la mirada será aún la siguiente:

La tragedia es un juego del hombre y de su destino, un juego cuyo espectador es Dios, y ante un Dios solo el milagro es real (...) en la vida trágica ya no hay relatividad, ni tránsitos, ni matices. La mirada

⁹ Löwy, 72.

¹⁰ Georg Lukács, *El alma y las formas* y *La teoría de la novela* (Grijalbo, 1975), 244.

de Dios quita a los acontecimientos lo que tiene de temporal y espacial. Ante él ya no hay diferencia entre la apariencia y la esencia, entre el fenómeno y la idea, entre el acontecimiento y el destino¹¹.

Se planta aquí una suerte de *semilla dialéctica* que germinará más tarde en la obra de Lukács. Pero en este punto, entendido de manera dialéctica dentro de su obra y en una conexión primaria con el marxismo de *Historia y conciencia de clase*, Lukács parece ya referir el mundo trágico en el que nada el sujeto moderno a un plano diferente al de la mera vida empírica: es el plano desde el que un Dios dilucida y da un *sentido* a la vida empírica, la cambia de plano. Pues de lo que sostenemos que habla Lukács al hablar aquí de Dios es precisamente del *punto de vista de la totalidad*. Así, *ante un Dios*, es decir, desde el punto de vista de la historia, de la totalidad, la vida empírica es puramente trágica, puramente limitada, radicalmente incompleta y falsa. Sólo la dialéctica histórica que encontrará después será capaz de darle un sentido, una historicidad decisiva que identifique el presente empírico no sólo como falso sino como *caduco*, como momento de la totalidad histórica que, justo por esto, es capaz de explicarse a sí mismo su contingencia, y de hacerlo a través del *punto de vista* del sujeto llamado a trascenderlo: el proletariado consciente y en lucha conformado y cristalizado en el partido-revolución.

Pero, incluso antes de llegar a esta conclusión, Lukács trata de dar forma a una solución que, vista con cierta perspectiva, ya da cuenta de la difícil relación que después vivirá entre el luxemburguismo y el leninismo, y que se expresa en los dos modos que encontramos aquí de enfrentar la cuestión de la historia como narrativa, que trataremos después, y de la decisión final, del *instante* que relampaguea: la idea de la salida de la tragedia como decisión, como *milagro*:

Algo brilla, tiembla como un relámpago por encima de sus triviales senderos; algo perturbador y atractivo, peligroso y sorprendente, el azar, el gran instante, el milagro. Un enriquecimiento y una turbación: no puede durar, no se podría soportar, no se podría vivir a sus alturas, a las alturas de la propia vida, de las últimas posibilidades propias. Hay que recaer en lo sordo, hay que negar la vida para poder vivir¹².

Aparece aquí ya el problema de la conexión con la totalidad bajo un rostro en el que podemos identificar algunos lejanos ecos benjaminianos. El conato de solución, aún trágico, precario, perturbable, es el *milagro*, cristalizado en una suerte de eclipse donde la herida se solapa sobre sí misma, se abrocha. Un relámpago fugaz que yuxtapone la vida empírica con la vida auténtica, pero en el que es imposible vivir. Es una altura que no se puede mantener, es el *instante de peligro* benjaminiano, el momento en el que se atisba la conexión con la totalidad y por tanto se conecta con lo absoluto, se cambia de plano, se toma por un momento el punto de vista reflejo de *un Dios*, en su radical tragedia y necesidad. Marcado también por las huellas del espiritualismo hinduista, Lukács comprendía este milagro como una suerte de *instante de iluminación* que revuelca y trastoca la propia vida, una vivencia radical enmarcada en los grandes instantes que permiten atisbar por un momento la pura vivencia de la mismidad, que en la vida empírica y cotidiana sólo puede intuirse de manera lejana¹³.

Pero el milagro, además de turbador, sorprendente, un terremoto en la vida empírica trivial e inauténtica, tiene una característica que justifica su presencia en el campo de lo trágico: es impredecible, incausado, azaroso, en

¹¹ Lukács.

¹² Lukács, 244.

¹³ Alberto Santamaría, *Lukács y los fantasmas* \ "Una aproximación a historia y conciencia de clase" (Editorial Sylone, 2023), 57.

la práctica *indeterminado*. Y esto conduce a una actitud *contemplativa* entre aquellos que pueden ser susceptibles de recibirlo: una situación de espera radical que se desarrolla en la consciencia de lo incompleto de la vida cotidiana. La solución aquí, como señala Alberto Santamaría, torna aristocratizante: una suerte de restablecimiento de las castas bajo premisas metafísicas, donde se separa, por un lado, a aquellos que son *tocados* por la gracia, y que pueden acceder al instante del milagro, colocarse en el punto de vista desde el que es posible ver el eclipse, *la constelación*, y los que no lo son, y están condenados a vivir una vida inauténtica¹⁴.

Lo auténtico, sin embargo, se postula como una *negación* de lo real, una huida, incausada y trágica también por no constituir una restitución, sino una negación: negar la vida para vivir. La ausencia de salida de la tragedia es aquí la ausencia de plan, la ausencia de narratividad, de historia, y también de sujeto que la viva, así como de *mediaciones* que unan esos dos puntos. Y, con todo, ahondando en la semilla dialéctica que aquí se planta, la vida auténtica, que *sólo puede ser descrita por negaciones*, debe ser *negada*, esto es: deber ponerse en marcha una *negación de la negación*. Este sólo puede ser de un *proceso* descriptivo-prescriptivo que encontrará sujeto cuando Lukács se tope, como decimos, con las formas narrativas, con el milagro que relampaguea y es susceptible de acceder a lo absoluto, entendido como *proceso*, y por tanto como proceso *mediado*. En los términos de *Historia y conciencia de clase*, Lukács habría encontrado antes su lado benjaminiano, decisionista y, en algún sentido, leninista (pero sin sujeto, y por tanto trágico), que su lado luxemburguista, narrativo: ambos serán, sin embargo, igual de esenciales para comprender la idea de un partido-revolución que se presente como lo que sostenemos que será, precisamente, *la estructura de plausibilidad* del milagro. Para ello, sin embargo, Lukács tendrá que encontrar esa segunda pata, y lo hará cuando sea capaz de comenzar a atisbar una salida, la posibilidad de una *búsqueda* y no sólo de un encuentro con lo absoluto: hablamos de la forma narrativa de su tiempo, que estudiará en su *Teoría de la novela*.

Teoría de la novela: Lukács, Benjamin y la narración.

En la *Teoría de la novela*¹⁵, como decimos, Lukács avanza hacia un primer intento de búsqueda, de salida de la vida trágica. Lukács esquematiza aquí un pasado en el que su correspondiente forma narrativa, la epopeya, expresaba la unidad inmediata, captable por medio del entendimiento intuitivo, mediante la que el héroe trágico y su entorno podían conectar sus experiencias con un universo unitario aprehendido como totalidad. Que en las epopeyas de la Grecia clásica apenas encontremos descripciones paisajísticas expresa, para Lukács, el universo reducido, inmediato y de fácil referenciación en el que se movían los griegos, abarcable e inmediatamente intuitivo, evidente por sí mismo. La premisa del análisis que Lukács pone en marcha respecto de las fórmulas narrativas previas a la novela no es necesariamente exhaustiva. El libro, como apunta Goldmann¹⁶, es un libro dialéctico y hegeliano. La particularidad que esto genera, sostenemos, es que los análisis de las formas narrativas previas a la que Lukács identifica con la sociedad burguesa están pensados en la medida en que pueden comprenderse en referencia a ella, a la medida del presente, pero de un presente histórico, esto es, *desde el punto de vista de la totalidad*. Así, desde este punto de vista, la epopeya presenta unas características que, puestas en la perspectiva de la evolución de la forma narrativa, dan cuenta del vacío inmanente, la falta de conciencia unitaria, la fragmentación que expresa la novela.

¹⁴ Santamaría.

¹⁵ Georg Lukács, *Teoría de la novela* (Penguin Random House Grupo Editorial España, 2016).

¹⁶ Lucien Goldmann, «Georg Lukács, El Ensayista», en *Investigaciones Dialécticas. Trad. [y Prol.] de Eduardo Vasquez* (Universidad Central de Venezuela, 1962).

Es allí, en la novela, donde nace el individuo épico, el sujeto que nada en un mundo extraño y se enfrenta a él, pero que lo hace, en última instancia, como un criminal o un loco¹⁷. Y esto es así porque, aunque ya se trata de enunciar una búsqueda, y el sujeto épico es a este respecto tratado como un *ser que busca*, esta búsqueda toma una forma eminentemente psicológica, interior, y por tanto se mantiene en un plano trágico que se sigue de su irremediable choque con el mundo extraño. Mientras el héroe trágico estaba dotado de una conciencia clara, el *individuo problemático* que protagoniza la novela transita una búsqueda opaca, confusa, anclada en un universo contingente y convencional. Este camino se recorre en un entorno degradado e inauténtico, donde el *ser que busca* está, en última instancia, tras los valores, la autenticidad que intuye pero que no puede vivir. Por eso se trata de una búsqueda que reproduce una exterioridad respecto al mundo, una dualidad inmanente entre la interioridad y la exterioridad, entre el sujeto de conocimiento y su objeto, entre el pensamiento y la acción: una búsqueda que se choca contra el muro de la cosa en sí, el muro trágico de la pérdida de la totalidad, impenetrable e insondable desde las coordenadas epistemológicas del mundo burgués en el que se encuentra el héroe problemático que recorre la novela, y que por eso sólo puede hacerlo de manera trágica, impotente. Desde aquí podemos entender que el héroe, en la medida en que trata de buscar lo auténtico en un mundo por principio oscuro, haya perdido el pie, la claridad. Y lo hace en la medida en que, como dice Lukács:

Allí donde no hay meta inmediatamente dada, las instituciones que el alma encuentra en su humanización como campo e infraestructura de su acción entre los hombres pierden sus raíces evidentes en necesidades supraindividuales y normativas; ellas se convierten en algo meramente existente, quizá poderoso, quizá podrido, pero no tienen la consagración de lo absoluto y tampoco son receptáculos naturales para la interioridad desbordante del alma. Constituyen el mundo de las convenciones.¹⁸

Será útil fijar la vista, para lo que vendrá después, en la idea de las *instituciones* en las que el alma encuentra su humanización. La idea es que el héroe novelesco, el sujeto moderno, es incapaz de encontrar, de modo dialéctico, lo absoluto, la totalidad, de manera inmediata y en cada instante, pues las *instituciones* en las que se configura y se hace humano están por principio ya rotas. Y lo están, como en *Historia y conciencia de clase* criticará al hilo del problema de la narración y la filosofía de la historia en la ciencia burguesa, también para la formación de las categorías históricas de la sociología clásica a la que nos referíamos antes. En ella este problema se expresará, por un lado, en virtud de una renuncia a la perspectiva de la totalidad (Weber), que es también propia de la ciencia moderna y que conjuga el principio del conocimiento cada vez más detallado de lo particular con el paralelo grado cada vez mayor de desconocimiento del decurso total, que es también «la necesidad rígida según leyes en todos los fenómenos singulares y la relativa irracionalidad del proceso en su conjunto»¹⁹. Por otro, la voluntad, que identifica como de raíz neokantiana, de elaborar una serie de tipologías históricas donde encasillar los diversos hechos particulares a modo de ejemplos ilustrativos, cuya relación con los constructos tipológicos es casual. Así, esta «sociología que busca leyes» podría llegar, a lo sumo, a «una tipología formal de las formas fenoménicas de la historia y la sociedad, para la cual pueden aducirse como meros ejemplos los hechos históricos»²⁰. Pues lo “supraindividual” y lo “normativo”, aunque exista, no puede encontrar su existencia evidente en lo particular, sino que se permite, como mucho, ser una mera prescripción

¹⁷ Löwy, *El marxismo olvidado*, 180.

¹⁸ Löwy. 180.

¹⁹ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista* (Grijalbo, 1975), 144.

²⁰ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 205.

casual. Para una comprensión dialéctica como la que hallará en *Historia y conciencia de clase* hay, sin embargo, otro camino:

La historia como totalidad (...) no es ni la mera suma mecánica de los acontecimientos singulares ni un principio especulativo trascendente que, por consiguiente, no pudiera manifestarse más que por medio de una disciplina especial, la filosofía de la historia. La totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórica real –aunque todavía no consciente y, por ello, no reconocida– la cual no resulta separable de la realidad (ni por tanto del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad. La totalidad de la historia es el fundamento último y real de la realidad de los hechos singulares, de su facticidad y, por lo tanto, también de su cognoscibilidad²¹.

Aquí está la clave que permitirá comprender que en el Lukács marxista el problema de la historia, de la narración como fórmula de aprehender el presente, no es ya puramente narrativo, como una filosofía de la historia desgajada de sus instantes concretos, sino una conexión particular de cada uno de ellos como momentos intuitivos de una totalidad en movimiento, dinámica, y por ello una comprensión de esta operación que debe ser *provocada*, de carácter político, *organizativo-institucional*.

Pero no nos adelantemos aún. Para lo que estamos explorando, la clave es entender cómo ese sujeto novelesco, que ya es sujeto y ya es narrativo, pero que aún no es necesariamente social e histórico, no es capaz, en tanto tal, de comprender y comprenderse en su mundo, que se le hace *incognoscible* incluso en sus hechos más inmediatos, en virtud de esta suerte de miopía constitutivamente hipermetrope. La frustración por la conciencia de ese desnivel toma la forma, así, del crimen o la locura, y fundamentalmente de la ruptura, la carencia de ligazón de lo particular con su *sentido*. Un sentido, el *sentido de la vida*, que este Lukács identificaba precisamente en la *esperanza del milagro*²² al que aludíamos antes, y que cobrará después, sostenemos, la forma de un *instante de peligro* benjaminiano, como momento y perspectiva compartida de visión del eclipse reproducido y sostenido en el tiempo institucional y quirúrgicamente a través de la mediación organizativa del partido.

Se trata de un lugar temporal decisivo, un *instante*, que lo es precisamente porque también opera en el tiempo. En este sentido, podemos entender la dialéctica benjaminiana del *Jetztzeit* como una interpretación literalmente temporal, que conecta el pasado y el futuro en el presente relampagueante, donde aparecen los espectros y la ventana para la redención. Será justo en la novela, para Lukács, donde aparezca una fórmula narrativa decisiva que abra esta ventana, al ser la forma que incorpora el tiempo entre sus principios constitutivos. Esto, esa virtud y la potencial salida de esa pobreza que brota directamente de la posición trágica del sujeto, y no a pesar de ella, tendrá una importancia decisiva que resaltaremos después. Lo que venimos comentando es precisamente la clave que hay que destacar cuando, en la *Teoría de la novela*, al respecto de este problema del tiempo, Lukács afirma que:

El tiempo sólo puede hacerse constitutivo de algo cuando cesa su vinculación con la patria trascendental (...). Únicamente en la novela (...) el sentido y la vida se disocian y, con ello, lo esencial de lo temporal; casi puede decirse que toda la acción interna de la novela se reduce a una lucha contra

²¹ Lukács, 203.

²² Löwy, *El marxismo olvidado*, 173.

el poder del tiempo (...). Y de ello (...) se desprenden las vivencias temporales de origen épico auténtico: la esperanza y el recuerdo (...). Únicamente en la novela (...) ocurre el recuerdo creativo, pertinente al objeto y que en él se transforma (...). Aquí, la dualidad de interioridad y mundo exterior sólo puede superarse para el sujeto, si se percibe la unidad de la totalidad de su vida desde las corrientes vitales pasadas y condensadas en el recuerdo (...). El entendimiento que concibe tal unidad (...) será el presentimiento intuitivo del inalcanzado, y por ello inarticulable, sentido de la vida²³.

Para esta referencia, muy significativamente, no hemos de buscar una conexión que pueda ser más o menos forzada entre Lukács y Benjamin, pues se trata de un fragmento que el segundo cita directamente del primero en su texto *El narrador: consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov*. En una lectura más o menos superficial, Benjamin, como en cierto sentido Lukács, reniega aquí de la novela al contraponerla a la narración, que considera más genuina. El texto, como él mismo señala en una carta de 1936, es un intento de «exponer mis repetidas meditaciones acerca de la contraposición entre el novelista y el narrador, así como mi vieja preferencia por este último»²⁴. El marco que comparte aquí con Lukács lo es todo: para Benjamin, también es la novela el lugar en el que la estela narrativa se trunca, pues rompe con la tradición oral de la narración en virtud de su dependencia del libro, que la liga a un parto solitario, individual, y a una recepción análoga por parte del lector.

La novela, destaca Benjamin, «notifica el profundo desconcierto de la humanidad viva (...) falta de consejos y sin la mínima chispa de sabiduría»²⁵. Ligada también en él a las formas épicas, constituiría una forma de comunicación humana que, arraigada y proveniente de la estructura de la narración, no se desgaja de ella y se le contrapone hasta que encuentra el sujeto social en el que encuentra una afinidad electiva decisiva: la burguesía, su forma epistemológica y sus modos de existencia en el mundo. Y lo hace, para Benjamin, en virtud del quiebre que detecta en el tratamiento de lo que llama su *musa*, el recuerdo. Ese recuerdo, como red de procedencia común de la narración y la novela, es el encargado tanto de transmitir las historias como de unir las, enlazarlas, enmarcarlas en una memoria épica que es capaz de darles un *sentido*²⁶ que, sostenemos, tiene mucho que ver con el sentido dialéctico al que apunta Lukács en el marco de la historia. La diferencia, dice Benjamin, es que «la memoria del novelista busca eternizar lo que recuerda, en contraste con la memoria del narrador, más pendiente del entretenimiento y la diversión. La primera está consagrada a un héroe, una odisea o un combate; la segunda, a muchos acontecimientos dispersos»²⁷.

Ese es el elemento que marca la diferencia y que, a lo largo de los siglos, ha sedimentado en la formación de la novela como una figura radicalmente separada y distinta de la de la narración. Y es precisamente ese sentido *unitario*, la unidad narrativa novelesca, lo que está en Benjamin expresado en la voluntad del autor de *recordar*, de que lo que cuenta sea recordado, *rememorado*. “Para la *rememoración*” podría utilizarse de sinónimo, en este texto, de “*desde el punto de vista de la totalidad*”, en Lukács. Es así como «la *rememoración*, como *musa* de la novela, acude en ayuda de la memoria, la *musa* de la narración, una vez escindida la unidad originaria del recuerdo a causa del desmoronamiento de la *epopeya*»²⁸. La continuidad es entonces particularmente interesante: la ruptura que constituye la novela es más bien una forma en la que el recuerdo se adapta a unas

²³ Walter Benjamin, «El narrador», en *Iluminaciones* (Taurus, 2018), 225-51.

²⁴ Benjamin, 251.

²⁵ Benjamin, 229.

²⁶ Benjamin, 240.

²⁷ Benjamin, 240.

²⁸ Benjamin, 240.

condiciones de plausibilidad que son esencialmente históricas, que tienen que ver con el locus de enunciación, la posición social y política desde la que en un momento dado se aborda la tarea de narrar. Así, «el sentido de la vida es el centro alrededor del cual se mueve la novela. Por un lado, el sentido de la vida, y por otro la moraleja de la historia; esas soluciones indican la oposición entre novela y narración, y en ellas puede hacerse la lectura de dos posiciones históricas radicalmente diferentes»²⁹.

La consecuencia de esta historización es sutil: pese a las preferencias de Benjamin —que, como veíamos, estaban del lado de la organicidad y autenticidad de la narración— el berlinés no es capaz de aportar en esta descripción una nota del todo negativa al respecto de estas características que la conectan a la novela. Lo expresa Benjamin afirmando, pese a sus reservas, que

nada sería más disparatado que querer ver en este proceso una simple manifestación de la decadencia por no decir de la modernidad. Se trata más bien de un fenómeno colateral producido por fuerzas productivas históricas seculares que paulatinamente desplazaron a la narración del ámbito del habla viva y que a la vez hicieron perceptible una nueva belleza en lo que desaparece³⁰.

De forma similar a lo que describe en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*³¹, donde el diagnóstico de la pérdida del aura es sólo hasta cierto punto un lamento, la pérdida de la unidad, de la inmediatez de la narración, otorga a la forma narrativa una perspectiva nueva, hasta entonces desconocida, que le permite dar un *sentido* a la historia. Por eso es importante que, como citábamos más arriba, la novela sea el único espacio en el que «ocurre un recuerdo creativo pertinente al objeto, y que en él se transforma», y donde la disociación entre sentido y vida —podríamos decir, entre las formas y la vida empírica, inauténtica— abre una puerta a la vivencia temporal auténtica de la esperanza y el recuerdo. Esas operaciones son, y esto es clave, susceptibles de superar la dualidad interior-exterior en la medida en que perciban la totalidad de su vida «desde las corrientes vitales pasadas condensadas en el recuerdo». Sostenemos que es muy plausible que podamos rastrear aquí, en esa cita clave que Benjamin toma de Lukács, esa conciencia dialéctica que en Benjamin se empieza a entender como el instante que, en la operación de rememoración, une en una totalidad narrativa, en una temporalidad literal, el presente y el pasado, y solapa los tiempos en la medida en que, gracias a la escisión de la que nace la novela, es posible captarlos como *momentos* de una totalidad dialéctica. En esto la discontinuidad de Benjamin, como la de Lukács, no es, como han sugerido algunas interpretaciones, una interrupción de la totalidad, sino un camino posible de la continuidad, una ventana para lo nuevo inscrita *en lo que desaparece*.

Lukács, Benjamin e Historia y conciencia de clase: la conciencia autónoma y el instante contingente

Sólo desde la tragedia del héroe novelesco y desde el callejón sin salida al que se le conduce es posible dar cuenta de la diferencia inmediata entre el sujeto y el objeto, captar la escisión y la herida de la modernidad capitalista como una herida que se comprende dentro de la inmanencia del proceso total del que es parte, y que por ello es susceptible de ser superada. Y lo es en la medida en que, para el conocimiento dialéctico, el *conocimiento* del objeto implica una transformación del sujeto y viceversa, pues no hay una diferencia real entre ellos sino más bien un autoconocimiento de la sociedad capitalista que, en *Historia y conciencia de clase*, Lukács

²⁹ Benjamin, 241.

³⁰ Benjamin, 229.

³¹ Walter Benjamin, *La Obra de Arte En La Época de Su Reproductibilidad Técnica* (La Marca Editora, 2017).

asociará con el propio punto de vista del proletariado como clase. Lo cual, por extensión, significa entender su expresión epistemológica, el materialismo histórico, como autoconocimiento de la sociedad capitalista llevado a concepto. En *Historia y conciencia de clase*, Lukács explica esta aparente paradoja según la cual la posibilidad de esa superación nace precisamente *a causa* del desgarramiento de su sujeto, esto es, en sus términos, de su *conciencia cosificada*, así:

El trabajador se encuentra de modo inmediato, en su ser social, totalmente del lado del objeto, se aparece a sí mismo en lo inmediato como objeto y no como actor del proceso social de trabajo. Pero, por otra parte, esa función de objeto no es ya en sí misma puramente inmediata. O sea: la transformación del trabajador en un mero objeto del proceso de producción es objetivamente producida por el tipo de la producción capitalista (...) por el hecho de que el trabajador se ve obligado a objetivar su fuerza de trabajo separándola de su personalidad total y a venderla como mercancía que le pertenece. Pero precisamente por la escisión que se produce así entre objetividad y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía, la situación es susceptible de conciencia³².

Cuando la narración se hace historia dialéctica, y el héroe problemático proletariado, la ecuación resulta de tal forma que la posición extrañada objetiva del proletariado en la sociedad burguesa como radical vacuidad, escisión, como *pura negatividad abstracta*, es el medio adecuado que otorga la posibilidad de que *subjetivamente* el proletariado encuentre la determinación directa de su existencia enajenada, su conciencia práctica en la medida en que se constituye, en su génesis, como clase en lucha. Y esto es así por ser el proletario el primero que tiene que cargar con la escisión que lo constituye y llevarla a término, realizarla, vendiendo él mismo su fuerza de trabajo, desgarrando él mismo su personalidad.

Siguiendo la intuición de Alberto Santamaría, podríamos pensar, en este sentido, que es posible leer *Historia y conciencia de clase* como una novela, análoga quizás a la *Divina Comedia*, en la que el proletariado, como *individuo problemático*, crece y se transforma, en su proceso de autoconocimiento, en partido-revolución³³. Una situación de conciencia cuya posibilidad sólo puede nacer a partir de su naturaleza vacía, y ésta, a su vez, proveniente del mismo magma en el que se cuece, el de la conciencia de la sociedad burguesa. La consecuencia de esto último es importante: como veíamos en Benjamin, parte de lo que indicaba que lo que había de novedad y de ruptura en la novela no era necesariamente una debacle, un signo de decadencia, era precisamente ese cambio desde la pura ejemplaridad casual de la narración clásica —que se asemeja, por cierto, a los reclamos de la multiplicidad de historias politeístas que reclamaba Marquand— a la unidad narrativa de la novela.

Si acoplamos esto al diagnóstico sociohistórico del propio Benjamin —y de Lukács— acerca de las formas narrativas como algo parecido a afinidades electivas, expresiones de una determinada forma de vivir en el mundo cotidiano, podemos entrever algo interesante: la novela, forma narrativa afín a la fuerza social de la burguesía, aparece precisamente como unidad narrativa precisamente gracias a que, como apunta Lukács, se debe a una de las clases presentes en la vida de la modernidad que tienen *capacidad de conciencia autónoma*³⁴. Esto, sobre lo que Lukács llama la atención varias veces a lo largo de su obra, tiene que ver con una interpretación en virtud de la cual la clásica descripción marxista de la polarización de las sociedades burguesas en dos clases antagónicas, burguesía y proletariado, está referida a que éstas son las únicas dos clases *llamadas a*

³² Lukács, 220.

³³ Santamaría, *Lukács y los fantasmas* \ "Una aproximación a historia y conciencia de clase" \, 73.

³⁴ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 321.

dominar, esto es, las únicas que tienen la peculiaridad de que «desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses»³⁵.

Así, Lukács comienza a diagnosticar, muy tempranamente, problemáticas que ocuparán después a la Teoría Crítica. Acudiendo a Luxemburgo y *La acumulación del capital*, Lukács toma la tesis de que el capitalismo tiende a la expansión indefinida, aunque nunca pueda ser total, para atestiguar que la acumulación capitalista derriba todas las fronteras, *disuelve todo lo sólido* en la forma del equivalente universal, la mercancía, y así articula una sociedad configurada de modo puro y *unitariamente* económico. Y desde esa posición deduce que la polarización entre las clases que, desde esta totalidad, pueden comprenderla y tomar sus riendas, se muestra en la lucha ideológica por la conciencia de su posición, en su *conciencia refleja posible*. El diagnóstico es muy actual: la cosificación y la ampliación del espacio de la mercancía a la subjetividad, que Luxemburgo no pudo ver, pero que Lukács ya intuía, es lo que aparece inmediatamente en la vida cotidiana. Y ese es el espacio en el que es posible actuar, dar cuenta de la *pauperización espiritual* radical que asola las vidas dañadas en este marco. Unas afirmaciones muy afines a las que se verán en el Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, que, recordemos, no serán publicados hasta los años treinta:

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto solo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es utilizado inmediatamente. La propiedad privada concibe todas esas realizaciones inmediatas de la posesión solo como medios de vida y la vida a la que sirven como medios es la vida de la propiedad, el trabajo y la capitalización. En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la enajenación de todos los sentidos, el sentido del tener. El ser humano tenía que ser reducido a esa absoluta pobreza para alumbrar su riqueza interior³⁶.

Desde el punto de vista de la totalidad, desde el punto de vista de la unidad económica de las sociedades burguesas, el ser humano está incompleto, parcelado, escindido de sí mismo, de su propia entidad como sujeto, y degradado a mero objeto. Pero es precisamente de ahí —*tenía que ser reducido a esa absoluta pobreza*— de donde puede extraer la conciencia de una conexión consciente con la totalidad significativa, precisamente en la medida en que lucha contra ese orden y esa escisión le es radicalmente evidente.

El diagnóstico de Lukács, a pesar de todo, y en coherencia con el optimismo revolucionario de *Historia y conciencia de clase*, marca una continuidad entre esta situación de pauperización y vacío, tomada desde la epistemología narrativa de la burguesía, y la posibilidad del proletariado de tomar, a partir de ella, las riendas de esa sociedad partiendo también de una capacidad análoga: la que le otorga ser la otra clase capaz de conciencia autónoma, esto es, de pensar, de concebir una totalidad. Por eso, aunque la novela sea la forma narrativa de la clase burguesa, marcada por su impotencia epistémica, por su escisión y su tragedia, es factible que su protagonista pueda ser el proletariado. Porque la novela, gracias a la capacidad, como apunta Benjamin, de contar *una* historia, de tener *un* sentido —lo que es propio, precisamente, de una clase capaz de conciencia autónoma— frente a lo polimórfico y desparpado de las moralejas de la narración, permite la captación dialéctica de la narratividad más allá de lo narrativo. Esto es, permite romper la narración como unidad según principios especulativos trascendentes, como filosofía de la historia, y otorgar a ese *sentido* una determinación histórica, política y organizativa: el partido-revolución. Una instancia institucional, cotidiana, que marca el paso

³⁵ Lukács, 57.

³⁶ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía* (Alianza Editorial, 1968), 148.

a paso del autoconocimiento de la sociedad burguesa en la conciencia del proletariado, y por tanto sienta así, ya sólo con este conocimiento, las bases de su superación. Ahí radica la admiración de Lukács por Lenin, la comprensión del radical progreso teórico, metodológico, de su paso de lo abstracto a lo concreto, que llegó a calificar como «el punto más alto alcanzado hasta la fecha por la dialéctica materialista»³⁷.

Por eso, y en virtud de esta superación de la forma narrativa necesariamente a partir de la pobreza radical a la que queda sumido el héroe problemático, sostenemos que esa novela que protagoniza el proletariado sólo puede terminar, para realizarse, en el suicidio. Pero en este caso no por el quejido apasionado, el grito de asco por una existencia mediocre, sino en virtud de una operación muy benjaminiana en la que, *iluminados*, los objetos pierden sus nombres, se autosuperan al encontrar sus determinaciones, y dejan de ser objetos para comprenderse como sujeto-objeto idéntico situado en la historia.

Y es precisamente aquí donde podemos atisbar lo que sostenemos que es una comprensión benjaminiano-lukacsiana del *partido como ente narrativo*, pero sólo en el sentido que acabamos de describir. Un partido que debe plantearse, en un tono más luxemburguista, la tarea de diseñar *las consignas adecuadas* para que no esté, en cada momento *decisivo*, nunca por debajo de las masas. Esto es, para que nunca esté, «en cuanto a decisión y energía, por debajo del nivel de la efectiva correlación de fuerzas, sino que se anticipe a ellas»³⁸. Un partido que por eso debe ser precisamente el receptáculo de la *memoria* desde la que es posible captar en cada momento la totalidad, desde la que es posible rememorar, armonizar pasado y futuro para *apropiarse del presente como algo suyo*, para *comprenderlo*, y hacerlo precisamente en el instante que relampaguea, en el momento de peligro:

La memoria es la facultad épica que está por encima de todas las otras. Únicamente gracias a una amplia memoria puede la épica, por un lado, apropiarse del curso de las cosas y, por otro, con la desaparición de estas, reconciliarse con el poder de la muerte³⁹.

El benjaminianismo de Lukács es aquí el de una memoria tan narrativa como decisiva. El partido podría entenderse, así, como un *depósito de memoria* que se encarga de sostener en todos los momentos la energía, determinación y flexibilidad adecuadas mediante mecanismos como la disciplina o la solidaridad, lo que «en un individuo sería una genialidad, y por eso debe ser una cuestión organizativa»⁴⁰. También es, en tanto portador colectivo de la autoconciencia del proletariado, conciencia, *memoria* de su necesidad y de su contingencia, en tanto forma histórica y por tanto perecedera, apartada de las racionalizaciones fetichistas y eternizadoras que operan bajo la epistemología burguesa. Es la forma determinada, lo que sostenemos que es la *estructura de plausibilidad* del milagro, pues reconcilia a su sujeto con su historicidad, esto es, con la *muerte* como instante histórico, donde tan importante es su naturaleza de *instante* como su *historicidad*.

La misma muerte que, como apunta Benjamin, la sociedad burguesa oculta, aparta del espacio público para «evitar la visión de los moribundos»⁴¹ en instituciones sanitarias, residenciales o psiquiátricas, y que podemos leer a estos efectos como metáforas de la fetichización que encubre el entramado institucional y conceptual del

³⁷ Georg Lukács, *Lenin: (La coherencia de su pensamiento)* (Grijalbo, 1970).

³⁸ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 45.

³⁹ Benjamin, «El narrador», 238.

⁴⁰ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 347.

⁴¹ Benjamin, «El narrador», 235.

capitalismo moderno, y su misma naturaleza como formación social pasajera. Así, la lectura de lo fragmentario, lo marginal y lo ruinoso en Benjamin no se hace aquí, como es moneda común en cierto benjaminiano contemporáneo, como simple comprensión melancólica, *post festum*, de la destrucción que ha dejado a su paso la totalidad, sino como una forma de incluir en ella el momento de lo cotidiano, de la experiencia del día a día, del nacimiento y de la muerte, en la medida en que habían sido despreciados por narraciones trascendentes, escindidas en planos divergentes de lo humano, de lo vivible. Y con ello arraigar consecuencias conceptuales de calado que riman y encuentran continuidad con el leninismo metodológico lukacsiano. Por eso tiene sentido recuperar aquí de manera dialéctica la idea de Alberto Santamaría del Partido como *alternador*, como *máquina capaz de transformar la energía depositada en ese suelo histórico la conciencia real en energía revolucionaria*. (...) *A partir de la visión del partido como alternador se capta su sentido histórico, su carácter de mediación dialéctica entre pasado y futuro, entre teoría y praxis, entre inconsciencia y conciencia*⁴².

Esta es una manera de expresar precisamente esa capacidad para adaptar el milagro al suelo de la historia, de entenderlo como un eclipse sostenible en el tiempo a través de un núcleo institucional, el partido, que se encarga de sostener y expandir lo que un individuo sería imposible que hiciera, esa conexión en cada momento con la totalidad a través de su estructura y de su propia lucha. Un funcionamiento que es, de algún modo, quirúrgico, forzoso, pues su objetivo es, en última instancia, que esa conexión de cada instante con la totalidad sea, superadas ciertas barreras históricas y revolucionarias, tarea del mero entendimiento intuitivo, y por tanto propia de un escenario en el que el partido, aplicándose a sí mismo sus propios principios, se volvería *superfluo*, se *suicidaría* autosuperándose, junto con la propia idea del proletariado y de su arma epistémica, el materialismo histórico. Por eso el milagro, aunque sostenible institucionalmente en el tiempo a través del partido, tiene que dar cuenta necesariamente de su naturaleza de *instante procesual*, que no ocurre en un momento, pues es un proceso, pero que está destinado a finalizar. De ahí la idea, de nuevo muy benjaminiana y que aparece ya en escritos tempranos de Lukács, del proletariado como «redentor y clase mesías»⁴³.

Tomar conciencia de la importancia vital de este proceso significa, sin embargo, entender que la superación revolucionaria es una *posibilidad objetiva* que, entendida así, conjuga el luxemburguismo con el leninismo comprendiendo tanto la *posibilidad*, la contingencia política e histórica, como lo *objetivo*, por la conciencia que la conciencia cosificada en expansión abre al proletariado. La clave aquí es que el proceso histórico no se presenta ya como una necesidad histórico-fáctica a la que pudiéramos achacarle un teleologismo chato. Lo crucial es entender que, dadas las dos clases con capacidad para dotarse de conciencia autónoma, de dirección de la totalidad de la sociedad, «la cuestión que decide en última instancia acerca de toda lucha de clases es qué clase dispone en el momento dado de esa capacidad, de esa conciencia de clase»⁴⁴. Esto quiere decir que, en última instancia, la decisión del *sentido* narrativo de la historia se dirime en la lucha, en una lucha que, para el proletariado, es radicalmente *vital*,

es una cuestión de vida o muerte el tomar conciencia de la esencia dialéctica de su existencia, mientras que la burguesía recubre en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico con las

⁴² Santamaría, *Lukács y los fantasmas* \ "Una aproximación a historia y conciencia de clase", 203.

⁴³ Santamaría, 77.

⁴⁴ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 57.

abstractas y cuantificadoras categorías de la reflexión, el progreso indefinido, etc., para luego enfrentarse en el momento del cambio con catástrofes sin mediación.⁴⁵

Aquí se nos aparece la diferencia esencial: para el proletariado es una cuestión *de vida o muerte*, mientras que la burguesía puede escudarse bajo categorías abstractas, ocultistas y eternizadoras como la del *progreso indefinido*. La teoría de la revolución de Lukács, sostenida en los márgenes dialéctico-institucionales que venimos desarrollando, es, sostenemos, toda una crítica decisionista, urgentemente benjaminiana, del progreso. Una crítica que se repetirá a lo largo del texto, y que, tomando la forma de una impugnación del revisionismo reformista de quienes pensaban en una transición al socialismo paulatina y pacífica, mediante la acumulación y el crecimiento de las fuerzas productivas, concluía, apoyándose en Luxemburgo, que el capitalismo conducía inevitablemente a crisis que él mismo no podía comprender, y que, dejadas en sus propias manos, no harían más que perpetrar una trágica huida hacia delante. Avanzar, ciega ante sí misma, hasta la *barbarie*, la catástrofe: «las leyes naturales del capitalismo conducen sin duda inevitablemente a su crisis última, pero al final de su camino estaría la aniquilación de toda la civilización, una nueva barbarie»⁴⁶. Es decir, al final del progreso inercial no hay necesariamente ninguna situación de ventaja estratégica para el derrocamiento del orden capitalista, sino, de nuevo, «la catástrofe simultánea de las clases en lucha, una nueva barbarie»⁴⁷. El Lukács que aquí hemos analizado toma así, en cierto sentido, una orientación muy afín a la caracterización benjaminiana de la revolución como *freno de mano* de la historia, *detención mesiánica del acontecer*⁴⁸, del progreso que, bajo la conciencia mistificadora de la burguesía, se encarna como una totalidad miope que conduce, de modo aún remediable, decisivamente al filo, a la catástrofe.

Conclusiones

En este artículo hemos defendido que buena parte de las rimas entre las teorías de la historia Lukács y Benjamin se juegan en una comprensión dialéctica del devenir histórico cargada de préstamos narrativos, y algunos espirituales. Ambas intuiciones son, una vez entran en el campo del marxismo, historizadas y examinadas sus determinaciones a consecuencia de la inevitable toma de tierra que se sigue de su compromiso político y la comprensión de que esos problemas se juegan en el terreno de lo histórico, lo político y, por tanto, lo organizativo. El resultado es el hallazgo del partido como instancia institucional incrustada en *Historia y conciencia de clase*, que permite realizar de manera dialéctica –conservándolas y superándolas a la vez– las inquietudes que ya están presentes en *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*, pero esta vez extirpado o excedido su componente meramente trágico, oclusivo. Es así como el partido puede convertirse en la estructura de plausibilidad del milagro de *El alma y las formas*, o el proletariado en el héroe problemático, el ser que busca, de *Teoría de la novela*. Y es así como precisamente las debilidades que también detecta Benjamin a propósito de esta fórmula narrativa anclada en los presupuestos del mundo burgués son los que permiten quebrarlos desde dentro, excederlos, romper su cascarón y convertirlos en otra cosa aprovechando aquello que les es propio y que los limita.

⁴⁵ Lukács, 216.

⁴⁶ Lukács, 294.

⁴⁷ Lukács, 319.

⁴⁸ Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (Alianza Editorial, 2021).

La estructura novelística por la que conduce *Historia y conciencia de clase* resulta una alegoría, una expresión, de cómo al proletariado le es posible captar el sentido unitario inscrito en su andamiaje epistemológico, la misión histórica, la dirección de su ruta en tanto clase con capacidad de conciencia autónoma llamada a dirigir. Serán las características de su propio *ethos* como clase llamada a superar las clases, como personaje novelístico llamado a superar la forma de la novela, las que le permiten otorgarse la facultad de narrar su camino, descubrir en este decurso su propia voz, y hacerlo en la medida en que la sitúa en la historia y en la política. El partido como mediación de este proceso torna en una suerte de *ente narrativo* que por ello es capaz de ser receptáculo de la memoria colectiva que permite apropiarse del presente como presente, rememorar, generar y sostener el *Jetztzeit*, la posibilidad del milagro que captaban sus intuiciones románticas, y dirimir su sentido. Pero también es lo que le permite vislumbrar la capacidad generativa de la muerte: la novela como forma narrativa comprende intuitivamente la idea del final, de la muerte de sí misma y de su relación con el mundo que le es extraño. En ello está la comprensión de un Benjamin organizativo, la posibilidad de aplicar sus categorías más allá de la tragedia melancólica de un presente oclusivo en la medida en que se lo conecta con un Lukács al que sólo es posible comprender como un persistente pensador de la victoria, de la praxis política y, por ello, con su decisionismo como expresión metodológica de su leninismo. Por eso hemos tratado, frente a ciertas interpretaciones contemporáneas, de activar analíticamente a Benjamin en la medida en que se lo hace leninista, en la medida en que su anti progresismo, su *Jetztzeit* o su freno de mano se tornan expresiones cotidiana, organizativas y desmistificadoras de las formas escindidas del conocimiento del mundo burgués, que oculta las externalidades, las miserias y las muertes, pero también las narraciones alternativas que aplasta y silencia incluso en el pasado, elevando ese ocultamiento a concepto. Y no es descabellado, incluso filológicamente, pensar que este camino es posible en la trayectoria intelectual de Benjamin, puesto que es sabida y reconocida por él mismo la influencia tuvo Lukács y, más concretamente, las categorías y desarrollos de *Historia y conciencia de clase* en su formación política y su aparataje conceptual.

Esta interpretación se facilita, además, porque en Lukács la trayectoria no es, en cualquier caso, un camino teleológico en términos totales, sino que captura y mantiene la posibilidad de su tragedia, de la barbarie, inscrita precisamente en los mismos rasgos que hacen posible evitarla. Lo que para la burguesía es el arma que da cuenta de su tragedia fetichista, obligada a impedir la realización de los presupuestos de su victoria como clase, a ocultarlos bajo formas vagas, vacías e impotentes, resumidas en la fórmula de un *progreso indefinido* que oculta la posibilidad de su propia muerte, para el proletariado es la posibilidad de echar el freno de mano que conduce a la barbarie, a la destrucción de las clases en lucha. Pues la dirección, el sentido narrativo de esta historia se decide en última instancia en la pelea por imponer la voz. Lukács está pensando, con Luxemburgo, en la Guerra Mundial, pero bien podría valer este juicio para la crisis ecológica: una huida hacia delante que, en manos de la *normalidad*, de la barbarie de que todo siga como está, aduce progreso, y pone sobre la mesa trampantojos como escapes de las crisis bajo la forma de soluciones que opacan su propio funcionamiento – piénsese en el oscurantismo detrás de las complejas operaciones algorítmicas y matematizantes que operan tras el fenómeno de la financiarización, y que a menudo han dado resultados no ya sólo globalmente infames, sino equivocados en sus propios términos⁴⁹ –. Estas operaciones dan cuenta hoy de la conciencia trágica, y en cierto modo cómica, de una burguesía que, sin embargo, puede, sin la presencia de una intervención decisiva en otro sentido, llevarse todo por delante. Es ahí más necesaria que nunca la estructura de plausibilidad de un milagro historizado, de un freno de mano y una conexión narrativa con una totalidad significativa que acabe con la aceleración de la catástrofe en favor de una consciencia, y de un sujeto capaz de sostenerla y

⁴⁹ Cathy O’Neil, *Armas de destrucción matemática: Cómo el Big Data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia* (Capitán Swing Libros, 2018).

enunciarla, no subordinada a la lógica impersonal y sorda de la acumulación creciente, a la era *de la perfecta culpabilidad*, que Lukács identificaba con la época de la novela y que reproduce, si lo interpretamos con Benjamin, la culpa en la misma medida que la deuda. Más que nunca se hace necesario, en este sentido, poder *narrar la vida, poder narrarla toda*, y hacerlo no a través de renunciaciones o principios trascendentes, sino a través de la historia, en la práctica organizativa y política: es, como siempre fue, cuestión de vida o muerte.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Ediciones Paidós Ibérica, 2016.
- Benjamin, Walter. «El narrador». En *Iluminaciones*, 225-51. Taurus, 2018.
- . *La Obra de Arte En La Época de Su Reproducibilidad Técnica*. La Marca Editora, 2017.
- . *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza Editorial, 2021.
- Goldmann, Lucien. «Georg Lukács, El Ensayista». En *Investigaciones Dialecticas. Trad. [y Prol.] de Eduardo Vasquez*. Universidad Central de Venezuela, 1962.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Ed. Paidós, 1993.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz Editores, 2007.
- Löwy, Michael. *El marxismo olvidado*. Sylone, 2018.
- Lukács, Georg. *El alma y las formas y La teoría de la novela*. Grijalbo, 1975.
- . *Historia y consciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*. Grijalbo, 1975.
- . *Lenin: (La coherencia de su pensamiento)*. Grijalbo, 1970.
- . *Teoría de la novela*. Penguin Random House Grupo Editorial España, 2016.
- Marquard, Odo. *Adiós a los principios: estudios filosóficos*. Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- . «Dietética de la expectativa de sentido. Observaciones filosóficas.» En *Apología de lo contingente: estudios filosóficos*, 49-68. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000.
- . *Dificultades con la filosofía de la historia: ensayos*. Pre-Textos, 2007.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial, 1968.
- O’Neil, Cathy. *Armas de destrucción matemática: Cómo el Big Data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Capitán Swing Libros, 2018.
- Rilke, Rainer Maria. *Duineser Elegien*. Sexto Piso, 2015.
- Rodríguez, Romina Emilce. «Entre la totalidad y el fragmento: un diálogo entre György Lukács y Walter Benjamin». *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 5 (2015): 31-52.
- Santamaría, Alberto. *Lukács y los fantasmas \ "Una aproximación a historia y conciencia de clase\ "*. Editorial Sylone, 2023.
- Weber, Marianne. *Max Weber: una biografía*. Alfons el Magnanim, 1995.