

Cuadernos del Sur

Año 15 - Nº 28

Mayo de 1999

Tierra
del Fuego

Luxemburg, una Rosa roja para el siglo XXI

Néstor Kohan



Su energía impetuosa y siempre en vilo aguijoneaba a los que estaban cansados y abatidos, su audacia intrépida y su entrega hacían sonrojar a los timoratos y a los miedosos. (CLARA ZETKIN)

El socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una grande y poderosa concepción del mundo. (CARTA ROSA LUXEMBURGO A FRANZ MEHRING, FEBRERO DE 1916)

Apenas ochenta años de un asesinato. Eso indica la fría marca del calendario. Recordada desde un continente como el nuestro, que ha sufrido durante el siglo XX —para no mencionar los anteriores— represiones, matanzas y genocidios salvajes a manos de las clases dominantes, su muerte podría computarse simplemente como una más de las tantas víctimas del capitalismo. Un número, sólo eso, en la aridez de la estadística. No es el caso.

Las revoluciones del futuro, que las habrá no por mandato predeterminado de La Historia (con mayúsculas) sino por la voluntad colectiva y el accionar político de los pueblos latinoamericanos, recuperará la memoria de cada uno de esos mártires masacrados y desaparecidos

por el capitalismo. El combate socialista por el futuro se desarrollará entre nosotros no sólo pensando en un porvenir “luminoso” sino fundamentalmente —como señalaba Walter Benjamin para el caso europeo— a partir del recuerdo imborrable de todos nuestros compañeros oprimidos, explotados y asesinados de la historia pretérita.

Entre todos ellos y ellas el ejemplo de Rosa Luxemburg ocupará uno de los primeros lugares. Su memoria sigue aun hoy descolocando y desafiando la triste mansedumbre que actualmente pregonan los mediocres con poder.

Partiendo de esta realidad, cabe preguntarse ¿por qué se torna imperioso recordar hoy, precisamente hoy, a Rosa cuando muchos otros nombres también ligados al socia-

lismo internacional apenas son aptos para llenar los libros de historia? Este modesto artículo tiene por objetivo el intento de comenzar a responder esa acuciante pregunta.

En primera instancia constatamos que el simple recuerdo de su figura, siempre sospechada de "hereje" por los que hasta ayer nomás monopolizaban el estandarte de la "ortodoxia" marxista, resulta de una incomodidad insopportable para una tradición de pensamiento que ella estigmatizó sin piedad en *Reforma o revolución* y en *La crisis de la socialdemocracia: el reformismo*.

El aniversario de su muerte constituye la gran mancha negra de la socialdemocracia, supuestamente "abanderada de los derechos individuales" frente a las corrientes por ellos –los profetas rosados de la democracia burguesa– despectivamente denominadas "jacobinas", "blanquistas", "partisanas", "leninistas" del socialismo.

Se sabe. Los responsables de su asesinato (como del de Liebknecht) fueron Gustav Noske, Scheidemann y Friedrich Ebert. El nombre de éste último bautizó incluso a una conocida fundación de la socialdemocracia alemana que durante los años ochenta coqueteó con posiciones "progresistas" cooptando mediante grandes sumas de dinero a numerosos intelectuales latinoamericanos presurosos de olvidar su pasado revolucionario.

El trauma histórico de este asesinato quedó siempre latente. Ni siquiera Willy Brandt cuando fue alcalde de Berlín en la última posguerra fue capaz de ponerle una placa recordatoria al puente desde el cual fue arrojado al agua el cuerpo sin vida de Rosa (una placa que sí puso la aun más derechista y reaccionaria democracia cristiana alemana, sólo para ironizar sobre sus rivales electorales). El sólo hecho de mencionar su nombre seguramente haría temblar los labios de todos aquellos partidarios de la reunificación alemana que han vuelto a poner en el primer plano de la política contemporánea al neonazismo, al antisemitismo y a la política de gran potencia —eurodólar mediante— del Reicht alemán.

En este cansado fin de siglo, cuando muchos disidentes y herejes vuelven a la nave madre y al hogar común de la socialdemocracia (el ex PC italiano a la cabeza) propagandizando una supuesta "tercera vía", vendría entonces reencontrarse con la herencia insepulto de Rosa y sus demoledoras críticas al reformismo.

Pero volver a respirar el aire fresco de sus escritos también nos permite reactualizar la inmensa estatura ética que tiñó en ella al socialismo en momentos en que socialistas "renovados" del cono sur —como por ejemplo el canciller chileno— marchan presurosos a Londres a socorrer al dictador Pinochet en

nombre del “realismo”, de la razón de Estado, de la “gobernabilidad” y del pragmatismo socialista. Exactamente los mismos ejes y las mismas banderas contra las cuales dirigió sus ácidos dardos Rosa en las mejores de sus polémicas.

Su palpitable actualidad nos invita además a replantearnos toda una gama de cuestiones teóricas que aun hoy están a la orden del día en la agenda política de los revolucionarios. Y que seguramente lo estarán en el siglo que viene.

Sucede que, además de refutar y combatir despiadadamente al reformismo, Rosa también fue una dura impugnadora del socialismo autoritario. En un folleto que ella escribió durante 1918 en prisión sobre la naciente revolución rusa, hundió el escarlata en los peligros que entrañaba ante sus ojos cualquier tipo de tentación de separar el ejercicio del poder soviético de la democracia obrera y socialista.

Ante la crisis y el derrumbe de la burocracia soviética (que dilapidó el inmenso océano de energías revolucionarias generosamente brindado por el pueblo soviético desde 1917 hasta la victoria sobre el nazismo, pasando por el triunfo de la guerra civil) aquellas premonitorias advertencias de Rosa merecen ser seriamente repensadas. Más que todo si tomamos en cuenta que además Polonia y Alemania —donde actuó políticamente Rosa— fueron

los países cuyos modelos de socialismo autoritario y burocrático análogos al soviético entraron en crisis terminal y se derrumbaron como un castillo de naipes hace apenas una década.

Aquel célebre folleto crítico sobre la revolución rusa fue publicado póstumamente con intenciones polémicas por Paul Levi —un miembro de la Liga Spartacus y del KPD alemán, luego disidente y reafiliado al SPD—. Cabe agregar que Rosa cambió de opinión sobre su propio folleto al participar ella misma de la revolución alemana. Sin embargo, aquel escrito fue utilizado para intentar oponer a Rosa frente a la revolución rusa y sobre todo frente a Lenin (de la misma manera que luego se repitió ese operativo enfrentando a Gramsci contra Lenin o más cerca nuestro al Che Guevara contra a la revolución cubana). Se quiso de ese modo construir un luxemburgismo descolorido y “potable” para la dominación burguesa.

Al resumir sus posiciones críticas hacia la dirección bolchevique, cuya perspectiva revolucionaria general compartía íntimamente, Rosa se centró en tres ejes problemáticos. Les cuestionó la catalogación del carácter de la revolución, su concepción del problema de las “guerras nacionales” y la relación entre democracia y terror.

No sólo Lenin (en su famosa crítica del folleto de Junius, seudóni-

mo de Rosa) y Trotsky le señalaron sus errores. También Lukacs en *Historia y conciencia de clase* tomó partido en el debate. Entre esos señalamientos figuran en primer término su subestimación de la forma política consejista (que asumió en Rusia el carácter de soviet) como una alternativa radical frente a la democracia burguesa. En ese sentido creemos que Lukacs había dado en el clavo cuando —sin dejar de reivindicarla como un faro metodológico para el marxismo— le señaló a Rosa su inconsistencia al no diferenciar las transformaciones específicamente políticas de las revoluciones burguesas (Inglaterra, 1688 y Francia, 1789) de la revolución socialista (Rusia, 1917). En aquellas primeras dos se trataba, según Lukacs, de depurar el Parlamento, mientras que en 1917 se había intentado en cambio suplantar lo por los soviets.

Y en ese punto se puede ubicar la radical diferencia entre un tipo y otro de revolución pues en la transición al socialismo no se trata ya de acelerar o retardar el desarrollo autónomo e independiente de la economía por parte del Estado sino, por el contrario, de dirigirla conscientemente (una opinión donde el Che coincidirá evidentemente con Lukacs en sus debates sobre el cálculo económico y el sistema presupuestario de financiamiento).

Al mismo tiempo Rosa, siempre

según la opinión de Lukacs, habría subestimado en aquel folleto el papel cumplido en la revolución rusa por las fuerzas no proletarias y por lo tanto en su esquema habría terminado desdibujado el lugar y la función estrictamente hegemónica del partido proletario sobre el resto de las fracciones sociales que habían participado del octubre insurreccional.

Si bien es cierto que aquel escrito adolece de este tipo de equivocaciones, también resulta insoslayable que Rosa acertó al señalar algunos agujeros vacíos cuya supervivencia a lo largo del siglo XX generó no pocos dolores de cabeza a los partidarios del socialismo.

Entre éstos últimos creemos que Rosa sí tuvo razón cuando sostuvo que sin una amplia democracia socialista —base de la vida política creciente de las masas trabajadoras— sólo resta la consolidación de una burocracia. Según sus propias palabras, si este fenómeno no se puede evitar, entonces “la vida se extingue, se torna aparente y lo único activo que queda es la burocracia”. La historia, en el caso del socialismo europeo, le dio lamentablemente la razón.

La necesaria vinculación entre socialismo y democracia política y los riesgos de eternizar y tomar como norma universal lo que era en realidad producto histórico de una situación particular, es decir, el peligro de hacer de necesidad virtud

en el período de transición al socialismo, constituye el eje de su pensamiento que probablemente más haya resistido el paso del tiempo.

Pero esta crítica de Rosa, dura y sin contemplaciones a pesar de su ferviente adhesión al bolchevismo, no implica soslayar la necesaria crítica que hoy debemos hacer a las formas “democráticas” (en realidad republicanas parlamentarias, no democráticas) con que el capitalismo ejerce su dominación y su hegemonía en las sociedades modernas occidentales. Una crítica desarrollada a fondo por el intelectual que fue más lejos —incluso más allá de la misma Rosa— al pensar las condiciones de una revolución anticapitalista en Occidente, Antonio Gramsci.

Esta crítica a la forma republicana de dominación burguesa —como la denominó Marx en su célebre *18 Brumario de Luis Bonaparte*— resulta impostergable para nosotros los latinoamericanos pues en nuestros países el imperialismo norteamericano, después de financiar y sostener a las dictaduras militares más sangrientas de la historia, apostó a implementar su reformulación neoliberal del capitalismo con regímenes políticos donde funciona el Parlamento y los tribunales “independientes”

De modo que uno de nuestros principales desafíos contemporáneos y futuros consiste en tratar de recuperar y sintetizar al mismo tiempo el reclamo de Rosa sobre la ne-

cesaria vinculación de socialismo, participación popular y democracia revolucionaria en los países donde los trabajadores ya han tomado el poder y la crítica impiadosa de Gramsci hacia los regímenes políticos donde aun domina el capital internacional y sus expresiones nacionales. Ambos pensamientos apuntan a una misma problemática política.

Si la pregunta básica de la filosofía política clásica de la modernidad se interroga por las condiciones de la obediencia al soberano, el conjunto de preguntas que delinean la problemática del marxismo apuntan exactamente a su contrario. Es decir que desde este último ángulo lo central reside en las condiciones que legitiman no la obediencia sino la insurgencia y la rebelión, no la soberanía que corona al poder institucionalizado sino la que justifica el ejercicio pleno del poder popular. Antes, durante y después de la toma del poder.

Allí, en ese terreno nuevo que permanecía ausente en los filósofos clásicos del iusnaturalismo contractualista, en Hegel y en el pensamiento liberal, la teoría política marxista tal como la elaboraron Rosa, Lenin y Gramsci ubica el eje de su reflexión. En ese sentido, el socialismo no constituye el heredero moderno, mejorado y perfeccionado del liberalismo moderno sino su negación antagónica.

Si hubiera entonces que situar la filiación que une la tradición política iniciada por Marx y que Rosa desarrolló en su espíritu —contradiciendo muchas veces su letra— a partir de la utilización de su misma metodología, podríamos arriesgar que el socialismo contemporáneo pertenece a la familia libertaria más radical y es —o debería ser— el heredero privilegiado de la democracia directa roussoniana.

Desde esta óptica —bien distinta a la de quienes legitimaron los “socialismos reales” europeos amparándose en el perfeccionamiento de la tradición ilustrada dieciochesca— se torna comprensible los presupuestos desde los cuales Rosa dibujó las líneas centrales de su crítica al socialismo burocrático.

En cuanto al problema de la controvertida relación entre “espontaneidad” y vanguardia —otro de los núcleos centrales de su pensamiento político—, podemos también apreciar su apabullante actualidad.

Esta otra serie de interrogantes hoy reaparece con otro lenguaje y otro ropaje. No es ya el problema de la huelga de masas —que Rosa analizó a partir de la primera revolución rusa de 1905— sino más bien el de los movimientos sociales (la subjetividad popular) y su vinculación con la política. Aquí sus escritos, releídos desde nuestras inquietudes contemporáneas, tienen mucho para decirnos.

También aquí Lenin y Lukacs cuestionaron a Rosa. Le criticaron el haber subestimado no sólo el lugar de los consejos o soviets como forma política de nuevo tipo sino también el papel de la conciencia socialista en la necesidad de organizarse en partido (y de entablar una polémica abierta con el oportunismo).

Sin embargo, no deberíamos olvidar que en este rubro ella cuestionó incluso antes que Lenin el papel de “guía” que Kautsky monopolizaba entre las filas de la II Internacional. Lo cierto es que tanto Rosa como Lenin terminaron de romper amarras no sólo política sino también epistemológicamente con el marxismo kautskiano-plejanoviano en los primeros años de la guerra mundial. En ambos casos la problemática del sujeto —el proletariado como clase, el partido como organización— fue el detonante de esa inmensa ruptura epistemológica.

Revisitar entonces los escritos de Rosa centrados en ese horizonte seguramente nos permitiría recuperar a Lenin de otra forma, despojados ya de todo el lastre dogmático que impidió utilizar todo el arsenal político de quien Gramsci no dudó en catalogar como “el más grande teórico de la filosofía de la praxis”

Creemos que esto es así porque a partir de un contrapunto entre las posiciones de Rosa y Lenin se podría entender que cuando este últi-

mo hablaba de “llevar la conciencia desde afuera” al movimiento obrero —tesis de factura kautskiana cuyas consecuencias epistemológicas extraídas hasta el paroxismo Louis Althusser— no estaba defendiendo una externalidad total frente al movimiento social “espontáneo” sino una externalidad circunscripta en relación con el terreno económico. El “afuera” desde el cual Lenin defendía la necesidad de un partido político socialista remitía a un nivel que no se dejaba subsumir dentro de la práctica economicista, pero no implicaba —como lo leyó el stalinismo en política y el althusserianismo en epistemología— situarse en un “afuera” opuesto al movimiento social.

Esta última deformación del pensamiento de Lenin derivó en una concepción burocrática del partido encerrado en sí mismo que facilitó enormemente todas las injustas acusaciones de “sustitucionismo” con que hoy la socialdemocracia denosta a los revolucionarios en todo el mundo. El partido debe ser parte inmanente del movimiento social —como lo demostraron Gramsci en el movimiento consejista turinés o nuestro Mariátegui frente a las masas indígenas peruanas—, nunca un “maestro” que desde afuera lleva una teoría pulcra y redonda que no se “abolla” en el ir y venir del movimiento de masas. Entre el sentido común, la ideología “espontánea” del movimiento popular, y la re-

flexión científica, es decir, la ideología del intelectual colectivo, no debe haber ruptura absoluta. Cuando esta última se produce se pierde la capacidad hegemónica del partido y crece la capacidad hegemónica del enemigo que cuenta en su haber con las tradiciones de sumisión, con las instituciones del poder y hoy en día con el monopolio de los medios de comunicación mundial.

De modo que las posiciones de Rosa y de Lenin —polémicas entre sí— en última instancia serían integrables en función de una difícil pero no imposible dialéctica de la organización política como consecuencia y a la vez impulsora del movimiento social. La hegemonía se construye desde adentro. La conciencia de clase es fruto de una experiencia de vida, de valores sentidos y de una tradición de lucha construida que ningún manual puede llevar desde afuera pues se chocará indefectiblemente —como de hecho ha sucedido en la historia— con un muro de silencio e incomprendición.

Otro de los núcleos donde Rosa Luxemburg polemizó fue en el campo de la “cuestión nacional”, uno de sus flancos más débiles.

Todo el problema alrededor del cual gira la reflexión de Rosa, como también la de Lenin, Otto Bauer, Stalin o Trotsky, etc., es aquella que se pregunta qué deben hacer los partidarios del socialismo, los críticos del capitalismo, frente a una si-

tución de opresión de naciones que son mantenidas por la fuerza en el estatus de colonias o semicolonias por la mano de uno o más imperialismos.

Desde el marxismo latinoamericano debemos presurosamente aclarar que dicho problema es bien distinto al que en nuestra América afrontó Mariátegui cuando intentó descifrar el problema de la nación. En este último caso no se trataba de una nación ya constituida histórica, social y culturalmente, aunque oprimida por otra con mayor poder, sino el de una nación aun inacabada —tal como era entonces Perú—, sin integración racial y con un desarrollo desigual y combinado de su cultura (la blanca y mestiza, heredera de la conquista y la colonización europea, y la cultura indígena autóctona).

Cuando Rosa, Lenin y los demás marxistas de su época discutían tenían como presupuesto compartido la reflexión sobre unidades nacionales —opresoras u oprimidas— ya constituidas. Y en ese rubro Rosa, de origen judío y de nacionalidad polaca, se opuso a la independencia de Polonia (proponiendo que los proletarios polacos enfrentaran a la burguesía polaca uniéndose junto con los revolucionarios rusos en una gran federación).

Esa posición errónea en parte se explica por los residuos epistemológicos que Rosa seguramente

había heredado de Engels y su teoría —de factura hegeliana— sobre los llamados por él “pueblos sin historia”, pequeñas “nacioncillas” que no tenían derecho a existir. Pero tampoco habría que subestimar la posición política de Rosa dentro de Polonia, como militante del Partido Socialdemócrata Polaco (SDKP) y enemiga a muerte del socialpatriotismo —encarnado en el Partido Socialista Polaco (PPS)— que terminó en 1914 entregando los partidos socialistas europeos en brazos del militarismo imperialista burgués.

Lenin, a su turno enemigo de la política de gran potencia del zarismo ruso, levantó como consignas la unidad y la independencia de Polonia —en concordancia con la posición de Marx y la primera Internacional al respecto— y el derecho a la autodeterminación de las naciones.

La historia del siglo XX, con sus opresiones que todavía hoy no concluyen —si no allí están los recientes bombardeos norteamericanos sobre Irak para recordárnoslo— a pesar de la pomposamente llamada “globalización”, le dio en este punto preciso, creemos, la razón a Lenin. Pues a pesar de que hoy existe una tendencia objetiva a la regionalización y a construir bloques económicos y políticos que superan las barreras estrechas del Estado-nación (un impulso acorde con el movimiento transnacional del

capital) sin embargo no han desaparecido los conflictos nacionales.

Dentro de éstos últimos ha cobrado cada vez mayor fuerza la dimensión cultural como un componente central de la nación —una veta en la que Rosa fue realmente precursora junto con el austromarxismo—. Y si esto no fuera así —cómo explicarnos la apabullante exportación planetaria de valores nacionales norteamericanos, vía el Mc Donald, la Coca Cola, y toda la industria cultural de la imagen —cine y video—, garantía imprescindible de su hegemonía mundial?

Cuando la globalización del capital subsume formal y realmente al mundo, decaen las soberanías de los Estados-naciones más débiles, las de los países del tercer mundo. En ese nuevo contexto la problemática del imperialismo —y su necesario correlato: la opresión nacional— se ha modificado, pero no ha desaparecido. No es cierto que el mundo viva en una interdependencia absoluta, donde todos los polos de las relaciones de poder son intercambiables. Sigue habiendo, lamentablemente, opresores y oprimidos. Si bien es cierto que la hegemonía mundial del capital asume una tendencia hacia la desterritorialización, ello no implica que hayan desaparecido las naciones.

Tanto en el terreno político (con el resurgimiento ultrarrreaccionario del neonazismo alemán, el Frente Nacional en Francia, los separatis-

tas italianos y otros movimientos por el estilo) como en el filosófico (el discurso de “la diferencia” en un mundo donde el valor mercantil tiñe en su homologación dineraria todos los colores culturales del color único del capital), el problema de la nación —y su potencial opresión— sigue vigente. En ese contexto mundializado, las naciones oprimidas tienen cada vez menos poder. Ya no sólo son oprimidas económica o comercialmente. Hasta ven amenazadas sus valores y tradiciones culturales. De modo que, tomando en cuenta las variaciones históricas, hoy no nos podemos dar el lujo de soslayar la implicancia contemporánea que este debate de principios de siglo tiene para los partidarios socialistas del florecimiento mundial de las culturas y las naciones.

Otro de los ejes donde Rosa incursionó con notable éxito —de un modo mucho más equilibrado y justo que en el problema nacional— fue en la relación entre socialismo y religión.

Sabido es que en la “ortodoxia” plejanovista-kaustkiana de la II Internacional —de la cual fue una clara continuación filosófica el DIAMAT de la época stalinista— el marxismo era concebido como una ciencia “positiva” análoga a las naturales cuyo modelo paradigmático era la biología. Ciencia que Plejanov veía como arquetipo al bautizar a la filosofía de Marx como “monismo”

siguiendo a Haeckel y que Kautsky intentaba imitar sintetizando a Darwin con Marx en un más que dudoso matrimonio de materialismo histórico y evolucionismo.

Desde esos parámetros ideológicos no resulta casual que se intente trazar una línea ininterrumpida de continuidad entre los pensadores burgueses ilustrados del siglo XVIII y los fundadores de la filosofía de la praxis. En ese particular contexto filosófico-político, la religión era concebida —en una lectura apresurada del joven Marx (1843)— simplemente como el “opio del pueblo”

Aun educada inicialmente en esa supuesta “ortodoxia” filosófica —desde la cual batallará contra el reformismo de Bernstein y con la cual romperá amarras alrededor de 1915—, Rosa Luxemburg se opuso a una lectura tan simplificada del materialismo histórico en torno al problema de la religión.

Ante el estallido en 1905 de la primera revolución rusa, Rosa, como parte de los socialistas polacos de la parte de Polonia que en ese tiempo era rusa, escribió un corto folleto sobre “El socialismo y las iglesias”. En él cuestiona crípticamente el carácter reaccionario de la iglesia oficial que intentaba separar a los obreros polacos del socialismo marxista, manteniéndolos en la mansedumbre y la explotación. Hasta allí su escrito no se diferen-

ciaba en absoluto de cualquier otro de la época de la II Internacional.

Pero al mismo tiempo —y aquí reside lo más notable de su empeño— intenta releer la historia del cristianismo desde una óptica marcadamente historicista que descentra completamente la óptica de la ilustración “materialista” dieciochesca. Así afirma que “los cristianos de los primeros siglos eran comunistas fervientes” En esa línea de pensamiento reproducía largos fragmentos que resumían el mensaje emancipador de diversos apóstoles como San Basilio, San Juan Crisóstomo y Gregorio Magno.

De ese modo Rosa retomaba el sugerente impulso del último Engels, quien en el prólogo de 1895 a *Las luchas de clases en Francia* no había tenido miedo de homologar el afán cristiano de igualación humana con el ideal comunista del proletariado revolucionario. Una lectura cuya tremenda actualidad no puede dejar de asombrarnos cuando grandes sectores populares religiosos rompen amarras con el carácter jerárquico y autoritario de las iglesias institucionales para asumir una práctica de vida íntimamente consustanciada con el comunismo de aquellos primeros cristianos.

Llegado este punto del análisis deberíamos preguntarnos, ¿qué presupuestos filosóficos permitieron a Rosa incursionar con tanta fortuna en temáticas tan diversas? La res-

puesta resulta aquí inequívoca. La lectura filosófica de Rosa remite hoy al problema del método.

Ninguna categoría ha sido más repudiada, castigada y desechada en las últimas décadas que la de “totalidad”. Las vertientes más reaccionarias del posmodernismo —que no sólo cuestionan a la modernidad, lo cual no deja de ser una tarea impostergable, sino que también rechazan todo proyecto de transformación y emancipación social— y del pragmatismo han asimilado toda visión totalizadora con la metafísica. A ésta última a su vez la igualaron con el pensamiento “fuerte” y de allí (sin mediaciones) han sostenido que en ese tipo de racionalidad se encuentra implícita la apología de la violencia irracional y el autoritarismo.

De este modo han intentado desechar, junto con los grandes relatos de la historia, todo proyecto de emancipación y junto con la categoría de “superación” (*aufhebung*) cualquier visión totalizadora del mundo.

Ahora bien, esa categoría tan vilipendiada —la de totalidad— es central en el pensamiento de Rosa y de su crítica de la economía capitalista. Ella consideraba que el modo de producción capitalista nunca se puede comprender si se fragmenta cualquiera de sus momentos internos (la producción, la distribución, el cambio o el consumo). El capitalismo los

engloba a todos en una totalidad articulada según un orden lógico que a su vez tiene una dinámica esencialmente histórica. De allí que cuando intente explicar en las escuelas del partido el nada fácil problema de “¿Qué es la economía?” dedique buena parte de su exposición a desarrollar no sólo las definiciones de la economía contemporánea sino particularmente la historia de la disciplina.

Esa decisión no era caprichosa ni arbitraria. Estaba motivada por la misma perspectiva metodológica que llevó a Marx a conjugar lo que él denominaba el “modo de exposición” y el “modo de investigación”, dos órdenes del discurso científico crítico que remitían al método lógico y al método histórico. Para el marxismo revolucionario que intenta descifrar críticamente las raíces fetichistas de la economía burguesa no hay simple enumeración de hechos —tal como aparecen a la conciencia inmediata en el mercado, según nos muestran las revistas y periódicos actuales de economía— sin lógica. Pero a su vez no hay lógica sin historia, pues una lógica sin historia —por ejemplo la canonización materialista del DIAMAT válida para todo tiempo y espacio— deriva indefectiblemente en la metafísica.

Pues bien, la categoría que permite articular en el marxismo a la lógica y a la historia es la de totalidad, nexo central de la perspectiva

metodológica que Rosa encontró en Marx, como bien señaló Lukacs en *Historia y conciencia de clase*. No importa si sus correcciones a los esquemas de reproducción del capital que figuran en el tomo II de *El capital* son correctas o no. Lo importante es el método empleado en ese análisis. Pudo quizás equivocarse en sus conclusiones pero no se equivocó en el método. Eso es para nosotros lo importante.

La categoría de totalidad no gira en el vacío ni flota en el aire. La sociedad humana concebida como totalidad es el resultado de una praxis histórica. En ésta última, en la categoría de praxis reposa la segunda y no menos importante categoría de su marxismo revolucionario. No hay posibilidad de ciencia, al menos en el marxismo, sin praxis. Las totalidades sociales no se suceden en la historia de manera automática. Son los seres humanos y su praxis colectiva (su "actividad crítico práctica" como la llamaba Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*) las que logran derribar sistemas y crear otros nuevos.

Todo la reflexión de Rosa gira metodológicamente en torno a este horizonte categorial. Retomar hoy ese ángulo nos paree de vital importancia, sobre todo si tomamos en cuenta que en las dos últimas décadas se ha intentado fracturar toda perspectiva de lucha global contra el capitalismo en aras de los "micro-

poderes", los "microenfrentamientos capilares", etc., etc. Sin cuestionar la totalidad del sistema capitalista, toda crítica al sistema se vuelve impotente.

Es cierto que ya no podemos seguir hundiéndonos en sistemas metafísicos que únicamente toman en cuenta el carácter de clase (por más que se disfracen con el ropaje "materialista dialéctico") sin cuestionar al mismo tiempo la dominación sexista, generacional, el autoritarismo pedagógico, la destrucción de la ecología, el racismo, etc., etc. Los reclamos de los nuevos movimientos sociales tienen una racionalidad que no se puede negar. Pero si no logramos articular sus reclamos puntuales y fragmentarios en una totalidad que los integre —sin disolverlos— hay capitalismo para rato. El abandono de la categoría de "totalidad" expresa entonces —como señaló hace poco Jameson— la impotencia de los nuevos movimientos sociales al no poder construir una alianza entre todos sus reclamos puntuales. Superar esa impotencia (legitimada filosóficamente por las filosofías de la "diferencia" y la ya cansadora polémica contra la herencia de Hegel) implica reactualizar la herencia metodológica que Rosa Luxemburg supo desarrollar en su crítica de la economía política y en su crítica radical de la "civilización" capitalista.

Esta última resume seguramente

lo más explosivo de su herencia y lo más sugerente de su mensaje para el socialismo que viene, el del siglo XXI.

Cuando Rosa termina de cortar sus vínculos con la tradición determinista “ortodoxa” de la II Internacional —aquella misma que la llevó, según el Gramsci de los *Cuadernos de la cárcel*, a concebir la crisis del capitalismo y la huelga general como “la artillería pesada de la guerra de maniobra”— formula una consigna que hoy tiene absoluta actualidad: “Socialismo o barbarie”

Inserta en su folleto de Junius (1915), esa consigna resulta superadora del determinismo fatalista y economicista asentado en el desarrollo imparablemente ascendente de las fuerzas productivas. Según esta última concepción, durante décadas considerada la versión “ortodoxa” del marxismo, la sociedad humana marcharía de manera necesaria, ineluctable e indefectible hacia el socialismo. La subjetividad histórica y la lucha de class a lo sumo lo que podrían hacer es acelerar o retrasar ese ascenso de progreso lineal.

Pero Rosa rompe con ese dogma dieciochesco y plantea que la historia humana tiene un final abierto, no predeterminado por el progreso de las fuerzas productivas (ese viejo grito moderno del más antiguo “¡Dios lo quiere!”, tal como iró-

nicamente afirmaba Gramsci). Por lo tanto el futuro sólo puede ser resuelto por el resultado de la lucha de clases. Podemos ir hacia una sociedad desalienada y una convivencia más humana, el socialismo, o podemos ir hacia la barbarie.

Y cuando hoy hablamos de “barbarie”—concepto tomado por Rosa no del *Manifiesto comunista* en el cual era erróneamente utilizado para caracterizar a los pueblos de la periferia colonial sino del último Engels— estamos pensando en la barbarie moderna, es decir, la civilización globalizada del capitalismo. Nunca hubo más barbarie que durante el capitalismo moderno del siglo XX. Como ejemplos contundentes pueden recordarse el nazismo alemán con sus fábricas industriales de muerte en serie; o el *apartheid* sudafricano —régimen político insertado de lleno en la modernidad blanca, europea y occidental— o, más cerca nuestro, los regímenes argentinos y chilenos de la década del 70 quienes realizaron un genocidio burocrática y racionalmente planificado aplicando torturas científicas.

A ochenta años de su muerte y a escasos márgenes del siglo XXI, la roja herencia de Rosa sigue siendo un incentivo para no bajar los brazos y no permitir que continúe la barbarie.