

DE LA RUEDA Y EL FRENO. EL CAMINO HACIA LA DEMOCRACIA EN GEORG LUKACS Y ROSA LUXEMBURG

Joaquín Herrera Flores¹

Recientemente, Marta Harnecker nos ha recordado lo siguiente: “el surgimiento de una fuerza social antisistémica es lo que más temen las clases dominantes, de ahí su concepción estrecha de la política como una lucha por conquistar espacios de poder en los aparatos jurídico-políticos institucionales.² De qué forma haya de ser esa fuerza social ha constituido gran parte del debate dentro del marxismo casi desde sus orígenes. El hecho de que *El Capital* se interrumpa en el momento mismo en que Marx iba a tratar el tema de las clases, provocó esa indeterminación organizativa que tantas polémicas ha propiciado en todo lo que llevamos de historia de la izquierda contemporánea.³ Partir de la organización como un a priori, como una premisa, de la toma de conciencia, o como un resultado, una consecuencia de la acción social, constituye la base desde la que reflexionar sobre la democracia y sobre gran parte de la grandiosa tradición del marxismo. Hemos elegido las figuras de Rosa Luxemburg y de Georg Lukács ya que ambos, tanto en su obra como en su militancia, reflexionaron y se entregaron en cuerpo y alma a la construcción de esa fuerza social antisistémica, aunque, como veremos, cada uno lo hiciera tomando partido por una forma u otra de organización y estrategia, es decir por una forma u otra de democracia. Partimos de la base de que tanto Rosa Luxemburg como Georg Lukács, constituyen hitos en la lucha por una verdadera democracia; pero el “campo ideológico” en el que ambos se situaron a veces llega a separar sus planteamientos de un modo radical.³ El objetivo de estas páginas reside en la convicción de que la lucha socialista por la democracia debe partir del abandono de la dialéctica que pospone *sine die* la realización de la síntesis y optar por una estrategia teórica y práctica según la cual los conceptos de comunismo y socialismo no se consideren como metas a conseguir en el futuro incierto de la evolución necesaria de la *idea*, sino como *medios* utilizables en el presente para poder construir una democracia real⁴. Por esta razón, tomaremos partido por las ideas de Rosa acerca de la organización como resultado de la praxis, y seremos críticos con las tesis de Lukács acerca de la organización como premisa de la acción.

Nuestro objetivo no reside, pues, en realizar un análisis descriptivo de la obra de estos autores, sino más bien en resaltar las virtualidades y deficiencias de uno y otro en ese camino tan arduo y lleno de constantes equívocos que relaciona el socialismo con la democracia. Además, en un sentido puramente teórico, partimos de la base de que las obras de Rosa Luxemburg y de Georg Lukács tienen un valor muy distinto y, como hemos dicho, están situadas en campos ideológicos diferenciados.

Rosa Luxemburg es autora de una obra realizada al calor de las circunstancias concretas; es una obra militante que se va desarrollando en función de las polémicas políticas en las que estuvo personalmente comprometida. Puede decirse, sin embargo, que aun cuando la mayoría de sus textos fueran realizados sin un claro afán sistemático, Rosa mantuvo una coherencia total entre sus ideas y su vida. Por el contrario, Lukács es el autor de una de las obras más vastas, más profundas y, asimismo, más contradictorias del siglo XX. Si Rosa muere asesinada a principios de 1919, por aquellas fechas Lukács se estaba convirtiendo al marxismo y redactando una de las obras fundamentales de nuestra tradición: *Historia y conciencia de clase*. A partir de ahí, y sin olvidar, todo lo que había escrito durante la década anterior, Lukács nos dejó una obra que cubre los primeros dos tercios del siglo XX hasta 1971, año de su muerte y año de su última publicación. Conocer en su globalidad la obra de Lukács, supone recorrer las peripecias de nuestro siglo, tanto en sus aspectos culturales como en sus aspectos políticos. Lukács nos legó una obra ingente, difícilmente abarcable para una sola persona. Una obra que comenzó, siguiendo la estela de Rosa, justificando y legitimando lo que se dio en llamar *los asaltos al cielo*, la creencia en el poder de las masas, y que fue asumiendo poco a poco la conciencia del fracaso de estos asaltos celestes para irse afirmando en un pragmatismo, que, por lo menos, lo salvó de un final más trágico que el sufrido por Rosa Luxemburg. Lukács participó activamente en uno de esos Asaltos al Cielo, me refiero a la Revolución Húngara de 1956, una revolución que en el plazo de una semana pudo construir las bases

¹ Presidente de la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos. Universidad Pablo de Olavide. Sevilla.

² HARNECKER, Marta. *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*. Madrid: Siglo XXI edit., 1999, p. 302.

³ LUKÁCS, G. “La conciencia de clase”, in *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1978, pp. 49y ss.

³ Para la noción de “campo ideológico” y sus influencias en el pensamiento y la acción políticas ver ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1981, p. 56

⁴ Ver en este sentido el texto de DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1999. Para una visión “proyectual”, no meramente dialéctica del marxismo, ver HARDT, Michael. “La constitución de la ontología: Negri entre los filósofos”, en *Anthropos*, 144, Mayo, 1993.

de un orden socialista radical ⁵ y que acabó, como les ha ocurrido a todos esos asaltos celestes (que han sido pocos, pero muy refulgentes a lo largo de nuestra historia) en el fracaso inducido por órdenes de, quizá menos refulgencia, pero sí de mayor fuerza y brutalidad ⁶.

Nietzsche, en *El viajero y su sombra*, publicado como segunda parte de su texto *Humano, demasiado humano*, tiene uno de esos aforismos que son capaces de describir no sólo el mundo que nos rodea sino nuestro propio e interior mundo. Dice Nietzsche: *La rueda y el freno tienen deberes diferentes, pero también tienen uno parecido: el de hacerse mutuamente daño*. La rueda, el dinamismo, lo histórico; y el freno: lo estático, el horror al cambio, la negación de la historia con minúscula en nombre de alguna Historia, con mayúscula, elevada a dogma. En esa tensión se sitúa lo mejor del materialismo histórico, para nosotros representado por el ejemplo y la coherencia de Rosa. Como muy bien interpretó Merleau-Ponty, el marxismo se fundamentaba en la idea de que la historia tiene dos polos, por un lado, aparece la audacia, la preponderancia del futuro, la voluntad de hacer la humanidad, *la rueda*; pero, por el otro, surge la prudencia, la preponderancia del pasado, el espíritu de conservación, el respeto a las “leyes eternas” de la sociedad, *el freno* ⁷. Estamos ante lo que Rosa llamaba “el alma del materialismo histórico”⁸, o lo que es lo mismo, el corazón de toda práctica revolucionaria y democrática desde la que superar el mero pragmatismo, aquella reducción de la política a mero debate jurídico de la que nos advierte Harnecker, y aceptar la tentativa dramática de mantener unidos *lo que es y lo que debe ser* ⁹.

En Lukács, en Rosa y en la mayor parte del pensamiento socialista, la dialéctica entre la rueda y el freno, entre la potenciación del dinamismo de la praxis y su contención debido a lo que se daba en llamar “condiciones objetivas”, ha causado mucho daño, primero, a la capacidad de experimentar nuevas formas, y, segundo, a confundir los medios con los fines; la conquista del socialismo no debe ser entendida como la meta última a conseguir, ni por la lucha obrera, ni por las vías de la democracia formal. El socialismo no es más que el medio, el instrumento, la técnica que ejercida día a día como “poder constituyente” puede confluir en la realización del ideal democrático de autonomía individual y comunitaria. ¹⁰ Debemos volver a ser audaces y plantear nuevas hipótesis, pues sólo la hipótesis, o como decía Nietzsche, la continua experimentación, es lo que nos da la clave para entender y para criticar nuestro presente. Y es en esta dialéctica donde únicamente podremos comprender la obra de estos grandes artífices de la conciencia de la izquierda contemporánea.

Estas páginas tienen aparentemente un objeto muy reducido: las relaciones entre Lukács y Rosa Luxemburgo no “parece” que den para mucho. Las relaciones entre estos dos fundadores de lo que se puede llamar el “marxismo occidental” fueron escasas y, lo que es más importante decir desde el principio, tremendamente contradictorias. Cuando Lukács iniciaba sus reflexiones filosóficas, dentro del espiritualismo propio de principios de siglo con *El Alma y sus Formas* (obra bellísima y que, como veremos más adelante, tuvo una importancia decisiva en todo el pensamiento de Lukács) ya Rosa estaba luchando por la revolución social, implicada en acciones contra el militarismo ¹¹ y contra las derivaciones socialdemócratas de muchos de sus

⁵ Ver HERRERA FLORES, Joaquín. *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*. Madrid: Tecnos, 1989 y toda la bibliografía allí expuesta en relación a la revolución húngara de 1956. Vid. Sobre todo el cap. 1.

⁶ Consideramos una necesidad histórica reexaminar otro conjunto de “asaltos al cielo” llevados a cabo a finales de los sesenta en América Latina. Sería introducir aire fresco en esta época de oscuridad neoliberal y post-moderna tomar conciencia de los esfuerzos por crear un poder popular real en Perú, Bolivia y Panamá de la mano de Velasco Alvarado, Torrijos y Torres. Un breve acercamiento al tema se encuentra en HARNECKER, Marta. *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*. op. Cit., pp. 31 y ss. El caso de Allende requeriría un tratamiento aparte. Vid. ARRATE, Jorge. *La fuerza democrática de la idea socialista*. Santiago de Chile: Ed. Del Ornitorrinco, 1985 (cit. En HARNECKER, op. Cit. P. 37) ; vid. Asimismo, MEDHURST, Kenneth (ed.). *Allende's Chile*. London: Hart-Davis MacGibbon, 1972, y FAÚNDEZ, Julio. *Marxism and Democracy in Chile. From 1932 to the fall of Allende*. London: Yale University Press, New Haven, 1988

⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme et terreur*, Paris: Gallimard, 1947, p. 195

⁸ HOWARD, D. “Theorie, Theoriker und revolutionäre Praxis” en C. Pozzoli (ed.) *Rosa Luxemburg oder die Bestimmung des Sozialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974, p. 125. Según el autor en la obra de Rosa esas dos tendencias que apuntamos aquí se entrecruzan en una apreciación de la teoría como algo que surge del presente de la acción, pero que al instante lo trascienden en un sentido utópico, dinámico, histórico, proyectual (vid. Nota 4).

⁹ LOUREIRO, Isabel María. *Rosa Luxemburg. Os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Editora UNESP, 1995, p. 190.

¹⁰ Vid. NEGRI, Antonio. *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Ed. Libertarias/Prodhufi, 1994, esp., pp. 17-31 y 369 y ss.

¹¹ Para Rosa, el voto unánime para los créditos de guerra significó el desmoronamiento definitivo de la socialdemocracia alemana y el fin del optimismo de la pre-guerra, vid. BADIA, G. *Rosa Luxemburg, Journaliste, Polémiste, Révolutionnaire*. Paris: Editions Sociales, 1975, p. 221. Rosa arremetió desde la cárcel, donde sufría pena por sus opiniones, contra la socialdemocracia y el mismo proletariado, con un texto publicado en Suiza un año después de su encarcelamiento (*La crisis de la socialdemocracia*); aunque en esas mismas páginas su voluntad de cambio y transformación le indujeran a afirmar lo siguiente: a pesar de la debilidad demostrada ante la guerra, el proletariado se recuperará (*muss und wird das internationale Proletariat sich aufrufen*). Vid. VVAA. *Rosa Luxemburg. A Recusa da Alienação*. São Paulo: UNESP-FAPESP, 1991

compañeros, sufriendo cárcel, y al final siendo asesinada por seguir manteniendo la confianza en el papel revolucionario de las masas ¹².

La vida y la obra de Lukács siguió por otros derroteros: aún compartiendo la idea fundamental de Rosa acerca de la necesaria toma de conciencia de las masas como presupuesto de la acción revolucionaria, la aceptación, por parte de Lukács, del leninismo y su concepción del Partido como vanguardia, le permitió, a excepción de algunas épocas en las que estuvo retenido y coartado en su libertad de expresión como intelectual, poder navegar, durante más de 50 años, a través de las tormentas que asolaron la historia del socialismo durante todo el siglo XX.

A excepción de algunas citas desperdigadas por la inmensa obra lukácsiana, sólo podemos encontrar unas breves páginas *expresamente* dedicadas a Rosa y dichas páginas están atravesadas por la mayor de las contradicciones. El *Prefacio* a la obra de Rosa *Huelga de Masas, Partidos y Sindicatos* y los ensayos *Rosa Luxemburg como marxista* (redactado en Enero de 1921) y *Observaciones críticas acerca de la obra "Crítica de la Revolución Rusa" de Rosa* (redactado un año después del anterior, en Enero de 1922, y en el que se expresan opiniones totalmente contrarias sobre Rosa que las expuestas en los dos anteriores). Estos ensayos componen un conjunto de unas pocas decenas de páginas que parecen perderse en la magna obra que Lukács fue desarrollando a lo largo de los dos tercios de nuestro siglo.

Sin embargo, podemos afirmar que los planteamientos teóricos y políticos de Rosa estuvieron presentes, podríamos decir, "latentes" en la mente de Lukács hasta su muerte. Como iremos viendo Lukács fue un teórico preocupado por la forma que el artista o, en su caso, el político podían crear para dar sentido a la materia informe y dispersa de la realidad. El gran artista para Lukács era el que inauguraba una forma nueva de ver y actuar en el mundo: de ahí la importancia otorgada a un Thomas Mann, a un Cervantes o a un Lenin. Grandes revolucionarios de la forma. Grandes dadores de sentido. Sin embargo, el contexto revolucionario en el que fue acercándose al marxismo y el periodo posterior de estabilización del socialismo en un sólo país, determinaron que Lukács diera bandazos desde posiciones políticas subjetivistas y autonomistas – papel de las masas en la revolución – hacia la aceptación, siempre crítica y matizada, pero aceptación a fin de cuentas del stalinismo como consolidación de las conquistas de la revolución. Es en este peregrinaje cargado de alforjas creativas y, al mismo tiempo, de aceptación pasiva de la realidad del socialismo en un solo país, donde hay que situar la obra entera de Lukács. Aunque nadie podrá negar que en el fondo, Lukács siempre tuvo presente la coherencia de Rosa, su lucha por la transformación profunda del ser social, su fuego revolucionario y su entrega al ideal de construcción de un espacio público proletario al que nuestro autor, de un modo u otro, siempre estuvo ligado. En Rosa, la imagen predominante fue siempre la rueda ¹³. En Lukács, alternó entre la rueda y el freno ¹⁴. De ahí la tragedia de un autor que murió escribiendo correcciones a su propia obra, siempre descontento, siempre mirando de reojo a la reacción oficial, siempre anteponiendo la obra, la forma, a la entrega vital. Personaje contradictorio, genial, Lukács abre y cierra puertas, las abre cuando condiciona sus tesis intelectualistas al fuego autonomista y directo de Rosa, las cierra cuando el contexto del fracaso lo induce a no ver más camino de mediación que el del Partido. En ese sentido, el objetivo de estas páginas se centrará en mostrar cómo en Rosa y en Lukács están contenidas las antinomias y las grandezas del pensamiento marxista

¹² Rosa, tras su crítica a la bolchevización de los partidos comunistas, fue acusada de espontaneísmo y de subjetivismo. "Luxemburguismo" y "Trotskyismo" eran los dos calificativos usados contra toda posición que no aceptase los postulados leninistas. ¿Qué mayor subjetivismo que afirmar que la dialéctica materialista se basa en concebir la mediación entre el ser social y la conciencia como una labor del Partido? Situarse, como hizo Rosa, en una interpretación de la dialéctica hegeliana que tiende a abrir hacia abajo, hacia las experiencias reales de las masas y de los individuos, las ideas, los programas y las directrices organizativas, es situarse en un plano anti-idealista y anti-subjetivista. Es acercarse a los hechos concretos desde una perspectiva colectiva y emancipadora que niega todo elitismo o aristocratismo obrero. No hay en Rosa una racionalidad de la historia previa a la acción humana, como si de un plan previamente trazado se tratase; hay, más bien, una posición política de análisis y transformación. Creemos que toda crítica de espontaneísmo o subjetivismo son radicalmente injustas con un tipo de pensamiento situado y contextualizado en y para la realidad social. Cfr., LOUREIRO, Isabel Maria. "A consciência de classe em Rosa Luxemburg" en VVAA. *Rosa Luxemburg. A Recusa da Alienação*, op. Cit. p. 124. Por estas razones, podemos criticar las tesis de Perry Anderson en su distinción entre un "marxismo occidental", luxemburguista, basado en la conciencia del fracaso de las masas y dedicado únicamente a cuestiones teóricas o culturales, y un "marxismo oriental" sustentado en la vinculación absoluta con las masas. Vid. ANDERSON, Perry. *Sur le marxisme occidental*. Paris: Maspero, 1977

¹³ Se puede situar la obra y la práctica de Rosa Luxemburg como una alternativa al revolucionarismo elitista de Lenin y el revolucionarismo estrictamente parlamentario de Kautsky. Una alternativa que en palabras de Iring Fetscher se podría denominar como "revolucionarismo democrático", ya que fue la primera en reflexionar sobre la necesidad de introducir la subjetividad en el marxismo sin dejar de relacionarlo con la esfera económica. Vid. Iring Fetscher, *Der Marxismus*, Piper, München, 1967, p. 648. Cfr. Asimismo el interesante trabajo de MAAR, Wolfgang Leo. "Lukács e Rosa Luxemburg" en VVAA., *Rosa Luxemburg. A Recusa da Alienação*. Op.cit. pp. 105 y ss.

¹⁴ De ahí el uso que hizo Thomas Mann de la figura de LUKÁCS en *La Montaña Mágica*, en el que aparece bajo la figura del ambiguo personaje Naphta.

sobre la democracia: lugar de encuentro de esa ambigüedad ontológica, que hemos simbolizado aquí con la imagen de la rueda y el freno, y que recorre toda la acción social.

Las páginas que siguen tienen la siguiente estructura: primero intentaré mostrar lo que Rosa influyó sobre Lukács. En un segundo momento, vamos a analizar las críticas que éste le dirige y las causas de las mismas. En tercer lugar, vamos a entresacar de Lukács lo que puede ser decisivo para la democracia (es decir, lo que Lukács tiene de rueda y no de freno) y, en último lugar, intentaré sacar algunas consecuencias para la concepción contemporánea de la democracia siguiendo el rastro de nuestra mejor tradición.

I.

En el *Prefacio* a la obra *Huelga de Masas, Partidos y Sindicatos*, redactado durante el año 1921, Lukács se sitúa decididamente al lado de Rosa y frente a las corrientes socialdemócratas que, encabezadas por Otto Bauer, Hilferding¹⁵ y, más matizadamente, por Kautsky, afirmaban la imposibilidad de transformar el capitalismo en su globalidad y, por consiguiente, la necesidad de ir adaptándose poco a poco a la marcha de la historia. Esto significaba, siempre según Lukács, que para el oportunismo socialdemócrata, los acontecimientos no debían entenderse desde el punto de vista de los intereses generales de la clase obrera, no existían tales intereses, sólo eran relevantes los intereses particulares reflejados en la profesión o en la posición ocupada en la fábrica. Tanto unos, los burgueses, como los proletarios, dirigían su acción a través del puro oportunismo adaptativo a las circunstancias¹⁶.

Lukács afirmó en el *Prefacio* que Rosa Luxemburgo trabó la más ardua tarea de su vida contra ese oportunismo pequeño-burgués, y lo hizo del modo en que un revolucionario debe realizar su obra: en la teoría y en la práctica. Rosa fue la primera, según Lukács, en percibir y desarrollar tres grandes intuiciones de Marx. Primero, la categoría metodológica de “totalidad”; segundo, la propuesta de una ética basada en la acción social y la unidad entre Teoría y Práctica; y, tercero el carácter imperialista del capitalismo¹⁷.

Comencemos por la apuesta metodológica. En el ensayo *Rosa Luxemburg como marxista*, Lukács comenzaba con estas palabras: *Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad*. Efectivamente, Marx en su texto *La Miseria de la Filosofía* nos decía que los economistas nos explican cómo se produce en las circunstancias y relaciones dadas; lo que no nos explican es cómo se producen esas condiciones y relaciones mismas, o sea, el movimiento histórico que les da nacimiento. El mismo Nietzsche ya nos recordaba, casi al mismo tiempo que Marx, que *la carencia de sentido histórico es el error hereditario de los filósofos*, de manera que no han podido entender ni aceptar que *todo ha llegado a ser, (que) no existe ningún hecho eterno, así como no existen verdades absolutas*¹⁸.

Rosa Luxemburgo supo llevar a la práctica el método y el planteamiento que el joven Marx expuso en su primera obra sistemática. Y eso en un contexto teórico complicado en cuanto aún no se conocían en su totalidad¹⁹ las llamadas obras humanistas de Marx: ni los Manuscritos, ni la Ideología Alemana estaban completos en las manos de Rosa o Lukács. Sin embargo, esto no le impide a Lukács captar la esencia del marxismo desde, podemos decir, las anteojeras de Rosa. Afirma Lukács, *del mismo modo que en este libro se analizan las condiciones históricas que han dado posibilidad y vigencia a la economía de Ricardo, así también se aplica en el libro de Rosa Luxemburgo el mismo método a las fragmentarias investigaciones de los volúmenes II y III del Capital* que dieron fundamento a las posiciones socialdemócratas que no aceptaban ver el capitalismo como una totalidad concreta que contamina el conjunto de partes de que se compone, sino como un conjunto de elementos descontextualizados, cada uno con su principio de desarrollo y especialización. Para el método dialéctico, centrado en la categoría de totalidad, todo gira siempre en torno del mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. El punto de vista de la totalidad fue el que acabó siendo

¹⁵ Es curioso resaltar que Rosa sustituyó a Rudolf Hilferding en las clases de economía para los cuadros del Partido Socialdemócrata Alemán y que de esta experiencia surgió uno de los textos más sistemáticos de nuestra autora *La Acumulación del Capital* (publicado en castellano en la ed., Pasado y Presente, Córdoba, 1975), concebido al principio como un mero conjunto de apuntes para un manual de economía política para legos en la materia.

¹⁶ VVAA. *Rosa Luxemburg aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 1986

¹⁷ Lukács no se cansó de repetir que para él las dos obras fundamentales del post-marxismo fueron, por un lado, *Materialismo y Empiricriticismo*, de Lenin y *La Acumulación del Capital* de Rosa Luxemburg.

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado Humano*. I, 2.

¹⁹ vid. ANDERSON, Kevin. “Féministe et révolutionnaire” en VV.AA., *Rosa Luxemburg aujourd'hui*. Op. Cit., p. 109

abandonado por las posiciones reformistas. Véase el caso de la famosa frase de Bernstein para el que lo importante no eran los fines a perseguir sino el camino que estamos recorriendo. En esa perspectiva se cae en un dualismo que afecta a una visión global de la acción humana y una concepción estrecha de la historia. Sólo si mantenemos en la teoría y en la práctica la conciencia del fin a perseguir, es como podemos comprender el carácter histórico, y no fatalista, del capitalismo. El punto de vista de la totalidad nos pone en evidencia la estrecha relación que se da entre los aspectos subjetivos de la política (la valorización de la subjetividad, la formación y transformación del sujeto social), y el plano material de las condiciones económicas concretas²⁰ En Rosa Luxemburg siempre se encuentra el marco de una teoría de la revolución proletaria donde permanecen unidos los aspectos económicos, políticos e ideológicos; es decir, una concepción de la realidad como “totalidad viva”, contraria a cualquier determinación mecánica de un aspecto sobre otro. Por eso, concluye Lukács, comentando textos de Rosa, *los problemas ideológicos y económicos pierden su recíproca extrañeza y fluyen los unos en los otros.*

Fragmentación frente a totalidad, extrañamiento y especialización, frente a una visión global de la realidad del capitalismo. En definitiva, reificación, o sea, entendimiento de la realidad como si fuera una cosa inmodificable, frente a un método histórico que destaca los orígenes y las consecuencias de las relaciones sociales. La crítica del formalismo y la economía política del formalismo (ambas tareas desarrolladas en las posteriores obras de Toni Negri²¹) son necesarias para romper la dinámica de la ciencia burguesa que tiende a presentar los objetos, los fenómenos y los acontecimientos al margen de las relaciones sociales que están en su base. Hay una ciencia burguesa, o, si se quiere, un punto de vista burgués sobre la ciencia, que es fragmentario, superespecializado y descontextualizado; y existe una perspectiva revolucionaria, que adapta metódicamente la reflexión científica a la totalidad del fenómeno social y parte de una crítica radical a todos los procesos de reificación y fragmentación con los que se intentan ocultar las relaciones sociales que están en la base de cualquier tipo de reflexión. Y todo esto aparece, como bien destaca Lukács en el planteamiento teórico de Rosa Luxemburgo.

Ahora bien, no basta con revolucionar el método. Ese giro holístico tiene también que extenderse sobre el sujeto que investiga. *El punto de vista de la totalidad* – argumenta Lukács – *no determina sólo el objeto, sino también al sujeto del conocimiento.* La perspectiva burguesa de la ciencia parte siempre de un sujeto individual que observa los fenómenos desde fuera. Con ello reniega de toda perspectiva global asumiendo *en la mayoría de los casos sólo elementos fragmentarios, hechos sin conexión o leyes regionales abstractas.* Cuando en la XI Tesis sobre Feuerbach, Marx anteponía la transformación de la realidad a la reflexión sobre la misma, no estaba ni separando ni despreciando la Teoría, sino condicionándola a su relación con la práctica. Tal y como afirmó Rosa la teoría tiene que incluirse necesariamente en el proceso práctico de transformación al estilo de una “suma ideal” entre exigencias teóricas y exigencias puestas por los problemas y las luchas del día a día. En el pensamiento de Rosa y, por supuesto, en el del primer Lukács, se da una circularidad entre conciencia y acción: la conciencia, la teoría, se crea en la lucha y, a su vez, esa lucha es producida por la conciencia. Entre Teoría y Práctica no puede haber hiatos insalvables. Por esa razón Rosa Luxemburg siempre insistió en lo que ella denominaba la *imposición interior*, el proceso de autoeducación obrera, frente a la *imposición exterior*, como instancia externa de creación de conciencia. El camino (la práctica en el presente) no es nada sin el fin (la teoría en la historia). En la medida en que el sujeto adquiere experiencia del mundo (camino), incorpora ese mundo como saber (teoría), volviéndose con ello más capaz de interactuar con él. Por ello, la conciencia, mejor aún, la toma de conciencia es ya revolución, es decir, posibilidad de ir creando nuevas formas de sociabilidad y nuevos espacios de acción y reflexión política.

Rosa nunca abandonó la teoría a la mera especulación. A medida que reflexionaba sobre la realidad del capitalismo de su tiempo, iba proponiendo las medidas a seguir para superar ese sistema depredador y las teorías que, dentro del debate socialista, tendían, de un modo u otro a legitimarlo. Para ella el debate se situaba sobre todo contra las tendencias “oportunistas” de la socialdemocracia. En su afán por separar la teoría de la praxis y la actividad política de las propuestas revolucionarias del sector luxemburguista, la socialdemocracia condicionaba la revolución a dos cuestiones previas, *de nuevo el freno a la rueda*: por un lado, un desarrollo organizativo aceptable del movimiento obrero y, por otro, la consecución de una mayoría de la población para

²⁰ Vid. LUKÁCS, G. “Was bedeutet revolutionäres Handeln?” en *Taktik und Ethik*. Luchterhand, 1975, pp. 100 y ss

²¹ NEGRI, A. *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Padua: Cedam, 1962; del mismo autor, *La Forma-Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*. Milan: Feltrinelli, 1977

justificar y fundamentar las tesis revolucionarias. Sin una cuidada organización y sin esas mayorías, sólo queda la lucha por conseguir ventajas salariales y jurídicas.

Sin embargo, Rosa llevando a su extremo la frase de Marx en el *Manifiesto Comunista*, según la cual el proletariado se organiza como clase en la misma revolución, se dedicó a mostrar que el problema organizativo, es decir, el del Partido de masas y el problema de las mayorías, o lo que es lo mismo, el de la Democracia Parlamentaria no son cuestiones a resolver antes de la práctica social²². Es esta misma práctica social la que va creando las condiciones, prácticas y teóricas, para la tarea organizativa y para la lucha electoral. Destaca Lukács que para Rosa Luxemburgo la teoría sólo era considerada válida en la medida en que mostrase nuevas vías para la acción social, o sea, para el descubrimiento de medios de lucha positivos. La madurez de un movimiento no radica en su pureza organizativa o en su legitimación electoral, sino en su capacidad para irse creando y consolidando en la misma acción social, en el desarrollo de la propia tarea revolucionaria o, en palabras de Toni Negri, en el poder constituyente²³.

Y aquí nos encontramos con el dilema, podríamos decir, casi ético que se expande por todo el pensamiento de nuestra autora. Si el sujeto del conocimiento se halla condicionado por la práctica y no puede haber práctica sin teoría, ¿qué papel le corresponde a la vanguardia? Y Rosa contesta: *Esperar, ilustrar y agitar*. Esperar porque, ante esa vinculación, no se puede forzar el curso de la historia. Ilustrar y agitar, porque se debe forzar el curso de la historia²⁴. No puede haber un sujeto de conocimiento al margen de este dilema. Ya veremos más adelante cómo solucionan ambos, Lukács y Rosa, esta cuestión.

Nos falta aún por determinar la tercera intuición marxiana que Rosa exploró en la segunda década del siglo XX, es decir, la tendencia del capitalismo hacia el imperialismo²⁵. O lo que es lo mismo, la tendencia a expandir los mercados dadas las limitadas capacidades de consumo de las masas empobrecidas y las ilimitadas necesidades de crecimiento del capital. Esta idea, desarrollada en la obra de Rosa de 1913, y titulada *La Acumulación del Capital*, condujo a nuestra autora a predecir la lucha entre las grandes corporaciones que poco a poco irían conquistando todos los rincones de nuestro mundo. Esa lucha, esa competitividad a muerte por la conquista de mercados haya su fundamento en la continua necesidad capitalista por aumentar y crecer. Hablamos de la tendencia imperialista del capitalismo que hoy en día llamamos “globalización” y que ha recibido diferentes rótulos a lo largo de la historia del sistema de producción. Conocer la estructura básica de esta “tendencia” fue uno de los “leit motifs” que indujeron a Marx a escribir el segundo volumen de *El Capital*. En estas páginas, no del todo terminadas, Marx se preguntaba, siguiendo creativamente los conceptos del *Tableau Economique* de Quesnay, por los mecanismos que aseguraban el aumento de la masa monetaria necesaria para hacer circular la masa creciente de valores que el trabajo social producía. ¿De dónde viene la masa monetaria necesaria para el proceso continuo de ampliación de la oferta? Marx estudió el fenómeno de la acumulación desde el punto de vista de la oferta y de la explotación. Rosa, como en tantas otras cosas, cambia de contexto y formula otra pregunta, cuya respuesta nos va a decir mucho acerca de la situación por la que estamos atravesando actualmente²⁶. Ella no pregunta por el origen de la masa monetaria; pregunta por el origen de la “demanda”: ¿de dónde vienen los compradores de una producción que aumenta constantemente? Rosa Luxemburg intenta explicarse y explicarnos el fenómeno de la acumulación no desde el plano de la formalidad abstracta (ecuaciones, equilibrio...), sino desde el terreno de las motivaciones. ¿Qué hace que un capitalista

²² Ver, HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI, 1995. Asimismo, HERRERA FLORES, Joaquín (ed.). *El vuelo de Anteo. Crítica de la razón liberal y derechos humanos*, (de próxima aparición en Desclee, Col. Derechos Humanos y Desarrollo).

²³ NEGRI, A. y HARDT, M. *Labour of Dionysus. A critique of state-form*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994

²⁴ La propia experiencia de la guerra fue la que condujo a Rosa a esa necesidad de “forzar el curso de la historia”. Socialismo o barbarie. Vid. LÖWY, Michel. “A significação metodológica da palavra de ordem ‘Socialismo ou Barbárie’”, en *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. Asimismo, FLECHTHEIM, Ossip. “Politische Schriften” en la *Introducción a Rosa Luxemburg*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1975 (cit. En I.M. Loureiro, “A consciência de classe” en *Rosa Luxemburg, op. Cit.* p. 127). Norman Geras insiste de nuevo en que la experiencia de la guerra condujo a Rosa a vislumbrar el colapso del capitalismo sin conducirla a un fatalismo entreguista, sino, al contrario, a la necesidad de superar la barbarie, vid. *Actualidade de Rosa Luxemburg*. Lisboa: Edições Antídoto, 1978 (op. Cit. P.127 n).

²⁵ el cual era visto no como una fase del desarrollo evolutivo del sistema, sino una característica intrínseca del mismo. Esta idea nos sirve en la actualidad para poder entender el proceso de globalización no como un rasgo post-moderno de la economía mundial, sino como una nueva reedición ampliada de la tendencia imperialista propia del modo capitalista de producción.

²⁶ En el desarrollo de estos argumentos tenemos presente el texto *A teoria da acumulação do capital em Rosa Luxemburg* de Paul SINGER y publicado en VVAA., *Rosa Luxemburg. A recusa da alienação. Op. Cit.*, pp. 79-88. Un buen análisis de las originalidades vertidas en *La Acumulación del Capital* de Rosa Luxemburg, se encuentra en FRÖLICH, Paul. *Rosa Luxemburgo. Vida y Obra*. Madrid: Edit. Fundamentos, 1976, pp. 228 y ss.

invierta cada vez más en vez de gastar su dinero únicamente en objetos de lujo? ¿De qué manera los capitalistas vislumbran un aumento de la demanda que justifique la acumulación adicional de capital? ¿Qué le hace ver que siempre habrá una demanda en expansión, preexistente e independiente de su propia decisión de acumular y expandirse? La respuesta reside en la creación de una continua demanda “externa”, un mercado externo inagotable. Esto no hay que interpretarlo en términos de búsqueda de mercados externos al propio país. Rosa se está refiriendo a *mercados y demanda externos al propio modo de producción capitalista*. Es decir “es preciso que el sistema capitalista esté funcionando en un medio no capitalista y consiga entrar en relaciones mercantiles con ese medio no capitalista.”²⁷ El modo de producción necesita para expandirse continuamente vivir rodeado de un cinturón ajeno a las ventajas y a los valores del sistema y que le sirva de mercado para la creación continua de plusvalía. El imperialismo, vale decir, la globalización, es una característica implícita del capitalismo, no una fase del mismo. Sin la expansión constante en busca de nuevos mercados (con la consecuente destrucción de formas alternativas de producción y consumo) y el mantenimiento de un entorno no capitalista de producción, la acumulación no tendría lugar. La famosa “Teoría de la Dependencia” encontraría un magnífico apoyo en estas tesis y una prueba de su virtualidad actual: el desarrollo de los países centrales supone el necesario subdesarrollo de los países pobres, los cuales sirven y servirán de mercado para los productos y la expansión de las grandes firmas transnacionales. Este fenómeno no es producto de la escasez de recursos ni de alguna ley económica insoslayable; es una consecuencia de políticas concretas que se van tomando a medida de las necesidades de la acumulación y que el orden global dominante se encarga de potenciar.²⁸ Todos aquellos que seguimos de cerca el fenómeno de la actual mundialización capitalista, podemos sorprendernos de que ya en 1913 nuestra mejor tradición marxista estuviera advirtiéndonos de las tendencias expansionistas y depredadoras del capitalismo globalizante.

Como muestra el Lukács de 1921, el pensamiento de Rosa Luxemburgo es tremendamente actual: la metodología global para entender fenómenos de carácter global; la interrelación entre Teoría y Praxis como base para una crítica de las reflexiones fragmentarias de la reificación; y, por último, la referencia a la mundialización sin disfraces, sin máscaras, como imperialismo e injusta distribución de los recursos.

II.

Sin embargo, y con esto pasamos a la segunda parte de este trabajo, el contexto político va a ir cambiando. Desde 1920, agudizándose en la primavera de 1921 y llegando hasta el final hacia 1925, la Internacional Comunista inicia el proceso de “leninización” de los Partidos Comunistas. En Enero de 1921, Lukács no ha tomado suficientemente en consideración lo que se está cocinando y esto le permite sentar las bases de sus análisis sobre Rosa que tanto influirán soterradamente a lo largo de toda su vida de intelectual orgánico. En 1922, primero tímidamente con el ensayo *Observaciones críticas a la ‘Crítica de la Revolución Rusa’ de Rosa Luxemburg* y, después, concretamente en Septiembre del mismo año, y en un tono mucho más descarado, en otro ensayo titulado *Observaciones de método acerca del problema de la organización* (ambos ensayos incluidos en *Historia y conciencia de clase*), Lukács va tomando distancia con respecto a Rosa. En las *Observaciones críticas* (ensayo, por lo demás muy interesante para todos los que nos interesamos por cuestiones de filosofía política y jurídica) Lukács, como digo, va tomando distancia con respecto a Rosa al insistir en el carácter espontaneísta (también denominado “romanticismo de la ilegalidad”) de aquellos que piensan que las masas por sí solas van a marcar el ritmo de la historia. Lukács, demostrando con esto poca originalidad, utiliza la imagen del capitán de navío que dirige su nave hacia su meta venga el viento de donde venga, como analogía en la que se muestra el carácter informe de las masas tan queridas por Rosa y la necesidad de timoneles liberadores

²⁷ SINGER, P., *op.cit.* p.84. Leamos a la propia autora: “ El resultado general de la lucha entre el capitalismo y la simple economía de mercancías es el siguiente: el capital ocupa el lugar de la economía de intercambio después de que ésta ha desplazado a la economía natural. Cuando el capitalismo vive de formaciones no capitalistas, vive, en realidad, de las ruinas de estas formaciones y cuando, *indispensablemente necesita un ambiente no capitalista* para proseguir la acumulación lo necesita como suelo nutritivo a cuyas expensas se realiza la acumulación dejándolo exhausto. Históricamente la acumulación del capital es un proceso metabólico de asimilación que tiene lugar entre los modos de producción capitalistas y precapitalistas...después de esto la acumulación de capital no puede vivir *sin* las formaciones no capitalistas, de la misma forma que estas no pueden vivir *con* aquella...” (cursivas nuestras), párrafo citado por Paul Frölich, *op. Cit.* p. 231.

²⁸ La concepción según la cual la economía capitalista tiene leyes naturales que la hacen funcionar al margen de las subjetividades, no es patrimonio exclusivo de las corrientes neoclásicas del pensamiento económico. También en el terreno de la izquierda se han dado ese tipo de explicaciones, aunque sea persiguiendo fines distintos. Véase el caso del “frankfurtiano” H. Grossmann, el cual, discutiendo las tesis de Rosa Luxemburg aquí expuestas, afirma que la acumulación no es un problema de demanda externa, sino que es producto de una lógica interna al mismo proceso capitalista que concluirá necesariamente con la extinción “natural” del sistema. Todo “naturalismo” es un “mecanicismo”; de ahí se llega a la consideración de que la revolución es innecesaria, lo que nos hace deducir que todo mecanicismo conduce a un “fatalismo” y a las tesis del fin de la historia. Nada más lejano a los planteamientos de Rosa. Vid. SINGER, P., *op. Cit.* p. 88

del yugo del adocenamiento. Las masas tienen que ser educadas y formadas desde fuera. Primero, para que vayan asumiendo su papel revolucionario frente al derecho de la burguesía; y, segundo, para que acepten la nueva legalidad socialista surgida de las directrices del Comité Central. Pero es en *Observaciones de método* donde Lukács ya rompe con la propuesta política de Rosa al acusarla de falta de dialéctica, grave insulto para la época y el contexto, por subestimar el papel de la organización y la dirección por parte del Partido. Son destacables los esfuerzos de Lukács por distinguir lo que él denomina la absorción del individuo entero en el marco de la organización, de la homogeneización que se produce en las democracias a causa del principio de igualdad formal. *La absorción incondicional de la personalidad total de cada miembro – argumenta Lukács – en la práctica del movimiento (el partido), es el único camino viable hacia la realización de la libertad auténtica*²⁹

Cabría preguntarse ¿quién dejó de tener un pensamiento dialéctico? ¿quién asumía el espíritu y no la letra de Marx? Rosa Luxemburgo siempre defendió que el Partido, que la organización, debe verse siempre como un “resultado”, como una “consecuencia”, y nunca como el “presupuesto” del proceso revolucionario. La organización no es una instancia externa a la sociedad, sino que nace y se alimenta de las luchas sociales concretas. El partido, pues, se hace y se transforma en el seno del proceso social de lucha. Esto no conduce a Rosa a aceptar a ciegas el parlamentarismo y la acción política reformista: dice concretamente: “el camino no conduce directamente de la consecución de la mayoría a la táctica transformadora, precisamente el camino es el contrario, se llega a la mayoría a través de la experimentación social de transformación y cambio”. Atenta lectora del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Rosa Luxemburgo sabe distinguir entre una revolución burguesa y una revolución proletaria. Las primeras combaten individuos, personas. Las segundas se dirigen contra las instituciones. Por esa razón, Rosa quedó muy impresionada por la ejecución de unos 200 rehenes, acusados de insurrección antisoviets, a manos de los bolcheviques, como demuestra una carta enviada a Louise Kautsky el 25 de Julio de 1918. Ella se opuso siempre con toda sus fuerzas a la imposición de soviets como única forma de relación social, tildando tal tendencia como “*la tentativa desesperada de una minoría para moldear el mundo a la fuerza de acuerdo con un ideal elevado a dogma*”. Todo Estado de Sitio no sólo conduce al arbitrio y a la corrupción políticas, sino, lo que es más grave, desemboca en una depravación social de consecuencias imprevistas. Volvemos a la pregunta de hace unos momentos ¿quién dejó de ser dialéctico, es decir, consciente de la historicidad y la tensión dada entre los fenómenos sociales? ¿Qué condujo a Lukács a cometer tal injusticia con su admirada fundadora de la Liga Espartacus?

Estas preguntas sólo encuentran respuesta si contemplamos, aunque sea brevemente, a riesgo de caer en esquematismos, la intención que recorre la obra entera de Lukács y analizamos los contenidos básicos de su última gran obra: la *Ontología del ser social*. Entrando con ello en la Tercera parte de nuestro trabajo.

III.

Como ya advertí casi al principio de estas páginas, la obra de Lukács ha de entenderse en su globalidad. Dificilmente podemos establecer etapas en su pensamiento. Y eso que transcurren casi 70 años desde su primera publicación hasta la última. Lukács muere en 1971 reescribiendo su propia obra. Pues bien, desde sus primeros textos sobre teoría literaria: *El Alma y las Formas*, los ensayos sobre *Goethe, Thomas Mann o Los Realistas alemanes del siglo XIX*, hasta la publicación póstuma de la revisión de su *Ontología*, titulada *Prolegómenos a una Ontología del ser social* (La Gran Ontología y la Pequeña Ontología), la preocupación que atraviesa toda esa obra magna es, por un lado, el problema de la “forma”, el problema de cómo desde la estética y desde la política se otorga sentido a la realidad; y, por otro, el problema ontológico: qué es esa realidad, cuáles son sus determinaciones concretas, qué papel cumple la historicidad de los fenómenos en el contexto del ser social. Si uno se acerca a la obra lukácsiana e intenta comprenderla en su globalidad, rápidamente percibe que estamos ante un Intelectual, con mayúscula, un conocedor del arte, sobre todo literario, de los siglos XIX y XX, que intenta proyectar su visión de la cultura a la realidad social del socialismo. Para Lukács, el héroe contemporáneo es el Artista, la persona que es capaz de dar forma a lo informe, como digo, de otorgar sentido a la realidad. Aplicado a la política, es fácil ver cómo Lukács pudo quedarse impresionado por la figura de Lenin: héroe contemporáneo de la forma política, del sentido otorgado al desarrollo del socialismo. Esto explica por qué razón Lukács despreció tajantemente los experimentos literarios y musicales que, a su alrededor estaba reconstruyendo la vanguardia artística de principios de siglo; les achaca el mezclar formas diferentes, y, consecuentemente, provocar caos e indeterminación en lo social (Lukács nunca pudo comprender a Kafka, a Joyce o a Schoenberg). Así como esto ocurría en la teoría artística, dicha tendencia tuvo también que influir en sus planteamientos sobre la Democracia, como espacio público multiforme, plural y tendencialmente incierto.

²⁹ LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, p.334

Para Lukács, la política, para nosotros la construcción y reconstrucción democrática del espacio público social, estaba absolutamente determinada por la ideología, por la forma, por el sentido, siguiendo con nuestro simil, por Lenin, el gran ideólogo, el gran creador. En toda la obra de Lukács se echa de menos un análisis concreto del modo a través del cual la política, como esfera relativamente autónoma, se relaciona con la producción y reproducción del ser social³⁰. La única esfera tematizada en relación con la política es la ideología y ello de un modo problemático: el ser (la política) aparece subordinado al conocer (la ideología).

Esto no quiere decir que Lukács cayera en un nuevo aristocratismo. Las ideas vertidas en la *Estética* con respecto a la estrecha relación que se da entre la obra artística y las necesidades concretas de los seres humanos, desmentirían afirmaciones de ese tipo³¹. Pero las contradicciones que resaltan si comparamos dicha obra con la *Ontología* y uno de sus últimos textos, *El Hombre y la Democracia*, nos informarán de las deficiencias de los análisis políticos lukácsianos. Por un lado, encontramos una teorización que parte de una concepción global del ser humano en sus diferentes situaciones y contextos. La relevancia de la idea de totalidad aplicada al concepto de ser humano es de vital importancia para captar la virtualidad democrática de cualquier tipo de pensamiento sobre lo político. Sin un “empoderamiento” a todos los niveles, sean estos públicos como privados, sólo llegaremos a un tipo de democracia restringida, a la que tanto apego tiene la socialdemocracia desde sus orígenes. Lukács, al otorgar a la economía y al terreno de la reproducción social una objetividad casi absoluta³², construye un dualismo entre un “reino de la necesidad”: la economía, la actividad material, el trabajo; y un “reino de la libertad” donde aparece su idea de tiempo libre como algo ajeno a la lucha política. En el mismo sentido reductor de Hannah Arendt, la política no aparece en Lukács como algo que interviene en la vida cotidiana de las personas, con lo que se comienza a contradecir la propia categoría de totalidad. La política aparece como “lucha ideológica por la ocupación del espacio social de lo público”, lo que conduce a una concepción muy restringida del poder: el factible en el espacio público, y a un abandono de la reflexión sobre las diferentes situaciones de poder en el ámbito de lo privado. ¿Qué ciudadanía y qué democracia surgen de estas ideas? Lukács nunca dejó de ser un esteta y un intelectual más preocupado por la cultura que por las mediaciones sociales y políticas. Sus obras de mayor contenido político no son obras que nos permitan recuperar el concepto radical y amplio de lo político. Son obras de superestructura política. Al igual que la defensa de la forma artística clásica. Al igual que el gran creador, al estilo de un Cervantes o un Thomas Mann.

Estas características son especialmente visibles en *La Ontología del ser social*. Lukács nos impele a reflexionar ontológicamente como forma de resistencia frente a la fragmentación positivista y analítica, a las tendencias formalistas y empiristas, construyendo todo un edificio de conceptos que sirvan como armas contra la reificación³³. En esta obra todo gira sobre el concepto de *trabajo*. Alrededor de esta categoría, Lukács articula todo un arsenal teórico que intenta descubrir lo específicamente humano: la relación entre causalidad y teleología, entre determinismo y libertad, entre materialidad e idealidad. La acción humana sólo puede ser entendida si tenemos en cuenta, por un lado, las determinaciones causales (naturales o puramente teleológicas) y, por otro, la praxis humana de transformación. De una Ontología de la Necesidad, Lukács nos transporta a una Ontología de las Alternativas: ser humano, ser social, como ente que da respuestas creativas a los estímulos de la realidad.

Pero es tal el énfasis que Lukács pone en las influencias o determinaciones externas a la praxis, que al ser humano sólo le corresponde responder a los estímulos de una realidad, sobre todo económica, que se

³⁰ COUTINHO, Carlos Nelson. “Lukács, a ontologia e a política”, en Ricardo Antunes e Walquiria Leao Régo (org.), *Lukács. Um galileo no século XX*. São Paulo: Boitempo Edit., 1996, p.24.

³¹ “El arte – afirma Lukács –, se limita a explicitar una intensificación ya presente en la vida, aunque sin duda cualitativamente mutada con el paso a lo estético”. Cfr. LUKÁCS, G. *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*. Barcelona: Grijalbo, 1982, vol. 2, p. 504; “el punto de partida – puede leerse más adelante – tiene que ser pues: no es el arte (ni ciencia alguna) el que crea lo típico, sino que el arte y la ciencia reflejan meramente hechos de la realidad que existen con independencia de ellos; y lo hacen de acuerdo con las necesidades sociales a las que sirven”, en *op. Cit.* Vol. 3, p.247.

³² Leamos a Lukács, “...la tecnología y la organización del trabajo que ésta genera...no pueden ser moldeadas según los deseos e intenciones individuales humanas...”, en *El Hombre y la Democracia*, cit. Por ALBARRÁN, J.M. “Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social de Georg Lukács” en J.M. Arguelles (coordinador), *Presencia de Lukács*. Zaragoza: Mira edit., Fundación de Investigaciones Marxistas, 1995, p. 122. El autor va desgranando las contradicciones que surgen de una lectura democrática de la *Estética* y del texto de Hans Heinz Holz, Leo Köfler y Wolfgang Abendroth, titulado *Conversaciones con Lukács* (Madrid: Alianza, 1971), en relación con las abstracciones de las obras mencionadas en nuestro texto, por lo que iremos siguiendo su hilo argumentativo en los párrafos siguientes.

³³ Sobre la necesidad de recuperar un pensamiento ontológico que desbroce la maraña de obstáculos puestos por la teoría post-moderna a la tarea de pensar el mundo, lo que es y lo que somos, ver NEGRI, A. y HARDT, M. *Labour of Dionysus. A critique of state-form*. *op. Cit.*. *passim*

presenta como la esencia inmutable y absoluta. La ontología acaba por describir la acción humana sobre la naturaleza; pero nada nos dice acerca de la *acción humana sobre la propia acción humana*, es decir, acerca de la interacción, de la intersubjetividad, de las mediaciones entre el concepto de trabajo y el conjunto de otras formas de praxis que dependen de él y lo condicionan. Lukács pasa sin mediaciones teóricas desde la creación artística a la producción humana como base de su ontología. La acción humana interfiere sobre la realidad, sobre todo económica, pero sólo en sus aspectos fenoménicos. Hay una subestimación de la productividad de la interacción política, de su autonomía “relativa” y de su papel decisivo en la creación y recreación del orden social.³⁴

En este sentido, habría que afirmar la necesidad de releer a Lukács a través de Gramsci y viceversa. Uno sirve de contrapunto al otro. Así por ejemplo las categorías gramscianas de Estado Ampliado, de Bloque Histórico, de Hegemonía, de Crisis orgánica, de Guerra de movimiento y de posiciones, se instalan críticamente en la reflexión sobre esa autonomía relativa de la interacción política. Mientras que Lukács puede servirnos para contextualizar algunas de las derivaciones idealistas que Gramsci desliza en sus textos sobre las figuras que componen la ideología: sentido común, filosofía etc.

A Lukács hay que entenderlo en relación con otros autores más preocupados por lo político; y, asimismo, hay que leerlo desde lo que podríamos llamar sus “*intersticios éticos*”, si es que queremos, lo que es nuestra intención, ver sus posibilidades de aplicación al estudio de los problemas políticos y filosóficos de la democracia en los momentos actuales. En los aspectos arquitectónicos de la obra de Lukács, el socialismo no se tematiza, se ha convertido en un objeto susceptible de la reflexión ontológica. Está totalizado, casi diríamos, reificado. Pero desde los intersticios éticos ya podemos encontrar elementos más interesantes para nuestro debate sobre las relaciones entre socialismo y democracia. Vamos siquiera a detallar estos intersticios para volver a conectar con el debate con Rosa.

El primer intersticio que quiero señalar tuvo su origen con su polémica con Bernstein acerca del carácter técnico, neutral o plenamente social de las Fuerzas Productivas, entre ellas el mismo proletariado. Lukács siempre se opuso a la tecnificación de lo social. Siempre nos recordó que todo fenómeno es social, está determinado socialmente. El problema del formalismo surge cuando la forma se objetiva, es decir, cuando la forma pasa a ser una característica del objeto (Marx: la forma mercancía). Para Lukács, la forma es siempre algo subjetivo; en la realidad no nos encontramos con procesos formales, somos nosotros los que le damos forma a través de nuestras prácticas. Este es el problema con el que se enfrentaron y aún lo hacen los llamados teóricos de la Escuela de Frankfurt: al totalizar las fuerzas productivas, no como prácticas, sino como aspectos ontológicos de la realidad social, se llega fácilmente a las tesis del “fin del trabajo” y a la sobredeterminación de las mediaciones. Deudores de la racionalidad weberiana, colofón filosófico y sociológico de la llamada escuela económica neoclásica, los frankfurtianos son y siguen siendo deudores de una magnificación de los medios y un ocultamiento de los fines o principios que envuelven toda práctica social. En cuanto que vivimos en un mundo absolutamente determinado por las fuerzas productivas, es decir, al desaparecer la praxis humana en su contexto de producción y distribución de bienes materiales, la Escuela de Frankfurt absolutiza, o mejor dicho, reduce sus análisis a las mediaciones científicas (crítica de la ciencia), jurídicas (críticas al derecho y al Estado desgajados de sus bases materiales) y éticas (construcción comunicativa de alternativas). Con ello se pierde, tanto el carácter socialmente determinado de los fenómenos sociales, como el carácter histórico de los mismos y, con ello, la posibilidad de alternativas productivas.

El segundo intersticio que se puede entresacar de la obra de Lukács reside en lo que él denominó el “alma” de los procesos sociales. El alma para Lukács era algo así como el elemento ético residual que se sitúa en la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Es lo que garantiza la permanencia de las contradicciones entre ambas instancias y con ello la posibilidad del cambio. Todo lo cual fue negado por Adorno, al postular la totalización ideológica en el capitalismo tardío. Este concepto de alma ha sido recuperado por Ruediger Danemann en el sentido de un contenido ético que no sólo procede del interior del individuo, sino que surge precisamente de esa contradicción entre forma productiva y relación social de producción. Para Lukács del marxismo no se puede deducir que una mera eliminación de las relaciones capitalistas de producción bastara para llegar al socialismo; había que transformar la totalidad del modo de producción, no sólo la estructura comunicativa, sino también y fundamentalmente la fábrica. Y ello lo hace, intersticialmente, desde el concepto de alma.

³⁴ De ahí la sorpresa y el posterior rechazo que mostraron sus discípulos más directos tras la lectura de la *Ontología*. Vid. En este sentido FEHÉR, Ferenc; HELLER, Agnes; MÁRKUS, György and VAJDA, Mihály. “Notes on Lukács’ *Ontology*”, TAMÁS Gáspár. “Lukács’ *Ontology*: a Metacritical Letter” y HELLER, Agnes. “Lukács’ Later Philosophy”, en Agnes Heller (edit.), *Lukács Revaluated*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, pp.125-153

Y, por último, el intersticio donde surge el concepto de catarsis (asimismo, desarrollado por Gramsci). Para Lukács, el concepto de catarsis reside en la posibilidad que proporciona la gran obra de liberar al individuo de su mera particularidad, de sus limitaciones singulares y tome conciencia activa de sus dimensiones universales en cuanto parte integrante del género humano. En Gramsci, el concepto de catarsis, aún conservando el núcleo lukácsiano, asume un carácter más político. Así Gramsci nos dice que el momento catártico es el proceso a través del cual un grupo social supera sus intereses económicos, meramente corporativos, y se eleva a la conciencia ético-política, a la condición de clase social que le permitirá tornarse hegemónica, en la medida que pueda aportar respuestas globales a las cuestiones vividas por la humanidad en una época concreta. O sea, el concepto de catarsis nos sirve para establecer las bases de la praxis interactiva y como elemento mediador entre la reproducción material y la reproducción espiritual de la vida. Paso, pues, de lo particular a lo universal, de la causalidad a la teleología, de la necesidad a la libertad.

Es desde esos *intersticios* desde donde podemos retomar de nuevo la relación entre Lukács y Rosa Luxemburgo, enfocando ya el tema de la democracia. Si para captar la esencia de la democracia en Lukács hay que buscar, digamos, intersticialmente, realizando lecturas laterales; en Rosa, la idea de determinación social de las fuerzas técnicas y populares, el contenido ético liberador y la necesidad de una catarsis de conciencia que nos eleve de los particularismos a la idea general de revolución, están claros en cada una de las páginas que escribió y en cada una de sus actitudes frente a los fenómenos de su tiempo. Por estas razones es tan urgente recuperar el pensamiento de una autora marxista que antepuso siempre la rueda al freno, la historia al dogma, el proceso a la burocratización. Y esto es tanto más necesario por las tensas relaciones que siempre se han dado entre la democracia y el socialismo. Producto sobre todo de un equívoco por parte de los teóricos marxistas: leyeron y observaron la democracia desde su interpretación liberal y no se preocuparon de buscar otras tradiciones al margen de los contractualismos de uno u otro tipo, (teorías del contrato que lo que han hecho siempre es ir reduciendo la radicalidad de un concepto tan clave para entender nuestro mundo y entendernos a nosotros mismos: el de democracia como “poder del pueblo”, es decir, democracia como el proceso que nos impele a crear estructuras que vayan acercando, hasta invertir las, las esferas de los que siempre han obedecido a las esferas de los que tradicionalmente han ejercido la autoridad).

Este proceso para Rosa Luxemburgo requerirá siempre de ciertas dosis de violencia, pero nunca del terror y del asesinato. Violencia, en el sentido de que la acción de la gran masa de la sociedad debe dirigirse contra las resistencias que aquella interpretación liberal y su consecuente arquitectura institucional le van a oponer siempre y en todo momento³⁵. Era preciso, defendía Rosa, armar al pueblo y desarmar a las clases dominantes. Armarlos, diríamos mejor, armarnos con conceptos y formas de praxis que tiendan a conquistar la mayor cantidad posible de “espacios sociales” de democracia³⁶; espacios donde los grupos y los individuos encuentren posibilidades de formación y de toma de conciencia necesarias para combatir la totalidad de un sistema caracterizado por la reificación, el formalismo y la fragmentación. Espacios donde comencemos a distinguir y a clarificar las relaciones que se dan entre la libertad y la igualdad, entre las desigualdades y las múltiples y refinadas formas de explotación social, vigentes tanto en la época de Rosa y Lukács como en la nuestra.

Por supuesto, no basta con la democracia formalizada en los Parlamentos. Cito palabras de Rosa: *No hay democracia cuando el esclavo asalariado se sienta al lado del capitalista, el proletario agrícola al lado del Junker en una igualdad engañosa, para debatir sus problemas vitales de forma parlamentaria...* (sin rechazar las posibilidades implícitas en las libertades burguesas – continúa Rosa – hay sin embargo que) *incitar a la clase obrera a no contentarse con el* (reconocimiento público de su condición y la cuota de participación electoral que le toque) *y a conquistar el poder político para poder otorgarle a esas instituciones un contenido y una forma*

³⁵ Para una lectura de la violencia que diferencia la violencia que supone la representatividad política y la dominación a través del derecho (violencia mítica, en el sentido de W. Benjamin) y la violencia que no destruye ni asesina, sino que transforma y emancipa (lo que Benjamin denominaba “violencia divina), ver NEGRI: A. “The Practical Critique of Violence” en A. Negri y M. Hardt, *Labour of Dionysus. A critique of state-form*. Cit.

³⁶ Cfr. a este respecto lo que la ciencia social realizada en América Latina en los últimos años: PETRAS: James. *América Latina. De la globalización a la revolución*. Rosario (Argentina): Homo Sapiens edic., 1999, y del mismo autor, *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*. Madrid: Akal, (Cuestiones de Antagonismo), 2000. BORÓN, Atilio. *Estado Capitalismo y Democracia en América Latina*. 3ª ed. Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires, 1997. SAXE, Eduardo. *La nueva oligarquía latinoamericana*. Heredia, Costa Rica: Editorial Universidad Nacional, 1999, del mismo autor en colaboración con Ch. BRUGGER. *El globalismo democrático neoliberal y la crisis latinoamericana*. Costa Rica: Universidad Nacional de Heredia, 1996. Un texto de obligada lectura para comprender las virtualidades de la reflexión latinoamericana sobre los conceptos de liberación, derecho alternativo y democracia radical es el de SÁNCHEZ RUBIO, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée, Colección Palimpsesto: Derechos Humanos y Desarrollo, 1999.

totalmente nuevas. Rosa Luxemburgo nos induce a no aceptar acriticamente la concepción formalista, cabe decir, burguesa, de la democracia como un valor universal basado en el consenso de la mayoría. Como también ha afirmado un estudioso de su obra, y de la del mismo Lukács, me refiero a Oskar Negt, en un ensayo titulado “Rosa Luxemburgo y la renovación del marxismo”, la democracia se ha usado ideológicamente por parte de las clases dominantes al postular una exclusión sistemática de determinados intereses de la esfera pública, intereses que siendo esenciales para la vida: intereses productivos, distributivos, socializadores, han sido relegados al ámbito de las relaciones privadas, donde imperan las fuerzas del mercado, es decir, la coactividad impuesta por el que más tiene en detrimento del desfavorecido.

La democracia para Rosa no puede coincidir ni con las tesis de un sólo Partido, ni con los reglamentos restrictivos de una determinada forma institucional. La democracia debe consistir en un proceso de construcción de un “espacio público proletario”, donde puedan darse una variedad de tipos de experiencias y donde prime la mutabilidad y las posibilidades de cambio y transformación. Parafraseando a Spinoza y a Nietzsche, la democracia debe concebirse como un espacio de potencia y de multiplicidad³⁷. Estas experiencias y experimentos podrán encarnarse en partidos, sindicatos o consejos; pero lo que nunca deberá plantearse, y mucho menos desde el marxismo más radical, es que prime una forma rígida y unívocamente determinada en la cual la conciencia, es decir, la educación y la formación en las prácticas sociales, estuvieran para siempre representadas. La lucha de clases es siempre movimiento, modificación, cambio, dinamismo, transformación constante de las formas organizativas e institucionales.

Para Rosa, peor que una revolución fracasada, es una revolución traicionada en la que una clase o una élite gobierna convocando a las masas a aplaudir o a votar, en muchas ocasiones visto como otro modo de aplaudir, maquinalemente las resoluciones venidas desde fuera.

IV.

De esos intersticios de la obra de Lukács y de la pasión democrática de Rosa Luxemburgo podemos deducir tres tareas básicas para recuperar la conexión, que nunca debió perderse, entre la democracia y el socialismo.

1ª.-Recuperar la política. Es decir, poder llevar las contradicciones entre las formas productivas y las relaciones de producción al ámbito de la ciudadanía, espacio donde lo público y lo privado se confunden. Lo político es un bien en sí mismo, siendo su mecanismo fundamental la ciudadanía y la práctica de las virtudes cívicas, no solamente públicas. El liberalismo, con su afán por anteponer el derecho al bien en el marco de un ordenamiento globalmente neutro, nos ha robado la esfera de la política reduciéndola a su mínima expresión: la democracia representativa. Para este tipo de ideología, lo más valioso es la vida privada, dejando la participación en lo público en una mera gestión de la economía de mercado. La ciudadanía que surge de todo este entramado, es una ciudadanía inhibida, distorsionada y centrada únicamente en el espacio de lo estatal. Esto supone reflexionar seriamente sobre el pasado, el presente y el futuro de la democracia como proceso de construcción de ciudadanía³⁸. No caben ya *escatologías inversas* que anhelan la vuelta de paraísos perdidos, ni *escatologías perversas* que nos presentan respuestas a preguntas aún ni siquiera formuladas. Como escribió nuestro poeta José Hierro, *Cuando la vida se detiene, se escribe lo pasado o lo imposible*. Cabe, eso sí, una reflexión sobre cómo a lo largo de la historia han sido canceladas las potencialidades de la democracia y, cómo no, sobre los posibles caminos que nos pueden ayudar a construir un tipo de ciudadanía que conciba lo político como una actividad compartida cuyo fundamento no son los derechos (que son medios para algo, y no fines en sí mismos), sino una *actitud comprometida contra todas las formas de desigualdad e injusticia*. Pensamos que ese camino puede construirse teniendo presente nuestra tradición de izquierda antisistémica: ocupar espacios de lo *a-legal*, tradicionalmente olvidados por el liberalismo político, gestar transformaciones culturales y potenciar el protagonismo popular de la ciudadanía³⁹. Hablamos, pues, de tradición y teoría socialista y comunista entendidas como medios a partir de los cuales llegar a la democracia. Parafraseando a Rosa, luchar por una acción social contextualizada como instrumento para llegar a la mayoría.

³⁷ NEGRI, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1993. Cfr. también el impresionante trabajo de la filósofa brasileña CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. 2 vol. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

³⁸ “Ser ciudadano significa afrontar en todo momento decisiones políticas, y son políticas todas las decisiones que se refieren al mundo. Comprometerse con la suerte del mundo significa ser político; serlo consciente y consecuentemente significa ser un ciudadano pleno”, CLARKE, P. B. *Ser ciudadano*. Madrid: Sequitur, 1999, p. 170.

³⁹ HARNECKER, M. *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*. op. Cit. pp. 386 – 387.

2ª Recuperar o apropiarnos del “centro de gravedad” de la acción política. Es preciso recordar en todo momento que el “alma” de *El Capital* residía, no tanto en el estudio científico de los procesos económicos, como en la denuncia de la pérdida del poder que los obreros sufrían en lo que se refiere a sus vidas concretas y a sus capacidades y facultades⁴⁰. Me refiero a la potencia ciudadana, a la idea, que tanto pavor provocaba, y sigue haciéndolo, en los autores liberales, de la democracia como “poder del pueblo”. En esta recuperación del centro de la acción social tendríamos que plantearnos pensar y discutir sobre tres potencialidades latentes de la humanidad:

1- la potencia ontológica. Es decir, la historia como lugar, como espacio ontológico del ser en sociedad. O lo que es lo mismo, la lucha contra todas las posibles formas de olvido. Ese, que según Nietzsche, es el error hereditario de los filósofos, y en el que no debemos caer nosotros. Sin retomar nuestra tradición intelectual y práctica, me refiero a todas las experiencias de rebeldía y construcción de alternativas que se han dado a lo largo de la historia, los *asaltos al cielo*, difícilmente podremos ilusionarnos a la hora de superar el “impasse” al que nos están conduciendo las tesis de los fines de la historia o los devaneos post-modernistas con el escepticismo y la inacción. No basta con decir que en el socialismo se tendrá acceso a ese conjunto de capacidades y facultades robadas. Marx fue un ejemplo de lucha por el “empoderamiento” de las masas. Esta “toma real del poder” es previa a la configuración de un orden social. El comunismo no es una meta lejana sometida a las dificultades dialécticas, sean éstas materialistas o puramente idealistas, el comunismo es el día a día tal y como E.P. Thompson nos recordó a lo largo de toda su obra⁴¹

2- la potencia sociológica: me refiero a la pluralidad, a la multiplicidad real de opciones vitales y formas de vida. Esta siempre ha sido una bandera falsa del liberalismo político. No hay mayor uniformidad ni homogeneización de las relaciones sociales que cuando se insertan en la ficción de la libertad de compra y venta. El mercado se traga todas las diferencias, disgrega las culturas materiales que se oponen o se resisten a él y quebranta todo tipo de acción organizativa que no pueda ser consumida. La subsunción del trabajo y de la vida cotidiana al capital es el objetivo del liberalismo tanto económico como político. Crear las bases de una real pluralidad de opciones es una tarea de la izquierda anti-sistémica. Postular un “multiculturalismo crítico” que no se conforme con el respeto ante las diferencias o con las políticas de acción afirmativa, sino que se sitúe en el centro, tanto de las diferencias como de las desigualdades, con el objetivo de potenciar una crítica de la dominación y del etnocentrismo que subyacen bajo las premisas del liberalismo, y una acción rebelde frente al enorme potencial de manipulación educativa y mediática del sistema de relaciones sociales capitalista⁴²

Y 3- la potencia ética: la potencia de experimentar, de inventar hipótesis y formas nuevas de relación social. No está de más recordar de nuevo la reacción de Rosa Luxemburg frente a los sucesos de 1914 en los que el proletariado se entregó al nacionalismo bélico. Frente a una posición de resignación derrotista y a cualquier intento de fortalecer lo que ella denominaba “imposiciones exteriores” a la acción social, Rosa se convenció, y puede que ésta fuera la causa de su tragedia personal, que había que forzar la actitud ética para volver a hacer brotar los gérmenes de humanización que subyacen en la conciencia, esté adormilada o no, de las masas. En ese sentido, escribe: “...es preciso autodomínio interior, madurez intelectual, seriedad moral, sentido de dignidad y de responsabilidad, todo un renacimiento interior del proletario. Con seres humanos prejuiciosos, livianos, egoistas, irreflexivos e indiferentes no se puede realizar el socialismo.”⁴³ Ese proceso ético y educativo requiere una concepción amplia y no fragmentada de la acción. Si desde la lógica es imposible superar la “guillotina” de Hume (como tampoco las paradojas de Zenón), sí cabe hacerlo desde la ética. Hume separó el trasfondo y el significado de las acciones. Desde ahí es muy fácil sustentar que los seres humanos no tienen formación para participar y decidir en política. Según esta tesis, cada tipo de acción será definida por sus propias características, y nadie podrá pasar de lo que es su realidad (el “es”) a una crítica de la misma (el “deber ser”). Llegamos al “gorila amaestrado” en consumir y en vivir su vida privada al margen de lo político. Y esta es la base de la reducción reformista y socialdemócrata de la democracia. Hay que comenzar por imaginar, por crear

⁴⁰ MARX, K. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, Vol. 1, “La llamada acumulación originaria”, pp. 607 y ss.

⁴¹ Cabe citar como ejemplo el libro de THOMPSON, E. P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. 2 vol. Barcelona: Crítica, 1989. En Thompson está bebiendo la nueva generación de intelectuales comprometidos con una renovación del marxismo. Cfr. WOOD, Ellen Meiksins y FOSTER, John Bellamy. *In Defense of History (Marxism and the Postmodernist agenda)*. N.Y.: Monthly Review Press, 1997.

⁴² Para la propuesta de un multiculturalismo crítico y fundado en las propuestas pedagógicas alternativas de Paulo Freire, vid. MCLAREN, P. “Multiculturalism and the postmodern critique: towards a pedagogy of resistance and transformation” en H. Giroux y P. McLaren (eds), *Between Borders*. Routledge, London, N.Y., 1994.

⁴³ citado por I.M. Loureiro. *Rosa Luxemburg. Os dilemas da ação revolucionária. op. Cit.* P. 132

condiciones mentales que nos permitan superar los obstáculos “naturales” que el liberalismo impone a la acción social. Imaginar y plantear valientemente un tipo de humanismo que surja de la experiencia de la pluralidad de voces que hoy conforman nuestras historias, y abandonar todo tipo de humanismo, se base o no en la pretendida universalidad de los derechos humanos, que se impone a la experiencia⁴⁴

La 3ª recuperación reside en la recuperación de la conciencia del límite, de la frontera, del horizonte. Sabernos limitados, es decir, determinados por una historia, por unas posibilidades, por unos obstáculos es el primer paso para poder pensar la posibilidad y la necesidad del cambio. Es lo que Nietzsche propone al situarse más allá del bien y del mal, rompiendo con las falsas polaridades lógicas y morales de la razón liberal. Recuperar el horizonte de una vida que no aspira como dice el autor de “Así hablaba Zaratustra” a la *general felicidad de los verdes pastizales sobre la tierra*, sino a una felicidad en la que la vida es *lo que tiene que superarse siempre a sí misma*. Una vida en la que la felicidad, tal y como nos recomendaría Rosa, coincidiría con la espontaneidad, la agresividad, la invasión de espacios negados y la creatividad de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas. En definitiva, hablamos de la necesidad de recuperar nuestra “voluntad de poder”. Como dijo Zaratustra, debemos amar la paz como medios para nuevas guerras. Esta actitud es la única que impulsa a las mujeres y hombres a tener que rehacer una y otra vez su propio camino en la historia. La democracia se consolida con más democracia⁴⁵. Percibirnos débiles es el principal obstáculo para la formulación de una alternativa democrática. “Democracia no significa otra cosa que Poder Popular. Una democracia requiere la existencia de una mayoría de individuos con poder real – *kratos* – es decir, ontológicamente poderosos y con igualdad de poder.”⁴⁶

Como reza la frase que se colocó en el cartel anunciador de las Jornadas Abiertas sobre la actualidad de Rosa Luxemburg⁴⁷, el orden dominante es un orden de arena, aunque, como todos sabemos, está bien vigilado desde el momento en que su justificación está en nuestras propias cabezas, instituyendo la dialéctica perversa entre *la rueda y el freno*. La “actualidad” de Rosa Luxemburgo, consiste en que fue una de las primeras en afirmar que la única manera de derribar ese orden de arena es la conciencia de nuestro poder, de nuestra tradición, de nuestra historia.

⁴⁴ “Superar la separación significa empezar a recuperar lo político, en un ejercicio que exige reconstruir la política distanciándola de la concepción que la tiene por una actividad puntual referida al Estado. Significa, entre otras cosas, vincular la recuperación de lo político, con un proyecto más importante: recuperar el mundo. Este ejercicio va más allá de las concepciones limitadas de la acción, se refiere a sus contextos más amplios, unos contextos que sólo pueden entenderse remitiendo la recuperación de lo político a sus raíces pre-platónicas, a la *poiesis*...La filosofía y la poesía son extrañas compañeras de cama, a veces incómodas y en ocasiones pendencieras, pero han de compartir el lecho si ha de surgir la política” en CLARKE, P.B. *Ser ciudadano. op. Cit.* 9. 104. Pero para poder recuperar lo político hay que adoptar también una actitud de valentía que parta de los siguientes requisitos: 1- no tener ningún miedo a estar contra la corriente política dominante de nuestro tiempo; 2-no transigir en nuestras ideas, no aceptar ninguna dilución de nuestros principios; y 3- no aceptar como inmutable ninguna institución establecida; vid. ANDERSON, Perry. “Más allá del neoliberalismo, lecciones para la izquierda” en P. Anderson, R. Blackburn, A. Borón, M. Löwy, P. Salama y G. Therborn. *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. compiladores, E. Sader y P. Gentili. Universidad de Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC, 1997, pp. 147 – 148. Es importante destacar la fuerza que en este sentido está teniendo la llamada “jurisprudencia feminista” a la hora de superar el humanismo abstracto, sobre todo en relación con el concepto de igualdad. Para un análisis detallado, lúcido y crítico, ver RUBIO CASTRO, Ana. *Feminismo y ciudadanía*. Sevilla-Málaga: Instituto Andaluz de la Mujer, 1997, esp. pp. 43 y ss. Asimismo, puede consultarse Iris YOUNG, Marion. *Intersecting voices. Dilemmas of gender, political philosophy and policy*. New Jersey: Princeton University Press, 1997, esp. pp. 60 y ss.

⁴⁵ Y no al revés. Ésta ha sido la cantinela de los políticos europeos empeñados todos en situarse en el “espacio de centro” como estrategia para mantenerse durante años en el poder. Entre otros males, están dejando los márgenes, tan necesarios para la actividad política, a la extrema derecha racista y fascista que día a día conquista más parcelas de poder político y cultural. Vid. MOUFFE, Ch. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999.

⁴⁶ ALBARRÁN, J.M. “Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social en Georg Lukács” en J.M. Aragués (coord.), *Presencia de Lukács. op. Cit.* p. 131. Vid. También, GENRO, Tarso. *O futuro por armar. Democracia e socialismo na era globalitária*. Petrópolis: Voces, 1999, esp., pp. 142 y ss. Una reflexión sobre la democracia entendida como un proceso necesitado de una nueva subjetividad constituyente ver, además de las obras ya citadas en estas notas, NEGRI, A. *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós, 1992, y NEGRI, A. y GUATTARI, Félix. *Las verdades nómadas*. San Sebastián: Iralka, 1996. De Rosa Luxemburg, puede leerse en este sentido sus *Cartas a Karl y Louise Kautsky*. Barcelona: Galba Edicions, 1970, y *Huelga de masas, partido y sindicatos*. Córdoba: Pasado y Presente, 1970

⁴⁷ celebradas en Sevilla del 12 al 14 de Marzo de 1999.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:
<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#).

© CEME web productions 2003 -2007 