



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
FILOSOFÍA POLÍTICA**

**“LA ‘JUSTICIA’ EN LOS PENSADORES MARXISTAS DE HABLA ALEMANA  
DURANTE LA REPÚBLICA DE WEIMAR (1919-1933)”**

**TESIS DE MAESTRÍA PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN  
FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**DAVID RUSLAM SÁNCHEZ PACHECO**

**TUTOR: DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN  
MAESTRIA EN DOCENCIA PARA LA EDUCACIÓN MEDIO SUPERIOR  
(MADEMS-FILOSOFÍA)**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN-UNAM  
MÉXICO, D.F. FEBRERO 2014**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“El fenómeno de la explotación capitalista no se basa en una disposición legal sino en el hecho puramente económico de que en esta explotación la fuerza de trabajo desempeña el rol de una mercancía que posee, entre otras, la característica de producir valor que excede al valor que se consume bajo la forma de medios de subsistencia para el que trabaja [...]”. *Luxemburgo, Rosa.*

## **Agradecimientos:**

Expreso mi agradecimiento a todas aquellas instancias y personas que hicieron posible este trabajo final de investigación.

En primer lugar agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca ofrecida, sin la cual no hubiera sido posible el presente trabajo.

A mi apreciable tutor, el Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman, quien gracias a su ayuda pude ingresar al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM y, posteriormente, supo orientar las inquietudes intelectuales en un proyecto de investigación que hoy se concreta.

Del mismo modo quiero agradecer a mis profesores de la maestría en Filosofía, ya que desde el trabajo cotidiano me permitieron corregir mis hipótesis de investigación. En especial a los doctores: Horacio Cerutti, Florencia Niszt y Stefan Gandler.

Por último a mis familiares quienes no dejaron de apoyarme o buscar los medios para hacerlo. En especial a: Tobías, Tomás, Rita, Pilar y Aurora. Quiero reconocer el apoyo moral y material que mi brindó Florencia en Argentina, lo cual permitió la redacción del capítulo sobre Rosa Luxemburgo.

## Índice

Introducción.....	1
Capítulo I. Elementos para definir la justicia como no-justicia.....	8
1.1. Injusticia como expresión del nexo civilización-barbarie. ....	10
1.2. Contextos y modelos de justicia. ....	15
1.2.1. Justicia como ausencia de consenso .....	16
1.2.2. La justicia para John Rawls.....	18
1.2.3. Justicia y memoria.....	27
1.3. Respuestas implícitas desde el marxismo crítico.....	28
1.3.1. Pensamiento Crítico.....	29
Capítulo II. Exclusión y vanguardia revolucionaria. Rosa Luxemburgo.....	32
2.1. Parlamentarismo: lo inmediato y lo mediato: reformismo.....	34
2.1.1. El Programa inmediato y el programa mediato. ....	36
2.1.1.1. Juego político y represión.....	40
2.1.1.2. Método, perspectiva y confusión. ....	46
2.1.1.3. Acuerdo con la reacción. ....	52
2.2. Cuestión nacional, organización y democracia frente al marxismo revolucionario.....	54
2.2.1. Reconocimiento e importancia de la revolución rusa. ....	55
2.2.2. Política de la coyuntura: cuestión nacional y reporte agrario. ..	58
2.2.3. Problema de la representatividad democracia/organización. ...	62
2.3. Acumulación del capital como imperialismo y exclusión: ortodoxia marxista. ....	65
Capítulo III. Pensamiento dialéctico en el marxismo:	
K. Korsch y G. Lukács.....	72
3.1. Praxis y marxismo en Korsch.....	75
3.1.1. Socialización en la revolución que se iba a dar. ....	76
3.1.2. Relación filosofía-praxis: respuesta para la revolución que no se dio. ....	85

3.2. Plano ideológico y marxismo: György Lukács .....	97
3.2.1. Limitaciones en el marxismo ortodoxo: fetichismo y cosificación. ....	98
3.2.2. Apariencia objetiva y consciencia de clase. ....	108
Capítulo IV. Del materialismo histórico a la traición de la revolución.	
Tesis y perspectivas en diecinueve apuntes de W. Benjamin. ....	114
4.1. Crítica al carácter positivista de la socialdemocracia. ....	116
4.1.1. La finalidad de la Revolución. ....	117
4.1.2. Trabajo y dominio de la naturaleza. ....	125
4.2. Socialdemocracia y su modelo de materialismo histórico. ....	130
4.2.1. El sujeto del cambio social. ....	131
4.2.2. La Revolución más allá de la historia. ....	136
4.3. ¿Acelerar o cuestionar el avance del progreso? .....	140
4.3.1. Historicismo, vencedores y tiempo vacío. ....	141
4.3.2. Materialismo, mesianismo y tiempo vacío. ....	144
V. Conclusiones .....	147
VI. Bibliografía .....	149

## Introducción

Hace 90 años, en la Alemania de la República de Weimar (1919-1933) un grupo de activistas e intelectuales marxistas de habla alemana, se encontraban en un momento de quiebre; este período transcurrió de la inminente revolución a la total desmovilización del proletariado, de la naciente democracia (tras la abdicación del *Kaiser*) al rechazo de la democracia y de uno de los períodos más fecundos de creación artística a una de las peores crisis económicas con desempleo e hiperinflación.

La justificación para abordar estos autores se da porque criticaron al proyecto emancipatorio más terminado de principios del siglo XX: la socialdemocracia en sus dos versiones: una reformista y la otra ortodoxa pasando por el marxismo soviético como producto de la Revolución Rusa. La crítica de estos pensadores se da al interior del mismo marxismo. El conocimiento del idioma alemán hizo posible, al autor del presente escrito, el manejo de la terminología de manera directa.

Los cuestionamientos de estos intelectuales se llevaron a cabo desde diversos ángulos. Desde la organización de la lucha, pasando por él o los agentes de la misma hasta la exigencia de su democratización, de la crítica al interior del sistema, hasta su comprensión como sistema de contradicciones, del descubrimiento de los intereses y la vida concreta de los sujetos emancipados al anhelo de justicia.

El tema de este escrito consiste en abordar dicha crítica a partir de la justicia como expresión de injusticia vista desde la óptica del proletariado. Lo que

resulta notorio es que dichos autores dirigen esta crítica no sólo a la forma capitalista, sino a la misma socialdemocracia. La finalidad de estas observaciones era remarcar los errores que la izquierda en general estaba cometiendo en los distintos niveles de acción y teóricos: partidos, sindicatos, asociaciones y argumentos. Indudablemente que la finalidad era corregir el rumbo del movimiento obrero y poder aprovechar la situación que se venía dando desde principios del siglo XX. Dicha crítica no sólo no fue atendida sino que su omisión se tradujo en experiencias de injusticia en los sectores que a los que se iba a beneficiar a través de las promesas de la Revolución Socialista.

La hipótesis que sostenemos explica que el trabajo crítico de estos pensadores marxistas es expresión implícita de las experiencias de injusticia que se dieron alrededor del proyecto político de emancipación originado en la socialdemocracia. Para llegar a ello, en primer lugar, dichos autores se tuvieron que ubicar desde otro lugar al descrito en el discurso positivo sobre la justicia. Por lo tanto ese otro lugar se refiere a revisar las consecuencias que produjo la socialdemocracia por medio de sus dos versiones. En segundo lugar, la crítica que los autores explicitan a la socialdemocracia, es el tema que unifica el trabajo teórico de dichos pensadores.

El trabajo intelectual de Rosa Luxemburgo (1871-1919), György Lukács (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961) y Walter Benjamin (1892-1940) dio como resultado una de las experiencias intelectuales más lúcidas acerca de las contradicciones de la sociedad. Al mismo tiempo este trabajo crítico, permitió entender la dinámica de injusticia que conllevó la comprensión del socialismo a través de sus dos versiones en la socialdemocracia.

Retomando el sentido social de la justicia como expresión de injusticia el objetivo principal de este escrito es demostrar que el trabajo teórico de los marxistas críticos: Rosa Luxemburgo, G. Lukács, K. Korsch y W. Benjamin es una respuesta implícita a la experiencia de injusticia para el proletariado al interior de la socialdemocracia.

Para ello y, en primer lugar, buscamos caracterizar la justicia desde una experiencia de injusticia. En este sentido me sirvo del debate que hace Manuel Reyes Mate al neocontractualismo de John Rawls a través la justicia como memoria. Con lo que Reyes Mate recupera una de las herramientas fundamentales de Walter Benjamin.

Posteriormente con Rosa Luxemburgo nos enfocamos en analizar las injusticias como expresión de exclusión dentro de la acumulación del capital, la organización obrera y la manipulación revolucionaria tanto en ambas versiones de la socialdemocracia. El trabajo intelectual de Rosa de Luxemburgo mostrará el oportunismo de la socialdemocracia, la desactualización de la ortodoxia marxista a los problemas del momento y, a la vez, el autoritarismo de la organización bolchevique que excluye a los sujetos concretos de las decisiones tomadas por la cúpula revolucionaria. En este sentido la masa de trabajadores queda a disposición de la manipulación política y social, pero además se ahondarán en las desigualdades económicas entre la base y la cúpula del movimiento revolucionario. De esta manera Rosa Luxemburgo advertirá sobre una serie de fallos teóricos, tendencias oportunistas y temas a discutir en las versiones reformistas y ortodoxas de la socialdemocracia que conllevarían a una serie de

situación desventajosa y confusa en los objetivos, tareas e intereses del proletariado.

Rosa Luxemburgo criticará esta postura que se puede leer en el texto de Lenin “Sobre la organización del partido”:

La relación entre las funciones de los intelectuales y de los proletarios (los obreros) en el movimiento obrero social demócrata quizá pueda expresarla con exactitud la siguiente fórmula general: los intelectuales resuelven bien las cuestiones desde el punto de vista de los principios, dibujan bien el esquema, razonan bien acerca de la necesidad de hacer esto o aquello, y los obreros hacen, plasman en la vida misma la gris teoría.<sup>1</sup>

La crítica a esta sobrevaloración de la vanguardia, -frente a una masa que se considera insignificante y materia de manipulación-, fue una de las aportaciones de Rosa Luxemburgo<sup>2</sup>, ya que entendió que las masas podían ser utilizadas por el grupo de expertos revolucionarios.

Como tercer capítulo nos dedicamos a mostrar la importancia que tiene el marxismo como filosofía crítica, en Lukács y Korsch, frente a las prácticas económico-deterministas del socialismo soviético. La obra *Historia y conciencia de clase* de Lukács, presenta un marxismo como método dialéctico, es decir regresa a las raíces hegelianas de Marx. Lukács se distanciaba del marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional, debido a su carácter determinista, mecánico y vulgar. Mucho de las prácticas brutales que se traducen en experiencias de injusticia durante el socialismo soviético pueden ubicarse desde una comprensión instrumental del marxismo. En donde la singularidad se subordina a los

---

<sup>1</sup> Lenin, V. I. *Obras Escogidas*, p. 585 Progreso, Moscú, 1961.

<sup>2</sup> Luxemburg, Rosa. ‘Problema de la organización de la socialdemocracia rusa’ en *Teoría marxista del partido político*, Siglo XXI, México, 1980, p. 58

lineamientos de la teoría, de la tasa de producción y de las decisiones cupulares de la burocracia. El materialismo dialéctico en la interpretación de Lukács tenía dos componentes: uno negativo que refería a la crítica y uno positivo que marca la propuesta.

El aspecto negativo analiza la relación entre conciencia burguesa y las condiciones sociales; es decir se refiere a la crítica de los límites que el pensamiento burgués tiene para comprender la realidad, como metacrítica de los esfuerzos intelectuales burgueses; lo anterior se denomina como *Ideologiekritik*. El aspecto positivo se dirige a la propuesta para superar la limitada conciencia burguesa, a través de la conciencia revolucionaria que está en la clase proletaria.

Lo interesante de Lukács es que si bien sigue hablando en términos de una clase proletaria, es consciente que el marxismo es un método cognitivo y una herramienta que permite tener un acercamiento más humano a la realidad. Lukács no creía que el pensamiento burgués sólo buscara la justificación de una serie de intereses de clase; sino que en el fondo los pensadores burgueses tienen buenas intenciones por comprender la realidad. Sin embargo, las contradicciones de sus teorías, no se debían a la irracionalidad de sus sistemas o la inadecuación de la razón, sino que dichas antinomias eran el reflejo de una realidad contradictoria, la cual trataban de armonizar con la teoría. Este avance de Lukács pone algunos límites a la ciega confianza que se depositaba en el proletariado.

La obra de Karl Korsch, *Marxismo y Filosofía*, tiene un doble significado.<sup>3</sup> En primer lugar se reconoce el fondo filosófico y olvidado del marxismo, en este sentido la obra de Marx tendría el mérito de escuchar la voz del proletariado

---

<sup>3</sup> Obra publicada en 1923.

cuando traduce científica y sistemáticamente las expresiones de las masas de los desposeídos. En segundo lugar, Korsch muestra el carácter histórico social del marxismo, con ello pretende responder al determinismo del materialismo histórico, que plantea el pensamiento de Marx como un todo y que al final se opone a cualquier alternativa verdaderamente revolucionaria.

Como último capítulo nos dedicamos a revisar la comprensión que tiene la socialdemocracia (en cualquiera de sus versiones) del materialismo histórico. De este modo contrapongo dicho materialismo al que explica Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de Historia*. De este modo puedo indicar que el principal fallo que encuentra Benjamin en la socialdemocracia es su fe en la idea de progreso y, con ello, se puede comprender el materialismo histórico de la socialdemocracia como algo infalible: “Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente”.<sup>4</sup> Benjamin critica a la socialdemocracia porque había devenido en la consolidación de la burocracia estalinista y, al mismo tiempo, desmovilizó al movimiento obrero en beneficio del fascismo alemán.

A pesar de que los intelectuales a los que se hace referencia, desarrollaron su actividad desde distintos ámbitos; su trabajo teórico concentra la crítica al esquema emancipatorio de la socialdemocracia. Rescatar esta experiencia intelectual podría servir para entender los propios mecanismos con que opera la presente realidad. Al retomar el debate de estos pensadores, se abrirían las posibilidades para formular un pensamiento crítico ante las actuales

---

<sup>4</sup> Benjamin, Walter. “Tesis de Filosofía de la Historia” en *Discursos ininterrumpidos I*. Trad. J. Aguirre, Madrid, Taurus, p. 184, 1973.

manifestaciones de injusticia desde un contexto en que se acentúan las contradicciones de la sociedad de clases y somos testigos de la derechización del capitalismo.

**Capítulo I. Elementos para definir la justicia como no-justicia.**

La crítica que, a partir de 1926, inició Walter Benjamin al materialismo histórico resume una serie de agudas observaciones que fueron elaboradas por un grupo de pensadores marxistas. Lo que unificó a estos teóricos fue su crítica al marxismo soviético, debido a las abiertas expresiones de injusticias como: persecuciones, autoritarismo, manipulación, menoscabo del lugar del sujeto en la sociedad, explotación, etc. Los distintos canales en que se hicieron patentes las diversas experiencias de no-justicia, se traducirán en diversos focos de análisis. Se cuestionó al marxismo vigente de aquella época, no sólo como experiencia política, sino en sus raíces teóricas.

El trabajo de análisis de Rosa Luxemburgo (1871-1919), G. Lukács, (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961) y Walter Benjamin (1892-1940) hace explícita la crítica al marxismo soviético y, a la vez, dicho análisis vendría a ser la respuesta implícita a una serie de fallas teóricas que se venían dando en la Rusia Soviética. El análisis de dichos pensadores se coloca desde otro lugar, es decir en la experiencia del sujeto. Lo anterior permite comprender que las fallas teóricas se pueden traducir en experiencias de injusticia.

Ubicar el análisis en quien padece las injusticias y no hacerlo a través del discurso positivo sobre la justicia, sigue el hilo conductor que explica W. Benjamin en su Tesis VII sobre Historia.<sup>5</sup> Lo anterior me lleva a plantear, en primer lugar, el tema de la justicia desde otra referencia. De este modo mi escrito se estructura en dos momentos. El primero tiene que ver con la tematización de la justicia, desde la

---

<sup>5</sup> “[...] con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos vencieron alguna vez [...] Por eso el materialista [...] mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo.” Walter, Benjamin. *Tesis sobre la Historia*. Trad. Bolívar Echeverría. México. Contrahistorias, 2005, p. 21.22.

pregunta por la no-justicia. El segundo momento consiste en retomar la crítica al marxismo soviético (como respuesta explícita a las realidades de no-justicia que produce) elaborada por los pensadores arriba mencionados. Se parte de la precisión que hace Luis Villoro sobre dos tipos de teorías de la justicia. La primera es aquella que se produce desde un consenso racional. La segunda teoría de la justicia parte de la experiencia de la injusticia. De este modo se explica la justicia como injusticia en la propuesta de Manuel Reyes Mate (justicia anamnética). Con lo anterior se pretende mostrar que los errores, -remarcados por W. Benjamin y otros marxistas críticos-, del llamado marxismo soviético se tradujeron en prácticas de injusticia.

#### 1.1. Injusticia como expresión del nexo civilización-barbarie.

Al revisar los logros del presente, es casi imposible no ver por el otro lado las evidencias de un alto costo en sufrimiento. Mientras los avances de la civilización son innegables, es también palpable el dolor y el sufrimiento producido. Por un lado hay ventajas que antes eran inexistente, pero también ha habido consecuencias igualmente lamentables. Esta situación lleva a reflexionar sobre el posible “nexo” entre civilización y barbarie.<sup>6</sup>

El costo del proceso civilizatorio tiene una evidencia, el cual se expresa en el sufrimiento y dolor de seres humanos concretos, que además experimentan la negación constante de sus derechos. Para identificar y neutralizar el nexo que

---

<sup>6</sup> Cf. Sucasas, Alberto. “Interpretación de la víctima y exigencia de justicia” en Mardonés, J. María y Mate Rupérez, Manuel Reyes (Eds.). *Ética ante las víctimas*. Barcelona, Anthropos, 2003, p. 77.

existe entre civilización y barbarie es necesario poner atención en este sufrimiento e injusticia.

Esto anterior es lo que define la tarea de estudioso: “[El exégeta] tiene, en efecto, que recoger la compleja tradición filosófica que se ha fajado con las injusticias del mundo para darles cumplida respuesta.”<sup>7</sup> Dicha tarea no sólo es necesario porque las injusticias se multipliquen, sino porque sus manifestaciones son cada vez más evidentes y se presentan de distintos modos. Por ejemplo, la injusticia se puede presentar como violencia bruta pero también de otras maneras.<sup>8</sup>

Quien padece la injusticia, en sus variadas manifestaciones, experimenta una serie de derechos negados en el pasado; es decir hay un grupo de individuos a los que se les han negado sus derechos, aunque estos no hayan prescrito. Reyes Mate refiere a estos individuos como víctimas: “[...] la víctima [...] cuando de ello hablamos en sentido moral estamos señalando, en primer lugar, al sufrimiento de un inocente voluntariamente infligido.”<sup>9</sup>

No es una víctima, en el sentido expuesto, aquella que padece los efectos de una catástrofe natural, porque el padecimiento no fue infligido intencionalmente. Tampoco podrían ser víctimas aquellos que no son inocentes,

---

<sup>7</sup> Mate Rupérez, Manuel Reyes. “Aut lex, aut vis valet” en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. Barcelona. No. 228, 2010, p. 56.

<sup>8</sup> Las distintas formas de injusticia según Francis Bacon: “[...] la representada por la fuerza bruta, la que se camufla en forma de ley y la ley violenta”. Bacon, Francis. *De la justice universelle: Essai d’ un traité sur la justice universelle*. Paris, L’ Harmattan, 2006, p. 27 en Mate Rupérez, Manuel Reyes. “Aut lex, aut vis valet”, p. 56.

<sup>9</sup> Mate Rupérez, Manuel Reyes. “En torno a la justicia” en Mardonés, J. María y Mate Rupérez, Manuel Reyes (Eds.). *Ética ante las víctimas*, p. 100.

como los nazis condenados a muerte; puesto que, a pesar de que debieron de haber sufrido, no eran inocentes de lo que habían hecho.<sup>10</sup>

El que reclama sus derechos negados busca la justicia, la cuál no se identifica con la venganza; ya que ésta pone la mirada en el que comete la falta, en el verdugo; mientras que la restauración de los derechos negados es algo que busca aquél que carece de los mismos, es decir la justicia se coloca del lado de la víctima, en la reparación del daño.

Sin embargo como comenta el filósofo español Manuel Reyes Mate (1942)<sup>11</sup>, tradicionalmente hacer justicia se refiere a quien transgrede una ley sintiéndose amenazada una comunidad. La justicia se dirige al peligroso, quien es tratado psico-pedagógicamente a través de la pena. Esta conceptualización de la justicia deja fuera al afectado por la injusticia del transgresor. Para aquél, el único espacio disponible es el de las condolencias, compensaciones o condecoraciones.

Relegar al oprimido al espacio de las condolencias, implica ocultar o justificar el orden de lo dado, puesto que la existencia así como la perspectiva de aquél, es capaz de poner en duda al sistema social, político o de verdad: “Esa mirada no sólo ilumina con luz propia en acontecimiento o una época [...] además altera la visión habitual que pudiéramos tener de lo mismo. Hablar de aquel que conoce la injusticia de otro, no es sólo tema de la justicia, sino también disponerse a un trauma cognitivo.”<sup>12</sup> La existencia así como la perspectiva del oprimido muestra los errores, omisiones y contradicciones de lo dado, es decir muestra lo

---

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>11</sup> Cf. Mate, Manuel Reyes. “La causa de las víctimas. Por un planteamiento anamnético de la justicia. (o sobre la justicia de las víctimas). 2ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, martes 8 de abril de 2003, p. 1.

<sup>12</sup> Mate Rupérez, Manuel Reyes. “En torno a la justicia”, p. 100.

no visto. Tratar el tema de la justicia, a partir del que padece su ausencia, significa ver la justicia negada o pendiente, es decir la justicia desde la injusticia.

Poner atención en la víctima se vuelve algo imperativo en el territorio de la filosofía práctica, ya que se muestra una verdad desconocida. A este respecto Alberto Sucasas (1960- ) va más allá al señalar:

Desde la filosofía, ese imperativo resulta particularmente apremiante en el territorio de la filosofía práctica. Se invalida a sí misma cualquier teoría ética o filosófica-política que, dando la espalda al sufrimiento de las víctimas, pretenda elaborar un discurso sobre lo bueno o lo justo. [...] sin embargo, el grueso de la filosofía moral y política contemporánea apenas parece haberse sentido afectada por la onda expansiva del horror consumado en Auschwitz o Hiroshima [...]<sup>13</sup>

Tampoco significa que toda propuesta filosófica debe sólo tratar el mal histórico en una forma explícita, sino de reflexionar desde el que sufre, teniendo presente su experiencia, lo cual se convierte en el único vestigio de injusticia producida. Por ello la mirada del oprimido, al poner en cuestionamiento lo dado, muestra la injusticia.

En el sentido anterior, la justicia (como reparación del daño al otro) nace como respuesta a la injusticia: “El sujeto de la justicia es quien padece la injusticia”.<sup>14</sup> La injusticia se refiere a la experiencia de sufrimiento (a los proyectos de vida truncados, por ejemplo), de la víctima. Por ello es que la justicia es la respuesta a dicha experiencia de dolor. Preguntarse por la justicia es indagar en la injusticia (por sus causas, agentes o proyectos) que han padecido los individuos.

---

<sup>13</sup> Sucasas, Alberto. “Interpretación de la víctima y exigencia de justicia”, p. 79.

<sup>14</sup> Mate, Manuel Reyes. “La causa de las víctimas. Por un planteamiento anamnético de la justicia. (o sobre la justicia de las víctimas), p. 3.

Poner mayor énfasis en quien padece la negación de sus derechos; es decir, asumir el tema de la justicia desde la injusticia. Lo que significa ubicarse desde otro lugar: en aquél que tiene presente la reparación del daño y al sujeto que sufre dicho daño. Este planteamiento es cercano a la concepción antigua que se tenía sobre la justicia.

En los antiguos la justicia, en primer lugar, se refería a algo material y tenía como referente el otro,<sup>15</sup> es decir objetividad y alteridad eran los rasgos dominantes. Por ejemplo, Santo Tomás dice que la justicia consiste en la restitución al otro de lo que es suyo; en donde lo importante es la injusticia objetiva y el otro. La virtud de la justicia tiene que ver con la reparación del daño.

En segundo lugar se buscaba la justicia general, que se construye en el bien común; es decir el desarrollo de todos los talentos individuales para, -con ello-, lograr el beneficio de la sociedad. Por lo tanto, un acto de injusticia consistiría en frustrar el proyecto de vida de cada individuo, porque con ello se atentaría contra la sociedad.<sup>16</sup>

Un tercer aspecto en la justicia de los antiguos tiene que ver con el concepto de proporcionalidad que está por encima del concepto de igualdad: “[...] si la justicia se define en términos de proporcionalidad, también la injusticia: si cada ser humano no es un número equivalente de un todo, sino un lugar específico en el todo, la respuesta a la injusticia que cada cual padezca no va por el camino del reparto equitativo, sino del tratamiento singularizado.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *Política*. libro III y Santo Tomás. *Suma Teológica*. II, II, 57, 58 y 68.

<sup>16</sup> Cf. Mate Rupérez, Manuel Reyes. “En torno a la justicia”, p. 103.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.103-104.

Por lo tanto, decir “justo” tiene que ver con la virtud, las personas justas son aquellas que son virtuosas. La acción virtuosa se da, porque permite que la naturaleza humana se desarrolle y alcance su fin en beneficio suyo y de la sociedad. De esta manera se construye en bien común, “[...] la justicia coloca a la sociedad en un lugar preferencial, de suerte que el individuo queda condicionado por ella: la necesita y se necesita.”<sup>18</sup>

## 1.2. Contextos y modelos de justicia.

Indudablemente que el tema de la justicia se vuelve de gran relevancia para la filosofía política actual. Luis Villoro (1922- ), comenta que hay dos modelos actuales de justicia, cada uno de ellos tiene un contexto diferente. El primero lo define en estos términos: “[...] suelen partir de la idea de un consenso racional entre sujetos iguales, que se relacionan entre sí, en términos que reproducen los rasgos que tendría una democracia bien ordenada”<sup>19</sup>. El contexto de este modelo de justicia corresponde a las sociedades desarrolladas, que no tienen los niveles de miseria que hay en el tercer mundo, además de no tener los rasgos de despotismo en sus instituciones de gobierno, es decir no existen una marcada desigualdad o condiciones de asimetría.

---

<sup>18</sup> Mate Rupérez, Manuel Reyes. “Aut lex, aut vis valet”, p. 64.

<sup>19</sup> Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. México, FCE, 2007, p. 15.

### 1.2.1. Justicia como ausencia de consenso.

El otro modelo de justicia parte de la ausencia del consenso y busca la realización de la justicia en las causas de la injusticia real y concreta: “[...] en lugar de partir del consenso para fundar la justicia, parten de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, a partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla”.<sup>20</sup> El contexto es diferente al de las sociedades desarrolladas, ya que lo que impera en este contexto no es el consenso, sino la total exclusión de los beneficios económicos y políticos de la mayor parte de la población, por lo que no hay condiciones de simetría entre los participantes de un posible acuerdo. Sería imposible que la justicia se diera en términos de consenso cuando hacen falta las condiciones tanto económicas, sociales y políticas para ello. Al final, el que exige justicia no busca consensos sino que exige respuestas.

Cuando hay un lenguaje común, que es capaz de llegar a consensos sobre lo justo e injusto, se pueden establecer reglas aceptadas por todos y con ello establecer los parámetros para imputar una falta o para defenderse. En este caso, y según Lyotard (1924-1998), se habla de litigio cuando se dan conflictos intersistémicos con un lenguaje compartido.

Sin embargo no siempre es así. Hay casos en que el sujeto que padece la injusticia suele carecer de los instrumentos para hacerse valer, quedando él reducido a víctima. En este caso no hay mediación entre las partes, lo que es significativo para una no lo es para la otra, y no hay manera de hacérselo

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 16.

significativo; ya que precisamente lo significativo es establecido por la parte dominante, quien dicta lo que es justo y lo que no, esto último lo llama Lyotard, diferenciando: “el reglamento del conflicto que les opone se hace en el idioma de una de las partes, consiguiendo así que el daño que el otro sufre carezca de significación en ese idioma reglamentario”<sup>21</sup>.

Por otro lado, la búsqueda de consensos esconde un problema real: el conflicto de intereses entre las clases sociales. Pareciera que al lograr el consenso social, desapareciera el origen que confronta a las clases desposeídas las poseedoras. Horacio Cerutti Guldberg analiza este tema en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*; ahí Cerutti expone la manera en que autores como Mario Casalla y Juan Carlos Scannone,<sup>22</sup> buscan conciliar los intereses entre los distintos grupos sociales, por medio de las nociones de pueblo o comunidad organizada. Dichos conceptos crean la ilusión de que existe un proyecto común o nacional entre los distintos grupos sociales, por ello todos se deben de sentir cobijados. Ya no se trata de superar las relaciones burguesas de producción sino de “convertir a la burguesía”, según esta lógica.

Habiendo un proyecto nacional que cubre los intereses de todos, hablar de lucha de clases es propio de un pensamiento de la “comunidad disociada”<sup>23</sup> que ve en la violencia el motor de su propio desarrollo. Cerutti explica que más allá de los intentos por conciliar los intereses confrontados entre las clases sociales, lo

---

<sup>21</sup> Lyotard, Francois. *Le différend*, París, Les Éditiones de Minuit, 1983, p. 24-25 en Mate Rupérez, Manuel Reyes. “Aut lex, aut vis valet”, p. 58.

<sup>22</sup> Cf. Casalla, Mario. “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, *Nuevo Mundo*, p. 44 y Scannone Juan Carlos. “Teología, cultura popular y discernimiento”, *Cultura popular y Filosofía* en Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, 2006, p. 402.

<sup>23</sup> Cf. Podetti, Amalia. “La comunidad disociada y sus filósofos” *Hechos e Ideas*, año 2, tercera época. Buenos Aires, enero-abril de 1975, p. 86. *Ibid.*, p. 339.

que permanece inalterables son las relaciones burguesas de producción, las cuáles mantienen el conflicto social y las contradicciones existentes.<sup>24</sup>

### 1.2.2. La justicia para John Rawls.

El término de lo justo ocupa un lugar preponderante en las teorías modernas de la justicia, ya que se presenta como la encarnación de una justicia que es asumible por cualquier ser racional independientemente de sus intereses personales. Un referente paradigmático en las teorías modernas de la justicia es John Rawls, (1921-2002).

Rawls tiene un planteamiento deontológico ya que se le da prioridad a lo justo sobre lo bueno: “En el modelo deontológico lo justo no aparece como una virtud, sino como un orden normativo que a todos obliga por igual [manda] el cumplimiento del deber.”<sup>25</sup> Según lo anterior, la justicia, se expresa en principios generales que valen para todos, lo cual se sostiene en el acuerdo que establecen individuos racionales, iguales y libres; el acuerdo al ser universalizable cualquiera lo debe suscribir.

Desde la perspectiva anterior, la intención de Rawls es “[...] en su mayor parte, lo que trato es de elaborar una teoría sustantiva de la justicia”<sup>26</sup>, que por medio de un procedimiento neutral se puedan construir o derivar en principios de justicia. Si el contractualismo clásico habla del estado de naturaleza que lleva a la elaboración del contrato social y con ello se legitima la sociedad política, en primer

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 412-413.

<sup>25</sup> Mate Rupérez, Manuel Reyes, *Op. cit.*, p. 65. Cf. Sucasas, Alberto. “Interpretación de la víctima y exigencia de justicia”, p. 79.

<sup>26</sup> Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Trad. Ma. D. González, Madrid, FCE, 1977, p. 11.

lugar, y segundo al estado moderno; el neocontractualismo de Rawls habla de una “posición original” que crea algo más abstracto como la teoría sustantiva de la justicia.

La posición original permite el acuerdo original, que tiene como objetivo establecer los principios de justicia entre personas libres, iguales y racionales, es decir la justicia como imparcialidad:

Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel superior de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentran, digamos, en Locke, Rousseau y Kant. Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una particular forma de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación [...] A este modo de considerar la llamaré justicia como imparcialidad.<sup>27</sup>

La imparcialidad es la equidad (*fairness*) que se da entre los participantes del acuerdo. De la imparcialidad como de la equidad depende que los principios puedan estar bien establecidos. Cabe aclarar que la posición original es la construcción de una situación ideal, es una hipótesis o una conjetura en donde la verdad teórica no tiene que ver con su verdad fáctica, sino con la posibilidad de reconstruir y justificar un sentido de la justicia.

Si bien es cierto, que los participantes como individuos racionales, iguales y libres pueden llegar a acuerdos; también tienen intereses que podrían poner en peligro la imparcialidad de los acuerdos. En este sentido dichos acuerdos sólo

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 24.

encubrirían intereses personales, por lo tanto ya no habría un ejercicio impecable de razonamiento práctico.

Rawls es consciente de este problema, por un lado no se inclina en proponer una filosofía moral que con base egoísta sólo promueva la consecución de los intereses personales. Tampoco propone una subjetividad que combata la pulsión egoísta, aunque cabe aclarar que no se cuestiona el primado del egocentrismo. Sin embargo, es indudable que el egoísmo sí podría impedir la construcción de acuerdos: “El egoísmo es el punto en el cual se empantanarían las partes si fueran incapaces de alcanzar un acuerdo”.<sup>28</sup>

En este sentido, la posición original busca establecer un esquema eficaz y de cooperación estable, pero reconociendo en los participantes su intención en promover sus propios intereses. Por ello es que la teoría de la justicia de Rawls, media entre el *factum* antropológico del interés propio y la necesidad política de establecer vínculos solidarios:

Si la propensión de los hombres al propio interés hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente. Entre individuos con objetivos y los propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica; el deseo general de justicia limita la búsqueda de otros fines.<sup>29</sup>

El mecanismo que construye Rawls, para mediar entre ambos extremos: el interés propio y la necesidad política de construir lazos solidarios, es “el velo de

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 96.

ignorancia”, el cual funciona como un recurso analítico e hipotético. La información que los participantes del acuerdo deben de ignorar es: su situación efectiva, el lugar que ocupan en la sociedad, sus propios talentos especiales, la concepción que tengan del bien, su proyecto racional de vida e incluso sus peculiaridades psicológicas.<sup>30</sup> Con toda esta información ignorada, se evita que los acuerdos sean ventajosos para alguna de las partes, logrando de tal modo la construcción de principios y con ello las condiciones necesarias para la cooperación humana necesaria y posible.

Un primer cuestionamiento al velo de ignorancia, como recurso hipotético, consiste en que al esquivar el problema del egoísmo, tampoco renuncia a la perspectiva de una lógica egoísta. Se opta por motivar el desinterés en donde cada quien defiende lo suyo ignorando su situación; ya que para defender los propios intereses habría que defender los intereses de *cualquiera* y precisamente *cualquiera* es cada quien, que sólo sabe algunas cosas.<sup>31</sup>

Con el velo de ignorancia se pueden llegar a los acuerdos mínimos para la construcción de los principios de la justicia, la enunciación es la siguiente:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de las libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

---

<sup>30</sup> Sucasas, Alberto. *Op. cit.*, p. 82.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.* p. 82-83. En este punto Dussel señala: “El ‘velo de ignorancia’ es un recurso analítico, hipotético, de imposible factibilidad. ¿Qué es necesario olvidar?: la ‘posición de los participantes en la sociedad’. ¿Pero también la lengua? [...] Si cada uno viene al ‘juego’ con su lengua, el obrero tendrá un lenguaje propio de la clase obrera, de los barrios populares; el aristócrata, una lengua culta. ¿Habrá que olvidar entonces todos los matices diferenciales de los diversos niveles culturales de la lengua? ¿Cuáles y quién ha estipulado las reglas para tal olvido? En fin, el supuesto ‘juego’ es imposible de ser aplicado empíricamente; es una escenificación meramente hipotética. [...]”. Cf. Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. p. 175.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.<sup>32</sup>

Dado el orden, es evidente que existe la prioridad del primer principio sobre el segundo; lo que implica que no cabe justificar restricciones a libertades en nombre de mejoras económicas y sociales. En segundo lugar ¿qué es lo que justifica la existencia de dichas desigualdades? Rawls, no da una respuesta, sino que sólo lo asume como ya dado y como tal se debería manejar a favor del peor colocado. Pareciera entonces que la situación de los peor colocados fuese ya natural (siempre así), cuando en realidad es el resultado de condiciones históricas y sociales.

Si en el primer principio se habla de igualdades políticas, en el segundo se admiten desigualdades sociales; se podría pensar del mismo modo que habría que elaborar un principio de la igualdad social, así como hay un principio de igualdad política. Sin embargo, Rawls no da alguna respuesta en este punto.<sup>33</sup> Sin embargo Rawls, parece justificar el carácter natural de las desigualdades: “La distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos.”<sup>34</sup>

Los menos favorecidos tienen tal designación por cuestiones de fortuna o suerte:

Los menos favorecidos [son] las personas cuyo origen familiar y de clase es más desventajoso que el de otros, a quienes sus dotes naturales les permiten vivir menos

---

<sup>32</sup> Rawls, John. *Op. cit.*, parágrafo 60-61/82 en Dussel, Enrique. *Op. cit.*, p. 176.

<sup>33</sup> Cf. Dussel, Enrique. *Op. cit.*, p. 176-177.

<sup>34</sup> Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. parágrafo 11,61/83 en Dussel, Enrique. *Op. cit.*, p. 177.

bien, y aquellos a quienes en el curso de su vida la suerte y la fortuna les resultaron adversas [...] parece imposible evitar una cierta arbitrariedad al identificar efectivamente al grupo menos favorecido [...].<sup>35</sup>

Rawls confunde dos aspectos: cree que es lo mismo *la suerte de nacer* en una familia afortunada y las estructuras histórico/sociales (no naturales) *en las que se nace*. Mientras lo primero es pura casualidad, lo segundo es analizable y determinable por las ciencias sociales.

El mismo Rawls señala que las desigualdades de nacimiento son inmerecidas y requieren la compensación de algún modo, entonces ¿por qué no se deducen el carácter injusto de dichas desigualdades? Porque ello implicaría mostrar que en la posición original hay un presupuesto existente, que si bien los participantes del acuerdo intentan omitir, existe; por lo que el acuerdo está construido desde condiciones de desigualdad y de asimetría:

[...] se reconoce que dichas desigualdades son inmerecidas. ¿Por qué no se llega a explicitar Rawls que son injustas? Porque este juicio echaría por tierra algo que 'no olvidó el velo de la ignorancia': que los participantes más afortunados eran materialmente ricos liberales norteamericanos, mientras que los más pobres no debía tener envidia contra los liberales. Opino [...] que son desigualdades inmerecidas (tener una desventaja inmerecida es ser una víctima), y por ello para Rawls exigen compensación, son injustas aun para él mismo [...].<sup>36</sup>

Cabe preguntar si la propuesta de Rawls es capaz de hacerle justicia a la víctima. Por un lado hay cierta circularidad del argumento de Rawls. La descripción de la posición original ¿no conlleva encubiertamente una idea de lo

---

<sup>35</sup> Rawls, John. *Teoría de la justicia*, parágrafo 16,98/119-120 en Dussel, Enrique. *Op. cit.*, p. 177.

<sup>36</sup> Dussel, Enrique, *Op. cit.*, p. 177.

justo, con lo que el punto de partida axiológicamente neutro sería un error? El punto de llegada (principio de justicia) opera, en forma encubierta desde el punto de partida (posición original); ya que la sutil diferencia semántica entre equidad y justicia, es sólo un disfraz; por lo tanto las premisas están ya contaminadas por la conclusión.<sup>37</sup>

Otro cuestionamiento que se puede hacer a la propuesta de Rawls, es sobre el tipo de subjetividad que interviene en el acuerdo y en el principio de justicia. Lo que se critica es la construcción de un sujeto abstracto, un *ens rationis* que en el afán de lograr la imparcialidad del acuerdo es incapaz de razonar sobre lo justo.<sup>38</sup> Se estaría hablando de un sujeto que ha neutralizado la experiencia concreta, tanto suya como la de los demás y que se comporta como una mónada aislada y egocéntrica. Si bien es cierto que el modelo de justicia no se inclina hacia el primado egocéntrico, sí se pone a su servicio, pues lo que le resulta favorable al sujeto es el respeto de los intereses del otro (que es garantía de que se respetarán los suyos). En este estado de lo justo, no se ve al otro como enemigo, sino como cooperante. En este sentido es difícil que esta teoría de la justicia se cuestione sobre los derechos no reconocidos de la víctima, simplemente no se pregunta tal cosa. ¿Por qué de esta indiferencia? Habría que

---

<sup>37</sup> Cf. Sucasas, Alberto. *Op. cit.*, p. 84. Ricoeur dice: “[...] un sentido moral de la justicia fundado en la Regla de Oro –‘No hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti’- ya está siempre presupuesto en la justificación puramente procedimental del principio de justicia [...] la extraordinaria construcción de Rawls toma prestada su dinámica subyacente del principio mismo que pretende engendrar por su procedimiento puramente contractual. En otro términos, la circularidad del argumento de Rawls constituye, desde mi punto de vista, un alegato indirecto a favor de la búsqueda de una fundamentación ética del concepto de justicia”. Ricoeur, Paul. *Lo Justo*. Trad. Domingo Moratalla. Madrid, Caparrós, 1999, p. 77.]

<sup>38</sup> Cf. Sucasas, Alberto. *Op. cit.*, p. 85.

revisar sobre lo que se entiende por igualdad en este tipo de teorías sobre la justicia.

La prioridad de la libertad sobre la igualdad (como se vio en Rawls) tiene una tradición en las teorías modernas de la justicia. Reyes Mate ve que incluso cuando se habla de igualdad se refiere a igualdad en la libertad, al grado de subsumir ésta en aquélla. Así mismo dice Ch. McIntyre: “Para Rawls es irrelevante cómo llegaron a su situación actual los que ahora se hallan en grave necesidad; la justicia es asunto de modelos presentes de distribución, para los que el pasado es irrelevante.”<sup>39</sup> Para entender esto último es necesario ubicarse en los orígenes del contractualismo, por ejemplo en Rousseau.

A partir de la ficción del estado natural, Rousseau puede encontrar las características de lo humano, y con ello dar respuesta a las causas que originan los males que se generan en las sociedades modernas para trazar posibles vías de solución. En el estado natural, no hay ni aislamiento, ni soledad, sino un estado de igualdad e independencia entre los hombres, casi como la que tuvieron los animales.<sup>40</sup>

La inclinación por la vida en sociedad se da por factores exteriores. En la vida social, el individuo se deprava y es entonces que nace la desigualdad entre los hombres: “[...] resulta fácil ver que entre las diferencias que distinguen a los hombres, pasan por naturales algunas que son únicamente obra del hábito y de

---

<sup>39</sup> McIntyre, Ch. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 305.

<sup>40</sup> Es fácil ver que en estos cambios sucesivos de la constitución humana es donde hay que buscar el primero origen de las diferencias que distinguen a los hombres, los cuales en la opinión común son naturalmente tan iguales entre ellos como lo eran los animales de cada especie, antes de que diversas causas físicas hubieran introducido en algunas las variedades que notamos. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres en Rousseau, J.J. *El Contrato Social. Discursos*. Trad. Leticia Alperin Donghi. Buenos Aires, Losada, 2008, p. 270.

los diversos géneros de la vida que ellos adoptan en la sociedad.”<sup>41</sup> Según esta explicación de Rousseau, el origen de los problemas sociales se localiza en la desigualdad social, En este sentido, son los mismos hombres los que son responsables de la injusticia por ello deben remediarla:

De esta exposición se deduce que la desigualdad siendo casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y crecimiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano, y se vuelve finalmente firme y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes [...] está manifiestamente en contra de la ley de la naturaleza, de cualquier manera que se la defina, que un niño mande a un viejo, que un imbécil guíe a un hombre sabio y que un puñado de gente rebose de lujos, mientras una multitud hambrienta carece de lo necesario.<sup>42</sup>

En el modelo de Rousseau, la respuesta a la desigualdad como mal social es la igualdad: “La respuesta al *Discours sur l' inégalité* es *Du contrat social*; la construcción de un orden político basado en el supuesto o ficción de que los hombres contemporáneos [...] son iguales.”<sup>43</sup> Lejos de reconocer la desigualdad, para aprovechar su experiencia y con ello afrontarla y darle una respuesta, lo que hace el contractualismo es fingir que los individuos son iguales, atenuando con ello las contradicciones de la realidad: “Esas cláusulas [del Contrato] bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; pues en primer lugar, a la darse cada uno por entero, la condición es igual para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás.”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 365-366.

<sup>43</sup> Reyes Rupérez, Manuel Reyes. “En torno a la justicia”, p. 110.

<sup>44</sup> Rousseau, J. J. *Op. cit.*, p. 55.

### 1.2.3. Justicia y Memoria.

No se trata de reconocer la igualdad, sin más, y al mismo tiempo desconocer la singularidad de los individuos. La respuesta a la desigualdad, no es el igualitarismo que desconoce la injusticia en que vive la singularidad, sino la memoria que recuerda la injusticia o los derechos pendientes y que tienen que ver con el presente.

El presente se ha construido desde las injusticias del pasado, los que están presentes son los herederos de ese pasado de injusticias. El sujeto no es un “paracaidista” que sea ajeno a los problemas con que se encuentra; ya sea que algunos de ellos hereden fortunas (como los que deciden el procedimiento en Rawls) y otros hereden infortunios (los que se encuentran en el *diferendo* de Lyotard), ambos comparten una relación de responsabilidad.

Es a través del trabajo de la memoria cómo se puede ubicar a la singularidad que hereda los infortunios de las injusticias. Pero además, se puede recuperar la mirada de dicha singularidad, que es capaz de mostrar las cosas de una manera diferente. Por ello es importante recuperar dicha mirada y ver lo no visto es decir, aquello que ha sido minimizado, ocultado, justificado o ignorado.

El trabajo de la memoria recupera a la víctima viendo las injusticias que ha padecido. Por lo tanto, la justicia que retoma el trabajo de la memoria, se ubica en la injusticia, no sólo en el acuerdo entre lo que es justo o injusto: “entender la justicia como respuesta a la injusticia, mientras que la justicia procedimental

consiste en decidir lo que es justo o injusto al margen de la experiencia de la injusticia.”<sup>45</sup>

El trabajo de la justicia como memoria asume el problema de la justicia más allá de los límites por espacio o tiempo.<sup>46</sup> Como se mencionó arriba, esta justicia de la memoria retoma la experiencia de la injusticia, pero a diferencia de otros tipos de reflexiones, que al analizar la injusticia se pierden en teorías abstractas que garanticen universalidad, pero a costa de diluir el fenómeno de la injusticia; en la justicia como memoria se encuentra con toda la experiencia de sufrimiento.

La justicia como trabajo de la memoria no desecha la pretensión de universalidad, sólo que la formula en otros términos, no como validez universal de un procedimiento, sino como el reconocimiento del derecho de todos y cada uno de los hombres a la recuperación de lo perdido; es decir como un constante rescate de vidas frustradas o como respuesta incesantes a demandas de derechos insatisfechos, ya que se reconoce el derecho de todo hombre a la felicidad.

### 1.3. Respuestas implícitas desde el marxismo crítico.

Esta justicia como memoria, se puede rastrear en una serie de pensadores de tendencia marxista (desde el período de Weimar 1919 a 1933); quienes ponen en evidencia los efectos, a través de la crítica, de la socialdemocracia.

Las acciones políticas y los planteamientos teóricos de la socialdemocracia durante las primeras décadas del siglo XX fueron advertidas, detectadas y

---

<sup>45</sup> Mate Rupérez, Manuel Reyes. *Memoria de Auschwitz. Actualidad Moral y Política*. Madrid, Trotta, 2003, p. 30

<sup>46</sup> Por ejemplo los tribunales internacionales o el Juicio de Núrnberg.

cuestionadas por una serie de pensadores durante los años de la República de Weimar. Los pensadores que revisaré en adelante compartieron dos aspectos: el primero, el marxismo como posición teórica. El segundo aspecto se refiere a la crítica del mismo movimiento socialdemócrata en sus dos vertientes.

Para estos autores, el proyecto socialdemócrata significó, en algunos aspectos, un retroceso con respecto a las promesas que la misma revolución se planteaba. Ejemplo de lo anterior fue privilegiar las posiciones oportunistas que originaba que en los partidos socialdemócratas se vincularan con miembros de ideología nacionalista o pequeñoburguesa. Otro ejemplo fue priorizar la organización de las cúpulas por encima de las masas con lo que se dio la espalda a cualquier forma de organización democrática. Por último puedo mencionar la incapacidad de análisis de la vieja ortodoxia marxista para advertir sobre la transformación del capitalismo en imperialismo y con ello su radicalización a la extrema derecha en forma fascista.

### 1.3.1. Pensamiento Crítico.

Antes de revisar el camino por el que transita la crítica de estos pensadores del periodo de Weimar al abordar la justicia como injusticia, en la socialdemocracia, es pertinente explicar la importancia de regresar a un pensamiento crítico, si se le quiere llamar así.

Después de la experiencia de dos guerras mundiales, del fascismo italo-germano, del exterminio de millones de seres humanos en los campos nazis y estalinistas, y de dos explosiones nucleares; hablar, en estos tiempos de marxismo, pareciera desfasado sobre todo después del desastre del socialismo

real en Europa Oriental. En general todo discurso anticapitalista fue marcado por la opinión pública como nostalgia o como testaruda incapacidad por comprender las enseñanzas de la historia.<sup>47</sup>

Durante la década siguiente al derrumbe del bloque soviético, con el fin de la guerra fría y, con la hegemonía política y militar de los Estados Unidos, hubo un cierto espíritu desalentador en las masas, mientras que a nivel filosófico, el pensamiento crítico casi desaparece.

Las crisis de las utopías revolucionarias, abrieron el camino para la consolidación del dogma, casi metafísico, del neoliberalismo económico, el cual como nuevo proyecto utópico se abría paso como discurso oficial del poder político, económico y social.

Sin embargo, fueron las crisis económicas, las que indicaron que algo no iba según el discurso del mercado y de la libre competencia. Estas crisis, que son cada vez más graves y recurrentes, capaces de arruinar los proyectos de vida de millones de seres humanos, ponen en evidencia las fallas del sistema económico vigente. Por ello es que de nuevo empieza a replantearse la necesidad de hablar de alternativas, de anticapitalismo, socialismo y comunismo como una exigencia del presente.<sup>48</sup>

Con el fin de la Revolución Soviética, pareciera que el desánimo de las masas oprimidas bajo el capitalismo está fundamentado, debido a las atrocidades cometidas en los distintos regímenes soviéticos. Lo anterior no sólo cuestiona el proyecto iniciado por Lenin, sino todo cualquier discurso que tenga que ver con el

---

<sup>47</sup> Cf. Zamora, José Antonio. "La crítica del capitalismo: de las luchas obreras a la memoria de los vencidos" en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. No. 208, 2010, p. 185.

<sup>48</sup> Cf. Zamora, José Antonio. *Op. cit.* p. 185.

marxismo en general y sin embargo queda la interrogante: a saber si el socialismo real fue la única lectura del marxismo como posición anticapitalista. En este sentido podría pensarse que así como hubo críticos desde fuera del marxismo, también los hubo desde interior, sin renunciar al proyecto emancipador, pero guardando distancia con respecto a los planteamientos básicos de la ortodoxia soviética en lo particular y en general remarcando los errores y aciertos de toda la socialdemocracia.

## **Capítulo II. Exclusión y vanguardia revolucionaria. Rosa Luxemburgo.**

En este apartado revisaremos el tema de la injusticia como exclusión. Sin embargo a lo que se alude, tiene que ver con el proyecto social que buscaba atender las contradicciones del capitalismo. En este sentido criticamos una de las interpretaciones del marxismo por los efectos contrarios que genera. A ello se refiere Rosa Luxemburgo en algunos de sus escritos. Por un lado el marxismo ortodoxo se había construido como teoría pura e inaccesible para el proletariado, de este modo se postergaba el cambio social en dos formas: una al aplazar el tema de la transformación social por parte de los teóricos ortodoxos de la socialdemocracia, la otra por hacer incomprensible al proletariado las posibles vías de cambio. En la otra vertiente, el marxismo revolucionario ruso empezaba a dar señales de marginación en la acción política a las masas frente a la, cada vez más apabullante, burocracia que el partido de vanguardia iba construyendo.

Sumado a lo anterior, es importante resaltar un tercer elemento que viene a engrosar las discusiones que Rosa Luxemburgo tuvo con la izquierda de su tiempo. Desde principios del siglo XX el partido socialista que mejor estaba organizado en Europa era el alemán. Esta agrupación política, originalmente llamada: Partido Socialdemócrata (PSD, en adelante),<sup>49</sup> venía con una línea reformista que menospreciaba el objetivo final por el objetivo inmediato; es decir la política de la dirección socialdemocracia consistía en sólo buscar mejoras en las condiciones de trabajo, desde el orden capitalista. Así mismo el PSD había optado por el parlamentarismo en lugar de la lucha revolucionaria. La temática de los textos luxemburginos tiene que ver con la subordinación en que se colocaba al

---

<sup>49</sup> El PSD fue conocido de esta manera hasta abril de 1917 cuando se escindió una parte de sus miembros, formando el Partido Socialdemócrata Independiente (PSDI, en adelante) y el Partido Socialdemócrata Mayoritario (PSDM, en adelante).

proletariado a través de estas tres vertientes de la izquierda. Rosa Luxemburgo pudo identificar el engaño del reformismo y además cómo esta práctica se había hecho parte del programa y discurso del ala mayoritaria del PSD. En cuanto a las acciones políticas, vio en el bolchevismo la tendencia hacia el autoritarismo y el creciente burocratismo, lo que marginaba de la acción al proletariado que se quería emancipar. Sí por un lado el capitalismo, a través de la búsqueda de la acumulación del capital, hace posible la exclusión de las masas de trabajadores; Luxemburgo vio la exclusión del proletariado de la discusión teórica refiriéndose al marxismo ortodoxo.<sup>50</sup>

De este modo se revisa la respuesta que da Rosa Luxemburgo a la izquierda. Para ello nos servimos de la temática que se refiere al reformismo, la cuestión nacional, la participación de los obreros, la democracia, el liderazgo y la acumulación del capital. Con ello se demuestra los errores a los que la socialdemocracia era proclive. Así mismo Rosa Luxemburgo muestra la necesidad de formar una organización revolucionaria democrática y horizontal que no se despegue de las masas, sino que esté en constante contacto con ellas. De este modo se podrían incluir los intereses e inquietudes del proletariado.

### 2.1. Parlamentarismo. Lo inmediato y lo mediato: el reformismo.

El programa reformista de la socialdemocracia se aleja del socialismo ya que antepone las reformas sociales y sus tareas inmediatas al objetivo final, el cual es

---

<sup>50</sup> Como se verá más adelante en el marxismo ortodoxo se margina de la acción ya que no la promueve y hace de la teoría algo inaccesible para el proletariado. En el reformismo el proletariado sirve como una pieza en el juego político de los parlamentos. Y en el marxismo revolucionario la vanguardia revolucionaria es proclive a decidir los que más conviene a las masas.

la revolución socialista. Por ello el reformismo está en correspondencia con el oportunismo político y algunos planteamientos pequeños burgueses. De este modo señala Rosa Luxemburgo<sup>51</sup> [Lo que pones como nota a mi juicio debe ir en el texto, su semblanza es fundamental para comprender sus propuestas] que no hay disyuntiva entre reforma social o revolución, ya que son instancias diferentes. Por ello no es sorprendente la tendencia nacionalista y los pactos con la burguesía

---

<sup>51</sup> Rosalía Luxemburgo nace en 1871 en Zamosc en la región polaca ocupada por Rusia desde 1815. Fue hija en una familia de clase media y culta de origen judío. Rosa tenía tres hermanos. la familia se traslada a Varsovia. Como resultado de una prescripción equivocada, a causa de unos dolores en la pierna, Rosa recibe una cura equivocada que le dejan secuelas deformándole la cadera y con una ligera cojera. En un comienzo su actividad estuvo circunscripta al partido socialista polaco, dividido por ese entonces en dos alas: una nacionalista, organizada en el Partido Socialdemócrata Polaco de Galizia y Silesia (1892) y en el Partido Socialista Polaco (1882) de Pilsudski, y otra internacionalista, organizada en la Socialdemocracia del Reino de Polonia (1883) y luego de Lituania (1899). En el Congreso de la 2ª Internacional discutió sobre la cuestión nacional, ello le permitió entrar en contacto con semanario del Partido Socialdemócrata el *Neue Zeit* y con Karl Kautsky. Colaboró sobre todo en la *Neue Zeit* y en la *Leipziger Volkszeitung*. En este último periódico escribe los artículos polémicos contra Bernstein, recogidos luego en el libro *¿Reforma social o revolución?* Junto a Kautsky contribuye decididamente a la lucha contra la desviación revisionista que comenzaba a expandirse en la Segunda Internacional. Rosa Luxemburgo se inclinó, al comienzo, por los mencheviques y criticó duramente las posiciones asumidas por Lenin en el Segundo Congreso del P.O.S.D.R. En su artículo “Problemas de organización de la socialdemocracia rusa” (1904) acusa a Lenin de blanquismo por su concepción organizativa. En modo alguno puede caracterizarse a Rosa Luxemburgo como menchevique: sus posiciones vacilaron entre una y otra corriente y fueron pro bolchevique en el congreso de Londres de la socialdemocracia rusa (1907), formó un bloque con los bolcheviques en congreso de la Internacional en Stuttgart (1907) y fue correductora con Lenin (y Martov) de la enmienda revolucionaria a la moción de Bebel contra la Guerra. En su folleto Huelga de masas, partido y sindicatos, Rosa Luxemburgo intenta generalizar la experiencia de la Revolución Rusa de 1905 y su validez para los países de Europa Occidental. En 1910 rompe con Kautsky, debido al desplazamiento de ésta hacia posiciones conciliadoras con el oportunismo creciente de los jefes socialdemócratas. A fines de 1912 publicó su libro más conocido, *La acumulación del capital*, y que fuera atacado violentamente desde todos los sectores del partido. En septiembre de 1913, en un discurso pronunciado en Frankfurt am Main, llama a los soldados alemanes a no combatir en una guerra contra Francia. Debido a esto, en febrero de 1914 es condenada a un año de cárcel. Los parlamentarios socialistas alemanes votan el 4 de agosto de 1914 los créditos de guerra. Rosa Luxemburgo, junto a Clara Zetkin, Franz Mehring, Karl Liebknecht y otros forman el grupo ‘Internacional’, luego denominado *Spartakusbund* (Liga Espartaco). En el periodo que va de febrero de 1915 a noviembre de 1918, exceptuando de febrero a julio de 1916, Rosa Luxemburgo estuvo encarcelada. En enero de 1919, la gran burguesía alemana, aterrorizada por las vastas acciones de masas que se desarrollaban en Berlín, utiliza el ejército y las organizaciones paramilitares, instrumentadas por el socialdemócrata de derecha Noske, para reprimir sangrientamente la huelga general. El 11 de enero el movimiento de masas es derrotado y la soldadesca ensoberbecida se lanza al ‘terror blanco’. En la noche del 15 y 16 de enero Rosa Luxemburgo es detenida y luego asesinada junto a Karl Liebknecht. Su cadáver, que fuera lanzado a un canal, sólo se descubrió cinco meses después. Cf. Luxemburgo, Rosa. *La revolución Rusa*. Trad. José Aricó. Buenos Aires Editorial Anagrama 2012.

y el militarismo autoritario a favor de la Primera Guerra y en contra de la revolución alemana de enero en 1919. En un primer momento la finalidad de este apartado consiste en precisar las diferencias entre reforma y la revolución. De esta manera y, como un segundo momento, se demuestra la forma en que el proletariado es marginado. En el caso de los obreros de izquierda y los comunistas de la Liga Espartaco la marginación devendrá en su masacre. En el caso del proletariado que, confundido por la ideología pequeñoburguesa de la socialdemocracia, será relegado de las decisiones que al final tome el PSD. Lo mismo ocurrirá con el proletariado que estaba a favor del reformismo de los socialdemócratas, pues la dirigencia del Partido Socialdemócrata los excluirá y pactará con la burguesía autoritaria y los grupos reaccionarios de la milicia germana. De este modo se defenderán los intereses de clase y se aplastará la revolución de 1918-1919 en Alemania.

#### 2.1.1. El programa inmediato y el programa mediato.

Como primer paso, Rosa Luxemburgo muestra la confusión teórica y práctica que se estaba generando al interior de la izquierda y en particular en el PSD.<sup>52</sup> El programa político del partido socialdemócrata estaba dividido en dos líneas de acción. En la primera de ellas se definía el objetivo, el cual era la

---

<sup>52</sup> “Hacia finales del siglo XIX, el SPD [Partido Socialdemócrata Alemán] presentaba no sólo un friso impresionante de figuras tutelares sino, principalmente, un aparato partidario imponente con números funcionarios, sedes y sindicatos. A nivel de toda Alemania y de sus varias ciudades, controlaba casi una centena de periódicos diarios. En las elecciones contaba ya su electorado por millones y una banca parlamentaria de 110 diputados.” Antonio Louca. “Rosa Luxemburgo. Globalización capitalista o revolución” (Introducción). Trad. Mariana Palomino en Luxemburgo *¿Qué quiere la Liga Espartaco?* Trad. Emiliano Marelló. Buenos Aires. Ediciones La Minga/Emprendimiento Colectivo, 2009.

conquista del poder mediante la revolución. La segunda consistía en mejorar la situación del trabajador, a través de reformas sociales. No hay ninguna dicotomía en este programa de acción, uno se refiere a la transformación social y en este sentido ese es su objetivo. Mientras que la otra acción política se refiere a los medios que, en lo inmediato, atenúan la situación desfavorable del trabajador, pero son un paso para el cambio social: “La lucha por las reformas es el medio; la revolución social es el fin”.<sup>53</sup> Los medios están en la lucha por lo cotidiano, pero siempre teniendo como objetivo la lucha por el poder.

El discurso oficial de la socialdemocracia no mostraba de manera fehaciente la confusión que se venía generando sobre la prioridad entre las dos líneas de acción. Dicho en otros términos, en los discursos se mantenía el objetivo de luchar por el poder y lograr la transformación social que fuera a la raíz de las contradicciones en la sociedad burguesa, pero en la práctica llamada cotidiana y en lo inmediato los sindicalistas, diputados, teóricos, obreros y funcionarios de nueva generación del PSD postergaban la lucha por la conquista del poder ofreciendo, a cambio, reformas que atenuaran las dificultades inmediatas de los trabajadores:

[La política del SPD] Por un lado, continuaba en todas las ocasiones solemnes, reafirmando su meta socialista. El programa máximo continuaba siendo un elemento fundamental de la identidad socialdemócrata. Kautsky era el inspirador habitual de este discurso para los días de fiesta y, por lo tanto, la cara izquierda del partido. Por otro lado, el SPD se limitaba cada vez más en la práctica cotidiana a la lucha por un programa mínimo de reformas democráticas y reivindicaciones salariales [...] la

---

<sup>53</sup> Luxemburgo, Rosa. *Reforma o Revolución*. Buenos Aires, PC. Biblioteca Pensamiento Crítico, 2012, p. 9.

aplicación de un programa mínimo era la receta para poder, más tarde, aplicar el programa máximo de forma indolora.<sup>54</sup>

La realidad hasta antes de la Revolución Rusa, era que el partido socialdemócrata más grande en Europa, es decir el alemán, no llegaba al momento de luchar de manera franca y abierta por el poder. Pero en los discursos y programas parecía todo lo contrario y ello contribuía a generar confusión no sólo al proletariado, sino al interior del PSD. Una de las razones que explica la buena fama de Rosa Luxemburgo como crítica de la socialdemocracia fue que a lo largo de su trayectoria, se dedicó a aclarar las confusiones que existían en la socialdemocracia de su tiempo. En su crítica al marxismo ortodoxo y al reformismo, no sólo trataba de encontrar las causas de por qué no se estaba produciendo la tan anhelada revolución, sino también buscaba aclarar el panorama a las masas antes, durante y después de la Primera Guerra Mundial: “Popularidad [de los espartaquistas] que tiene su explicación en los trabajos de desarrollo teórico y en el constante esfuerzo de clarificación que los espartaquistas llevaron a cabo entre las masas después de 1914”.<sup>55</sup>

En esta labor crítica de Rosa Luxemburgo, se unió un texto que mucho ayudo a diferenciar el reformismo de las tareas originales del socialismo. El escrito fue redactado por Edouard Bernstein<sup>56</sup> en 1899 y lo tituló: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Con ello se pudo llamar a las

---

<sup>54</sup> Louca, Antonio. *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>55</sup> Gilbert Badia. “Rosa Luxemburgo, el espartaquismo y la fundación del Partido Comunista Alemán”. Estudio Introductorio en Luxemburgo, Rosa. *La Liga Spartacus*. Trad. Bernardo Muniesa. Editorial Anagrama 1976, p. 13.

<sup>56</sup> Edouard Bernstein (1850-1932), político alemán, secretario y colaborador de Engels, dirigente del PSD considerado padre del revisionismo por su obra *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899). Cf. Louca, Antonio. *op. cit.* p. 26.

cosas por su nombre. La pauta que habían seguido los partidos socialistas europeos a los largo desde último tercio del siglo XIX había sido explicitada por Bernstein. La socialdemocracia había deshechado la revolución y con ello atacar de raíz las contradicciones del capitalismo. A cambio de ello los socialistas optaron por un programa de mejoras para los trabajadores que permitiera atenuar los efectos de la sociedad de mercado.<sup>57</sup> Ello explica el por qué los diputados del partido socialdemócrata alemán habían sucumbido a la ilusión de cambiar a la sociedad mediante alteraciones legislativas aprobadas en el Reichstag.<sup>58</sup>

La línea reformista que había asumido la socialdemocracia iba a plantearle tres situaciones al proletariado, según la postura que éste tomara, pero en las tres quedaba relegado. Si el proletariado se salía de la conducción que marcaba el partido e incluso se le oponía, entonces serían reprimidos e incluso masacrados, como fue el caso de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht<sup>59</sup>. Si no se alineaba pero tampoco representaba un peligro, entonces serían marginados políticamente. Para ello los socialdemócratas se valdrán del juego político para conducirlo a su favor.

El segundo momento que se le plantea al proletariado viene de la mano con la confusión que había en la izquierda sobre sus propios objetivos. Lo que contribuyó a dicha confusión fue el cambio de perspectiva de los reformistas. Ellos

---

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 29.

<sup>58</sup> En *Reforma o Revolución*, Rosa Luxeburgo dirá que el problema del capitalismo no son sus leyes injustas, sino la explotación de su forma económica que obliga a vender fuerza de trabajo por un salario.

<sup>59</sup> Karl Liebknecht (1871-1919), miembro de la socialdemocracia alemana desde 1900; fue el primero parlamentario de este partido que en 1914 se opuso a votar los créditos de guerra; dirigente de ala izquierda; por sus manifestaciones contra la guerra fue expulsado del partido y encarcelado en 1916; fue condenado a cuatro años y fue liberado por la revolución de 1918. Cofundador de la Liga Espartaco y del Partido Comunista alemán. Fue asesinado por soldados del régimen derechista de la socialdemocracia el 15 de enero de 1919. Cf. Louca, Antonio. *Op. cit.*, p. 41.

habían girado, de las metas del socialismo a las metas del capitalismo. De este modo el proletariado quedará varado en esta confusión. Éste pensaba que al seguir la línea política del partido socialdemócrata iba en dirección de mejorar su situación. En muchos sentidos fue así, pero ello no significaba que la socialdemocracia reformista luchara por acabar con las contradicciones de la forma social capitalista. De este modo las masas estaban sirviendo a un tipo de pensamiento instrumentalizado, capitalista y opuesto a sus intereses.<sup>60</sup>

A pesar de que no hubiera confusión de metas, sino la franca participación del proletariado en la alianza de la socialdemocracia con la burguesía y los sectores reaccionarios de la milicia alemana, al final y del mismo modo el trabajador iba a quedar excluido y a ser sólo pieza de choque contra los sectores disidentes del PSD, ya que éste se había unido a la burguesía y no al proletariado.

#### 2.1.1.1. Juego político y represión.

La manera en que se condujo el PSD antes, durante y después de la guerra demostró el pragmatismo que había diagnosticado Rosa Luxemburgo en la izquierda reformista<sup>61</sup>. En su momento la socialdemocracia justificó el imperialismo

---

<sup>60</sup> Uno de los temas que encuentra Walter Benjamin al criticar a la izquierda es que ésta no pudo superar la lógica instrumental y capitalista.

<sup>61</sup> El 4 de agosto de 1914 los diputados del PSD votaron y aprobaron los créditos de guerra pedidos por el gobierno alemán. Es decir, autorizaba y daba los recursos para la lucha entre proletariados. Conforme la guerra iba agravándose y se conocía del sufrimiento que se vivía en las trincheras, los diputados (que habían hecho un paréntesis en las tareas del socialismo) empezaron a negar nuevos créditos para la guerra como fue el 21 de diciembre de 1915. Ello trajo que el 24 de marzo de 1916, la mayoría del PSD expulsara del partido al sector que empezaba a oponerse a la guerra por sus efectos. De este modo el 6 de abril de 1916 nace el Partido Socialdemócrata Independiente (PSDI). A pesar de no seguir apoyando la guerra, ello no significó que los independientes lucharan por detenerla, sino sólo para buscar un punto intermedio a las medidas que padecía la población: estado de sitio y la censura. La imposibilidad de sostener la guerra en el frente occidental, el levantamiento de marinos y soldados en Kiel y la abdicación del káiser Guillermo II trajo el armisticio del 11 de noviembre de 1918, con lo que finalizaba la 1ª Guerra

alemán como una forma de liberación de las masas oprimidas por el zarismo.<sup>62</sup> Quizás la 1ª Guerra Mundial hizo evidente el oportunismo en que se movía el PSD. Rosa Luxemburgo había demostrado que el problema de la guerra venía del imperialismo y éste era la consecuencia de la búsqueda de mayores capitales por parte de la burguesía. Ya no era suficiente la base de consumo local y sus fuentes de materia prima y fuerza de trabajo. Se necesitaba sostener el margen de ganancias y con ello explorar países con un capitalismo precario; es decir la burguesía y los gobiernos buscaban la acumulación del capital.

Ante este escenario la respuesta de los partidos socialistas no pudo ser más deficiente. En la lógica más pragmática, muchos partidos de izquierda empezaron por aceptar tesis nacionalistas en sus programas y bases. Ello se debía a la necesidad de aglutinar más simpatizantes. Al estallar la guerra los partidos socialistas estaban llenos de nacionalistas que estaban muy lejos de

---

Mundial. Al día siguiente se forma el primer gobierno republicano: El Consejo de delegados del pueblo, integrado por el PSD y el PSDI. De manera paralela se había formado un grupo minoritario que criticaba las políticas del PSD. Este grupo se agrupaba en la figura de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, los cuales habían sido detenidos por sus posiciones en contra de la guerra. La Liga Espartaco, como se le conocía, había optado por estar del lado del PSDI, ya que ello le daba posibilidades de estar cerca de las masas. Cuando el imperio alemán se colapsaba, Rosa Luxemburgo sale de prisión el 8 de noviembre. Desde ese momento la Liga Espartaco y Rosa Luxemburgo entran de lleno para lograr una revolución como en Rusia. La Liga publica y difunde se material en la Bandera Roja (*Die Rote Fahne*) en donde se denuncia la política claudicante del PSD. Por medio del juego político el PSD logra que en diciembre el Consejo de delegados del pueblo le otorgue la mayoría y nulifique a independientes y espartaquistas. Estos últimos se separan del PSDI, cuando éste no aceptan llamar a un Congreso Nacional después de que el PSD los hubiera "barrido". Del 31 de diciembre de 1918 al 1º de enero de 1919 los espartaquistas y otros grupos minoritarios de extrema izquierda (de Bremen) fundan el Partido Comunista Alemán (PCA). Del 4 al 6 de enero se producen en Berlín protestas masivas hasta que estalla la insurrección de fuerzas de izquierda para derrocar al gobierno del PSD. Se producen fuertes enfrentamientos en las calles. El PSD decide utilizar batallones de soldados desmovilizados provenientes del Báltico y que habían luchado contra los bolcheviques rusos. Este grupo de extrema derecha llamado los *Freikorps* no sólo era anti-bolchevique, sino anti-liberal. Se sofoca la revuelta el 10 de enero y el PSD recupera Berlín. Los *Freikorps* detienen a Liebknecht y Luxemburgo en las oficinas de la Bandera Roja y son asesinados. Se trata de ocultar la responsabilidad del PSD en el asesinato y se dice que había sido una turba enfurecida. Ello desencadenará una severa persecución de disidentes de extrema izquierda.

<sup>62</sup> Cf. Luxemburgo, Rosa. *La revolución Rusa*. Trad. José Aricó. Buenos Aires Editorial Anagrama 2012, p. 25.

entender las verdaderas causas de la conflagración mundial.<sup>63</sup> Por otro lado, los que no eran nacionalistas buscaban el favor del electorado y con ello hipotecaron los objetivos y tareas del socialismo por las boletas electorales. De ahí la conducta oportunista del PSD. Su actitud permisiva a la guerra significó que el trabajador fuera al campo de batalla por una guerra imperialista y no para luchar en su emancipación.

Contrario a buscar las formas para detener la guerra, el PSD se escudaba en “propuestas positivas”; es decir en buscar alternativas al estado de guerra, no a interrumpirla. El PSD, ya en una abierta postura burguesa, creía que se podría encontrar medidas ingeniosas a la situación de guerra y establecer un punto medio en que pudiera estar bien tanto con pacifistas como con belicistas. De este modo es como Rosa Luxemburgo pudo ver en los socialdemócratas la tendencia a: “encarar todas las tareas de la lucha de clases bajo el prisma de la boleta electoral”<sup>64</sup>

El abierto pragmatismo que impulsaba la socialdemocracia le permitió jugar a su favor y marginar tanto a adversarios como a colaboradores. La nueva generación de dirigentes de la socialdemocracia<sup>65</sup>, supo moverse en la correlación de fuerzas y quitó a la revolución alemana sus alcances en la lucha de clases. La revolución alemana se convirtió en instrumento de transición. De este modo

---

<sup>63</sup> Cfr. María José Aubet. “Breve nota biográfica” en *El pensamiento de Rosa Luxemburgo. Antología*. Barcelona. Ediciones del Serbal, 1983, p. 25.

<sup>64</sup> Louca, Antonio. *Op. cit.*, p. 39.

<sup>65</sup> Friedrich Ebert (1871-1925); P.H. Scheidemann (1865-1939) y Gustav Noske (1868-1946). Este último responsable de la represión contra los espartaquistas.

aquella sirvió a los intereses autoritarios de la gran burguesía y el militarismo alemán de los *junker*.<sup>66</sup>

Así marginaron políticamente a los actores revolucionarios de Alemania como Luxemburgo y Liebknecht. Los socialdemócratas aprovecharon las indecisiones de los independientes y lograron que el proletariado se escindiera entre los que estaban por la revolución socialista de tipo bolchevique y los que querían sólo cambios sociales vía reformas.

Ejemplo de lo anterior se dio en el 1er. Congreso de los Consejos de Obreros y Soldados. En éste los socialdemócratas lograron con varias maniobras políticas obtener la mayoría de los puestos y relegar a los independientes y espartaquistas:

La primera gran batalla de la contrarrevolución consistía en retirarle a los Consejos la autoridad de controlar la política de gobierno. El PSD le puso el hombro a ese propósito, agitando en favor de una Asamblea Constituyente electa pro sufragio universal que tendría, esta sí, la legitimidad necesaria para pedir cuentas al gobierno. En la preparación del Congreso de los Consejos, en la lucha prefabricada una mayoría favorable a la Constituyente, echó mano de todas las manipulaciones en la elección de los Consejos: se sirvió del poder del aparato para legitimar elecciones dudosas donde parecía creíble una minoría suya y para boicotearla en las muchas fábricas donde no tenía posibilidad de ganar. Así llegó el PSD al 16 de diciembre [1918] fecha de inicio del Congreso de Obreros y Soldados de Alemania, con una falange de apoyo inquebrantable y extensamente mayoritaria. Pudo así rechazar la propuesta de que Luxemburgo y Liebknecht tuvieran derecho de palabra en el Congreso [...] durante los cinco días que duró la reunión, Rosa no cesó en denunciar a los socialdemócratas que querían convocar a la Constituyente para, con ésta, desvalorizar el significado de los Consejos.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Nobleza terrateniente militarista y antidemocrática que dominó Alemania a los largo del siglo XIX y principios del XX. Perteneciente a Prusia en su mayoría, surgieron de la baja nobleza y siguieron las tradiciones de la aristocracia alemana. Cf. Louca, Antonio. *Op. cit.*, p. 41, nota 34.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 47.

Al mismo tiempo que los socialdemócratas se movieron políticamente para marginar a los opositores, lo hicieron militarmente a través de los cuerpos voluntarios del ejército alemán (*Freikorps*). Estos grupos eran abiertamente reaccionarios: antidemocráticos, antisemitas, antimarxistas y además habían luchado contra los bolcheviques en los países del Báltico. Su ideología exaltaba la violencia como forma de vida. Estaban a disgusto con el capitalismo porque atentaba contra la seguridad de la vida militar y una vez que Alemania perdió la guerra, dicha seguridad se vulneró aún más. Culpaban de ello a pacifistas, socialistas, judíos y comunistas por traicionar al Imperio. La idea de que Alemania no había perdido la guerra, sino que había sido una traición (*puñalada en la espalda*) revivía el odio hacia los grupos que se había opuesto a la guerra.<sup>68</sup>

Con estos grupos la socialdemocracia liquidó a sus opositores comunistas y, posteriormente, reprimió los otros focos de insurrección que se dieron en Alemania hasta mediados de la década de los veinte. La izquierda socialista había llegado a lo impensable. Después de que había votado los créditos para la guerra en 1914, ahora pactaba con la extrema derecha para acabar con la oposición. Tal como lo iba a hacer Stalin con la Alemania nazi veinte años después en 1939.

Es importante resaltar que la represión de la izquierda contra la izquierda se ha caracterizado como algo típico del estalinismo. Tradicionalmente las purgas de Stalin en 1937 se explican como algo natural a su autoritarismo. Todas las demás

---

<sup>68</sup> “En la semana del 6 al 12 de enero las mercenarios del *Freikorps*” aplastaron la insurrección. Rosa y Karl se negaron a salir de Berlín, continuaron publicando clandestinamente el periódico *Die Rote Fahne* y acabaron presos y asesinados el día 15 de enero. Diez días después, 31 insurrectos, incluyendo a Liebknecht, fueron sepultados”. *Ibid.*, p. 49.

manifestaciones de represión a la izquierda, desde la izquierda, se tratan de explicar desde el fenómeno estalinista. Sin embargo desde la experiencia de la socialdemocracia alemana y los espartaquistas no se ha explicado el mismo fenómeno de represión entre las izquierdas. Incluso tendría que verse la represión estalinista desde los antecedentes de la socialdemocracia en la revolución alemana de 1918-1919. Quizás dicha práctica se perfilaba en la izquierda desde sus múltiples confusiones teóricas como prácticas y la única diferencia fue que Stalin pudo actuar a plenitud, no así los socialistas alemanes que cayeron en sus propias alianzas con la burguesía autoritaria alemana y con los grupos de extrema derecha. Lo cual no significa que se evitó algo peor: “[...] los dirigentes pragmáticos de la socialdemocracia conspiraban tras bastidores con pistoleros que en los años siguientes volveremos a encontrar entre los organizadores militares del nazismo”<sup>69</sup>.

Si Stalin masacró a la vieja guardia leninista en los años 30, lo mismo hizo la burguesía autoritaria antidemocrática alemana que estaba decidida con acabar a la izquierda del partido socialdemócrata. Aunque ello le significara a la burguesía unirse a la socialdemocracia. En Alemania la lucha de clases estaba en todo su ímpetu ¿por qué no la burguesía iba a usar todo su poder y violencia para terminar con aquello que podía poner en juego sus intereses? La burguesía masacró toda oposición, no por estar imbuida en el viejo militarismo alemán, sino por la efectiva lucha de clases.

Lo que hizo Stalin contra la disidencia no puede explicarse como algo característico del modo ‘asiático’ de resolver las cosas, porque lo mismo pasó en

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 50.

la civilizada, céntrica y europea ciudad de Berlín. Lo que estaba en juego ahí, era *el armado de la contrarrevolución*. En ese momento confluyó el arreglo de intereses entre: la burguesía autoritaria, el viejo militarismo reaccionario, el oportunismo y pragmatismo político de los reformistas y las dudas del proletariado alemán.

Si los socialdemócratas ‘modernos’ y ‘pragmáticos’ organizaron el asesinato sistemático de la vieja guardia socialista; éste no es un detalle fortuito en la historia de la socialdemocracia. Se trata de una concatenación de procesos sociales, políticos, militares y policiales tan intrínsecamente ligados como aquellos que condujeron a la burocracia estalinista a masacrar en las purgas de los años 30 a la gran mayoría de los leninistas, culminando con el asesinato de Trotsky.<sup>70</sup>

#### 2.1.1.2. Método, perspectiva y confusión.

Para Rosa Luxemburgo el reformismo no tiene que ver con las tareas del socialismo. Ello se explica desde el hecho el reformismo tiene un método diferente. Su método consiste en hablar de una realidad que previamente construyó. Por ello las conclusiones a las que llega el reformismo no tienen ubicación con la realidad: “[...] las teorías son sólo imágenes de los fenómenos externos en la conciencia humana, debe agregarse, respecto del sistema de Eduard Bernstein, que las teorías suelen ser imágenes invertidas”.<sup>71</sup>

En cierto sentido Rosa Luxemburgo critica del método reformista su incapacidad para comprobar sus teorías en la realidad aludida. Incluso es más

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>71</sup> Luxemburgo, Rosa. *Reforma o Revolución*. Buenos Aires, PC. Biblioteca Pensamiento Crítico, 2012 p. 15.

grave, porque los reformistas tienen una visión errónea de la realidad en la forma social capitalista.<sup>72</sup> Como ya he mencionado era difícil ubicar o separar los postulados del reformismo del resto de la socialdemocracia alemana. El reformismo se gestó al interior de los partidos socialistas. De ahí la naturaleza confusa de uno y otro. En mucho y, a su pesar, el texto de Edouard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899) ayudó a clarificar ambas corrientes. De este modo en partidos socialistas convivían de manera confusa entre las tesis clásicas del socialismo y por el otro lo que se estaba gestando como reformismo.

El reformismo que expone Bernstein renuncia a la lucha por el poder político. Las tareas de la socialdemocracia tienen que darse en lo cotidiano a través del mejoramiento de la clase trabajadora en el orden imperante: “[La socialdemocracia] debe construir el socialismo mediante la extensión gradual del control social y la aplicación gradual del principio del cooperativismo”.<sup>73</sup> En el fondo hay un cambio de perspectiva. Ya no se está viendo al socialismo, sus teorías y tareas frente a la realidad burguesa, sino se está rechazando al socialismo por la forma social imperante. Ello también implica pensar las contradicciones de la sociedad desde la lógica de la misma burguesía.

El cambio de perspectiva, como mencioné, deja de ver al socialismo para poner atención en el capitalismo: “[...] el eje del sistema de Bernstein no reside en su concepción de las tareas prácticas de la socialdemocracia. Está en su posición

---

<sup>72</sup> La incapacidad de comprobar sus presupuestos con la realidad de la que se habla es justo el error que señala los pensadores de la Escuela de Frankfurt al pensamiento burgués.

<sup>73</sup> Luxemburgo, Rosa. *Op. cit.*, p. 16.

acerca del proceso objetivo del desarrollo de la sociedad capitalista [...]”.<sup>74</sup> Para Bernstein la conquista del poder, las contradicciones de la sociedad capitalista y su necesidad inmediata de superar la forma social burguesa ha perdido sentido porque el capitalismo ha cambiado. El capital ha variado y se ha adaptado y, más aún, apunta al socialismo: “[...] desaparición de las crisis generales, resultado del desarrollo del sistema de crédito, las organizaciones patronales, mejores medios de comunicación y servicios informativos. Se ve secundariamente, en la persistencia de las clases medias [...] el mejoramiento de la situación política y económica del proletariado como resultado de su movilización sindical”.<sup>75</sup>

Bernstein creía que el capitalismo no llegaría a colapsar, por lo tanto las contradicciones inherentes a la sociedad burguesa no la llevarían a su fin o a la necesidad de su transformación. Al contrario, el capitalismo se irá modificando gradualmente y ello conducirá al socialismo. Hay varios elementos desde la lógica del capital, que le sirven a Bernstein para señalar la variabilidad y cambio del capitalismo: fin de la anarquía en la producción, el crédito, los medios de comunicación, el mejoramiento de la vida de los trabajadores, la acción de los sindicatos y las cooperativas etc.

Para explicar que el capitalismo está adaptándose y variando, Bernstein explica el problema y da la solución desde el mismo enfoque burgués. Cuando en realidad tendría que salirse de esa lógica para entender las contradicciones de la sociedad burguesa. Así las conclusiones a las que llega Bernstein tienen el

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 16.

planteamiento y la respuesta de la sociedad a la que está criticando<sup>76</sup>. Por ello Rosa Luxemburgo critica las soluciones irreales del reformismo. Ya que el reformismo no sale del modo burgués de entender los problemas. Es decir de manera aislada, a-histórica y descontextualizada, en una palabra: con los principios y postulados de la forma social burguesa.

Bernstein y, en general el revisionismo, creían que los avances obtenidos en los sindicatos<sup>77</sup> y, en otros escenarios, indicaba que se podía llegar al socialismo. La diferencia estaba en que el camino al socialismo desde los sindicatos y las reformas sociales ahorraría el paso, siempre doloroso, de la toma del poder. De esto modo todo sería más sutil y suave, sin lucha ni sangre. El avance de la época en materia de reformas sociales<sup>78</sup>, apertura del estado a la democracia política<sup>79</sup>, parlamentos y el mejoramiento del nivel de vida permitía atenuar los efectos de las contradicciones capitalistas.

La crítica de Luxemburgo muestra la ingenuidad con que se ofrecen las soluciones desde la realidad trastocada del capitalismo. Por ello no tiene problema en demostrar que cada avance sindical y laboral es al final un paliativo que hace

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>77</sup> Los sindicatos, dice Luxemburgo, en principio ayudan a los obreros a proteger la ley del salario, ponen a la venta la fuerza de trabajo en razón del mercado. Pero no controla la oferta, sólo puede negociar el precio justo de la explotación, ni la detiene ni mucho menos la erradica. Los sindicatos no pueden derogar la ley del salario. En la época de Rosa Luxemburgo todavía estaba presente los movimientos contra el desarrollo técnico de las fábricas ya que ello significaba despidos de trabajadores. De ahí que el sindicalismo fuera opositor del avance técnico. En conclusión Luxemburgo critica que los sindicatos buscan mejorar los salarios y la jornada, es decir las condiciones de explotación. Cf. *Ibid.*, p.33-36.

<sup>78</sup> Esta idea se basa en la seguridad de controlar por un plazo indefinido los intereses del capitalista y promulgar por siempre leyes protectoras de los obreros. El problema de este argumento radica en que no se puede promulgar de manera ininterrumpida leyes que garanticen a favor de los trabajadores. Se vive en un estado clasista y con intereses en pugna. Cf. *Ibid.*, p.38.

<sup>79</sup> Luxemburgo casi de forma profética sabía que la democracia cuando se volvía real y atendía los intereses de la población, la burguesía y sus representantes sacrificaban las formas democráticas. Cf. *Ibid.*, p.48.

sutil las contradicciones de la sociedad burguesa: “El proceso de producción se socializa cada vez más y el control estatal sobre el proceso de producción se extiende. Pero al mismo tiempo la propiedad privada se vuelve cada vez más abiertamente una forma de explotación capitalista del trabajo ajeno, y el control estatal está imbuido de los intereses exclusivos de la clase dominante”<sup>80</sup>. Por supuesto que Rosa Luxemburgo no está en contra de la democracia y de la vida parlamentaria. Pero el estado se hace proclive a defender los intereses de la sociedad burguesa: “La democracia es indispensable para la clase obrera, porque sólo mediante el ejercicio de sus derechos democráticos, en la lucha por la democracia, puede el proletariado adquirir conciencia de sus intereses de clase y de su tarea histórica.”<sup>81</sup>

Contrariamente a Bernstein, Luxemburgo veía que las contradicciones del capitalismo no sólo no se podían atenuar, sino que se agudizarían. Ello debido a la verdadera necesidad del capitalismo: mantener al alza la tasa de ganancia. La 1ª Guerra Mundial era la prueba de que el imperialismo era movido para mantener la acumulación del capital. Por ende la única manera de detener los efectos de las contradicciones del capital, era detener revolucionariamente al mismo capitalismo en su avance. Bernstein, en cambio, pensaba que algunos datos aislados modificarían la marcha del capitalismo y se transformaría de manera paulatina y en socialismo. En realidad no hace más que reproducir la lógica de pensamiento del economista capitalista. En este procedimiento se toman datos o hechos descontextualizados para explicar y hacer generalizaciones: “Es el punto de vista

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 94.

del capitalista aislado (solo) que refleja en su mente los hechos económicos que lo rodean tal como aparecen refractados a través de las leyes de la competencia [...] el capitalista aislado, cada parte orgánica del conjunto de nuestra economía aparece como una entidad independiente”<sup>82</sup>.

Si bien es cierto que el revisionismo reconoce las contradicciones y problemas de la sociedad burguesa, a diferencia de la burguesía, se queda en un punto intermedio<sup>83</sup> entre la burguesía y los revolucionarios. Porque detiene el movimiento socialista<sup>84</sup> en su necesidad de subvertir el estado de cosas, para detener los efectos de la forma social capitalista. Cuando el revisionismo cambia su perspectiva del socialismo al capitalismo y ve en éste, capacidades de adaptabilidad y variabilidad, en realidad los reformistas han claudicado como socialistas, Por ello creen que el socialismo no es realizable. Y quizás están convencidos en la atemporalidad del capitalismo.

El reformismo parte de una base ingenua: poder atenuar las contradicciones del capitalismo y por ende sus efectos a través de reformas sociales que, igualmente de forma ingenua, cree podrá sostener sobre un estado que se mueve en la lucha de clases e intereses. Por tanto abandona muchos de los postulados del socialismo y sobre todo la necesidad de subvertir el orden dado de cosas. En este sentido el socialismo y el revisionismo tienen objetivos

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>83</sup> Como políticamente lo hacían los socialdemócratas alemanes ante pacifistas y belicistas en la 1ª Guerra Mundial.

<sup>84</sup> Muy probablemente el reformismo confunda las bases del socialismo. Por ejemplo asume que es lo mismo la relación ricos/pobres con capital/trabajo, por ende la solución que ofrece es enriquecer a los pobres. Se equivoca el reformismo cuando cree que el problema del capitalismo consiste en la distribución y no en el modo de producción. Las relaciones de producción son las que generan la explotación y por ende se tendría que modificar, no buscar la solución en las leyes. Es la economía la que origina la explotación, no su base legal. En esto se diferencia el capitalismo de cualquier otro sistema: explota sin que ello aparezca como tal. Cf. *Ibid.*, p. 89-92.

diferentes y son instancias diferentes. Como he mostrado en este apartado, en muchos momentos Rosa Luxemburgo vio que el mismo movimiento reformista confundía sus postulados y, al mismo tiempo, generaba tal caos en los planteamientos que era imperante para Luxemburgo mostrar la ideología de tipo pequeño burguesa que imperaba al interior del PSD. De ahí sus palabras iniciales: “Recién cuando la gran masa de obreros tomen en sus manos las armas afiladas del socialismo científico, todas las tendencias pequeñoburguesas, las corrientes oportunistas, serán liquidadas”.<sup>85</sup>

#### 2.1.1.3. Acuerdo con la reacción.

La socialdemocracia ya había pasado de la represión a la confusión de los principios del socialismo. Para el proletariado esto implicó por un lado la marginación, la represión y en otro sentido ir con la corriente de la socialdemocracia, aunque ello no representara sus intereses. Como se ha mencionado, la nueva generación de funcionarios del PSD (Ebert, Noske etc.) ya no representaba a la vieja guardia que había formado al partido<sup>86</sup>. A diferencia de los viejos socialdemócratas que habían debatido abiertamente entre ellos y con Rosa Luxemburgo, Lenin y Trotsky; esta generación estaba muy alejada de cuestiones teóricas que aclararan el programa de acción del partido. Sólo estaban al tanto del juego político en las luchas y las negociaciones.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>86</sup> Me refiero a Wilhelm Liebknecht (1826-1900) uno de los fundadores del PSD, colaborador directo de Marx y Engels, padre de Karl Liebknecht. Karl Kautsky (1854-1938). Discípulo de Engels, destacado teórico de la 2ª Internacional, muy criticado por Lenin. Se separó del PSD y formó el PSDI desde 1916 a 1919, después volvió con el PSD. August Bebel (1840-1913). Participó en la fundación del PSD, después de la muerte de W. Liebknecht (1900) dirigió el PSD hasta su propia muerte en 1913.

La nueva generación de dirigentes se caracterizaba por dirigir el partido de forma monárquica, a través de la ciega obediencia, sin discusión o crítica. Al mismo tiempo las decisiones que se tomaban eran tibias, moderadas y derrotistas. Antes de que estallara la insurrección de Berlín la nueva dirigencia del PSD, marginó tanto a comunistas, como independientes, lo cual casi fue una provocación. De este modo se fermentó el clima para el alzamiento en las calles de Berlín.

La crudeza de la represión, las alianzas que se establecieron entre socialdemócratas, el ejército, los grupos de extrema derecha y la burguesía autoritaria alemana, es muestra de la abierta lucha de clases. Muy a su pesar y como única forma de mantenerse, la burguesía tuvo que aliarse al PSD como única forma para contener a las masas descontentas. Era eso o arriesgarse a vivir un escenario parecido a la Rusia bolchevique. El PSD optó por la alianza con la burguesía y con el brazo represor del viejo ejército alemán para acabar con los comunistas y con su levantamiento. En este sentido los socialdemócratas actuaron con el pragmatismo ya conocido. El mismo pragmatismo que desplazaba la lucha por la emancipación y al socialismo a cambio de las reformas graduales y el capitalismo.

En las condiciones anteriores se puede entender la urgencia de Rosa Luxemburgo por aclarar el panorama de la socialdemocracia y rechazar cualquier medida que tuviera la marca de pragmatismo. Un caso fue la opción por la vida parlamentaria:

Ella no veía en el parlamentarismo occidental una conquista irreversible de la civilización, sino un medio que la burguesía en ascenso utilizaba contra la reacción

aristocrática. Sin embargo, alertaba, los tiempos ahora eran otros y de ahí en adelante se trataba de una burguesía crecientemente reaccionaria que haría todo para vaciar esa institución, demasiado democrática para su gusto<sup>87</sup>.

Mientras el PSD, la burguesía y el ejército hacían sus pactos. El proletariado que participó de ello contra los grupos radicales, vio cómo se extendían alianzas a costa de sus intereses. Siendo simple testigo y operador de lo que la izquierda y los grupos hegemónicos. La pregunta es ¿por qué? Quizás y como señala Walter Benjamin, el proletariado alemán quería ser parte de los que vencen en el camino del progreso.<sup>88</sup>

2.2. Cuestión nacional, organización y democracia frente al marxismo revolucionario.

En este apartado la discusión se centra en el acontecimiento que quizás tuvo más relevancia para las aspiraciones del proletariado: La revolución rusa. La discusión y los debates entre Rosa Luxemburgo y Lenin no pueden ubicarse como motivo a la revolución rusa. El intercambio de ideas entre ellos dos tuvo lugar mucho antes de 1917. De hecho la posición que tuvo Rosa Luxemburgo sobre los planteamientos del marxismo revolucionario<sup>89</sup> fue cambiando y modificándose a lo largo de esos años. De ahí que por cuestiones metodológicas sea conveniente delimitar la discusión entre ambos. La mejor manera de hacerlo es desde el texto que Rosa Luxemburgo le dedicó al tema de la revolución rusa.

---

<sup>87</sup> Louca, Antonio. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>88</sup> Cf. Capítulo 4 de este escrito.

<sup>89</sup> Los bolcheviques rusos ejemplificarían mejor los planteamientos del marxismo revolucionario. Cf. Capítulo 3 de este escrito.

Una vez aclarado lo anterior, es importante centrar la discusión en tres tópicos que sirven, a modo de ejemplo, sobre los temas en que polemizaba Rosa Luxemburgo y que creía podían afectar los avances y las promesas de la revolución rusa. Del mismo modo la crítica que ella hace tiene que ver con planteamientos que venía haciéndole a toda la socialdemocracia de la época: pasando desde el reformismo, la ortodoxia hasta llegar a los bolcheviques. Dichos tópicos son la cuestión nacional, la organización y la democracia. Con estos tópicos se muestran los puntos débiles de la socialdemocracia en su relación con el proletariado. Había en los señalamientos de Rosa Luxemburgo la preocupación de que la política revolucionaria de los bolcheviques obedeciera sólo a la coyuntura. Por otro lado existía el peligro de que las masas de trabajadores y campesinos no hicieran suyo el proceso de representatividad y fueran sólo un engranaje de la organización revolucionaria. Todo lo anterior podría significar que se consolidara una burocracia autoritaria, sorda y ciega de las exigencias del proletariado.

#### 2.2.1. Reconocimiento e importancia de la revolución rusa.

Durante los hechos de 1917 en Rusia, Rosa Luxemburgo se encontraba detenida en la cárcel de *Barminstrasse* y posteriormente en la fortaleza de Wroncke. Esta medida fue ordenada por el gobierno alemán del káiser contra los opositores a la guerra y como parte de las medidas de censura que se habían adoptado. El borrador de *La revolución rusa* fue redactado en abril de 1917 y lo terminó entre septiembre y octubre de 1918. La finalidad de redactar este escrito, aún en la

cárcel, era hacer del conocimiento del obrero alemán sobre los hechos de la revolución rusa.<sup>90</sup>

El texto *La revolución rusa*<sup>91</sup> tiene una serie de matices que es importante aclarar. Si bien es cierto que la lectura que se ha hecho del escrito remarca la crítica a los bolcheviques, es injusto ignorar el reconocimiento que hace Rosa Luxemburgo a Lenin y los bolcheviques. En este escrito se reconoce la coyuntura y las dificultades que se presentaban en este contexto. Una de estas circunstancias fue estar en plena de la 1ª Guerra Mundial. Otra situación que reconoce Luxemburgo fueron los inconvenientes por despertar la revolución socialista en uno de los países más reaccionarios y hacerlo de manera aislada frente a la apatía del resto del proletariado europeo: “[...] en condiciones tan fatales, hasta el idealismo más gigantesco y la energía revolucionaria más inquebrantable no habría estado en condiciones de realizar ni la democracia ni el

---

<sup>90</sup> Cf. María José Aubet. *Op. cit.*, p. 30.

<sup>91</sup> El texto como se conoce fue publicado en la navidad de 1921 por Paul Levi. Rosa Luxemburgo pudo escribir el texto sirviéndose de folletos y publicaciones rusas que le podían hacer llegar a la cárcel, además de artículos que elaboraban los socialdemócratas alemanes. Se sabe por una amiga, Clara Zetkin, que estaba trabajando sobre la posición bolchevique. En septiembre otro líder espartaquista, Paul Levi, visita en la cárcel a Rosa con la intención de persuadirla a no publicar una serie de artículos en la *Spartakusbrieft* en los que se criticaba la posición rusa en el tratado de Paz de Brest Litovsk. Según Levi los artículos servirían como instrumento de la contrarrevolución en Rusia y para confundir al proletariado alemán. Ya se había publicado uno, pero faltaba otro en que se criticaba a los bolcheviques. Después de la muerte de Luxemburgo, su amiga Zetkin buscó en su departamento y encontró una serie de manuscritos en que se criticaba la política agraria y nacional de los bolcheviques. En 1928, en la entrega No. XII del llamado *Archiv Gründberg* Félix Weil publicó otros fragmentos en *Rosa Luxemburg über die russische Revolution. Einige unveröffentlichte Manuskripte* (Rosa Luxemburgo a propósito de la Revolución Rusa. Algunos manuscritos no publicados). Un encargado berlinés del Instituto se había dirigido a sus conocidos para recoger documentos sobre la guerra y el movimiento revolucionario. En esta edición habían más legajos que no aparecían en la edición de Levi. La edición de éste último se formó con una copia no controlada. Weil le pidió ayuda a una amiga de Luxemburgo, Mathilde Jacob, ésta conoció la versión que se extravió y por esta referencia buscó al copista, quien tenía una en la oficina de copias. Cf. Estudio Introductorio en Rosa Luxemburgo *La revolución Rusa*. Trad. José Aricó. Buenos Aires Editorial Anagrama 2012.

socialismo, sino tan solo los primeros rudimentos importantes y deformados de ambos”.<sup>92</sup>

Además de lo anterior también habría que mencionar las fuerzas de intervención extranjera que amenazaban el proceso revolucionario y que eran favorables para el oportunismo. De esto modo, Rosa Luxemburgo aplaude la seguridad en que los bolcheviques se resolvieron para encarar la revolución de corte burgués y transformarla en una vía que diera respuesta al proletariado y sobre todo al campesinado ruso. En la situación que estaba la revolución en Rusia, Luxemburgo reconoce que se optaba por la opción socialista o se cedía a la contrarrevolución.

En este sentido los bolcheviques hicieron a un lado las dudas y encararon la opción revolucionaria: “[...] el justo medio no es la solución que tenga vigencia en un periodo revolucionario, cuya ley natural exige una rápida decisión: o la locomotora es lanzada a todo vapor por la pendiente histórica hasta la cumbre, o la fuerza de la gravedad la arrastrará de nuevo hacia abajo y se despeñará en el abismo, con todos aquellos que con sus débiles fuerzas pretendían retenerla a mitad de camino”.<sup>93</sup>

Por otro lado la revolución rusa dejaba en evidencia la apatía con que el PSD había abandonado las acciones que pusieran en marcha la revolución proletaria. Como se vio, los reformistas habían desvirtuado a la socialdemocracia

---

<sup>92</sup> Luxemburgo, Rosa, *La revolución rusa*. Trad. José Aricó. Buenos Aires Editorial Anagrama 2012, p. 30.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 43. La frase proviene de Marx: “Las revoluciones son las locomotoras de la historia” en Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, en K. Marx-Fr. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag, 1960, Band, 7, p. 85. Es curioso que la misma frase le sirve a Rosa Luxemburgo para reconocer la acción revolucionaria mientras a Benjamin para explicar por qué no hubo revolución en Europa y en Rusia estaba fracasando como proyecto de emancipación.

al volverse un movimiento pequeñoburgués que optaba por las reformas sociales. Mientras el marxismo ortodoxo se había vuelto una teoría cerrada e inaccesible para llevar a la marcha la transformación social. De ahí que la socialdemocracia menospreciara o incluso criticara lo hecho por los bolcheviques. Según la socialdemocracia, los bolcheviques se equivocaron en llevar la revolución de marzo hasta los acontecimientos de octubre:

[...] la Revolución Rusa habría debido detenerse en el primer estadio, que según la mitología de la socialdemocracia alemana representa el noble objetivo de la conducta bélica del imperialismo alemán: el abatimiento del zarismo [...] proponerse la dictadura del proletariado, representaría según dicha teoría un mero error del ala radical del movimiento obrero ruso, de los bolcheviques, y todos los infortunios que soportó la revolución en el curso [...] todo el desorden del que fue víctima, sólo se debería a este fatal despropósito.<sup>94</sup>

La postura que asumía la socialdemocracia es limitada, pues hace de la revolución un fenómeno interno, el cual no debería ser internacional. Por ello Rosa Luxemburgo no señala la inmadurez de Rusia para con el socialismo, sino la inmadurez y apatía del proletariado alemán para la construcción del socialismo. Ya que dadas las mejores condiciones, no se producía en Europa la transformación de lo dado. Mientras que en Rusia, con todas las limitaciones, los bolcheviques había dado el primer paso.

### 2.2.2. Política de la coyuntura: cuestión nacional y reparto agrario.

Lo hecho por los revolucionarios rusos, en los términos de Rosa Luxemburgo, debería servir para marcar la responsabilidad del resto del

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 28.

proletariado. Sin embargo se requiere del análisis para evitar la burda imitación. La crítica en este sentido permitiría destruir la fe ciega hacia los bolcheviques o hacia cualquier caso revolucionario. La crítica tiene como finalidad evitar el culto y el dogmatismo. Sólo de esta manera se puede comprender los casos específicos y con ello las tareas que cada situación reclama.

En este sentido Rosa Luxemburgo empieza a señalar las implicaciones que tuvo la firma del Tratado de Paz de Brest-Litovsk.<sup>95</sup> El cuestionamiento de Rosa Luxemburgo es muy sutil, ya que por un lado resulta paradójico que ella siempre se opuso a la guerra, incluso fue a la cárcel por ello. Por otro lado censuraba los acuerdos de paz entre los rusos y los alemanes. Tampoco había cambiado de hacia una posición beligerante. Rosa Luxemburgo siempre expuso que la 1ª Guerra Mundial era una guerra imperialista, en la que el proletariado iba a morir defendiendo los intereses de la clase burguesa. Así mismo era sabido que la Rusia Soviética no podía mantener una guerra contra los imperios centrales y tampoco era su guerra, sino una herencia del zarismo. Sin embargo la cuestión era exportar la revolución y llevarla al proletariado de los imperios centrales europeos. Era importante no sólo para Rusia, sino para la causa del proletariado sacar la revolución de Rusia para fortalecerla y consolidar la lucha del proletariado europeo. Por ello el tratado de Brest-Litovsk dejaba a la revolución en un espacio nacional. Dicho tratado era la respuesta que se daba desde una política de la

---

<sup>95</sup> Este tratado de paz se firmó el 3 de marzo de 1918 en la ciudad polaca de Brest-Litovsk (entonces bajo soberanía Rusa, actual Brest) entre el Imperio Alemán, Bulgaria, el Imperio Austro-Húngaro, El imperio Otomano y la Rusia Soviética. Trotsky condujo las negociaciones por el lado soviético; su objetivo era sacar a la recién nacida República de los Soviets de la guerra. Rusia se vio forzada a renunciar a Finlandia, Polonia, Estonia, Livonia, Curlandia, Lituania, Ucrania y Beresabia, quedando todos estos territorios bajo la explotación de los imperios centrales: Así mismo entregó Kars y Batumi a el Imperio Turco. Cf. Antonio Louca. *Op. Cit.*, p. 44, nota 42.

coyuntura, resolvía en lo inmediato, pero no era suficiente quedarse en esa situación.

Con la intención de responder a las necesidades de las masas, la lucha socialista no podía quedarse en un solo país, ya que el capitalismo era mundial. Las tareas de los trabajadores debían ser una cuestión internacional. Con anterioridad a 1917, Rosa Luxemburgo había discutido el problema de la cuestión nacional en los partidos socialistas<sup>96</sup>. En este sentido el nacionalismo limitaba el alcance de la lucha proletaria, ya que distraía el problema de los intereses de clase por el asunto de la independencia. La cuestión nacional es una herramienta de juego para la sociedad de clases. El nacionalismo aparece como algo artificial, en realidad los sujetos no se encuentran identificados, sino que se genera la ilusión de un falso vínculo, como si estuvieran más allá de los verdaderos intereses de clase. Por lo tanto, el nacionalismo confunde al proletariado en su lucha<sup>97</sup>.

Era una paradoja que Lenin optara por el discurso nacionalista para ganar apoyo a la revolución. Los bolcheviques buscaron ganar el favor de las naciones que integraban el imperio ruso a través de un discurso nacionalista de

---

<sup>96</sup> En los países que estaban invadidos o eran territorios rusos, los partidos socialistas tenían como parte de sus programas políticos la independencia. La discusión era si primero había que lograr la independencia y entonces acudir al llamado del proletariado o viceversa. Rosa veía que la primera opción era limitada y peligrosa. Podría darse el caso que se mezclaran y, en algún momento, se marginara la lucha obrera a cambio de los intereses nacionalistas. También permitiría que personajes de extrema derecha se acercaran a la plataforma de organización socialista y los partidos cambiaran a nacional-socialistas. La lucha obrera implica la lucha contra el yugo colonialista o imperialista, por ello Rosa defendía su prioridad.

<sup>97</sup> En los territorios rusos de Ucrania y en el Báltico hacia 1905 habían importantes focos revolucionarios. Una vez que triunfó la revolución bolchevique pero al mismo tiempo triunfó el movimiento nacionalista en esos países ahí se giró del socialismo a la propagación de movimientos contrarrevolucionarios, dice Rosa: "El movimiento nacionalista paralizó precisamente al proletariado, separándolo de Rusia, y lo entregó maniatado a la burguesía nacional de los países periféricos". *Ibid.*, p. 59-60.

autodeterminación. Al final algunas de esas naciones formaron los ejércitos que lucharon a lado de las naciones capitalistas en los intentos de contrarrevolución. Es claro que una política coyuntural traía más problemas de los que podía resolver. Rosa Luxemburgo sabía que al final los intereses de autodeterminación son superados por los intereses económicos y de clase.

Otro ejemplo, en el que se subordina la acción revolucionaria en medidas coyunturales y que fue criticado por Rosa Luxemburgo, fue la política agraria de los bolcheviques<sup>98</sup>. Rosa Luxemburgo identificó el mismo mecanismo de la política de autodeterminación, en la consigna leninista del reparto agrario. Se trataba de ganarse al campesinado por medio del reparto de tierras. Lo que criticaba Rosa Luxemburgo consistía en que dichas políticas no eran socialistas, sino respondían a una necesidad del momento y los hechos subsecuentes le dieron la razón: el campesinado se mostró indiferente a los hechos de la revolución una vez que tenía las tierras.<sup>99</sup>

Era cierto que la política iniciada por los bolcheviques respondía a situaciones coyunturales, también era cierto que la política definitiva no podría ser el resultado de la necesidad. El socialismo no puede construirse o establecer un programa desde la necesidad. Por esto, la finalidad de Rosa Luxemburgo consiste en señalar la distinción entre lo esencial y lo accesorio.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> La política agraria en los primeros días de la revolución se sintetizó en la consigna leninista: ir y tomar las tierras. Así no se desarrolló la propiedad social, sino la privada: De este modo se fortaleció al campesinado rico y usurero. Después de un tiempo el pequeño campesino significó un verdadero problema para los bolcheviques, situación que hubiera sido diferente con una simple nacionalización. Cfr. *Ibid.*, p. 51.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 52.

<sup>100</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 88.

### 2.2.3. Problema de la representatividad: democracia /organización.

La postura que los bolcheviques tenían sobre la democracia y la organización fue la crítica más conocida que les hizo Rosa Luxemburgo. La posición que los bolcheviques tenían hacia la representatividad fue de menosprecio. En Trotsky se lee lo siguiente: Gracias a la lucha abierta y directa por el poder, las masas obreras acumulan en un tiempo muy breve una gran experiencia política y ascienden rápidamente un escalón tras otro. El pesado mecanismo de las instituciones democráticas es tanto menos fiel a esta evolución cuanto más grande es el país y más imperfecto su aparato técnico.<sup>101</sup>

En el análisis de Rosa, ve que Trotsky generaliza y deduce cualquier mecanismo de representatividad. Se parte de la experiencia burguesa de la democracia para anular cualquier posibilidad de democracia. Para Rosa Luxemburgo la democracia adquiere otro aspecto cuando se vuelve una herramienta del socialismo. No se trata de anular la representatividad, sino de darle un uso socialista a la misma. Por ello señala que en una fase revolucionaria, la democracia se revitaliza y puede tener otros aspectos que los que le conocemos dentro de los estrechos canales de acción burgueses. Del mismo modo la democracia plena sirve a la conformación de la revolución. Para que las masas de trabajadores tengan dominio sobre el proceso de la revolución, se necesita de la libertad y de que ellos puedan generar los mecanismos de representación. La postura antidemocrática es una estrategia errada y acarrea muchos mayores males de los que se piensa: “sofoca, en efecto, la fuente viva de

---

<sup>101</sup> Trotsky, León. *De la revolución de octubre al tratado de paz de Brest Belp-Bern*, Promachos-Verlag, 1918, p. 93 en *Ibid.*, p. 69.

la que únicamente pueden surgir las correcciones de las insuficiencias congénitas a las instituciones sociales de la vida política activa, libre y enérgica de las más amplias masas”.<sup>102</sup>

La democracia ayuda al aprendizaje de las masas, por un lado corrige toda práctica política, por el otro hace consciente a los sujetos sobre el papel que tienen en la construcción de sus metas. Las tareas de la revolución requieren de las aportaciones de las masas. Éstas son las más interesadas de ello y no se les puede excluir. Rosa Luxemburgo habla de educación política y experiencia como herramientas necesarias para que los trabajadores puedan enfrentar los problemas que se le plantean. Ello no es posible si se omite o anula el carácter representativo y democrático del proceso revolucionario.

La opción democrática y por la representatividad no anula los postulados básicos de la lucha revolucionaria, sino que remarca la necesidad de la vida política para la consecución de las propias tareas de la revolución.<sup>103</sup> Sin la posibilidad de vida política para las masas, la dictadura del proletariado se convierte en dictadura de los miembros más adelantados, es decir de la vanguardia: “Una dictadura, es cierto, pero no la dictadura del proletariado, sino la dictadura de un puñado de políticos, vale decir la dictadura en sentido burgués, en el sentido del dominio jacobino [...]”.<sup>104</sup>

La propuesta que ofrece Rosa Luxemburgo, es participación efectiva, representación y vida política como camino necesario para dirigir las tareas de la revolución. La mayor vida democrática es la vía para enmendar el camino de

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>103</sup> Gilbert Badia, *Op. cit.*, p. 30.

<sup>104</sup> Luxemburgo, Rosa. *La revolución rusa*, p. 81.

cualquier sistema político. El camino democrático de la revolución no es el mismo de la forma social burguesa:

[...] siempre hemos distinguido el contenido social de la forma política burguesa, siempre supimos develar la semilla amarga de la desigualdad y de la sujeción social que se oculta dentro de la dulce cáscara de la igualdad y de la libertad formales, no para rechazarlas, sino para incitar a la clase obrera a no limitarse a la envoltura, a conquistar antes el poder político para llenarlo con un nuevo contenido social. La misión histórica del proletariado, una vez llegado al poder, es crear en lugar de una democracia burguesa una democracia socialista y no abolir toda democracia<sup>105</sup>.

Rosa Luxemburgo muestra la contradicción de la democracia en la forma social burguesa es decir, en el capitalismo se excluye en lo económico, pero se incluye en lo político a través de las elecciones. En otros términos se excluye incluyendo, por ello la alternativa es: “La democracia socialista comienza junto con la demolición del dominio de clase y la construcción del socialismo”.<sup>106</sup>

La democracia no es la meta, sino el camino en que se puede consolidar la revolución. Tampoco es una dádiva de la dirigencia del partido, sino el producto del trabajo de las masas. El partido o la dirigencia son un resultado de la forma social existente, es decir de la transición de la forma social capitalista a una forma social no-capitalista. En este sentido Rosa Luxemburgo es consecuente y hace notar el carácter histórico del partido y de la revolución. Por lo tanto el partido revolucionario no tiene una receta para aplicarla en cada situación. Ello es algo positivo porque sus medidas no son tácitas. A diferencia de la utopía que se plantea en el futuro y en el “habrá”, el socialismo científico nace de la experiencia.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>106</sup> *Ibidem.*

El problema con perder de vista la participación y el carácter falible del partido y de la dirigencia es caer en el terror y el dogmatismo de la burocracia que se asuma como infalible. Ese era el temor que tenía Rosa Luxemburgo y que entre líneas o de manera explícita leía en las notas sobre la revolución rusa: “Decretos, poderes dictatoriales de los inspectores de fábrica, penas draconianas, reinado del terror, son todos paliativos. El único camino que conduce al renacimiento es la escuela misma de la vida pública, de la más ilimitada y amplia democracia, de la opinión pública. Es justamente el terror lo que desmoraliza”.<sup>107</sup> Rosa Luxemburgo no deja de tener confianza que estas primeras acciones no sean una generalidad sino la excepción desde una serie de medidas que los bolcheviques tomen desde la coyuntura. Sin embargo los hechos de los siguientes setenta años fueron el único equívoco que ella tuvo.

### 2.3. Acumulación del capital como imperialismo y exclusión: ortodoxia marxista.

Rosa Luxemburgo se sirve de sus tesis sobre la acumulación del capital para mostrar la obsolescencia del marxismo ortodoxo<sup>108</sup>. A partir de las ideas marxistas sobre la acumulación del capital se puede mostrar el carácter imperialista de la 1ª Guerra Mundial y con ello se ejemplifica las limitaciones del marxismo ortodoxo en lo teórico (ya que no se retoma la explicación marxista en un nuevo contexto) y en lo práctico (puesto que el proletariado iba a luchar en una guerra que no era la

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>108</sup> Este último apartado se conecta con el siguiente capítulo ya que tanto Rosa Luxemburgo como Karl Korsch cuestionan al marxismo ortodoxo por su incapacidad de ofrecer una praxis y reducir al marxismo a una mera teoría abstracta sin referente con la realidad.

suya). Desde este hilo conductor se expone la crítica que hace Rosa Luxemburgo a la ortodoxia. Es necesario aclarar que el texto *La acumulación del capital* aunque puede resultar suficientemente interesante para entender y profundizar la temática sobre el tercer libro de *El Capital* de Marx, retomar esa discusión desviaría el tema inicial de esta tesis. Por ello me enfoco en la respuesta que dio Rosa Luxemburgo a las críticas recibidas y que tituló *Anticrítica*<sup>109</sup>. Del mismo modo este análisis que se le hace al marxismo ortodoxo será retomado por Karl Korsch, razón por la cual me enfoco sólo en mostrar el ejemplo de Rosa Luxemburgo.

Del mismo modo que criticaba los intentos parlamentarios del reformismo para dosificar las contradicciones del capitalismo, el marxismo ortodoxo era incapaz de usar las herramientas del marxismo para explicar el fenómeno de la guerra. Rosa Luxemburgo alertaba por el giro reaccionario que estaba tomando el capitalismo y con ello su necesidad de expansionismo para acrecentar su propia capacidad de acumulación. Con ello era necesario retomar el análisis marxista pero desde los giros que había tomado la forma social burguesa.

El esquema marxista anterior sólo había tomado en consideración y de manera tácita, el proceso de acumulación en el marco de una sociedad capitalista pura, haciendo abstracción del comercio exterior, de la necesidad de otros mercados y de explorar otros territorios. Este esquema marxista creía que las

---

<sup>109</sup> *La acumulación del capital* fue escrita en cuatro meses y terminada en 1917. Posteriormente aparece la *Anticrítica*, como una respuesta a la mala recepción que tuvo la primera. El título final de ésta fue: *La acumulación. Una anticrítica o en qué se han convertido los epígonos la teoría marxista*. Se publicó de manera póstuma en 1921. Cf. María José Aubet. "Breve nota biográfica" en *El pensamiento de Rosa Luxemburgo. Antología*. Barcelona. Ediciones del Serbal, 1983, p. 258-259.

sociedades capitalistas clásicas se bastaban así mismas para generar la acumulación del capital, sin buscar otras sociedades y otros territorios.<sup>110</sup>

La tesis de Rosa Luxemburgo consiste en mostrar que al cambiar el escenario, también se debía de retomar las tesis marxistas pero con una lectura que vea el presente para tratar de comprenderlo y al mismo tiempo para ajustar las teorías. Un ejemplo de esta tarea puede leerse en lo siguiente:

[...] cuantos más países capitalistas se lanzan a esta caza de zonas de acumulación y cuanto más van escaseando las zonas no capitalistas susceptibles de ser conquistadas por los movimientos de expansión del capital, más aguda y rabiosa se hace la concurrencia entre los capitales, transformando esta cruzada de expansión en la escena mundial en toda una cadena de catástrofes económicas y políticas, crisis mundiales, guerras y revoluciones.<sup>111</sup>

La cita anterior es ejemplo de la exigencia que se le hace al marxismo. Éste debe aclarar las nuevas situaciones y pensar su realidad. Sólo de este modo podrá confrontarse con dicha realidad. La crítica al marxismo ortodoxo se originaba porque asumía una lectura dogmática y cerrada de la obra de Marx y era incapaz de explicar un fenómeno como la guerra.

Se sabe que el objetivo del capitalismo es obtención de la ganancia, hasta esto no hay mayor novedad, pero es necesario aclarar un detalle: la ganancia tiene sentido cuando puede ir en crecimiento: “[...] no es simplemente la obtención de ganancias en una progresión cada vez mayor”.<sup>112</sup> Incluso el capitalista destina,

---

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 259.

<sup>111</sup> Luxemburgo, Rosa. *La acumulación. Una anticrítica o en qué se han convertido los epígonos la teoría marxista* en Aubet, María José. *El pensamiento de Rosa Luxemburgo*. Antología. Barcelona. Ediciones del Serbal, 1983, p. 271.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 260.

en primer lugar, el fruto de la ganancia en incrementar su capital. El tema de la acumulación del capital consiste en un asunto económico y social.

En primer lugar el incremento del capital necesita una masa de obreros que vendan su fuerza de trabajo a cambio de lo mínimo necesario para reponer sus propias fuerzas gastadas, al mismo tiempo se garantiza la procreación. Del mismo modo se da el caso de la proletarización de la clase media. Amplios sectores de los grupos medios de la población viven el deterioro de la vida social. En la venta de la fuerza de trabajo el capitalista obtiene de forma tangible mercancías fabricadas por el trabajador. Con ello se hace posible el intercambio de mercancías por dinero, reponiendo el capital y se abre el camino para la acumulación del capital.

Por lo anterior se requiere que las mercancías tengan cada vez mayor salida. Se sabe que las mercancías cubren necesidades y con ello son medios de vida. También éstas son capaces de reponer los medios de producción consumidos para la elaboración de los artículos producidos. Lo que el capitalista invierte para la fabricación. El dinero usado para la elaboración de mercancías se repone y el dinero que salió de los bolsos llega de nuevo a los capitalistas. Desde el *stock* de mercancías producidas el obrero provee de los artículos para satisfacer de manera magra sus necesidades, para satisfacer las necesidades de los otros sectores de la sociedad burguesa, reponer las herramientas, fábricas y utensilios gastados y usados. De igual forma con estas mercancías puestas en la esfera de circulación se mantiene la vida de lujo del capitalista.

La diferencia entre el capitalista y otras formas históricas de explotación está en que la plusvalía que permite la elaboración de las mercancías permite ser

utilizada para la acumulación. Es decir, con las mercancías y la plusvalía inherente en ellas, hay una tercera posibilidad: la de generar más capital: “Una porción de mercancías que encierre esa parte inapreciable de la plusvalía arrancada a los obreros, en la que reside, como decimos, la razón de ser vital del capitalismo: la ganancia destinada a la capitalización, a la acumulación”.<sup>113</sup>

La pregunta es ¿de dónde o a quien se dirigen estas mercancías? El obrero de la sociedad capitalista, sólo tiene lo mínimo necesario para vivir. El capitalista vive y tiene el lujo necesario. El derroche está fuera de su perspectiva y por lo tanto no se gasta esa porción de las mercancías.<sup>114</sup> La respuesta está en los sectores no-capitalistas de artesanos y campesinos. Éstos cohabitan en las sociedades capitalistas tanto en los países industrializados como no industrializados.

Por supuesto que no es nuevo que coexistan formas no capitalistas con las capitalistas. Es un hecho que entre ambas ha existido, desde el comienzo del periodo burgués, una relación de intercambio: “La producción capitalista, como auténtica producción de masas que es, no tiene más remedio que buscar clientela en los sectores campesinos de los países viejos y en los consumidores del resto del mundo, a la par que no puede tampoco desenvolverse técnicamente sin contar con los productos [...] de todos estos sectores y países”.<sup>115</sup>

La utilidad en el argumento de Rosa Luxemburgo consiste en que vincula el hecho de la coexistencia entre sectores capitalistas con los no capitalistas, con el

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>114</sup> “[...] la forma moderna de la explotación, el asalariado libre, combinado con la disipación trasnochada, antigua feudal, de la plusvalía, olvidando la acumulación, sería un delito contra el espíritu santo del capitalismo y es sencillamente inconcebible”. *Ibid.*, p. 267.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 270.

objetivo del capitalismo, que consiste en la acumulación y de ahí ella deriva el fenómeno de la guerra imperialista. En primer lugar destruye las formas originarias de las sociedades no capitalistas y las proletariza. En los países no capitalistas desfalca de modo directo y descarado los recursos naturales y los tesoros de los pueblos. Pero al existir otras potencias capitalistas, ávidas de acumular capital en dichos países no capitalistas, entonces se da el fenómeno de la guerra.

En este contexto estalla la guerra y los ejércitos los integran las masas de proletariados: “El mundo, como intuía la autora de *La acumulación del capital*, se vuelve demasiado estrecho para una burguesía fustigada por la baja constante de sus tasas de lucro en negocios clásicos. La necesidad de compensar el agotamiento de la humanidad, de la naturaleza, del planeta, le aguza el ingenio”.<sup>116</sup> Desde esta perspectiva, Rosa Luxemburgo critica al marxismo que se cierra a confrontar la lectura de la realidad con la misma realidad, de ahí su crítica a la socialdemocracia en su versión ortodoxa: “Ya se sabe que la teoría por sí sola no basta y que, a veces, con la mejor de las teorías, puede seguirse la más lamentable de las prácticas; la bancarrota de la socialdemocracia alemana lo demuestra de un modo bien elocuente”.<sup>117</sup>

Esta miopía que, Rosa Luxemburgo vio en el marxismo ortodoxo, fue la prueba que demuestra la incapacidad para colaborar en la movilización del proletariado. El tema ya no era solamente que la socialdemocracia había evadido el tema la lucha por la emancipación, sino que el marxismo ortodoxo era incapaz de explicar y luchar contra el imperialismo en el contexto de la guerra mundial. En

---

<sup>116</sup> Louca, Antonio. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>117</sup> Luxemburgo, Rosa. *La acumulación. Una anticrítica o en qué se han convertido los epígonos la teoría marxista*, p. 271.

el fondo lo que existe es la renuncia por el cambio social y la transformación de lo dado. A cambio de ello, el marxismo ortodoxo se encerraba como teoría autorreferencial y en este sentido producía un soliloquio. De este modo se asumía como terminada o acabada, así lo señala Rosa Luxemburgo: “Los ‘técnicos’ declararon que no existía problema que resolver”.<sup>118</sup> En el siguiente capítulo retomaré sobre los efectos que en la práctica revolucionaria tuvo el marxismo ortodoxo, según lo explica Karl Korsch.

Para finalizar, las tres ramas del marxismo que revisa Rosa Luxemburgo: el reformismo, la ortodoxia y el bolchevismo tiene en común los mecanismos en que se hace marginan las exigencias de las masas proletarias. En el reformismo se muestra que el proletariado pasa por diversas instancias de exclusión según la posición política que asuma: represión, exclusión o manipulación. Si bien es cierto que Rosa Luxemburgo reconoce los esfuerzos de los bolcheviques en la empresa de llevar la revolución a Rusia, también señala los procesos en que el trabajador es reducido a ser un engranaje de la burocracia autoritaria. Por último el marxismo ortodoxo, asumiendo una posición aislada de la praxis es incapaz de usar las herramientas del marxismo para explicar un fenómeno como es la guerra imperialista.

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 274.

**Capítulo III. Pensamiento dialéctico en el marxismo de K. Korsch y G. Lukács.**

En este capítulo se analizan los escritos de Karl Korsch y György Lukács que están ubicados en una temática específica: la crítica a la izquierda durante las primeras tres décadas del siglo XX. Me refiero particularmente a la socialdemocracia y a las dos corrientes del marxismo ortodoxo en su versión vieja como nueva.<sup>119</sup>

La intención de abordar dichos trabajos tiene que ver con las preguntas que se hacen Korsch y Lukács. Dichos cuestionamientos son: ¿por qué si están dadas las condiciones para llevar a cabo una revolución social, ésta no se da en Europa? ¿Qué pasa con el proletariado europeo para comenzar la lucha que lo va a emancipar? Y sobre todo ¿Por qué muchos viejos líderes de izquierda no sólo negociaban con los grupos de derecha, sino que se pasan a las filas de los partidos fascistas europeos?

No se trata de elaborar una explicación, solamente, desde situaciones coyunturales que, en primer momento, podrían ser la respuesta. Sino de preguntarse por las estructuras de pensamiento que había en la sociedad burguesa de la época y, en dentro de ella, revisar el tipo de marxismo que entendían los partidos de izquierda como en el caso alemán. El camino que seguirán Korsch y Lukács está en retomar el pensamiento dialéctico que se encuentra en la obra de Marx.

---

<sup>119</sup> La versión socialdemócrata del marxismo había optado por el camino parlamentario. De este modo rechazaba la vía revolucionaria para lograr el cambio social y optaba por seguir reformas que llevaran al socialismo. El marxismo ortodoxo fue la respuesta al reformismo. Se trataba de conservar todas las ideas de Marx incluso de una manera dogmática. Sin embargo este tipo de marxismo no retomaba la idea de la revolución, sino que permanecía a nivel teórico. El nuevo marxismo ortodoxo a través de los bolcheviques recuperó la necesidad de vincular la teoría de Marx con la revolución, pero en muchos casos se volvió dogmático en la medida que hizo del leninismo la única vía posible para comprender al marxismo y la lucha revolucionaria.

Había una tradición de olvido hacia el pensamiento dialéctico en Marx, tanto de la socialdemocracia como en el llamado marxismo ortodoxo. En este sentido se menospreciaban las raíces dialécticas del marxismo. La socialdemocracia había abandonado desde hace mucho tiempo la teoría y la práctica revolucionaria. Con ello había optado por el camino de las reformas que en un futuro suavizaran el terreno de la sociedad burguesa y de sus contradicciones. El marxismo ortodoxo respondió a la posición anterior amparándose en la tradición de la teoría pura por encima de la revolución social, por ello la teoría ortodoxa no obligaba a ninguna práctica.

En la primera parte de este capítulo se abordará aquello que se puede denominar como la noción positiva del socialismo que elaboró Karl Korsch. Posteriormente abordaré el tema de la relación entre filosofía y praxis por medio del texto *Marxismo y Filosofía* de 1923. Ello obedece al cambio de situación entre la inminente revolución<sup>120</sup> en que se encontraba Alemania tras abdicar el Kaiser y las dilaciones del movimiento obrero para llevar a cabo la revolución social. La mala recepción que tuvo esta obra de Korsch, -tanto de la izquierda reformista, la vieja ortodoxia y sobre todo de la nueva ortodoxia rusa-, hizo que él respondiera en 1930 con un escrito llamado la *Anticrítica*. En éste, se cuestiona la *bolchevización* de los movimientos revolucionarios al mismo tiempo que advierte sobre las consecuencias de ello. Por ello también retomaré este texto.

Si con los escritos de Korsch en los años veinte se busca corregir el camino que habían tomado los movimientos socialistas y comunistas; en Lukács se

---

<sup>120</sup> El artículo '¿Qué es socialización?' data de 1919 cuando había revueltas tanto en Berlín como en Baviera.

analizará el peso que la ideología tuvo para postergar o impedir el cambio social que la época parecía ofrecer. De esta manera en *Historia y Consciencia de Clase* (1923) se busca dar una respuesta que explique el porqué de la desmovilización del trabajador. Es a partir del problema del fetichismo y la cosificación que se pueden señalar los errores teóricos y prácticos de la izquierda. Ésta no había prestado atención a conceptos tan necesarios que permitieran comprender las contradicciones de la sociedad burguesa y entre ellas las propias del movimiento obrero. Temas como el de la apariencia objetiva sería un caso de lo anterior. Del mismo modo la izquierda había olvidado el peso de la consciencia de clase como motor teórico y práctico de la lucha, reduciendo ésta a la mera profesionalización revolucionaria de las bases de trabajadores.

### 3.1. Praxis y marxismo en Karl Korsch.

Hay un cambio entre lo que escribía Korsch en 1919 y lo que redactará en 1923. Como se ha mencionado anteriormente, la diferencia tiene que ver con la situación política que se vivió en dicho intervalo. Los escritos de 1919 estaban inmersos en un contexto revolucionario. En ellos hay la intención de desarrollar una noción positiva de socialismo. Ya entrada la década de 1920 la efervescencia revolucionaria continuaba, pero el contexto se había modificado un poco.

En primer lugar tocaré esta llamada noción positiva que se encuentra en los textos de 1919 de Karl Korsch. A pesar de que en dichos artículos hay una clara propuesta a favor del socialismo, no por ello deja de existir cierto realismo o autocrítica en los alcances que pudiera tener en el socialismo. Korsch era consciente que la vía de la emancipación surgía del proletariado pero éste seguía

inmerso en las contradicciones de la sociedad de clases. Por ello ve con cautela los alcances que lograrían los Consejos de Trabajadores y Soldados. También se notan en estos artículos la crítica a la vanguardia revolucionaria y el programa del partido.

En segundo lugar explicaré con los textos: *Marxismo y Filosofía* de 1923 y *La Anticrítica* de 1930 la crítica que Korsch hace a la izquierda. Las observaciones se dirigen al reformismo de la socialdemocracia, pasando por la vieja ortodoxia marxista, hasta llegar a la nueva ortodoxia bolchevique. Fundamentalmente lo que critica de estas formas de izquierda es que al menospreciar la dialéctica en el pensamiento de Marx, se ha dislocado la praxis de la teoría o la filosofía. De este modo se ha perdido la finura teórica del discurso marxista y se han cometido errores en la práctica revolucionaria.

### 3.1.1. Socialización en la revolución que se iba a dar.

Después 1918 se pensaban que era inminente una revolución social en Europa y en particular en Alemania. Esta idea no sólo era sostenida por las agrupaciones de izquierda<sup>121</sup>, sino por la burguesía y, aún por la extrema derecha.

---

<sup>121</sup> Como se mencionó en el apartado anterior en Alemania el Partido Socialdemócrata Mayoritario (PSDM) era la organización política con mayor número de miembros en Alemania y tras la abdicación del Kaiser, poseía la organización política más estable. Era un partido de orientación reformista que había optado por la opción parlamentaria para llegar al socialismo y no por la vía revolucionaria armada. El PSDM buscaba legitimar su gobierno mediante una Asamblea Constituyente (19 de enero de 1919). El Partido Socialdemócrata Independiente (PSDI) había nacido (abril de 1917) de la escisión del PSDM cuando éste por vía mayoritaria había votado a favor de los créditos para sostener los gastos en la Primera Guerra en 1914. El PSDI discrepaba con el PSDM ya que urgía la necesidad de incluir las demandas de los Consejos de Trabajadores y Soldados antes de constituir la Asamblea. La Liga Espartaco que, del 31 de diciembre de 1918 al 1 de enero de 1919 se había convertido en Partido Comunista Alemán (PCA), era la agrupación revolucionaria que buscaba el inmediato cambio social a través de los Consejos de Trabajadores y Soldados antes de que la Asamblea se constituyera. Cf. Bieber, León. *La República de Weimar*. México, UNAM-DAAD, 2002, p. 16-17.

Las revueltas populares del PCA y de los Consejos de Trabajadores y Soldados anunciaban el cambio social en Alemania.<sup>122</sup> En este sentido la pregunta era cuándo se daría la revuelta final que, al igual que en Rusia, iniciaría el camino al socialismo. A pesar de las disputas entre socialdemócratas y comunistas y, los intentos de grupos de la extrema derecha por derrocar al gobierno republicano, había un ambiente de cambio social en la década de los años veinte. En este contexto Karl Korsch (1886-1961)<sup>123</sup> redacta una serie de textos en el año de 1919 con el claro objetivo de establecer nociones mínimas para construcción del socialismo. Korsch buscaba propuestas sobre la organización revolucionaria

---

<sup>122</sup> En 1919 fuerzas de izquierda lideradas por el PCA había comenzado con insurrecciones en Berlín. Tres meses después, en abril, es proclamada la República de Consejos de Munich. Gracias a huelgas generalizadas de los sindicatos, se impide en 1920 un golpe de estado (*Kapp Putsch*) instrumentado por fuerzas de extrema derecha (*Freikorps*) y brigadas del Ejército apostado en el Báltico. Nuevamente el PCA inicia insurrecciones en la cuenca de Ruhr y en los alrededores de Düsseldorf a finales de marzo de 1920. A través de una coalición de socialdemócratas y comunistas se forman gobiernos en Sajonia y Turingia (1923). De este modo se constituyen “Los centuriones Proletarios” para defender el gobierno de ambas ciudades. Cf. Bieber, León. *Op. cit.*, p. 24 y Anexo 1.

<sup>123</sup> Karl Korsch nació en 1866 en la ciudad alemana de Tosted. Su familia pertenecía la clase media. Él realizó estudios en derecho, economía y filosofía en la ciudad de Jena. La defensa de su tesis doctoral en 1910 fue sobre el tema: “El cargo de la prueba en la confesión calificada”. De 1912 a 1914 vive en Inglaterra, donde participa en la Sociedad Fabiana. Ahí escribe “La fórmula socialista para la organización de la Economía Política”. Korsch fue muy cercano al movimiento de los Consejos Revolucionarios de Rosa Luxembourg y Karl Liebknecht sobre todo en tres temas: espontaneidad de la acción revolucionaria, autogestión sindical y planificación social de la economía. Con dicha experiencia redactó “¿Qué es socialización?” en 1919. Durante la 1ª. Guerra Mundial fue movilizado como oficial. Militó en el PCA y dirigió su órgano teórico: Die Internationale (1924-1925). Su obra más famosa la publicó en 1923: *Marxismo y Filosofía*. Fue Ministro de Justicia en Turingia cuando el gobierno fue integrado por socialdemócratas y comunistas. Así mismo fue Diputado del Reichstag de 1924-1928. Cuando en 1925 denunció la política exterior de la Unión Soviética y por las críticas que recibió de Zinoviev fue expulsado del PCA en 1926. En 1933 emigra a Dinamarca y después a Inglaterra, hace amistad con Bertold Brecht. En 1936 se establece definitivamente a los EEUU. Su obra: *Karl Marx* la publica en 1938, posteriormente dará un giro a su interpretación del marxismo, de considerarla una filosofía Korsch verá que el marxismo es una teoría social. En EEUU Korsch se empezará a interesar en la filosofía de la ciencia y la logística. Para Adolfo Sánchez Vázquez la última etapa de Korsch (10 tesis sobre marxismo de 1959) representa la adjuración del pensamiento marxista de Korsch. Finalmente Karl Korsch muere en Belmont, Massachussets, en 1961. Cf. Adolfo Sánchez Vázquez. “Prólogo” en Korsch, Karl. *Marxismo y Filosofía*. Trad. Elizabeth Beniers, México, Era, 1977 y Cf. Ardiles, Osvaldo. “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte” en *Revista Stromata*. San Miguel, Argentina. No. 4. Año XXIX, p. 447-490, (1973).

después de que ésta se diera.<sup>124</sup> En estos escritos se está discutiendo la construcción del socialismo y del mismo modo dichos artículos pueden leerse como el programa sobre lo que hay que hacer. Como es el caso del texto “¿Qué es socialización?”, el cual: “[...] hubiera podido convertirse, a pesar de desarrollar de manera consecuente todo un proyecto de socialización y de autoadministración obrera, en el programa de un gobierno parlamentario en el que figurara la gran mayoría de los socialistas; a comienzos de 1919 [...]”<sup>125</sup>

Korsch llama la atención sobre el descuido para definir qué se hará después de la revolución. En boga estaba el uso del concepto “socialización”. Sin embargo se carecía de la claridad para definir dicha idea. Por un lado los grupos que eran enemigos de la revolución<sup>126</sup> no iban a explicar qué era la socialización. Éstos en su mayoría estaban convencidos que la sociedad de propiedad privada era *una y para siempre*. A pesar de los estragos de la Primera Guerra, la sociedad capitalista era vista como lo mejor que su misma demolición. En su artículo “El problema de la socialización antes y después de la revolución”, Korsch indica que la socialdemocracia también se ha olvidado de este tema. Sólo hay ideas muy vagas, que desde lo negativo definen socialización como supresión de la propiedad privada: “[...] tanto en la teoría socialista como en la antisocialista,

---

<sup>124</sup> El artículo “¿Qué es revolución?” apareció en marzo de 1919 en la editorial de *Alemania Libre*, la cual era una revista que se publicaba en Hannover bajo los auspicios del ala izquierda del PSDM, en esa época Korsch aún pertenecía a la socialdemocracia. De la misma época son “El problema de la socialización antes y después de la revolución” y “El programa de socialización socialista y sindicalista”. Cf. Erich Gerlach. “Introducción” en Korsch, Karl *¿Qué es socialización?* Trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1975, p. 8.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> Incluidos los reformistas de PSDM: “[...] las palabras dirigidas por Ebert al canciller Von Baden en su intento para que convenciera al emperador de abdicar al trono a favor de unos de sus hijos: ‘Si el emperador no abdicar, la revolución es inevitable. Pero, yo no la deseo, sí la odio como al pecado.’ Bieber, León. *Op. cit.*, p. 58.

cualesquiera conceptos claro acerca de lo que positivamente se entiende como 'socialización de los medios de producción'. La inmensa mayoría se ha dado por satisfecha con el conocimiento negativo de que la socialización equivale a la supresión, eliminación, superación de la propiedad privada o del capitalismo."<sup>127</sup>

La principal inquietud de Korsch, en este momento de inminente revolución, era dar una base política jurídica, que permitiera la transformación de una economía de propiedad privada a otra de propiedad social. En este sentido habría que ofrecer una propuesta sobre el plan de socialización. Ello igualmente para diferenciar socialización de otros planes como la estatalización y el cooperativismo.

La estatalización consistía en que el Estado tomaba las funciones de regulación entre la producción y el consumo. El cooperativismo apelaba a las cualidades de los trabajadores para sacar adelante una empresa que era propiedad de los mismos. Korsch notó que en ambas formas había problemas que desvirtuaban las intenciones originales por ello no eran formas suficiente para entender el problema de la socialización.

Así por ejemplo la estatalización producía una burocracia que era irresponsable, coartaba la iniciativa en la innovación, multiplicaba mandos, en algunas ocasiones había parálisis en la producción y en las fuerzas productivas. Tampoco el obrero mejoraba en su situación con el sólo hecho de cambiar el mando, de un gerente proveniente de la propiedad privada por un funcionario proveniente de la administración estatal. En el caso de cooperativismo siempre

---

<sup>127</sup> Korsch, Karl. "El problema de la socialización antes y después de la revolución" (1919) en Korsch, Karl *¿Qué es socialización?* Trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1975, p. 74.

estaba en duda que el ánimo de los trabajadores estuviera dispuesto para solidarizarse en la empresa colectiva.

La socialización comprendía lo anterior pero daba un paso más adelante ya que supone la supresión de los medios de producción pero con el cambio de las relaciones de trabajo por medio de una serie de cambios políticos y jurídicos.<sup>128</sup> El objetivo de lo anterior era la regulación de la producción para sustituir la economía de tipo privada por una de tipo socialista. Korsch al mencionar el término producción no se refiere a las mercancías y su valor de cambio; sino a las relaciones sociales del grupo de personas que están inmersas en la producción técnica, es decir a: “[...] las “relaciones sociales de producción”. El objeto de la nueva regulación mediante la ‘socialización’ es la producción como compendio de relaciones sociales.”<sup>129</sup> La diferencia está en que se considera el cambio de relaciones sociales en la producción porque ésta se considera como parte del interés de la colectividad que produce, consume y, no es ya, una decisión de particulares exclusivamente.

Con el cambio de relaciones de producción y, no sólo la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, es cómo se da un paso distinto en el objetivo de socializar la economía de cuño privada. En las sociedades organizadas desde el orden capitalista los medios materiales de producción no son propiedad común, sino que pertenecen a personas particulares que no siempre participan del trabajo<sup>130</sup>. El trabajo es la actividad humana que al

---

<sup>128</sup> Cf. Korsch, Karl. “¿Qué es socialización?” (1919) en Korsch, Karl *¿Qué es socialización?* Trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1975, p. 21.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>130</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24.

emplearse en el uso de los medios de producción genera algún rendimiento. En sí el trabajo no es medio de producción, sino su condición necesaria de un uso productivo.<sup>131</sup> El propietario de los medios de producción domina todo el proceso social del mismo, porque se queda con el producto, ya es poseedor de los medios de producción y sólo gasta algo de ellos en la compra del trabajo. Pero al mismo tiempo llega a ser poseedor momentáneo del trabajo cuando su poseedor natural establece un contrato con él y le vende su propia fuerza de trabajo. Por ello el trabajo más la propiedad de los medios de producción genera capital.<sup>132</sup>

Suprimir la propiedad privada de los medios materiales es sólo una parte del problema a resolver, porque el meollo está en las relaciones que se establecen alrededor de la posesión de la propiedad. Por ello la estatalización y el cooperativismo no eran suficientes medidas para trastocar la situación del trabajador, porque sólo eliminaban la propiedad y no emancipaban al trabajo: “La exigencia de socialización de los medios de producción y de liberación del trabajo productivo no es sino la exigencia de transformar una forma históricamente surgida de la relación de producción social conocida con el nombre de ‘propiedad’ en otra que sólo ahora comienza a surgir.”<sup>133</sup>

La forma en que se cambian las relaciones de producción es a través de dos medidas, una tiene que ver con la organización de los trabajadores y la otra por medio de la organización de la producción social. En primer lugar el proletariado, desde esta situación histórica, es capaz de organizarse y constituir una representatividad que le permite controlar los medios materiales de

---

<sup>131</sup> *Ibidem.*

<sup>132</sup> Cf. *Ibid.*, p. 25.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 29.

producción en cada una de las ramas industriales; es decir el trabajador desde su ámbito muestra una forma de democracia industrial. La diferencia con los planes de expropiación tiene que ver que en ésta el control viene desde arriba a través de un funcionario estatal, con la democracia sindical es desde abajo porque el representante es elegido según los órganos democráticos laborales: “Antes bien ha de intentarse junto a este control desde arriba, cualquiera que sea la forma de su realización, un control desde abajo no menos efectivo, un control posible gracias a la determinante y general participación de la propia masa trabajadora.”<sup>134</sup>

Por este medio se eliminaba el control que el propietario particular tenía en la producción. En donde éste no daba explicaciones de su gestión y sólo era responsable de sus acciones ante sí mismo y no frente a los trabajadores y empleados.<sup>135</sup> La organización democrática sindical en la producción no significaba el anarquismo del Sindicalismo Autogestivo. Korsch era consciente de la necesidad de una autoridad en el socialismo. Y ya fuera dentro del espartaquismo, el comunismo alemán o el bolchevismo, todos ellos partían de la idea de la organización por medio de una autoridad. La diferencia consistía en que la autoridad era elegida desde las bases obreras.<sup>136</sup> Así mismo Karl Korsch recupera la idea marxista de conservar e incluso innovar la gran industria capitalista. Sobre este punto es importante señalar que Korsch es bastante realista cuando recuerda que se está demarcado por las leyes económicas de la forma de

---

<sup>134</sup> Korsch, Karl. “El problema de la socialización antes y después de la Revolución”, p. 76.

<sup>135</sup> Se puede apreciar la influencia espartaquista que Korsch tuvo en la experiencia de los Consejos de Soldado y Trabajadores. Más adelante: “[...] en el lema de la socialización, la de un control desde arriba (por la colectividad) y la de un control desde abajo (por los inmediatamente implicados en el proceso de producción) no e otro, hoy, que el representado por el tantas veces citado y tan escasamente comprendido ‘sistema de consejos’”. *Ibid.*, p. 79.

<sup>136</sup> Cf. Korsch, Karl. “El programa de Socialización Socialista y Sindicalista”, p. 82.

producción que sean útiles en la época Así mismo previene sobre las consecuencias que ello implica: “La consecuencia inevitable de toda gran industria mecánica es la falta de libertad, la dependencia [...]”<sup>137</sup>

La segunda medida, la organización de la producción social, se refiere a la legislación que tiene como prioridad hacer de la producción un asunto público. Korsch como un estudioso del Derecho sabía bien que nunca ha existido un derecho privado irrestricto. El liberalismo total jamás se ha dado. De haberse dado entonces hubiera existido una total escisión entre el Estado y la sociedad.<sup>138</sup> Hasta la época de Korsch, el Estado a través de las leyes, preceptos y prohibiciones podía contener el interés privado en beneficio de la generalidad. Por ejemplo se establecían reglas a la libertad contractual y se daba protección jurídica al obrero.

La socialización supera las relaciones establecidas por la economía de propiedad privada con una legislación industrial. El objetivo de la dicha legislación es transformar el carácter privado de la producción en un asunto público y jurídico. De este modo se suprime el dominio que ejerce el propietario particular en toda la fase de producción logrando pasar a una economía socialista. Por ello es que tiene más estimación una inteligente legislación industrial que la mera supresión de la propiedad privada en los medios materiales de producción.

De este modo se pasa progresivamente de un sistema de propiedad privada a uno socialista. Korsch tiene la claridad teórica para diferencias entre

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>138</sup> Para el caso contrario puede consultarse al trabajo de Neumann, Franz. *Behemoth. Pensamiento y Acción en el Nacional Socialismo*. Trad. Vicente Herrero y Javier Márquez, México, FCE, 2005. Dónde se muestra que uno de los pilares del nazismo es la clase burguesa monopólica y autoritaria que se autoorganiza ya sin mediación del Estado, incluso éste sólo funciona como imagen pública ante las masas.

políticas reformistas y socialización. En ésta tiene que haber la exclusión del propietario privado en el control de los bienes materiales. Mientras que en las políticas reformistas sólo se cambian algunos rasgos de la cultura burguesa. Esa es la diferencia entre hacer una socialización real o la mera sustitución del capitalismo anterior por uno nuevo. Esto último fue el error de las distintas formas de supresión de la propiedad privada. En donde al no transformarse las relaciones de producción, se ocasionaba un capitalismo de consumidores (estatalización) o uno de productores (con frases como “las minas para los mineros” o “los ferrocarriles para la asociación de ferrocarrileros”, etc.). El caso extremo lo representaría el reformismo que ni si quiera se plantea la supresión de la propiedad privada.

Es importante aclarar que para Korsch la socialización no es la última palabra en el plan para el socialismo. Tomando en cuenta que todas las formas de organización obrera tenían un límite y acababan convirtiéndose en un freno.<sup>139</sup> Por ello se necesita que dichos planes sean constantemente revisados y confrontados con la praxis. De igual manera Karl Korsch sabía que el sistema de Consejos tenía que ser sometido a un constante análisis para identificar sus contradicciones. No eran sistemas que pudieran considerarse acabados y por ende la revisión de sus estrategias y resultados tenía que corroborarse con la realidad. Si bien los planes que Korsch presentaban eran indudablemente radicales, al mismo tiempo él mostraba mucho realismo con respecto a la conducta del obrero, de la economía y en general de la situación en la sociedad burguesa.

---

<sup>139</sup> Gerlach, Erich. *Op. cit.*, p. 18.

Las críticas de Korsch tenían que tocar la estructura de organización del programa de partido único. A pesar de que en estos escritos aún no se tiene un rival, Korsch sí señala lo que debía contener el plan de socialización para evitar la formación de una oligarquía de funcionarios. Fue por medio de la experiencia de los Consejos de Soldados y Obreros, como Korsch pudo notar la relevancia de la organización por medio de la espontaneidad, la autogestión, la crítica y el aprendizaje por medio de la praxis. La socialización debería contener dichos elementos como resultado de una lectura crítica de la realidad. Sin embargo para fines del primer lustro de los años veintes la izquierda revolucionaria había sufrido varios reveses en su intento por lograr la emancipación del trabajador.

### 3.1.2. Relación filosofía-praxis: respuesta para la revolución que no se dio.

El artículo de 1923 titulado “Marxismo y Filosofía” ofrecía una respuesta teórica a las derrotas políticas y luchas intestinas que estaba sufriendo la izquierda y en particular la izquierda alemana.<sup>140</sup> Korsch crítica por igual a marxistas ortodoxos como a reformistas porque se han olvidado de la relación que inherentemente hay entre marxismo y filosofía. Entendiendo que el marxismo tiene una filosofía propia, la cual viene del pensamiento dialéctico: “[...] Korsch apela a

---

<sup>140</sup> Para el mes de octubre de 1923 en Alemania se había formado una coalición entre el PSDM y el PCA para los gobiernos en Sajonia y Turingia. Dicha coalición se conocía como los Frentes Unidos de Izquierda. Este hecho de alguna manera representaba un logro si se toma en cuenta que había una guerra declarada entre comunistas y reformistas. Los primeros llamaban a los reformistas “socialfascistas” y los segundos tenían como prioridad la lucha contra el comunismo. Por ello no es de extrañar que el gobierno socialdemócrata de Berlín mandara tropas y disolviera los gobiernos locales de Sajonia y Turingia. Cf. Bieber, León. *Op. cit.*, p. 24.

un profundizamiento de las raíces filosóficas dialéctico-hegelianas del pensamiento marxiano, a fin de poder restituirle su fondo filosófico olvidado.”<sup>141</sup>

Lo anterior se nota aún más cuando el mismo Korsch coloca un epígrafe de Lenin llamando éste al estudio de la dialéctica.<sup>142</sup> En este epígrafe hay dos intenciones. La primera intenta recuperar línea de pensamiento que había sido menospreciada por las tradiciones ortodoxa y la reformista. En la segunda se deja en claro que la crítica era para la vieja ortodoxia alemana y el reformismo. Para 1923 Korsch les reconocía a los espartaquistas de 1919 y a los bolcheviques rusos que habían actualizado el tema, ya olvidado, de la revolución y el Estado.

Las dos tradiciones de la izquierda reducían los problemas teóricos del marxismo como problemas del conocimiento o metodológicos, en ningún sentido como asuntos con raíces filosóficas. Del mismo modo el pensamiento filosófico burgués menospreciaba al marxismo como una filosofía. Con esta postura la filosofía burguesa asumía que el marxismo era un apéndice del pensamiento hegeliano en descomposición. Los filósofos burgueses al descartar las raíces filosóficas del marxismo lo demeritaban como un pensamiento riguroso y serio. Mientras que para la izquierda ese demérito era en realidad una ventaja porque no veían nada de filosófico en el marxismo. Al final ambas posturas coincidían.<sup>143</sup>

Dicha coincidencia no era fortuita, sino que se debía a que ambas posturas también concordaban en haber olvidado a la filosofía de Hegel como referente. Para el pensamiento burgués significó la pérdida de la concepción dialéctica entre

---

<sup>141</sup> Ardiles, Osvaldo. *Op. cit.*, p., 461.

<sup>142</sup> El epígrafe dice lo siguiente: “Debemos organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel, guiados por puntos de vista materialista.” Lenin 1922 en Korsch, Karl. “Marxismo y Filosofía”. Trad. Elizabeth Beniers. México, Era, 1977, p. 19.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 20-22.

realidad, ciencia, praxis y filosofía.<sup>144</sup> El olvido de la filosofía de Hegel iba a traducirse, para la izquierda, en trasladar la concepción materialista al plano evolutivo histórico social. La razón fundamental para descartar algún vínculo entre marxismo y filosofía, tiene que ver con la pérdida de la concepción dialéctica heredada por Hegel. Desde esta óptica el pensamiento burgués no podía ver en el marxismo algún tipo de filosofía, no sólo por una cuestión de clase, sino porque sus teóricos al alcanzar un grado sumamente filosófico perdieron de vista que la evolución de la filosofía está en relación con la evolución de la sociedad burguesa: “El proceso de la evolución de la filosofía en el siglo XIX, que en apariencia sólo afecta ‘la historia de las ideas’ en realidad sólo puede ser concebido en su forma esencial y completa, si se le ve en relación con todo el desarrollo real, histórico de la sociedad burguesa.”<sup>145</sup>

En una época en que se da un desarrollo revolucionario de la sociedad, tiene mayor sentido saber en qué consistió la relación entre la evolución del pensamiento y la evolución social. Con ello Korsch está diciendo que la sociedad burguesa se encontró en ese momento y Hegel lo pudo identificar. Sin embargo la burguesía como clase triunfante perdió su potencial revolucionario. Esta pérdida se refiere a dos momentos que se abarcan. En primer lugar la clase burguesa desistió, en su práctica social, de ser revolucionaria por una necesidad interna (y, esto es lo segundo) ya que perdió la capacidad de pensar dialécticamente el desarrollo de sus ideas con el propio desarrollo histórico. Es decir, la burguesía en su conjunto dejó de sentirse parte de un momento histórico, así perdió el sentido

---

<sup>144</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 26.

de su temporalidad. Ello explica porqué la sociedad burguesa se ve así misma como una sociedad eterna e intemporal. Del mismo modo la sociedad burguesa asumió sus creaciones teóricas como imperecederas y desligadas de los intereses a los que respondía.

Korsch, siguiendo a Hegel, ve que una construcción teórica tenía su expresión de un momento histórico determinado. La filosofía clásica alemana podía y era la manifestación del momento revolucionario de la burguesía. Hegel sería el teórico de esta fase en que la burguesía pone en cuestión al sistema político feudal.<sup>146</sup> Sí la burguesía hubiera seguido su propio sentido revolucionario, entonces el pensamiento burgués daría paso a una nueva ciencia que sería la expresión del movimiento revolucionario de la clase proletaria; es decir al socialismo científico. Por esta necesidad de no auto suprimirse la burguesía dejó de ser revolucionaria y abandonó esta lectura de Hegel.

Lo que critica Korsch en las dos versiones de la izquierda es la falta de claridad teórica que lleva a errores políticos. Esa falta de claridad teórica puede explicarse en el menosprecio de las raíces filosóficas del pensamiento de Marx. Por un lado son pensamientos no-dialécticos y por el otro han abandonado la intención revolucionaria en la teoría y en la práctica. Korsch señala que el marxismo sufrió dos crisis desde el siglo XIX coincidiendo con el momento de la 2ª

---

<sup>146</sup> En una carta de 1793 que Hegel dirige a Schelling: “[...] el halo que rodeaba a los principales opresores y dioses de la tierra ha desaparecido. Los filósofos han demostrado la dignidad del hombre; la gente aprenderá a sentir esto y no sólo reclamará sus derechos, que han sido pisoteados, sino que los tomará por sí mismos, los hará suyos. La religión y la política han empleado la misma táctica. La primera ha enseñado lo que el despotismo quería enseñar, el desprecio por la humanidad y la incapacidad del hombre para alcanzar lo bueno y cumplir su esencia a través de sus propios esfuerzos” Hegel, G.W.F. Carta a Schelling, abril 1795 en *Briefe von und Hegel*, edit. Karl Hegel, Leipzig, 1887 en Marcuse Herbert. *Razón y Revolución*. Trad. Julieta Fombona de Sucre. Madrid, Alianza, 2010, p. 17.

Internacional (1889-1914). La dos crisis sufridas por el marxismo refieren a las divisiones de la Socialdemocracia en reformista y la ortodoxa.

El movimiento reformista integraba a la mayoría de los partidos socialistas, como era el caso del Partido Socialdemócrata Alemán. El programa reformista había claudicado en relación al tema de la revolución social. Ésta se convirtió en crítica científica de los distintos momentos de la cultura burguesa (economía, estado, educación, religión, arte y ciencia). El cambio social a través de la práctica revolucionaria llegaría a ser sólo el intento por realizar cambios o reformas graduales en la sociedad burguesa, sin que ello significara transgredir al Estado o a la sociedad burguesa.<sup>147</sup>

Tampoco era muy diferente la posición del marxismo ortodoxo. Es decir, el programa del socialismo reformista y el marxismo ortodoxo coincidían en el rechazo de las raíces dialécticas en el pensamiento de Marx. El marxismo ortodoxo de la 2ª Internacional no abandonó de manera tácita la teoría de la revolución social. Sin embargo desde una línea de pensamiento muy cerrada, los marxistas ortodoxos le respondieron al reformismo con una interpretación del marxismo demasiado rigurosa y con poca referencia a la praxis. Esta teoría pura y abstracta del marxismo se sostenía en que el marxismo era una teoría que sumaba distintas partes de la sociedad burguesa y por ello la realidad estaría fraccionada. En realidad esta postura del marxismo está relacionada con una manera de asumir la obra de Marx. Para esta ortodoxia la obra de Marx está separada en periodos. El primero de ellos se refiere a un mayor acercamiento a la filosofía. El segundo refiere a un momento verdaderamente científico de estudio

---

<sup>147</sup> Korsch, Karl. "Marxismo y Filosofía", p. 42.

de la economía capitalista. Aunque no se niega la intención de la revolución social, este tema es relegado por la repetición de los temas más económicos de la obra de Marx.<sup>148</sup>

Para Korsch no hay diferencia entre los elementos teórico económicos contenidos en *El Capital* y el material histórico-filosófico del marxismo. En realidad el materialismo, visto desde este enfoque, engloba la teoría, la dialéctica y la práctica. El marxismo como investigación no puede ser sólo teoría y dialéctica al margen de la praxis revolucionaria. Como se ha mencionado, la ortodoxia sostenía la teoría de la revolución social, pero al mismo tiempo se sobrestimaba la teoría economicista del marxismo, de este modo no se llegaba a ninguna práctica.

Hasta cierto punto resulta irónico que el reformismo por lo menos tenía un programa práctico, aunque no fuera ni revolucionario ni marxista. Mientras la ortodoxia no cumplía con ninguna praxis revolucionaria. Por otro lado es cierto que mientras los congresos socialistas condenaban la práctica común del reformismo, en las centrales obreras se aceptaban y votaban a favor las políticas que venían del reformismo.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Es todo un tema la forma de abordar el conjunto de la obra de Marx. Tanto la vieja ortodoxia alemana como la línea bolchevique coincidieron en tomar la obra de Marx por periodos en donde sólo el primero podía obviarse por ser demasiado cercano a Hegel. Korsch sugiere otra cosa. Para él, el conjunto de los escritos de Marx tendrían que verse como una teoría de la Revolución social. En este sentido puede decirse que marxismo, en tanto tiene un objetivo, permanece sin alteración. Alfred Schmidt señala que no hay tal división entre una fase filosófica y una fase económica y científica en Marx. Hay filosofía explícita o implícita desde los primeros escritos hasta los últimos textos en la obra de Marx. En segundo lugar, los escritos posteriores tiene una mayor consistencia en la profundidad teórica de Marx, lo que hace que su pensamiento filosófico sea más acabado y cito: "Un estudio del *Rohentwurf* [*Grundrisse*] puede contribuir particularmente a destruir la leyenda que hoy pesa considerablemente en la investigación marxista, según la cual sólo sería de interés filosófico el pensamiento del 'joven Marx', mientras la problemática fáctico-económico posterior habría sepultado todos los impulsos del humanismo real." Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid, Siglo XXI, p. 103, nota 43.

<sup>149</sup> Cf. Korsch, Karl. *Op. cit.*, p. 44.

Para la ortodoxia no existía el problema de definir la relación entre filosofía y marxismo porque en general el marxismo se transformó, para esta interpretación, en un sistema de ciencias positivas y abstractas, no-dialécticas. Mientras la filosofía se entendió como una ideología de discusiones interminables. De este modo el pensamiento filosófico se tendría que sustituir por el socialismo científico dado que la filosofía es irrelevante en sus objetivos. La crisis que Korsch señala en el marxismo a partir de la 2ª internacional se puede resumir así: en la práctica se impone el reformismo, mientras que en la teoría se guarda una posición científico-positivista.<sup>150</sup>

A pesar de que el artículo “Marxismo y Filosofía” centra su crítica a las dos tradiciones de la socialdemocracia por las decisiones políticas de la izquierda durante los años veinte, Korsch ve en el bolchevismo y en los espartaquistas la actualización del tema de la revolución. “Lo que teóricos como Rosa Luxemburgo en Alemania y Lenin en Rusia hicieron efectivamente y hacen todavía es rechazar las tradiciones del marxismo de la socialdemocracia del segundo periodo que hoy pesan como ‘una pesadilla’ sobre las masas obreras cuya situación económica y social, objetivamente revolucionaria no coincide desde hace tiempo con aquellas doctrinas evolutivas”.<sup>151</sup>

El marxismo que ve Korsch plantea tareas que las tradiciones no han planteado. Como por ejemplo la relación entre ideología y revolución, la dictadura del proletariado y la restitución de la dialéctica revolucionaria del marxismo original. La claridad teórica, podría ser una medida para limitar y detectar el

---

<sup>150</sup> Cf. Sánchez Vázquez, Adolfo. ‘Prólogo’ en Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*, p. 14.

<sup>151</sup> Korsch, Karl, “Marxismo y Filosofía”, p. 45.

oportunismo y los modos de pensamiento que estaban llevando a la izquierda a varios reveses políticos. Dicha claridad explicaría, por ejemplo, que la superación de la filosofía tiene que ver con transformar la visión del pensamiento como mera abstracción para reconocer sus referentes prácticos. La obra de Marx no sólo plantea la tarea teórica (como lo ven la vieja ortodoxia) sino que al mismo tiempo dicha tarea es práctica; es decir filosofía revolucionaria: “[...] no parece justificado declarar que la teoría de Marx ya no es filosófica, únicamente porque ya no tiene que realizar sólo una tarea teórica, sino al mismo tiempo práctica revolucionaria. Sería más adecuado decir que el materialismo dialéctico de Marx y Engels [...] por su carácter teórico puede conceptuarse con toda justicia como filosofía [...] como una filosofía revolucionaria”<sup>152</sup>

Lo anterior se refiere a que la teoría y la praxis guardan una relación de cercanía, la primera integra a la segunda como el elemento interno. Pero la teoría no es sólo el lenguaje de expresión de la práctica, sino que la teoría tiene un carácter expresivo propio que se muestra en la práctica revolucionaria. Lo que implica que no hay que promover esta teoría o reflexión una vez que la praxis se ha hecho visible en la revolución.<sup>153</sup> Con ello Korsch negaría la doble pureza de la teoría por un lado como crítica científica sin consecuencias prácticas y por el otro como saber erudito que es incuestionable en su guía.

El asunto de la ideología y la revolución es otro problema que se descuida desde una lectura del marxismo ortodoxo. Para esta línea de interpretación las relaciones jurídicas, formas del estado y cualquier aspecto social o cultural tienen

---

<sup>152</sup> *Ibidem.*

<sup>153</sup> Cf. Sánchez Vázquez. *Op. cit.*, p. 17.

que derivarse del condicionamiento económico. Esta enseñanza es la que se debiera transmitir al proletariado. La posición descrita menosprecia la realidad ideológica: “[...] muchos marxistas vulgares siguen sin reconocer, ni siquiera en abstracto, la realidad de las formas de conciencia social y del proceso de la vida espiritual.”<sup>154</sup> No hay una aplicación materialista y dialéctica de esos hechos espirituales, no se explica por qué a pesar de ser intangibles, dichas realidades, tengan tanta influencia en las sociedades capitalistas. Lo único que aclara el marxismo ortodoxo es el nivel de realidad que tiene la ideología, es decir nada, no tiene objeto alguno y por tanto es irreal.

Korsch está descubriendo que las formas de conciencia social no pueden ser comprendidas por ellas mismas, sino que éstas hunden sus raíces en las condiciones materiales de existencia y forman la base material de toda organización social. Para entender al capitalismo en sus contradicciones de lo que se trata es de ver que la realidad del capital no está sólo afuera, en las relaciones que construye, sino en el plano ideológico que incluso configura a dichas relaciones. Este planteamiento esbozado por Korsch es muy cercano a lo que hace Lukács en *Historia y conciencia de Clase*.

El texto de Korsch no fue bien recibido por los reformistas ni por la vieja ortodoxia. Para los primeros representaba un texto comunista, mientras que para los segundos era la más clara expresión del revisionismo. Korsch en 1930 escribe la respuesta a su texto de 1923. El escrito lo llama “El estado actual del problema marxismo y filosofía (Anticrítica)”. Realmente no tendría por qué llamar la atención que el artículo fuera mal recibido, ya que Korsch no deja de señalar los errores de

---

<sup>154</sup> Korsch, Karl. “Marxismo y Filosofía”, p. 55.

la socialdemocracia. Sin embargo las mayores consecuencias que le acarrearón sus críticas fueron la expulsión en 1926 del PCA. De ahí que la crítica con el artículo de “El estado actual...” se dirigiera a la nueva ortodoxia rusa, aquella que todavía veía de manera positiva en 1923 cuando había reconocido su ímpetu para poner en el orden del día el tema de la revolución.

En el escrito de 1930 Korsch advierte sobre la creciente bolchevización de los partidos de izquierda en Europa. De este modo el problema ya no es la teoría pura y abstracta, señalada en la vieja ortodoxia marxista, sino la teoría onmicomprensiva que se derivó de la 3ª Internacional.<sup>155</sup> La nueva ortodoxia rusa se asumía como contraria a la ciencia burguesa, sin embargo eran afines por medio de la ciencia positiva, ya que la nueva ortodoxia rechazaba el idealismo y con ello la dialéctica, tomando una posición predialectica.

Por otra parte, los ataques [de la ortodoxia bolchevique] se dirigían también contra las ideas sostenidas efectivamente en *Marxismo y Filosofía* y de modo especial contra la renuncia dialéctica a este “realismo ingenuo” con el que el llamado sentido común, el peor de los metafísicos, así como la ciencia positiva usual de la sociedad burguesa y, tras ella, lamentablemente también, el actual marxismo vulgar, ajeno a toda reflexión filosófica “trazan una línea divisoria neta entra la consciencia y su objeto” y aceptan la conciencia como “algo dado y opuesto al ser, a la Naturaleza.”<sup>156</sup>

Inconscientemente esta nueva ortodoxia rusa regresaba al idealismo de la burguesía revolucionaria, al confiar en el tema del progreso según ve Korsch: “[...] además y al mismo tiempo, conciben este conocimiento como un proceso

---

<sup>155</sup> También conocida como Internacional Comunista o Comintern (1919).

<sup>156</sup> Korsch, Karl. *El estado actual del problema del marxismo y la filosofía. Anticrítica.* (1930). Trad. Elizabeth Beniers, México, Era, 1977, p. 83.

evolutivo que se desarrolla sin contradicciones y como un progreso infinito de acercamiento a la verdad”<sup>157</sup>.

Si en la vieja ortodoxia la postura antifilosófica provenía de la afinidad que tenían con la ciencia positiva y las teorías de la evolución histórica; ahora con la nueva ortodoxia rusa la antifilosofía se define como un recurso ideológico más ingenuo y metafísico. Esa ingenuidad proviene de un materialismo “natural” que creía que la propuesta de Marx consistía en una filosofía materialista que “esencializaba a la materia”. De este modo el Absoluto ya no era el espíritu sino la materia.<sup>158</sup> Por un lado este marxismo de la nueva ortodoxia rechaza el idealismo heredado de Hegel, pero a la naturaleza la elevan como nuevo absoluto. Y al mismo tiempo a la naturaleza se le ubica como lo *otro* que debe pasar por el proceso de aprovechamiento instrumental que se define por la existencia técnica del hombre. Desde este plano pareciera que la ortodoxia rusa tampoco iría más allá de la modernidad burguesa que trataría de superar.<sup>159</sup>

Korsch definirá este marxismo como “realismo ingenuo”, es decir se parte de una realidad, pero sin tomar en cuenta sus propias contradicciones y mutuas interacciones. La respuesta de la nueva ortodoxia fue tachar a sus críticos como idealistas que pervertían con su visión filosófica las tesis de Marx: “Y con una ingenuidad que, desde el pervertido punto de vista ‘occidental’ sólo puede ser caracterizada como ‘estado de inocencia’ filosófico, ahora los exponentes

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>158</sup> Cf. Korsch. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>159</sup> Alfred Schmidt al revisar cuidadosamente los textos de Marx encuentra que hay una relación mutua y concreta (no esencializada) entre sociedad y naturaleza. Esta relación significa que la naturaleza es social, por medio de la transformación histórico-social y, al mismo tiempo, la sociedad ya está contenida en los procesos naturales. De ahí que lo natural es social y la sociedad está pensada desde y a partir de lo natural. Cf. Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid, Siglo XXI, p. 84.

autorizados del nuevo marxismo-leninismo ruso contestan a este supuesto ataque 'idealista' con la primera letra de su alfabeto 'materialista' ya memorizada."<sup>160</sup>

Como se puede apreciar esta posición antifilosófica también era filosófica. El realismo ingenuo que se apoyaba en el sentido común, era afín a la filosofía de la ciencia positiva en la sociedad burguesa. Lenin suponía que se debía defender al materialismo del pensamiento idealista burgués. Sin embargo el pensamiento burgués ya no era resultado directo del idealismo, sino a la concepción materialista de tinte naturalista.<sup>161</sup>

Cuando Lenin y los suyos trasladan la dialéctica unilateralmente al Objeto, a la Naturaleza y la Historia, y conciben el conocimiento como un mero reflejo pasivo y una reproducción de este ser objetivo en la conciencia subjetiva, destruyen de hecho cualquier relación dialéctica entre el Ser y la Conciencia y, como consecuencia inevitable de esto, también la relación dialéctica entre teoría y práctica.<sup>162</sup>

Ello explica la línea que el partido debe imponer al proletariado. En el partido sus miembros deben combatir toda enseñanza que se considere nociva y falsa, todo para que la labor práctica no sufra menoscabo. De este se suprime la organización horizontal y espontánea de las masas que revisó en varias ocasiones Korsch desde sus escritos programáticos de 1919. En el siguiente apartado se podrá revisar la importancia que tiene la ideología como aquello que está dentro de las estructuras del capitalismo y que fue menospreciado por algunos sectores de la izquierda.

---

<sup>160</sup> Korsch, Karl. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>161</sup> Cf. *Ibid.*, p. 88.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 89.

### 3.2. Plano ideológico y marxismo: György Lukács.

En este apartado revisaré la importancia que tiene la ideología en las formas de la relación capitalista según lo expone György Lukács (1885-1971)<sup>163</sup>. Las formas de las relaciones capitalistas que integran el aspecto ideológico son el fetichismo y la cosificación. Estas formas son posibles ya que la sociedad burguesa es altamente contradictoria. El concepto que engloba Lukács para exponer la contradicción de la sociedad burguesa es: la apariencia objetiva. El objetivo de este apartado consiste en entender que, más allá de situaciones políticas coyunturales<sup>164</sup>, hay estructuras de pensamiento de la sociedad burguesa que la izquierda no pudo entender cabalmente. De este modo las dos tradiciones de las corrientes de izquierda incurrieron en errores teóricos. Para este apartado me ubico en algunos textos de *Historia y Consciencia de Clases* de Lukács con la finalidad de exponer la razón, el modo de pensamiento o el faltante que explique

---

<sup>163</sup> György Lukács nació el 13 de abril de 1865 en Budapest. su familia pertenecía a la nobleza judía de Hungría. Comenzó sus estudios de filosofía en Budapest, donde además fundó un teatro libre. Publicó en húngaro su primer libro: *La evolución del drama moderno* (1908). Frecuentó las Universidades de Berlín y del Sudoeste alemán. A través de ellas se vincula con Windelband, Rickert, Lask, Dilthey, Husserl, Jaspers, Heidegger, Korsch y Bloch; además de ser fuertemente impresionado por el sociólogo Max Weber. Lukács usará la categoría weberiana de “racionalización”, al considerarla típica del capitalismo. En 1916 publica *La Teoría de la Novela*. En 1918 ingresa al Partido Comunista Húngaro. Participa como Comisario de la Cultura en el gobierno revolucionario de Bela Kun durante la República Soviética Húngara de 1919. Al caer ésta, se exilia en Viena en donde dirige la revista *Kommunismus*, que sería el órgano capital de las corrientes ultraizquierdistas de la III Internacional. En 1923 publica *Historia y Conciencia de Clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. Esta obra se constituye como una recopilación de artículos. En el V Congreso de la Internacional Comunista (1924), Bujarin y Zinoviev condenan el libro de Lukács como revisionista, reformista e idealista. Kautsky hace lo mismo, por parte de la socialdemocracia reformista. Lukács emigra a la URSS cuando Hitler llega al poder. Para 1945 regresa a Hungría, como profesor de estética en la Universidad de Budapest. publica: “El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista”, “El realismo ruso en la literatura mundial”, “¿Existencialismo o Marxismo?”, “El asalto de la razón”. Los ideólogos estalinistas critican su obra, calificándola de burguesa y cosmopolita. Ante esto, Lukács, vuelve a ceder y con ello tiene que reconocer los “aportes del realismo soviético”. Lukács participa en la revolución húngara y ocupa el Ministerio de la Cultura en el gobierno de Nagy. Al caer el movimiento, se refugia en la embajada de Yugoslavia. al no querer colaborar con el gobierno de Kadar, Se le deporta a Rumania. en 1957, se le permite regresar a Hungría. En 1963 publica su *Estética*. aunque fue tachada por la ortodoxia, germano-oriental, como revisionista. Murió el 4 de junio de 1971. Cf. Ardiles, Osvaldo. *Op. cit.*, p. 453-460.

<sup>164</sup> Cf. apartado sobre Karl Korsch.

por qué la izquierda en general no pudo lograr la emancipación social en la década de los años veinte en Alemania. Si bien es cierto que la obra de Lukács es amplia, es de mi interés delimitar su primer intento a través del tema de la ideología.

### 3.2.1. Limitaciones en el marxismo ortodoxo: fetichismo y cosificación.

En el artículo “¿qué es marxismo ortodoxo?” Lukács define al marxismo ortodoxo de forma directa. A diferencia de lo expuesto en Korsch que hace un estudio comparativo de las dos tradiciones de la izquierda para así ubicarlas, Lukács se centra en la diferencia del marxismo ortodoxo, dice Lukács: “[...] marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marciana, ni ‘fe’ en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura ‘sagrada’ [...] la ortodoxia se refiere exclusivamente al método.”<sup>165</sup> Pero no se trata sólo del método. Lukács va más allá ya que para el marxismo ortodoxo es la convicción de que hay un solo método el cual proviene de los creadores del socialismo científico. Todo nuevo intento de profundizar, corregir, ampliar o abrir cualquier perspectiva es juzgada por el mismo marxismo ortodoxo como deformación. El método es aquél que ha definido la ortodoxia.

Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de ‘superarlo’ o ‘corregirlo’ han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Lukács, György. “¿Qué es marxismo ortodoxo?” en *Historia y conciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, México, Grijalbo, 1969, p. 2.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

La definición anterior al mismo tiempo que es contundente encierra una inquietud de Lukács. Como se ha mencionado en los años veinte en el centro de Europa y sobre todo en Alemania se vivía un ambiente de ebullición revolucionaria. En muchos casos se lograron gobiernos comunistas o de coalición con los socialdemócratas reformistas. Sin embargo una serie de errores políticos llevaban al fracaso y dichos proyectos sólo quedaban en intentos. Lukács se da a la tarea de explicar por qué no se consolida alguno de los proyectos revolucionarios de la época. El texto de 1923, *Historia y consciencia de clase*, es el intento por explorar las respuestas a dicho problema, la pregunta de Lukács era por qué si la revolución era percibida como algo que se tenía que dar, no lo fue por el proletariado y las organizaciones concebidas en las versiones ortodoxas del marxismo que concebía al proletariado como sujeto del cambio social *per se*.<sup>167</sup> En segundo lugar la pregunta se amplía por el hecho de que el proletariado terminó pasándose a las filas de la extrema derecha.

Por un lado se puede explicar que el obrero alemán tenía una situación social específica y que no podría entenderse su militancia en la extrema derecha sin antes comprender su propia situación económica y social. En este sentido la burguesía alemana había hecho pequeñas concesiones a los trabajadores: “[...] ya a fines de 1918 los empresarios otorgaron a todos los participantes de la vida económica el derecho a la libre coalición [...] que posteriormente los comités de arbitraje laboral adquirieran estatus permanentes y los beneficios de las cajas de

---

<sup>167</sup> Cf. Gandler, Stefan. *Fragmentos de Frankfurt Ensayos sobre la Teoría Crítica*. México. Siglo XXI, 2009, p. 54.

seguro médico así como contra accidentes e invalidez fueran elevados [...]”<sup>168</sup>. A estas concesiones se sumaron otras como fondos de seguro contra el desempleo y elevación de los salarios. Es decir por un lado el proletariado tuvo algunas mejoras sociales y vivía dentro de la cadena mejoras que lograba el reformismo de la socialdemocracia: “[...] aparejados a la tradición reformista que se había impuesto entre la mayoría de los trabajadores desde fines del siglo XIX, explican por qué a pesar de la conciencia de lucha clasista prevaleciente el grueso del movimiento obrero no era revolucionario en el sentido marxista-leninista”.<sup>169</sup>

En otro sentido y por lo anterior el obrero alemán deseaba subir en el escalafón social o que quizás algunos de sus hijos lo hicieran: “Añoraba, más bien, ascender en el marco del orden constitucional vigente al nivel de vida de las clases medias o ver al menos que sus hijos lo logaran. En este sentido, también el proletariado alemán era conservador. De ahí su adhesión mayoritaria al Partido Socialdemócrata [...]”<sup>170</sup>

Lo anterior responde a la inquietud de Lukács y la profundiza. Lejos de que el proletariado deseara cambiar a la sociedad burguesa, parecía como si en el fondo estuviera convencido aún de todas sus ventajas. El obrero quería y deseaba ser parte del proyecto de la modernidad, sin restricciones, a pesar de los estragos de la Primera Guerra Mundial. Pareciera como si el capitalismo y sus estructuras ideológicas no sólo operaran de manera externa, sino en forma interna desde las conciencias de los sujetos: “[...] la idea de que la ideología dominante está también en las cabezas de los oprimidos incluyendo al proletariado, y no

---

<sup>168</sup> Bieber, León. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>169</sup> *Ibidem.*

<sup>170</sup> *Ibidem.*

solamente por la manipulación por parte de las instancias ideológicas de las clases dominantes, sino a partir de la realidad material existente.”<sup>171</sup>

Todo lo anterior marca el camino para explicar por qué el proletariado europeo en general se cambió a las filas de la extrema derecha. El planteamiento de Lukács permite explicar aquello que el marxismo ortodoxo (con su método rígido y unívoco) no pudo aclarar: por qué las organizaciones de la vieja izquierda se habían sumado a las agrupaciones fascistas y nacionalsocialistas.

Lukács señala que por definición el método dialéctico es revolucionario en el sentido en que sus tesis, una vez que se han formulado, no permanecen ni adquieren el estatus de verdades últimas y definitivas. Al contrario, las tesis y principios del método dialéctico están en constante renovación y verificación con la realidad del mundo exterior. Lo anterior se justifica en el tema de la relación entre teoría y praxis. Por un lado la teoría se materializa en la praxis o como señala Marx se “hace fuerza material por aferrar a las masas.”<sup>172</sup> Del mismo modo la praxis regresa a la teoría como un referente, en Marx: “No basta con que la idea reclame la realidad; también la realización tiene que tender a los pensamientos”<sup>173</sup>. Y, por otro lado, la teoría además de plasmarse en la realidad, tiene una forma inherente de ser práctica; es decir hay en la teoría una naturaleza práctica: “[...] la naturaleza práctica de la teoría tiene que desarrollarse a partir de ella misma y de su relación con su objeto.”<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Gandler. *Op. cit.*, p. 54.

<sup>172</sup> Marx, Karl. *Póstumos I*, 392 en Lukács, G. “¿qué es marxismo ortodoxo?” en *Historia y conciencia de clase*, p. 2.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>174</sup> Lukács, G. *Op. cit.*, p. 2.

Por ello la teoría y praxis dentro del método dialéctico se separan de la metafísica. En primer lugar porque la metafísica considera al objeto como intacto e inmutable: uno para siempre y el acceso a él es por medio de la contemplación. En segundo lugar la relación de la praxis y la teoría en la dialéctica que expone Lukács le interesa la transformación de la realidad: “Si no se tiene en cuenta esa función central de la teoría, se hace del todo problemática la excelencia de la formación de conceptos fluidos, y se convierte en un asunto puramente científico.”<sup>175</sup> De este modo se toma distancia del sentido burgués que contempla a la realidad desde visiones fatalistas, de leyes inmutables y lejos de la incidencia humana en la praxis.

Lo que crítica Lukács del marxismo ortodoxo es que llega a los mismos resultados que la ciencia burguesa. Esto significa que por un lado elimina la dialéctica en la relación praxis y teoría. Y por el otro asumen ambos el estado de las cosas y la realidad misma como única, dada, eterna. De este modo el capitalismo es suprahistórico y eterno, mientras que la realización de la revolución está dada más allá de los intereses de los sujetos concretos.

Estas coincidencias entre el marxismo ortodoxo y el pensamiento burgués es algo que se repite una y otra vez y es mostrado en el análisis de Lukács. El marxismo como una corriente intelectual y posterior a la Ilustración, asumió que la capacidad del hombre consistía en el saber técnico. En tanto que la modernidad capitalista no ha terminado con el proceso de tecnificación del hombre, el marxismo ocuparía el lugar que la sociedad burguesa ha dejado inconcluso. Se trata de acelerar el proceso de instrumentalización para que el hombre domine a la

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 4.

naturaleza y a la sociedad. Este tipo de marxismo percibe la pérdida del sujeto social en su forma productivista y abstracta; es decir cómo simple pérdida de la riqueza económica y estatal. Por lo anterior este marxismo no deja de construir su discurso sobre el pensamiento burgués.<sup>176</sup>

La racionalidad del pensamiento burgués se basa en la consideración de los hechos. Es una obviedad que el conocimiento procede de ellos. La pregunta importante tiene que hacerse sobre aquello que se considera “hecho”. Lukács asume que viene de la tradición empirista la consideración en que cualquier dato, número estadístico o cualquier *factum brutum* de la vida económica como “hecho”. Pero se pasa de alto que cualquier enumeración o acumulación de datos ya es una interpretación.<sup>177</sup>

La mera enumeración de los datos lleva implícita una forma de interpretación de los mismos. No hay un dato que sea tomado de un contexto supuestamente neutro. La ciencia burguesa es la que imagina un supuesto momento de neutralidad del que parte objetivamente. En realidad el capitalismo produce los momentos en que parte o genera los momentos en que considera los hechos. Produce una estructura social afín a sus propios objetivos:

Pero y precisamente por eso necesitamos el método dialéctico para no sucumbir a la apariencia social así producida, y para conseguir ver la esencia detrás de esa apariencia. Pues los hechos ‘puros’ de las ciencias de la naturaleza surgen porque un fenómeno de la vida se sitúa real o mentalmente en un ambiente en el cual sus

---

<sup>176</sup> Este tema es desarrollado por Bolívar Echeverría en su artículo: “Lukács y la Revolución como salvación”. Más adelante el mismo Bolívar dice: “El marxismo vulgar es el que construye su discurso a partir de una experiencia superficial o ‘burguesa’ del mundo capitalista y que invoca por tanto una idea restringida de las posibilidades del cambio histórico revolucionario”. Cf. Echeverría, Bolívar. “Lukács y la Revolución como salvación” en *Las Ilusiones de la Modernidad*. México, UNAM-El equilibrista, 1995, p. 9-10.

<sup>177</sup> Cf. Lukács. G. *Op. cit.*, p. 6.

legalidades pueden estudiarse sin ninguna intervención perturbadora debida a otros fenómenos.<sup>178</sup>

Así se producen fenómenos a modo. Desde una a-percepción del mismo y que lleva a mencionar “hechos aislados”. En contraparte el método dialéctico lo que busca es poner en evidencia la unidad concreta del todo y muestra la apariencia de esos hechos aislados como mera apariencia. Cabe señalar que el aislamiento de esos datos tiene que ver además con el intento de descontextualizarlos históricamente y presentarlos de forma atemporal. Pues esos “hechos” como resultado de un momento histórico, no sólo se encuentran en constante transformación, sino que son resultado de una determinada época histórica: el capitalismo. De esta manera es que Lukács puede decir que al pensamiento burgués le falta científicidad: “La falta de científicidad de ese método aparentemente tan científico consiste, pues, en que ignora y descuida el carácter histórico de los hechos que le subyacen.”<sup>179</sup>

Para hacer evidente la apariencia con que se presentan las “hechos” del pensamiento burgués habría que penetrar su condicionamiento histórico, sometiendo esos hechos a un tratamiento científico histórico. Dicho en otros términos, se trata de encontrar la apariencia con la que se manifiestan y llegar hasta su existencia nuclear para disolver dicha apariencia:

Por eso lo que importa es, por un parte, desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo; y por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma necesaria de manifestarse.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>179</sup> *Ibidem.*

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 9.

Las profundas contradicciones de la sociedad actual hacen imposible concebirla racionalmente y provocan ellas una falsa percepción. El marxismo vulgar se queda lejos de diferenciar entre la apariencia y la existencia nuclear de los hechos, ya que se contenta con la reproducción de las determinaciones simples inmediatas de la vida social. De esta manera las contradicciones de la sociedad capitalista se le escapan o son reducidas como meros momentos simples de la historia que se tienen que cumplir. Este marxismo coincide con el pensamiento burgués en que su material desconoce la posibilidad de antagonismo. Cuando se capta alguna contradicción se asume que corresponde con algún momento del desarrollo científico, jamás en la realidad. En este caso el error consiste en creer que las contradicciones de la realidad se deben a la captación científica de ella.

Uno de aquellos fenómenos de la sociedad capitalista relacionado con sus contradicciones es el tema del fetichismo y la cosificación. La realidad del capitalismo no sólo está en sus distintas formas de manifestaciones externas, sino que se presentan en el interior de los sujetos. Para tener una vía de acceso a la sociedad capitalista en la inteligibilidad de la sociedad burguesa Lukács propone captarla desde su unidad básica que es la mercancía: “No existe ningún problema de este período histórico de la humanidad que no remita, en último análisis, a la cuestión de la mercancía, y cuya solución no debe ser buscada en la solución al enigma de la estructura mercantil.”<sup>181</sup> El paradigma de la sociedad burguesa se encuentra en la relación mercantil. En este sentido la esfera de circulación de las mercancías integra el metabolismo de la sociedad.

---

<sup>181</sup> Lukács, György. *Historia y Consciencia de Clase*. (1923) en Echeverría, Bolívar *Op. cit.*, p. 10.

La sociedad burguesa vincula a los individuos para el intercambio de productos y bienes; es decir mercancías. La sociabilidad está mediada y al mismo tiempo el intercambio de objetos afecta el espacio de las personas. Por ello la mercantificación de la vida social se vuelve la base del capitalismo. Al final todos y cada uno de los conflictos y aspectos de la vida social, tienen su traducción en el lenguaje abstracto de la esfera de circulación. Por ello es que se pueden explicar dichos aspectos desde los conceptos de fetichismo y cosificación.

Todos los objetos mercantiles pueden ser vistos como fetiches porque tienen una doble presencia. Como si fueran objetos profanos que además encierran un “cuerpo mágico”, del mismo modo que las cosas de la era arcaica. De ahí que la mercancía ofrezca una dualidad: tiene un uso corriente y al mismo tiempo un uso mágico; puede ser sensorial y suprasensorial; es natural, pero tiene referencias sobrenaturales, tiene un físico y a la vez es metafísico. Del mismo modo en que opera la dualidad cuerpo y alma en el cristianismo.

Los objetos producidos satisfacen una necesidad por ello son objetos de disfrute humano. Estos objetos poseen un valor para su uso pero la dualidad mencionada, consiste en la posibilidad social del intercambio. Gracias al cambio es como se da la sociabilidad humana y con ello toda la cadena de vínculos dentro de la forma social capitalista. Lo anterior indica que los individuos sociales se hallan en situación de a-sociabilidad. Gracias al intercambio, a la operación del valor de cambio, es que se da el milagro de la sociabilidad entre los sujetos y al interior de la sociedad de intercambio. Por ende si los individuos se encuentran en sociedad es porque intercambian productos entre sí.

El otro concepto complementario al fetichismo mercantil trata sobre la cosificación. Ambos tienen que ver con aquella realidad del capitalismo que sin ser externa o manifestarse en los procesos sociales existen: “[...] el concepto de cosificación es, al mismo tiempo, el elemento central de una fuerte duda sobre la posibilidad de esa revolución y sienta las bases para el entendimiento de que eso no es tan sencillo como tal vez se llegó a suponer.”<sup>182</sup>

Cosificación no se refiere sólo a una conducta de apego por las cosas u objetos producidos en la realidad capitalista. Se refiere a intermediación de las relaciones entre los sujetos, llegándolos a sustituir el control que tienen en sus propios vínculos:

Cosificación significa [...] la sustitución de los nexos de interioridad entre los individuos sociales por nexos de exterioridad. [...] los individuos sociales no viven un hacerse recíproco, un actuar directamente los unos sobre los otros, sino que todos ellos viven un ser hechos por la entidad ajena, que los impele desde afuera, desde las cosas, a entrar en contacto entre sí.<sup>183</sup>

Los nexos de interioridad entre los sujetos son las cosas que integran la esfera de circulación. Es la esfera de circulación, léase el mercado, quien a ‘espaldas de los sujetos’ le sustituye. Como nueva mano invisible, controla y toma decisiones de manera automática y mecánica. Este nuevo sujeto automático es la apariencia que esconde los intereses privados de un círculo muy estrecho. Para el marxismo vulgar esta línea de pensamiento le era muy difícil: “[...] reconocer la

---

<sup>182</sup> Gandler, Stefan. *Marxismo Crítico en México*. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. México, FCE-UNAM, 2008, p. 545, nota 395.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 14.

mercantificación de la vida social como característica distintiva de la historia moderna.<sup>184</sup>

### 3.2.2. Apariencia objetiva y consciencia de clase.

Ya en el párrafo anterior se mencionó algunos temas referentes a la apariencia objetiva. En este apartado expondré cómo la apariencia objetiva también puede provocar errores en la izquierda cuando ésta se plantea el tema de la consciencia de clase.

En el apartado anterior se mencionó dentro de las distintas expresiones del capitalismo a la ciencia como proclive a omitir las contradicciones que se producen en su propia forma social. Por ello es difícil concebir a dicha forma social de manera racional. De este modo se mira al capitalismo como a-temporal, eterno; es decir desde una falsa percepción: “[...] la forma de reproducción capitalista tiene la gran ventaja [...] de tener la virtud de zafarse de la comprensión de sí misma por parte de sus mismos propios sujetos.”<sup>185</sup> La forma social capitalista manifiesta algo que existe pero en realidad se trata de una apariencia. Por ello se trata de una apariencia objetiva. El método dialéctico propone reunir las partes y fracciones de la forma social capitalista para hacerla comprensible en un todo. De este modo se muestra que el capitalismo no es eterno, único o a-temporal, sino resultado de una fase de la praxis humana.

Del mismo modo que el método dialéctico puede mostrar las contradicciones del capitalismo como apariencia objetiva, ello no es suficiente.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>185</sup> Gandler, Stefan. *Fragments de Frankfurt Ensayos sobre la Teoría Crítica*. México. Siglo XXI, 2009, p. 55.

Una vez que se sabe sobre la falsedad de la forma social imperante, lo siguiente consiste en ubicarla como resultado de un momento de la praxis humana en el proceso histórico: “[...] el método dialéctico no nos permite [...] contentarnos con esa simple comprobación de la ‘falsedad’ de dicha consciencia, con una rígida contraposición entre lo verdadero y falso. Más bien exige que se investigue concretamente esa ‘falsa consciencia’ como momento de la totalidad histórica a la que pertenece, como estadio del proceso histórico [...]”<sup>186</sup>

La apariencia objetiva tiene un doble carácter. Por un lado se presenta ante los sujetos como algo verdadero (por ejemplo la sociedad de clases) pero a través de sus propias contradicciones marra o se equivoca: “[...] se presenta como algo subjetivamente justificado, comprensible y necesitado de comprensión partiendo de la situación histórico-social, o sea, como algo ‘verdadero’, y, al mismo tiempo, como algo que objetivamente marra la esencia de la evolución social, no la alcanza ni la expresa adecuadamente, o sea, como ‘conciencia falsa’.”<sup>187</sup> Al mismo tiempo la sociedad burguesa puede errar en las metas que quiere alcanzar, pero lograr finalidades no propuestas por ella misma: “[...] esa misma consciencia y en el mismo respecto se presenta como algo que subjetivamente yerra la metas que se ha puesto a sí misma, mientras promueve y alcanza finalidades para ella desconocidas, no queridas, objetivas de la evolución social.”<sup>188</sup>

Por este doble carácter, en las que se originan las contradicciones de la forma social burguesa, no se puede sólo describir o determinar lo que los sujetos,

---

<sup>186</sup>Lukács, György. “Consciencia de clase” en *Historia y consciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, México, Grijalbo, 1969, p. 53.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

quieren, piensan o sienten en determinadas situaciones históricas. Se necesita de algo más que la mera descripción de situaciones generales. Por ello Lukács propone el manejo de la totalidad social como una posibilidad objetiva. A lo que se refiere Lukács con dicho término es a la posibilidad que tiene la conciencia de referirse al todo social y por ello darse cuenta de los sentimientos e ideas que los hombres tienen en un determinado momento; así mismo a los intereses y situaciones determinadas a la que los sujetos responden al encontrarse en una situación dada.

Al referir la conciencia al todo de la sociedad descubren las ideas, los sentimientos, etc., que tendrían los hombres en una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc., adecuadas a su situación objetiva.<sup>189</sup>

Para Lukács la conciencia de clase es la forma idónea o la posibilidad objetiva en que el sujeto puede darse cuenta de las contradicciones en la forma social capitalista. Por conciencia de clase, Lukács no se refiere a la suma de lo que aquello que los individuos singulares piensan o sienten. Lukács se refiere a cómo puede verse la actuación históricamente significativa que tiene el grupo humano como totalidad.<sup>190</sup> En este sentido la conciencia de clase sería la forma oculta en que procede el grupo humano en una determinada situación: “[...] al mismo tiempo una inconsciencia, clásicamente determinada, de la propia

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>190</sup> *Ibidem.*

situación económica, histórica y social.”<sup>191</sup> Aún más Lukács explica que la apariencia o falsedad de una situación o una forma social determinada no es algo arbitrario, sino la expresión “[...] mental de la estructura económica objetiva”<sup>192</sup>

Ejemplo de lo anterior se daría en la consciencia de clase de la sociedad burguesa. Dicha consciencia puede exponer con claridad y resolver los problemas que se dan en dicha forma social. Pero el pensamiento burgués pierde claridad cuando aparecen problemas que rebasan o cuestionan el orden de la propia sociedad burguesa. El estudio de la consciencia de clase burguesa muestra que el pensamiento burgués considera a la vida económica como ley eterna. Esta valoración capitalista de la vida es omnipotente, impersonal y con la certeza de que la vida económica se produce de forma espontánea. De ello se sigue la dificultad para entender los problemas que se originan en este tipo de sociedad.<sup>193</sup>

Lukács criticará el menosprecio que tienen las dos ortodoxias con respecto a la consciencia de clase. Dicho descuido del marxismo ortodoxo tiene dos implicaciones. El primero que se dejan de ver las contradicciones en las que opera la forma social capitalista. Ello explicaría la razón de que la izquierda reformista u ortodoxa, no entendiera el problema de la ideología como determinante en las relaciones entre el trabajador y el sistema capitalista. Como se mencionó más arriba se redujo el problema de la explotación a una situación exterior y no se le vio como un asunto interno a través de los intereses del proletariado. En segundo lugar el desdén de las dos tradiciones de marxismo hacia el estudio de la consciencia de clase significó errores en la estrategia que debía seguir el

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>192</sup> *Ibidem.*

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 69.

proletariado en su lucha por la emancipación: “Los marxistas vulgares han ignorado siempre esta peculiar función de la consciencia en la lucha de las clases del proletariado, y han entronizado una mezquina ‘política realista’ en el lugar de la gran lucha de principios que apela a las cuestiones últimas del proceso económico objetivo.”<sup>194</sup>

La estrategia de lucha seguida por la ortodoxia o el reformismo al final coincide en la estrategia instrumental del pensamiento burgués, de ahí que la izquierda no supere el plano de referencia del mundo capitalista: “Los marxistas vulgares, al alejarse de ese punto de vista central, del punto metódico en que se engendra la consciencia de clase proletaria, se sitúan en el plano de la consciencia de la burguesía.”<sup>195</sup> La propia consciencia de clase del proletariado tiene que ver con la capacidad de vincular praxis y teoría, es decir vincular las indeterminaciones de la realidad con los problematización que se sitúan en la sociedad burguesa. De este modo se ponen a prueba los resultados teóricos con las necesidades de la praxis y viceversa, ésta plantea dudas que los marcos teóricos deberán atender.

Quando los marxistas vulgares desgarran esa unidad está cortando el nervio que enlaza la teoría proletaria con la acción proletaria en una sola unidad. Reducen regresivamente la teoría al tratamiento científico de los síntomas del desarrollo social y hacen de la práctica una agitación sin base ni finalidad, a merced de los resultados singulares de un proceso cuyo dominio intelectual han abandonado.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>196</sup> *Ibidem.*

Mientras la izquierda en sus dos vertientes (reformista y ortodoxa) ha puesto la atención en la lucha y los asuntos económicos, Lukács propone que sea el desarrollo de la conciencia de clase del proletariado el vehículo de la lucha por la emancipación. Ello debido a que es la forma de descubrir las contradicciones de la sociedad burguesa, es decir pone al descubierto la comprensión fragmentada de la realidad.

En conclusión, para Korsch y Lukács el marxismo ortodoxo atrapado en el horizonte de comprensión del mundo burgués. Ello explica por qué a pesar de estar dadas las condiciones de la revolución social en Europa aquella no se dio. Por un lado las tradiciones de la izquierda habían abandonado las raíces más fecundas de comprensión y crítica que había elaborado Marx en su visión de la sociedad burguesa. De ahí que la dialéctica fuera menospreciada y con ello la posibilidad de entender la complejidad de la sociedad burguesa como lo mostré con Karl Korsch. Del mismo modo el abandono del tema de la ideología no permitió entender o comprender la situación que guardaba la clase proletaria que estaba llamada a llevar a cabo la revolución. La izquierda obvió los intereses de la clase trabajadora y olvidó la importancia de la ideología. Con ello la izquierda desconoció las formas de control que operaban en la conciencia del proletariado.

**Capítulo IV. Del materialismo histórico a la traición de la revolución. Tesis y perspectivas en diecinueve apuntes de W. Benjamin.**

“Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.”

Benjamin, W. *Tesis sobre el concepto de Historia*. Ms BA 1099.

En este apartado reviso las objeciones que Walter Benjamin hizo a la socialdemocracia y que se expusieron de manera aforística en las *Tesis sobre el concepto de historia*. Si bien es cierto que estos aforismos fueron publicados en los años 40, estas ideas fueron planteándose por lo menos veinte años antes, por ello es que considero a este material dentro del período que he planteado en mi hipótesis.<sup>197</sup> El escrito de las *Tesis sobre el concepto de historia* es importante porque resume en tres líneas argumentativas los errores de la socialdemocracia (ya sea alemana o rusa) en la comprensión del materialismo histórico. De este modo mi objetivo principal consiste en revisar los errores que encuentra Benjamin en la caracterización que hizo la socialdemocracia sobre el materialismo histórico. Encuentro que a lo largo de las *Tesis sobre el concepto de historia* hay tres ejes temáticos que le permiten a Benjamin hilvanar la aguda crítica a la socialdemocracia. Dichos ejes son: 1) el carácter positivista de la socialdemocracia, el cual desembocó en determinismo económico; 2) la creencia en la supuesta infalibilidad del materialismo histórico y 3) la fe ciega en el avance del progreso. La hipótesis que sostenemos indica que este último punto: la fe en el progreso; es el principal error de la socialdemocracia y fundamenta a los dos primeros puntos ellos explicarían el fracaso del movimiento obrero en Alemania y

---

<sup>197</sup> Cf. Mate Rupérez, Manuel Reyes. “Introducción” en *Medianoche en la Historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin*. Madrid, Trotta, 2009, p. 13.

de la Revolución en Rusia. Organizo este apartado en tres partes: la primera consiste en la crítica al carácter positivista de la socialdemocracia, para ello muestro lo que la ésta entendía como los fines de la revolución y su visión acerca del trabajo. Como segundo apartado expongo la caracterización que hizo la socialdemocracia del materialismo histórico, por lo cual me centro en dos tópicos: el sujeto del cambio y lo que llamaría la ontologización de revolución. Por último explico lo que a mi juicio es el tema principal de las *Tesis sobre el Concepto de Historia*: la crítica a la idea del progreso. Como un primer paso en este párrafo abordo el tema del historicismo, la posición de los vencedores y el tiempo vacío, con esto puedo reconstruir la propuesta de Benjamin sobre lo que sería un materialismo diferente a lo que pensaba la socialdemocracia.

#### 4.1. Crítica al carácter positivista de la socialdemocracia.

En este apartado me sirvo de dos temas para ejemplificar el carácter científico-positivo de la socialdemocracia. El primer tópico se refiere a la razón para hacer una revolución. Mientras que para la socialdemocracia la revolución se trataba de una lucha por las “cosas elevadas”, para el marxismo crítico de Benjamin la revolución significaba la lucha *por* y *a través* de las mejores cualidades del ser humano como el ingenio, la creatividad, la valentía y la alegría. El segundo tópico que utilizo para esta caracterización, es el tema del trabajo como fuente de emancipación. Sin embargo, Benjamin aclara que el sujeto al sólo poseer su trabajo está en un situación de mayor explotación. Con estos dos ejemplos expongo el carácter simplista del marxismo soviético a través de la crítica benjaminiana.

#### 4.1.1. La finalidad de la Revolución.

*Las Tesis sobre el concepto de historia*<sup>198</sup> es un texto que al radicalizar el materialismo histórico, critica al marxismo mecanicista. De este modo *Las Tesis* intentan explicar las razones del advenimiento del nazismo así como el fracaso de la mayor parte de los movimientos revolucionarios durante el periodo de entre guerras: “Esta radicalización filosófica es necesaria debido al entorno histórico durante el cual Walter Benjamin lo escribe: el nacionalsocialismo en Alemania y el fascismo en gran parte de Europa, coinciden con el fracaso de la izquierda en estos países.”<sup>199</sup>

Al igual que *El Libro de los Pasajes* y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, *Las Tesis sobre el concepto de historia* representan la radicalización del materialismo histórico. Al respecto, Susan Buck-Morss en su libro *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, señala la posición de este tipo de materialismo crítico: “[...] la verdad de cualquier fenómeno pasado, no era estática, exterior a la historia, sino inmanente y por lo tanto mediatizada por un presente continuamente cambiante.”<sup>200</sup> Benjamin, como los otros autores del marxismo no dogmático, tenía la idea de que no se puede explicar la forma de actuar del proletariado, ni a las organizaciones de masa sólo desde las relaciones económicas. Para entender la

---

<sup>198</sup> Obra incluida en una edición titulada: *Walter Benjamin zum Gedächtnis (En Memoria de Walter Benjamin)* a cargo de Max Horkheimer y T. W. Adorno, editada en Los Ángeles. Cf. Gandler, Stefan. *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*. México. Siglo XXI, p. 37. En dicho volumen aparecieron dos obras de Horkheimer: *Vernunft und Selbsterhaltung (Razón y autoconservación)* y *Autoritärer Staat (Estado autoritario)*, además de la obra *George und Hofmannstahl* de T. W. Adorno. Cf. Bolívar, Echeverría. “Presentación” en Horkheimer, Max. *El Estado Autoritario*. Trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2006, p. 9.

<sup>199</sup> Gandler, Stefan. *Op. cit.* p., 37.

<sup>200</sup> Buck-Morss, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI, 1981, p. 133.

razón por la cual, en los años veinte no se habían producido revoluciones socialistas en Europa, -pese a estar dadas las condiciones que señalaban las teorías clásicas de la izquierda-, se necesitaba revisar los problemas del conocimiento.<sup>201</sup>

La socialdemocracia y su interpretación del materialismo histórico, no veía que la manipulación del proletariado no se debía sólo a las instancias de control ideológico de las clases dominante, sino además había una realidad material, que con mayor efectividad reproducía dicha manipulación. La radicalización del materialismo histórico debe entenderse como el intento de ir a la raíz de las contradicciones existentes para hacerlas visibles. Dicho trabajo no sólo apunta a las injusticias de la sociedad burguesa, sino que también resalta los errores del marxismo en sus versiones más simples y mecanicistas<sup>202</sup>. En *Las Tesis*, se aborda uno de estos errores de la socialdemocracia al caracterizar la lucha revolucionaria: “La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos al materialista histórico educado en Marx, es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuáles no hay cosas finas y espirituales.”<sup>203</sup> El error consiste en separar los ámbitos de lo humano, por un lado se habla de las cosas “toscas y materiales” y por otro de aquellas que se consideran espirituales. Esta misma reducción había sido criticada por Marx en la *Economía Política*. Se revisara la crítica de Marx para

---

<sup>201</sup> Gandler, Stefan. *Op. cit.* p., 54.

<sup>202</sup> Socialistas y comunistas son pasados por el cedazo de la crítica [...] De los primeros dirá [Benjamin] que son conformistas y nada hay tan repugnante como la inercia a que todo un ‘movimiento’ se abandona [...] De los segundos que son traidores de la causa obrera y a la confianza de la izquierda antifascista que había depositado en ella sus últimas esperanzas. Mate Ruperez, Manuel. *Op. cit.*, p. 30.

<sup>203</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México, 2005, tesis IV, p. 19.

posteriormente señalar la profundidad del planteamiento de Benjamin con respecto a la socialdemocracia.

Al revisar el significado del trabajo en el capitalismo, Marx define el lugar del sujeto como ser transformador. En sus *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844, se muestra que el trabajo en la Economía Política, es trabajo enajenado. Marx encuentra que tanto el objeto del trabajo como la realización de éste, conllevan a la desrealización del sujeto. Con ello Marx puede ampliar la caracterización del hombre no sólo como un ser físico, sino genérico a través de su actividad vital.

Una de las formas de enajenación del trabajo se produce en el objeto elaborado. El sujeto proyecta un determinado trabajo, pero éste queda en manos de otro, por tanto pierde su trabajo cuando recibe un salario: “[...] el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo.”<sup>204</sup> Al mismo tiempo el trabajador se coloca en una situación de servidumbre ya que mientras más produce, menos puede poseer quedando atrapado en la dominación del producto y de sus relaciones existentes. Por ello el objeto de trabajo adquiere la forma de una fuerza hostil que es extraña al hombre y le causa sufrimiento.<sup>205</sup>

Marx llega a la conclusión anterior porque sabe que el individuo produce a partir de la naturaleza, la cual le provee los medios de subsistencia. Cuando el trabajador se apropia del mundo exterior el producto de su trabajo es para otro, de este modo y, de forma paradójica, se está privando de los medios que necesita.

---

<sup>204</sup> Marx, Karl. *Manuscritos económico filosóficos del 44'*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1999, p. 106.

<sup>205</sup> Cf. *Ibidem*.

Para el hombre el mundo sensible deja de ser objeto de *su* trabajo ya que el mundo deja de ser un proveedor de víveres y de medios de subsistencia. Marx muestra que para la Economía Política el trabajador se encuentra en servidumbre, porque recibe trabajo y el producto de su trabajo se reduce al mero sostenimiento físico del trabajador: “[...] en primer término porque puede existir como trabajador, en segundo término porque puede existir como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador.”<sup>206</sup>

El objeto producido no es el único vehículo de la enajenación del trabajo, la misma labor es enajenante. La actividad del trabajador no se le presenta como parte de su ser, éste no se afirma, ni se siente feliz cuando trabaja. El sujeto que trabaja se siente fuera de sí, su cuerpo se desgasta y su espíritu se arruina: “Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí.”<sup>207</sup> De esta manera el trabajo no es la satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer necesidades que están fuera del trabajo. Por ello es que la actividad del trabajo es forzada, no voluntaria, ascética y de sacrificio.

Del mismo modo cuando el sujeto no está trabajando, se siente en sí. En el momento en que el trabajador cumple con sus funciones básicas al comer, beber, descansar y engendrar es cuando se siente feliz. Así el trabajador se siente libre en sus funciones animales, mientras que en sus funciones humanas (el trabajo) se siente como animal.

Marx contrasta el trabajo como actividad vital, del trabajo enajenado de la Economía Política, ello con la finalidad de exponer al hombre como un ser

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 108-109.

genérico. El hombre en sus actividades abarca más de la naturaleza y en muchas más formas, que los animales. Por medio de su conciencia, de su praxis, del arte y porque necesita del mundo exterior para subsistir, puede englobar y volver a la naturaleza su cuerpo inorgánico. Para evitar la muerte el ser humano está en contacto con el mundo exterior. Por ello la vida espiritual y física del sujeto está ligada a la naturaleza y siendo él naturaleza se puede concluir que la naturaleza está ligada consigo misma.<sup>208</sup>

El trabajo enajenado lo que hace es enfrentar al hombre con su actividad vital, de este modo se aleja a la naturaleza, a ese cuerpo inorgánico, del hombre escindiendo la vida del individuo de la vida del género. El trabajo significa la actividad vital en la que el ser humano se define así mismo y a su especie, es vida que produce vida, pero cuando el trabajo es enajenado (se enfrenta al sujeto) la actividad se vuelve sólo el medio la necesidad de mantener la existencia física; es decir vida que sólo es medio de vida.

La actividad del sujeto no solo es vital sino conciente. A diferencia del animal que está fusionado con su actuar, el ser humano hace de su actividad objeto de su conciencia y voluntad por ello es libre. El hombre se afirma como ser genérico a través de la producción práctica del mundo objetivo, el ser humano es capaz de elaborar dicho mundo orgánico. A diferencia del animal que elabora lo que necesita de manera inmediata y por ello de forma unilateral, el sujeto produce universalmente: "El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 110.

distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia.”<sup>209</sup>

Toda la actividad vital y consciente del hombre que lo define como un ser genérico universal, es reducida por el trabajo en las condiciones de la Economía Política a simple medio de vida física. Cuando el trabajo enajenado arranca al hombre de su objeto producido al mismo tiempo le arranca su vida genérica, su ventaja respecto al animal desaparece: “[...] que respecto del trabajador, que mediante el trabajo se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto a favor de un poder extraño [...].”<sup>210</sup>

Marx expone el reduccionismo de la Economía Política que equipara las funciones humanas a las necesidades básicas. Sin embargo Benjamin va un paso más allá porque por un lado muestra que este mismo error lo cometió una parte de la socialdemocracia pero, por otro lado, la izquierda en su conjunto no vieron la importancia crítica que existe en la teorización de las funciones humanas como sería la producción de los bienes culturales.

Lo que se discute en la *Tesis IV* es el objetivo de la lucha revolucionaria. Benjamin asume el debate sobre las prioridades de la revolución; es decir se trata de saber si primero se debe buscar las cosas espirituales para que, por añadidura, lleguen las materiales o viceversa. Desde una posición marxista se sabía que a través de la infraestructura material se generaban los bienes intangibles de la

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 119.

supraestructura. Benjamin acota su propia posición al colocar en la *Tesis IV* un epígrafe de Hegel<sup>211</sup> de 1807 en el que se señala que primero habría que hacerse de las cosas materiales para lograr las llamadas espirituales. Benjamin sabe que no tendría caso el marxismo si no planteara como objetivo la felicidad de los seres humanos, la cual empieza en los alimentos y el vestido. Pero Benjamin no quiere quedarse en ello, sabe bien que hay algo más. Esta *Tesis IV* no sólo hace mención de los aspectos materiales de la vida y de la lucha, sino que pone su atención en aquellas otras que se expresan como lo fino y espiritual.

No se trata de negar la importancia ni de lo material ni de lo espiritual; es algo diferente. Benjamin quiere que lo espiritual tenga un contenido material y al mismo tiempo exista una visión materialista de lo espiritual. Esta posibilidad se da a partir de que los bienes culturales no sólo son un botín de los que vencen en la historia. En la *Tesis IV* se remarca lo siguiente: “Van a poner en cuestión [las cosas finas y espirituales] siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores”.<sup>212</sup> Benjamin sabe que aquellos bienes culturales, lo fino y espiritual, pueden ser empleados en la misma lucha de clases. Hay una fuerza crítica que se puede extraer de aquellos bienes culturales que, a pesar de estar secuestrados en la lógica del capital, sirven para evidenciar las contradicciones de lo dado. Manuel Reyes Mate lo señala en este sentido: “[...] los bienes culturales son algo más que antiguas propiedades de los vencidos convertidas ahora en bienes de consumo o disfrute de los dominadores. Los bienes de ese botín tienen vida, disponen de un capital crítico que puede ser

---

<sup>211</sup> “Buscad primero la comida y el vestido, que el reino de Dios se os dará por añadidura”. En Benjamin, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos. Tesis IV*, p. 19.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 19.

utilizado contra el dominador si se da un paso al frente y se declara la lucha contra el dominador.”<sup>213</sup>

La centralidad del argumento benjaminiano trata de relacionar lo material con lo fino y espiritual en una herramienta crítica que ponga en cuestionamiento no sólo al capital, sino al propio proceder de la izquierda en cualquiera de sus formas ya sea como reformistas u ortodoxas. La socialdemocracia asume dicha dimensión física del ser humano y plantea la emancipación sólo de las necesidades físicas. Benjamin hace notar el simplismo en que cae la socialdemocracia cuando remarca en la misma *Tesis IV* que la revolución emancipatoria no puede ser vista como la lucha por un botín de guerra. Pareciera que la socialdemocracia estaría diciendo que la lucha la hacen animales que quieren llegar a ser hombres y, no, hombres explotados que quieren dejar de serlo. Benjamin contrapone lo anterior al señalar que la revolución se lleva a cabo gracias a lo mejor del individuo, éste no se encuentra escindido entre una parte animal y otra humana, sino explotado y olvidado por el discurso hegemónico:

Están vivas [las cosas elevadas] en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores [...] Con ésta, la más inoperante de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialismo histórico.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> Mate Ruperez, Manuel Reyes. *Op. cit.*, p. 101.

<sup>214</sup> Benjamin, Walter. *Op. cit.*, tesis IV, p. 19.

El simplismo con que se trata el tema de la revolución<sup>215</sup> parte de la consideración que se tiene por lo humano -como mero ser de necesidades físicas o biológicas- olvidando con ello lo que involucra a su desarrollo intelectual, emocional, etc. En el siguiente apartado se podrá observar el mismo referente pero en la cuestión del trabajo como dominio de la naturaleza.

#### 4.1.2. Trabajo y dominio de la naturaleza.

Otra de las reducciones en que cae la socialdemocracia y que toca Benjamin en sus *Tesis* tiene que ver con la cuestión del trabajo y, de ahí, con el dominio de la naturaleza. En el apartado anterior se mostró que a través de la actividad vital el ser humano se define como ser genérico. La socialdemocracia no sólo cae en la trampa de sólo considerar las necesidades físicas ve, también, en el trabajo la vía de la emancipación. En la época de Benjamin la socialdemocracia había elaborado una teoría del trabajo que le permitía tener cierta confianza frente al avance del fascismo. Se pensaba que la organización técnica del trabajo aceleraría el fin de la explotación capitalismo y con ello se tendría la vía de acceso a la revolución y la emancipación.

Max Weber había mostrado, en el protestantismo, que existía una relación entre religión y trabajo.<sup>216</sup> Ser laborioso y tener éxito daba la señal de que se estaba de lado de aquellos que podían salvarse. Para el creyente protestante que no tenía ninguna certeza, el que las cosas le salieran bien en el trabajo era la garantía de ser parte del plan de Dios. Aunque es cierto que no se puede estar

---

<sup>215</sup> Por cuestiones de espacio no creo conveniente tocar el tema de la organización de la lucha, ya que ello se puede abordar desde el debate que se dio entre Rosa Luxemburgo y Lenin.

<sup>216</sup> Cf. Weber, Max. *Ensayos sobre Sociología de la religión I*. Madrid, Taurus.

seguro de lograr la salvación, el creyente no se abandona en la inactividad, sino que se lanza a buscar el triunfo y con ello acompañar el plan divino de salvar su alma. Ver y actuar de esta manera en la vida cotidiana fue formando las virtudes del capitalismo.<sup>217</sup>

La socialdemocracia hace suyo el argumento anterior. Con el trabajo técnicamente organizado se estaba convencido de que se lograría, no la salvación, sino la emancipación de la explotación capitalista. En el fondo se trata de un argumento secularizado de la teoría protestante del carácter salvífico del trabajo: “El trabajo se llama al salvador del mundo moderno [...] Lo que significa que el pueblo no sólo crea en la redención de los miles de males que le aquejan sino que la contemple y la persiga con todas sus fuerzas, es la mágica fuerza productiva, la milagrosa productividad de su trabajo.”<sup>218</sup>

Benjamin se había dado cuenta que la izquierda había caído en el conformismo. Ello debido a la seguridad que se tenía en nadar a favor de la corriente más allá de la realidad y de las acciones que tomara. La certeza de la izquierda venía de su excesiva confianza en la lógica de la historia, así como de una serie de ideas económicas como fue el caso del trabajo moderno. La confianza en la lógica de la historia dictaba las tareas que debía cumplir el partido de vanguardia. Dichas tareas consistían en mostrar a la clase obrera que la superación de su miseria se daba en el proceso de la historia, por lo que había

---

<sup>217</sup> Cf. Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 185.

<sup>218</sup> Dietzgen, Joseph. *La religión de la socialdemocracia*. I, Academia, Berlin, 1961, p. 188 En Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 189.

que cumplir dicho proceso al pie de la letra, más allá de las acciones que pudieran dictar la propia libertad.<sup>219</sup>

Por otro lado la socialdemocracia era consciente de la miseria en que vivían las masas de trabajadores y las relaciones del trabajo enajenado. La pregunta es: ¿por qué resultaba tan importante el trabajo a pesar de ser, en su forma capitalista, el vehículo de la explotación y la enajenación? La diferencia está en que para la socialdemocracia la mirada no está puesta en el trabajador sino en el trabajo; ésta ignora las condiciones sociales del trabajo para fijar al mismo tiempo la emancipación como un proceso mecánico en la trayectoria de la historia.

A este marxismo de andar por casa no parece preocuparle cómo afecta a la vida de los trabajadores lo que ellos mismos producen gracias a los poderosos medios con los que trabajan y de los que ellos no disponen. Ha identificado progreso con dominio de la naturaleza y no da importancia a los retrocesos que ese dominio pueda acarrear a determinados sectores sociales, empezando por el propio trabajador.<sup>220</sup>

Benjamin confronta este argumento con Marx cuando éste en su *Crítica del Programa de Gotha*<sup>221</sup> cuestiona la sobreestimación del trabajo por parte de la socialdemocracia. Lo que señala Marx y, que retoma Benjamin, tiene que ver con la siguiente afirmación que se cita del Programa de Gotha: “El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura, y como el trabajo útil sólo es posible dentro de la

---

<sup>219</sup> Cf. *Ibid.*, p. 188.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>221</sup> Este escrito fue una crítica que Marx envió días antes de que se celebrara el Congreso de unificación de Gotha: “El trabajo de Marx Crítica del Programa de Gotha, escrito en 1875, consta de observaciones críticas al proyecto de programa del futuro partido obrero unificado de Alemania. El proyecto pecaba de grandes errores y hacía concesiones de principio a los lassalleanos. Marx y Engels, a la vez que aprobaban la creación del partido socialista único de Alemania, se pronunciaron en contra del compromiso ideológico con los lassalleanos y lo sometieron a dura crítica.” Nota 1 del editor, p. 48 en Marx, Karl. *Crítica al Programa de Gotha*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1977.

sociedad y a través de ella, todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro de su trabajo.”<sup>222</sup> Benjamin retoma la tesis de Marx de que no hay una única fuente de la riqueza, sino dos: el trabajo pero con la naturaleza o en su caso los medio de producción: “La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!)”<sup>223</sup> El trabajo tiene una importancia cuando se efectúa sobre lo correspondientes objetos e instrumentos para generar valores de uso.

Si el hombre se sitúa como propietario frente a la naturaleza, “primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, por tanto su trabajo se convierte en fuente de valores de uso y, por consiguiente, en fuente de toda riqueza”<sup>224</sup>; entonces el trabajo tiene una significación para el propio desarrollo del sujeto. Dadas las condiciones capitalistas de producción es ingenuo pensar que el trabajo es fuente de riqueza para todos. “[...] un programa socialista no puede pasar por alto las condiciones del trabajo porque si se trataba trabajador como mera fuerza de trabajo, es decir, como un objeto más [...]”<sup>225</sup> En este sentido Sánchez Vázquez señala lo siguiente:

[...] en las condiciones particulares de la sociedad dividida en clases, el trabajo pierde su carácter originario como actividad consciente, libre y creadora, para convertirse en una actividad ajena, forzada y mercenaria, merced a la cual el hombre se degrada y arruina física y espiritualmente. Tal es el trabajo enajenado que alcanza su expresión más acabada en las condiciones peculiares de la producción capitalista.<sup>226</sup>

---

<sup>222</sup> Marx, Karl. *Crítica al Programa de Gotha*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, p. 10.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

<sup>225</sup> Mate, Reyes, *Op. cit.*, p. 187.

<sup>226</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Las ideas Estéticas de Marx*. México, Siglo XXI, 2010, p. 200.

De este modo se entiende la conclusión de Benjamin en la *Tesis XI*, donde señala que aquél que sólo posea su trabajo está en situación de esclavitud, frente a otro que posee algo más que su trabajo; es decir el propietario: “[...] el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso.”<sup>227</sup>

Siguiendo con esta visión errada de la socialdemocracia, Benjamin señala que aquélla hace corresponder la acción política con el avance técnico. De ahí que a mayor desarrollo técnico, se estará más cerca de la revolución. Esto último tiene dos implicaciones: la primera revela la confianza en el avance del progreso sin mediar en sus efectos, como se señala en la *Tesis XI*: “Sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad.”<sup>228</sup> Y en segundo lugar, dadas las condiciones de explotación capitalista, no se cuestionan sus implicaciones en el trabajo. Se toma al trabajo como vía de emancipación cuando en realidad es forma de dominación:

El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, explotación a la que se contraponen con ingenua satisfacción la explotación del proletariado. Comparado con esta posición positivista, los fantaseos que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier revelan un sentido sorprendentemente sano.<sup>229</sup>

Benjamin hace evidente que la forma capitalista del trabajo no es un punto pendiente de la modernidad, por ello el movimiento obrero se equivoca en la alta

---

<sup>227</sup> Marx, Karl. *Crítica del Programa de Gotha*, p. 10-11.

<sup>228</sup> Walter Benjamin. *Op. cit.*, tesis XI, p. 25.

<sup>229</sup> *Ibid.*, tesis XI, p. 25.

estimación que deposita en el trabajo. Del mismo modo que la brutalidad de las sociedades capitalistas no son momentos atrasados de dichas sociedades, sino intrínsecos a ellas. La parte que llamaba la atención del trabajo moderno era su capacidad de dominar a la naturaleza; es decir la sobrestimación de los avances técnicos en la manipulación del mundo exterior. Sin dejar de reconocer las innovaciones técnicas y sus posibilidades, la experiencia estaba demostrando que los avances sobre la naturaleza no necesariamente llevaban a la emancipación sino a la explotación del mundo exterior y del hombre.

El problema consiste en que el trabajo, como organización técnica, se dirige a la naturaleza en forma de dominio. El dominio hacia otros hombres explica el dominio a la naturaleza: “El sometimiento de la naturaleza es consecuencia de la explotación del hombre, es decir, es obra de un hombre explotado.”<sup>230</sup> Esto último me lleva a plantearme la pregunta sobre el peso que tiene el progreso como fe ciega. Ello explica que la revolución se fije como un objetivo a futuro (para alcanzar las “cosas elevadas”) o que el avance técnico conducirá a la emancipación. Antes de exponer este tema, es necesario saber qué está leyendo la socialdemocracia como materialismo histórico.

#### 4.2. Socialdemocracia y su modelo de materialismo histórico.

Para exponer el tipo de materialismo histórico que presenta la socialdemocracia, optaré por dos temas eje, el primero de ellos es el sujeto del cambio histórico, el segundo es la realización de la revolución. Lo anterior obedece a que es el propio Walter Benjamin quien emplea esos dos tópicos para resaltar un materialismo

---

<sup>230</sup> Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 194.

histórico que tiene como fin el progreso, de otro que no lo tiene. En primer lugar abordaré el asunto del único sujeto de la transformación y con ello mostraré cómo la revolución se vuelve un fenómeno más allá de la historia

#### 4.2.1. El sujeto del cambio social.

Walter Benjamin fue testigo de cómo, el proyecto de la Rusia Soviética se convirtió en la hegemonía del partido de vanguardia sobre los intereses del proletariado. Él presenció el ascenso de la extrema derecha en Alemania a través del apoyo o conformismo de la izquierda y de las masas proletarias.<sup>231</sup> Siendo consecuentes con la radicalidad que se exige de un materialismo histórico crítico; habría que preguntarse de dónde vienen estas contradicciones.

En su *Tesis XII* Benjamin señala: “El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos.”<sup>232</sup> Por un lado es cierto que en algún momento la clase esclavizada llegó a representar a la clase que podía llevar sobre sí el peso de la liberación. Sin embargo dicha clase sirvió, directa o indirectamente a los intereses de la derecha o para privilegiar al partido de vanguardia.

---

<sup>231</sup> “[...] con el ejemplo inolvidable que jugó la socialdemocracia alemana al inicio del nacionalsocialismo, cuando sus diputados en el parlamento alemán aprobaron el 17 de mayo de 1933 –una semana después de las quemaduras públicas de libros-, la declaración oficial del gobierno nacionalsocialista sobre su política exterior. El 19 de junio del mismo año el comité ejecutivo del Partido Socialdemócrata Alemán (SDP) destituyó a los miembros judíos de dicho comité; tres días después el partido fue de todos modos prohibido”. Gandler, Stefan. *Op. cit.*, p. 83.

<sup>232</sup> Benjamin, Walter. *Op. cit.*, tesis XII, p. 25.

Desde la *Tesis 1* Benjamin escribe “materialismo histórico” dando a entender que va a abordar ese tópico de forma diferente.<sup>233</sup> Lo que quiere recuperar del marxismo es su capacidad por demostrar la relación entre conocimiento e intereses dejando al descubierto la falsa conciencia de todo conocimiento. Por ello el marxismo tiene un sentido práctico de verdad o dicho de otro modo muestra la verdad como justicia.

Pero Benjamin no pretende hacer trabajo ortodoxo o “purista” sobre el marxismo. Lo que le interesa es revitalizar al marxismo desde la propia situación que le toca vivir. La clase esclavizada en Marx había sido el proletariado, éste adquirió el estatus de “sujeto del cambio histórico”; el cual se ve destinado históricamente a eliminar todas las contradicciones o injusticias sociales, económicas y políticas del capitalismo mediante una revolución. El éxito de esta empresa se ubica más allá del tiempo y de las condiciones reales. Lo que subyace es la idea del sujeto de transformación, es la visión de la historia como despliegue racional de la verdad, como plena realización de la libertad, en el que se da el proceso por el cual se identifica la razón y la realidad o desde el materialismo histórico de la socialdemocracia: la historia es el plano en el que la misión emancipadora del proletariado se cumple.

La pregunta que se puede formular es: ¿cómo la historia, que implica sucesión, podría albergar la idea de una verdad que se define como única, eterna y absoluta, si la historia es cambio? Ello es una contradicción. Pues la historia se define no como un todo estructural, sino como discontinua. Se despliega la historia

---

<sup>233</sup> Es un guiño al lector para decirle que no debe buscar su sentido en los manuales al uso. Los autores que él frecuenta (Karl Korsch o Georg Lukács) no son los canónicos. Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 53.

en un proceso dialéctico, por lo que presenta contradicciones y sobre todo no es un plan trazado por las estructuras del pensamiento, al margen de los hechos históricos, sino que depende de la praxis humana.<sup>234</sup>

Sin dejar de abandonar la lucha de clase, Benjamin mirará no sólo al proletariado, sino al lumpen. Lo anterior significó ampliar la mirada hacia la injusticia que se da no sólo en el presente, sino en el pasado. La clave para entender lo anterior está en el tema de la memoria y su relación con la desesperanza, lo cual Benjamin retoma de Franz Kafka.

El tema sobre la desesperanza no está desligado del tema del Mesías y de la crítica a toda administración de la fe cuando ésta, limita el respeto al individualismo. En este sentido la lectura kafkiana del mesianismo empieza con la crítica a las instituciones religiosas que se aprovechan de su posición para obtener poder y someter a los individuos. Kafka lo expresa de esta forma:

El Mesías llegará apenas sea posible el ilimitado individualismo de la fe, apenas nadie piense en destruir tal posibilidad; nadie tolerará tal destrucción, de manera, en suma, que se puedan abrir los sepulcros. Ésta es también la doctrina cristiana, tanto en cada modelo concreto que los fieles deben imitar, modelo individual, como en la indicación simbólica de la resurrección del mediador en cada hombre.<sup>235</sup>

Kafka defiende la posibilidad que tienen los individuos de interpretar el sentido de sus actos y con ello restar autoridad a las iglesias o doctrinas. Lo anterior demuestra la manera en que Kafka asume la universalidad ilustrada en las experiencias concretas que se resisten a ser sometidas por algún dogma o

---

<sup>234</sup> Cf. Buck-Morss, Susan. *Op. cit.*, p. 76-77.

<sup>235</sup> Kafka, Franz. *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*. Buenos Aires, Alfa, 1975, p. 64 en Mauricio Pilatowsky. "El Seminario la Filosofía después del Holocausto; lo que queda por hacer" en Sucasas, Alberto y Zamora José A. *Memoria, política, justicia*. Madrid. Trotta, 2010, p. 59.

institución. De este modo Kafka puede exponer la desesperanza radical como resultado de la impotencia frente al poder de las instituciones con ello las expone y critica al mismo tiempo. El que se sitúa en la desesperanza es en el excluido: “Vemos cómo la única esperanza radica en el convencimiento de que ésta realmente no existe, por lo menos no para los vencidos, y la fe radica en una completa y radical duda.”<sup>236</sup>

Benjamin retoma esta manera de criticar a la modernidad por parte de Kafka:

De ‘El Proceso’ puede inferirse que los procedimientos legales no le permitan al acusado abrigar esperanza alguna, aun en esos casos en que existe la esperanza de la absolución. Puede que sea precisamente esa desesperanza la que concede belleza únicamente a esas criaturas kafkianas. Eso por lo menos coincide perfectamente con ese fragmento de conversación que nos transmitiera Max Brod. ‘Recuerdo una conversación con Kafka a propósito de la Europa contemporánea y de la decadencia de la humanidad’, escribió, ‘Somos, dijo, pensamientos nihilísticos, pensamientos suicidas que surgen de la cabeza de Dios’ [...] ‘Nuestro mundo no es más que un mal humor de Dios, unos de esos malos días’. ‘¿Existe entonces esperanza fuera de esta manifestación del mundo que conocemos?’. Él sonrió, ‘Oh, bastante esperanza, infinita esperanza, sólo que no para nosotros’<sup>237</sup>

Esta falta de esperanza no debe entenderse como resignación o una actitud contemplativa ante el dolor y el sufrimiento, sino en lo contrario. Marx había secularizado el tiempo mesiánico a través de la sociedad sin clases, fue algo acertado, pero el problema que encuentra Benjamin en la socialdemocracia fue que elevó esta idea a un ideal, es decir a la esperanza.<sup>238</sup> En realidad la

---

<sup>236</sup> Pilatowsky, Mauricio. “El Seminario la Filosofía después del Holocausto; lo que queda por hacer”, p. 60.

<sup>237</sup> Benjamin, W. “Franz Kafka” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999, p. 135-161 y 139-140 en Pilatowsky, Mauricio. *Op. cit.*, p. 60.

<sup>238</sup> Cf. Benjamin, Walter, *Op. cit.*, tesis XVIII, p. 30.

esperanza es algo que no atiende al presente con sus realidades concretas y que exigen una solución. Por ello la memoria se une con la desesperanza, porque exige el recuerdo llama a la justicia, es decir al llamado a cuentas. En cambio la esperanza se ubica en el espectro de las promesas, es decir en el futuro.<sup>239</sup> Este punto será desarrollado al final del presente apartado.

Por lo antes mencionado Benjamin podrá hacer referencia al oprimido del presente como del pasado. Por otra parte él no cree que haya un sujeto o un momento especial que traiga la opción revolucionaria. En realidad esta última tiene su singularidad desde el momento en que ofrece una solución nueva a un problema determinado en la *Tesis XVIII*: “En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida en sus singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva.”<sup>240</sup>. Es ahí en dónde nace una opción revolucionaria y, no en poner al intelectual al servicio a-crítico de una determinada praxis política. Este tema ya lo había abordado Benjamin en 1934 con su texto *El autor como productor*. En dicha obra de lo que se trata es de superar el falso problema de decidir entre la autonomía de la actividad del autor o la tendencia política de éste.

El falso problema está en si el autor debe comprometerse con su actividad artística, sin importarle las implicaciones políticas y sociales que existen alrededor o si debe poner su actividad a favor de dicha problemática. Ambas opciones tienen implicaciones problemáticas. En el primer caso, se habla de una falta de

---

<sup>239</sup> Cf. Pilatowsky, Mauricio, *Op. cit.*, p. 61.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

compromiso e incluso cierta complicidad con las repercusiones de lo dado. En el segundo se puede mencionar la subordinación del artista o intelectual a las necesidades de praxis política, faltando al compromiso de criticar y señalar lo equivocado de las decisiones políticas.

La disyuntiva anterior es falsa, ya que el artista por definición está convocado a producir lo nuevo o lo revolucionario. Ello lo logra cuando pueda resolver de una manera innovadora los problemas que su actividad le plantea y no por el contenido político que ella defina. Benjamin describe la solución del problema de la siguiente forma: El autor o el artista se vuelve productor de lo nuevo, cuando ofrece soluciones distintas a las que se han ofrecido anteriormente en su actividad.<sup>241</sup> La idea del sujeto del cambio histórico sólo se puede entender a partir de la idea de la revolución como proyecto que se muestra de manera transhistórica, lo que me lleva al siguiente apartado.

#### 4.2.2. La Revolución más allá de la historia.

Nuevamente en la *Tesis XVIII* Benjamin recuerda la idea de la sociedad sin clases en Marx y cómo esta idea regulativa podía ser cumplida por la clase explotada: “En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así.”<sup>242</sup> Sin embargo dicha idea se volvió un problema, ya que para la socialdemocracia la tarea de la clase explotada se convirtió en la realización histórica del plan revolucionario: “La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea [la revolución] a ‘ideal’. El ideal fue

---

<sup>241</sup> Cf. Benjamin, Walter. *El autor como productor*. Trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2004, p. 20-22.

<sup>242</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos*, tesis XVIII, p. 30.

definido por la teoría neokantiana como 'tarea infinita'. Y esta doctrina fue la filosofía escolar del partido socialdemócrata [...].”<sup>243</sup>

Lo anterior implica que la revolución, como tarea infinita, se sitúa en un tiempo igualmente infinito, por ello se puede prolongar y planear la lucha e, incluso, las condiciones de la misma. Pareciera que para la socialdemocracia no sólo no hay urgencia, sino que es indiferente de lo que suceda en ese tiempo de espera. Benjamin ve en estos mecanismos de postergación, una influencia del pensamiento burgués en la socialdemocracia. El error de la izquierda es utilizar la misma lógica utilitaria para pensar la revolución. Por ello Benjamin señala que el materialismo de la socialdemocracia no se separa de la concepción del tiempo como algo vacío y homogéneo, al igual que lo hace el pensamiento burgués. En la idea del progreso puede posponerse al infinito la revolución: “Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo, se transformó, por decirlo así, en una antesala, en la cual se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria.”<sup>244</sup>

Obviamente para Benjamin, tal tiempo vacío y homogéneo es una abstracción. Hacer depender la revolución en la idea del progreso o, dicho de otro modo, llevar la lucha a un futuro en que estén “dadas las condiciones” es igualmente un absurdo. La transformación empieza con el reconocimiento de que el tiempo no es vacío, sino que está lleno de singularidades que sufren debido a la marcha del progreso o quienes padecen la postergación del cambio en espera de mejores condiciones para la emancipación.

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, tesis XVIII, p. 30.

<sup>244</sup> *Ibid.*, tesis XVIII, p. 30.

El ángel de la historia mira *hacia atrás* para conocer la historia de los vencidos, no sólo para elaborar el plan de la revolución, sino como un fin en sí mismo. Por un lado se trata de ver el pasado para entender el derecho histórico de los vencidos, y al mismo tiempo para tener una imagen del presente que se elaboró en el pasado.

Probablemente sea la única manera de conocernos, es decir, de conocer los fundamentos de nuestra realidad actual, pero este conocer, no hay que entenderlo de manera positivista como una forma más de adquirir algún bien acumulado [...] Es un acto de que tiene su relevancia en sí mismo, no necesita justificación alguna por los efectos más o menos directos que tenga.<sup>245</sup>

De igual forma Benjamin señala que hay cierta fuerza mesiánica que se deposita en cada generación y, no sólo, en una clase revolucionaria. Dicha generación trae el pasado de explotación y sufrimiento al presente y en ese sentido la esperanza de las generaciones anteriores vienen a nosotros, como lo señala Stefan Gandler: “[...] Benjamin traslada la esperanza de las generaciones anteriores a una que se dirige hacia nosotros.”<sup>246</sup>

Ante el juego político en que había caído la izquierda de su época, Benjamin cree necesario retomar la distancia para entender que la totalidad dada no es definitiva. El materialismo histórico de Benjamin se ayuda de la teología para radicalizarlo con respecto al positivismo de la socialdemocracia que había claudicado o pactado con el fascismo. Lo anterior no significaba que el materialismo se subordinara a la teología y se suavizara para acercarse

---

<sup>245</sup> Gandler. *Op. cit.*, p. 50.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 40.

ideológicamente a la burguesía, tampoco implicaba que el materialismo cayera en la actitud contemplativa que no trastoca la realidad. Benjamin aprovechará de la teología la idea que tenía ésta de interrumpir el continuum temporal; es decir la idea de que hay algo más de aquello que se impone materialmente: “El *Jetztzeit* [tiempo ahora] no es el juicio final y no hay que esperar la propia muerte para poder acercarse a esta nueva concepción de tiempo. La experiencia y praxis de muchas generaciones en sus actos de memoria y tradiciones vivas tiene en sí algo central de esta concepción del tiempo del ahora.”<sup>247</sup>

A esto se refiere lo escrito en la *Tesis 1*. Hay un enano jorobado que es maestro en ajedrez y que controla a un muñeco vestido de turco. El enano que siempre gana, está escondido debajo de la mesa de juego y por un sistema de espejos: “En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.”<sup>248</sup> La teología puede ayudar al materialismo histórico para que recupere su radicalidad. Benjamin no ve esa parte de la teología que justifica lo dado con las reservas de la resignación, sino ve en ella su capacidad de tomar distancia frente a la realidad aplastante que tanto fomentó el conformismo de la socialdemocracia.

Indudablemente hay una fuerte crítica al discurso de la teología o del materialismo histórico. Por un lado estos dichos discursos no dejan de ser de la

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>248</sup> *Ibid.*, tesis 1, p. 17.

victoria, lo cual se representa en el ajedrecista. En este sentido se critica el éxito porque esconde en una farsa, de la misma manera que el enano se esconde para mover al autómatas vestido de turco: “[...] existe la posibilidad de leerlo todo como una gran farsa, no sólo el artilugio sino también las supuestas victorias.”<sup>249</sup> Por otro lado los discursos del vencedor insisten en hablar del éxito como motor del progreso. De este modo se olvida o callan las injusticias de los que vieron truncados sus proyectos de vida: “Lo que reproduce la *Tesis I* es otra de las mentiras de la razón del vencedor, la valoración del ‘éxito’, de la victoria del mejor, de la competencia como motor del progreso.”<sup>250</sup> Queda por relacionar esto último con lo que a nuestro juicio es el tema central de los anteriores, nos referimos al progreso.

#### 4.3. ¿Acelerar o cuestionar el avance del progreso?

La hipótesis que hemos venido sosteniendo indica que el error más evidente que tuvo la socialdemocracia fue la aparentemente ingenua creencia en el progreso y, ello explica la más o menos simplista elaboración del materialismo histórico. Queda por detallar, qué sentido juega la idea de progreso para simplificar el materialismo histórico de la socialdemocracia, como lo he venido haciendo, me guiaré según las ideas que se exponen en las *Tesis* de Walter Benjamin. En primer lugar expondré lo referente a la idea de progreso pero delimitado en tres aspectos, el historicismo, el discurso de los vencedores y el tiempo vacío. De esta manera podré contrastar la propuesta de Benjamin alrededor del materialismo crítico, mesianismo y el tiempo del ahora.

---

<sup>249</sup> Pilatowsky Mauricio, *Op. cit.*, p. 63.

<sup>250</sup> *Ibidem.*

#### 4.3.1. Historicismo, vencedores y tiempo vacío.

Para Benjamin, el signo de nuestra época se encuentra plagado por la idea de progreso en el sentido que la sociedad capitalista ofrece. Benjamin encuentra que la secularización del paraíso cristiano toma la forma en el ideal del progreso:

Lo que se entiende de esta tesis es que la promesa de futuro, secularizada como progreso, tiene su origen en la religión y que la impotencia que siente el filósofo judío [Benjamin] se produce como resultado de una racionalidad anclada en los preceptos mismos del cristianismo. En nombre de este paraíso cristiano se ha justificado la persecución y el exterminio. Es la promesa mítica de salvación la que impide hacer justicia y, ante esa situación, el Ángel no puede hacer nada.<sup>251</sup>

La propia imagen de la felicidad se traslada al futuro. Pero el futuro es algo que no existe: “[...] un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el Ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.”<sup>252</sup> Es claro que en primer lugar el Ángel es arrastrado contra su voluntad, no se sabe lo que hay adelante y la fuerza que lo controla es el progreso, es decir se trata de una fuerza que se dirige hacia el futuro y que se puede caracterizar como progreso. Es necesario aclarar que en ningún caso dicha fuerza nos va a llevar al paraíso, sino al progreso. Pero como el futuro no existe, entonces la fuerza que arrastra al Ángel sólo lo extravía y ello es lo que hace la ideología del progreso. Nosotros al igual que el Ángel somos controlados por fuerzas que nos son exteriores. Lo cual describe bien la situación del sujeto en la sociedad capitalista. Se produce y se trabaja pero somos incapaces de decidir

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>252</sup> Benjamin, Walter. *Op. cit.*, tesis IX, p. 23.

sobre lo que se consume y se trabaja. Lejos de colocarnos en una mejor situación el progreso nos lleva a lo opuesto, al no-paraíso.

El futuro no existe.<sup>253</sup> Se trata del resultado de nuestra imaginación y de la incapacidad de ver el presente, el cual es negado. Cada vez que se fija el futuro con más fuerza, se olvida el pasado. El futuro sirve para olvidar el pasado, porque se hipoteca el presente en una situación por venir que nunca se materializa. De ello hay constancia cuando Benjamin habla sobre la felicidad. Ésta nos viene del presente se encuentra de lo que vivimos. En la *Tesis II* se indica lo siguiente: “Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos.”<sup>254</sup>

El historicismo, como representación de la ciencia burguesa, identifica su procedimiento con la acumulación de datos. Ello se deja ver en la construcción de los relatos de la Historia Universal, lo cual -a su vez- evidencian el relato del progreso: “El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal [...] La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío.”<sup>255</sup> El historicismo suma datos a partir de apoderarse del pasado *como dice que fue*, es decir escribe la historia sólo desde la perspectiva de aquellos que

---

<sup>253</sup> El positivismo busca verdades seguras sobre la realidad existente, cae en la trampa de pensar que puede hacer afirmaciones sobre el futuro desde análisis hechos en el pasado. Sus exponentes se dan cuenta de que el futuro todavía no existe; entonces proyectan una verdad o falsedad a un momento posterior. En la falsación de una teoría lo que representan es un brinco hacia el futuro para representarlo desde otro lugar, el otro hoy se busca explicar el presente con “el futuro del ayer”, es decir se explica un futuro hipotético desde el pasado y así se hipoteca o elabora el momento actual. Cf. Gandler. *Op. cit.*, p. 59-60.

<sup>254</sup> *Ibid.*, tesis II, p. 18.

<sup>255</sup> *Ibid.*, tesis XVII, p. 29.

ganaron. De alguna manera son los vencedores los que escriben la historia, por ello al final se puede decir que el pasado es congelado.

De este modo el historicismo empatiza con el vencedor en el sentido que construye el relato justificatorio para el actual estado de las cosas. Precisamente uno de estos relatos elaborados por el historicismo se refiere a la idea de progreso.<sup>256</sup> El historicismo muestra el acontecer de lo humano como el “avance triunfal del progreso” y nunca se detiene en el pasado que pudo haber sido y se malogró. Para el historicismo sólo importa el pasado que funda el presente dado, no aquel pasado que se frustró y que corresponde a un presente posible.<sup>257</sup> De ahí que Benjamin llame la atención en los bienes culturales, ya que por una parte son el resultado del genio de su creador, pero dentro de una lógica de dominio son la expresión de la derrota y de la barbarie: “Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos.”<sup>258</sup>

Por otro lado, la idea del tiempo lineal, vacío u homogéneo es una necesidad de la economía política como fue analizado por Marx. A partir de dicha concepción se pueden homologar los valores de uso y por tanto cambiarlos:

¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor? Por la cantidad de ‘sustancia generadora de valor’ – por la cantidad de trabajo- contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo mismo se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez,

---

<sup>256</sup> Tesis VII: “[...] con quien empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor”, p. 21.

<sup>257</sup> Cf. Mate, Reyes. *Op. cit.*, p. 69

<sup>258</sup> *Ibid.*, tesis VII, p. 21.

reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones de temporales, tales como hora, día, etc.<sup>259</sup>

Por ello es que el llamado tiempo vacío es una construcción ideológica que le permite a la economía existente homologar el producto del trabajo en los distintos seres humanos. El tiempo presenta una doble faceta, en un primer momento todo puede cambiar y transcurrir, pero a la vez no se produce la transformación de las estructuras sociales, aunque todo cambie nada se transforma: “Con la aceleración del tiempo circular de las transacciones y del metabolismo de la producción y el intercambio en el capitalismo industrial va asociada una retardación del tiempo histórico entorpecedora de las transformaciones profundas, hasta llegar al estancamiento histórico a pesar de una enorme aceleración sistémica.”<sup>260</sup> En realidad la historia es una construcción, por lo que no es vacía ya que está llena de los proyectos de vida no realizados. Tampoco la historia es homogénea, sino que está repleta de contradicciones y de injusticias olvidadas. Ante ello es que el materialismo crítico y radical de Benjamin tiene que decir algo.

#### 4.3.2. Materialismo, mesianismo y tiempo del ahora.

Si el historicismo construye el argumento que justifica la dominación de los descendientes que vencieron en el pasado; entonces el materialista histórico crítico tiene que retomar el pasado, pero no con las herramientas del historicismo dado que no se menciona la estela de dolor e injusticia. La tarea del materialista

---

<sup>259</sup> Marx, Karl. *El capital*. Trad. Pedro Scarón. México. Siglo XX, 1999, p 47-48

<sup>260</sup> Zamora, José Antonio. Th. W. Adorno. *Pensar contra la barbarie*. Madrid, Trotta, 2004, p. 157-158.

histórico consiste en revisar aquellos pequeños elementos del pasado para encontrar aquello que el vencedor y el historicista ha menospreciado, en la *Tesis III*: “El cronista que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido en la historia [...]”<sup>261</sup>

Este trabajo que busca en el pasado, pero opta por lo pequeño, bien podría ser definido como “micrológico” ya que se trata de buscar en los fragmentos de la realidad, las contradicciones para hacer emerger lo que hasta ahora no ha sido visto por las capas encubridoras del discurso del vencedor:

El medium de esta reflexión no es ya el amplio proyecto abarcador, el sistema impresionante, sino en cierto modo, el análisis del modelo, la reflexión intransigente sobre el respectivo sector de la experiencia, que refleja lo negativo abarcador. Adorno llama a este procedimiento micrológico [...] está determinado por el vuelco hacia lo ‘ineliminablemente individualizado’; por ello se interesa en aquello con respecto a lo cual la tradición filosófica ha manifestado en su mayor parte desinterés [...]

<sup>262</sup>

Algo de aquel pasado se filtra o se muestra en el presente, tampoco se trata de conocer el pasado tal como fue (ello le corresponde al discurso aglutinante del historicismo), sino de retomar ese recuerdo del pasado tal como aparece en el presente; dicho de otro modo traer el pasado de la realidad para comprender la injusticia actual.

La tarea del materialista histórico crítico sería tomar la historia desde lo pequeño, es decir asumirla desde lo que ha querido borrar el discurso del

---

<sup>261</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos*, tesis III, p. 18.

<sup>262</sup> Geyer, Carl Friedrich. *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor Adorno*. Trad. Carlos de Santiago, Barcelona, Editorial Alfa, 1985, p. 93.

vencedor; por ello la figura de cepillar la historia a contrapelo.<sup>263</sup> Este mesianismo al que refiere Benjamin ve al pasado no para componer algo, sino que se trata de la mirada que exige justicia ahora y, no, en el futuro. Por ello el mesianismo de Benjamin se apoya en la desesperanza y no en la esperanza porque ésta posterga aun momento inexistente como es el futuro.

La justicia que exige la víctima no es para acallar, perdonar o dar segundas oportunidades, sino para evitar que el victorioso siga ganando al reelaborar la historia y mande al olvido a los muertos. Cada generación o grupo de individuos que revisen la historia como discurso hegemónico y vean aquellos elementos que traigan una imagen no dicha del pasado; estará actuando como si el Mesías hubiera aparecido. Eso es traer el pasado al presente y ofrecer una alternativa al tiempo de espera de la revolución ofrecida por socialdemocracia. La importancia de detectar aquello que quedó olvidado radica en que hace evidente las contradicciones con que se arma el presente y, encontrar las contradicciones, es la oportunidad de la revolución como tiempo mesiánico.

Para finalizar, la aceptación a-crítica de la idea de progreso fue el error más evidente de la socialdemocracia. Con ello no sólo se quedó lejos de los objetivos mínimos de la revolución, sino que ayudó a la desmovilización de las clases explotadas. Ello explicaría que la extrema derecha pudiera nutrir sus filas con los propios trabajadores. La comprensión burda del materialismo histórico iba a significar la derrota de la revolución. Por lo tanto la lectura de W. Benjamin viene a criticar y a la vez a refrescar el materialismo esclerotizado en la ortodoxia.

---

<sup>263</sup> Cf. *Tesis VII*.

## **V. Conclusiones.**

La posibilidad de ubicarse desde otra perspectiva, sea la del proletariado o cualquier otra, permitió a los autores tratados (Rosa Luxemburgo, Karl Korsch, György Lukács y Walter Benjamin) entender los errores y aciertos de la socialdemocracia. El análisis de las contradicciones de la forma social capitalista ayudó a comprender el camino que tomaba la izquierda en sus distintas vertientes. El reformismo, el marxismo ortodoxo o revolucionario fue el objeto de estudio en un momento histórico complejo. El período de entre guerras, la revolución rusa, la caída de los imperios centrales y la formación de la extrema derecha, demostró las razones que tuvieron dichos pensadores para cuestionarse y cuestionar a la izquierda de la época.

Fue gracias a que dichos pensadores se ubicaron desde otro lugar como se logró romper con el discurso positivo de la izquierda que afirmaba el progreso y el camino infalible de la caída del capitalismo. A través de la situación del proletariado respecto a los cambios políticos de la época se pudo indicar los errores de la socialdemocracia. Para las masas ello significó vivir una situación de injusticia con respecto a sus expectativas y anhelos. Por ello podemos decir que la izquierda desperdició la oportunidad por dar respuesta a los objetivos y tareas de generaciones anteriores de teóricos y militantes.

Por lo anterior, la crítica más lúcida no podía venir del lado de la burguesía, ni de la extrema derecha; sino de la misma socialdemocracia. Ésta fue la indicada para retomar la herramienta de la crítica y cuestionar el camino trazado por el movimiento obrero. El principal cuestionamiento que hacen estos autores marxistas tiene que ver con la imposibilidad del movimiento socialdemócrata para

romper con la lógica capitalista. Los distintos movimientos obreros dieron muestras de su incapacidad para separarse de la ideología y las acciones de la sociedad burguesa. Dicho en otros términos, la izquierda no pudo superar el horizonte de acción y de pensamiento del capitalismo. Por ello es que reproducía (a su modo) las consecuencias de la forma social capitalista.

Una y otra vez hay ejemplos que muestran la exclusión e injusticia del proletariado en la izquierda, pues ésta no alcanzó a superar los lineamientos de la forma ideológica burguesa. La socialdemocracia reprodujo, a su manera, la forma de actuar y pensar capitalista. Podría decir que en general el movimiento obrero, en muchos casos, aceleró y radicalizó la ideología capitalista.

Para terminar, creemos que la importancia de retomar estos debates no sólo está en la posibilidad de marcar los errores que sigue cometiendo la izquierda desde nuestro contexto latinoamericano. También la relevancia de esta discusión radica para entender lo que está pasando en la actualidad con el capitalismo tardío. Para la época de Rosa Luxemburgo, Korsch, Lukács y Benjamin, no era un secreto que el capitalismo se había radicalizado a la extrema derecha. En nuestro contexto somos testigos de cómo la sociedad burguesa asume cada vez, de manera menos velada, elementos fascistas. Por otro lado no era un secreto que mientras el capitalismo desindustrializa al mismo tiempo invierte en la bolsa. Lo que llama la atención es que nuevos actores se han sumado a la explotación y han sido más voraces que la burguesía tradicional. La llamada industria del narcotráfico, armas y personas es un llamado para que la izquierda crítica ponga sus ojos a esta nueva forma de explotación que está consumiendo a las masas y elevando la tasa de ganancia de los grupos de poder.

## VI. Bibliografía.

### Libros:

- Adorno, T. W. *La actualidad de la Filosofía*. Trad. José Luis Arantegui, Paidós, Barcelona, 1991.
- Benjamin, Walter. *El autor como productor*. Trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2004.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México, 2005.
- Biber, León E. *La República de Weimar. Génesis, desarrollo y fracaso de la primera experiencia democrática alemana*. México, UNAM-DAAD, 2002.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI, 1981.
- Cerutti, Guldberg. Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México. FCE, 2006.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, UAM, UNAM, 1998.
- Echeverría Andrade, Bolívar. *Ilusiones de la Modernidad*. México, UNAM-EI equilibrista, 1995.
- Gandler, Stefan. *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*. México. Siglo XXI, 2010.
- Gandler, Stefan. *Marxismo Crítico en México*. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. México, FCE-UNAM, 2008.
- Geyer, Carl Friedrich. *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor Adorno*. Trad. Carlos de Santiago, Barcelona, Editorial Alfa, 1985.
- Horkheimer, Max. *El Estado Autoritario*. Trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2006.
- Horkheimer, Max y Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 2001.
- Korsch, Karl. *Marxismo y Filosofía*. Trad. Elizabeth Beniers, México, Era, 1977.
- Korsch, Karl. *El estado actual del problema del marxismo y la filosofía. Anticrítica*. Trad. Elizabeth Beniers, México, Era, 1977

- Korsch, Karl. *¿Qué es socialización?* Trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1975.
- Lenin, V. I. *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1977, t. I-XII.
- Lenin, V. I. *¿Qué hacer?* Moscú, Progreso, 1977.
- Lukács, G. *Teoría de la novela*. Trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1974.
- Lukács, G. *Historia y consciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, México, Grijalbo, 1969.
- Luxemburgo, Rosa. *Reforma o Revolución*. Buenos Aires, PC. Biblioteca Pensamiento Crítico, 2012.
- Luxemburgo, Rosa. *La revolución Rusa*. Trad. José Aricó. Buenos Aires Editorial Anagrama 2012.
- Luxemburgo, Rosa. “Los Objetivos de Spartakus” en *La Liga Spartakus*. Trad. Bernardo Muniesa. Editorial Anagrama 1976.
- Luxemburgo, Rosa. “El orden reina en Berlín. Testamento político” en *La Liga Spartakus*. Trad. Bernardo Muniesa. Editorial Anagrama 1976.
- Luxemburgo, Rosa. *El pensamiento de Rosa Luxembourg*. Antología a cargo de María José Aubet. Barcelona. Ediciones del Serbal, 1983.
- Luxemburgo *¿Qué quiere la Liga Espartaco?* Trad. Emiliano Marelló. Buenos Aires. Ediciones La Minga/Emprendimiento Colectivo, 2009.
- McIntyre, Ch. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Marcuse Herbert. *Razón y Revolución*. Trad. Julieta Fombona de Sucre. Madrid, Alianza, 2010
- Mardones, José María y Mate Rupérez, Manuel Reyes (Eds.). *La ética ante las víctimas*. Barcelona, Anthropos, 2003.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico filosóficos del 44'*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1999.
- Marx, Karl. *El Capital*. Trad. Pedro Scarón. México, Siglo XXI, 1999, t. I-III.
- Marx, Karl. *Manifiesto del Partido Comunista*. México, Editorial Progreso, 1978.
- Marx, Karl. *Crítica al Programa de Gotha*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1977.

- Mate, Manuel Reyes y Foster, Ricardo (Comp.). *El judaísmo en Iberoamérica*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Madrid, Trotta, 2007.
- Mate, Manuel Reyes, (Ed). *La Filosofía después del Holocausto*. Barcelona, Riopiedras, 2002.
- Mate Rupérez, Manuel Reyes. *Memoria de Auschwitz. Actualidad Moral y Política*. Madrid, Trotta, 2003.
- Mate Rupérez, Manuel Reyes. *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin*. Madrid, Trotta, 2009.
- McIntyre, Ch. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987
- Neumann, Franz. *Behemoth. Pensamiento y Acción en el Nacional Socialismo*. Trad. Vicente Herrero y Javier Márquez, México, FCE, 2005.
- Rawls. John. *Teoría de la Justicia*. México, FCE, 1985.
- Rawls. John. "Distributive justice" en Laslett-W, P. y Runciman (Eds.). *Philosophy, Politics and Society*. Londrés, Basil Blackwell.
- Ricoeur, Paul. *Lo Justo*. Trad. Domingo Moratalla. Madrid, Caparrós, 1999.
- Rousseau, J.J. *El Contrato Social. Discursos*. Trad. Leticia Alperin Donghi. Buenos Aires, Losada, 2008.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Las ideas Estéticas de Marx*. México, Siglo XXI, 2010.
- Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid, Siglo XXI
- Sucasas, Alberto y Zamora José A. *Memoria, política, justicia*. Madrid. Trotta, 2010.
- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. México, FCE, 2007.
- Weber, Max. *Ensayos sobre Sociología de la religión I*. Madrid, Taurus.
- Zamora, José Antonio. Th. W. Adorno. *Pensar contra la barbarie*. Madrid, Trotta, 2004.

#### **Artículos:**

- Ardiles, Osvaldo. "El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte" en *Revista Stromata*. San Miguel, Argentina. No. 4. Año XXIX, p. 447-490, (1973).

- Sucasas, Alberto. "Tiempo de justicia. Reyes Mate y la memoria de las víctimas" en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. Barcelona, No. 228, p. 72-82, (2010).
- Mate Rupérez, Manuel Reyes. "Aut lex, aut vis valet" en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. Barcelona, No. 228, p. 56- 66, (2010).
- Podetti, Amalia. "La comunidad disociada y sus filósofos" *Hechos e Ideas*, año 2, tercera época. Buenos Aires, enero-abril de 1975
- Rawls, John. "Outline of a decision procedure for ethics" en *The Philosophical Review*, No. 60, p. 177- 197.
- Rawls, John. "Justice as fairness" en *The Philosophical Review*, No. 67, p. 164-194.
- Zamora, José Antonio. "La crítica del capitalismo: de las luchas obreras a la memoria de los vencidos" en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*. Barcelona, No. 228, p. 185- 196, (2010).