

Dialéctica de teoría y praxis en los procesos emancipatorios

Rubén Darío Zapata

La filosofía de la praxis fue inaugurada por Marx a mediados del siglo XIX. En su tesis once sobre Feuerbach, Marx asienta lapidariamente las exigencias que hace a la filosofía, al advertir que ésta se ha ocupado ante todo de interpretar de diversas maneras el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. Según Marx, los hegelianos de izquierda, herederos del idealismo alemán, despreciaban la vida práctica de los hombres y el análisis de las circunstancias en que esta se desarrolla; aseguraban que la historia del mundo es la historia de las ideas y que son los grandes filósofos y pensadores los que hacen la historia. En contra de ellos, Marx afirma que la fuerza propulsora de la historia no es la crítica sino la revolución.

Pero esto no implica, como asumió el marxismo ortodoxo de buena parte del siglo XX, un abandono en el rigor de la teoría en favor de la praxis, sino todo lo contrario. La pregunta central de la filosofía de la praxis es por la posibilidad de un mejoramiento del mundo a partir de la praxis consciente. Y esta praxis exige el conocimiento adecuado de las estructuras sociales que impiden o posibilitan tal mejoramiento y la formación de un sujeto social con conciencia de su papel en la sociedad y su posición con respecto a sus propios productos. Según Marx:

La historia no termina disolviéndose en la 'autoconciencia' como 'espíritu absoluto', sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación

históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, de otra parte, sus propias condiciones de vida le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias.¹

Marx es el primero en abordar a fondo las posibilidades y la necesidad de una praxis revolucionaria que, partiendo de una lectura crítica de la realidad social, se propusiera su transformación efectiva. Y en este sentido le exigió a la teoría un compromiso con la realización práctica de una sociedad mejor, desde una perspectiva crítica y negativa que implicaba la abolición de las estructuras sociales que estaban al servicio de la dominación, la opresión y la explotación. Asumió su filosofía como una crítica de la sociedad en la que vivía y como la fundamentación de una praxis revolucionaria capaz de llevar al hombre al desarrollo de sus potencialidades.

Su preocupación concreta es ¿por qué una sociedad que ha logrado tan impresionante despliegue de las fuerzas productivas, en vez de una vida más gratificante y feliz para las mayorías la ha hecho aún más desgraciada? Y, sobre todo, ¿por qué la gente ha aceptado esta situación como algo natural?

Lo que en principio plantea Marx es que al hacerse evidente que el mundo social mismo es producto de la praxis social se hace evi-

1 MARX, Karl, Ideología Alemana. Bogotá: Ediciones Arca de Noé. 1975. Pág. 668. p. 40- 41.

dente también la posibilidad de su transformación. La pregunta es ¿qué le impide al individuo acceder a la conciencia de que las circunstancias en las que vive son, en buena medida, producto de la praxis social de la que él mismo participa y en la que residen a la vez las posibilidades de transformación de esas circunstancias? Por lo menos en sus primeros escritos, sobre todo en *La Ideología Alemana*, Marx va a hacer responsable de este hecho a la ideología.

La esperanza es que, al develar el carácter ideológico de las ideas dominantes que naturalizan las relaciones de dominación y explotación, se allane también el camino para la constitución de una conciencia verdadera, libre y revolucionaria, puntal efectivo de una praxis revolucionaria. Por una línea paralela, Marx espera la formación de una conciencia verdadera a partir del proceso creciente de pauperización al que conduciría necesariamente el desarrollo capitalista.

Pero el siglo XX hizo evidente que el exagerado desarrollo tecnológico y la mayor universalización del capitalismo no trajeron como consecuencia una mayor conciencia del proletariado sino más bien un perfeccionamiento de las técnicas de dominación y una desarticulación de los trabajadores como clase. Por lo demás, se hizo patente que el dominio del hombre sobre la naturaleza es un correlato de la dominación entre los hombres y una expresión del tipo de racionalidad desarrollado en occidente.

No obstante, no puede juzgarse el pensamiento de Marx a través de un pasaje de una de sus obras tempranas. Aunque ha sido esta la línea escogida por el marxismo ortodoxo que giró en torno al socialismo real en la Unión Soviética y asumió una lectura acrítica de la tesis 11 de Marx sobre

Feuerbach como una unidad arbitraria entre teoría y praxis, en un intento de eliminar la teoría de esta relación dialéctica y convertir la praxis en mero voluntarismo.

En *El Capital*, Marx desarrolla un análisis complementario y acaso más agudo del proceso y dinámica de la sociedad capitalista. Allí la distorsión que sufre la conciencia a partir del propio proceso de producción en el que se ven inmersos los individuos, ya no puede entenderse sólo como falsa conciencia, es decir, como producto de la manipulación ideológica. La naturalización y la cosificación de las relaciones sociales no se deben a un error de los economistas, sino que son el resultado de *“una imagen que se desarrolla por sí misma entre los miembros de la sociedad burguesa a partir de su praxis cotidiana”*.²

Marx trata de entender por qué las relaciones sociales en el capitalismo no son visibles así nada más, sino que están enturbiadas, distorsionadas para la conciencia con una especie de fetichismo. *“Lo que Marx designa en *El Capital* como fetichismo y mistificación son inversiones que no surgen a causa de una manipulación de los que tienen poder, sino que procede de la estructura de la sociedad burguesa y de las acciones que reproducen permanentemente esta estructura”*.³

En este mismo sentido, como afirma Heinrich, no se puede hacer responsable al individuo de las relaciones de las que socialmente es criatura, aunque subjetivamente pueda elevarse por encima de ellas. Al fin de cuentas, la racionalidad le viene impuesta por las relaciones económicas mismas.

En todo caso, la realidad de un mundo encantado con el fetiche de la mercancía solo es posible a partir de la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía portadora también de valor. Y la mistificación se completa con el hecho de que en el mercado no

² HEINRICH, Michael. *Crítica de la Economía Política*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008, p. 51.

³ *Ibíd*, p. 184.

se venden las mercancías por su valor sino por el precio, lo que hace imposible verificar empíricamente que ni la renta ni el capital representan las partes del valor correspondientes a la contribución en el proceso de producción, sino que es la propiedad privada sobre los medios de producción la que les concede al capitalista y al terrateniente el “derecho” de apropiarse de una parte del valor del producto. Esto presupone la división de la sociedad en clases.

Esta propiedad privada sobre los medios de producción, incluyendo la tierra, es la condición de las relaciones de dominación que se establecen en la sociedad capitalista como algo natural, encubriendo su carácter social, haciendo posible con ello prácticamente la reducción del hombre a instrumento de producción, al mismo nivel de los otros medios.

Con el tiempo y la praxis reproductora las formas o procesos que convierten a la capacidad humana de trabajar en mercancía, obtienen la firmeza de formas o leyes naturales o segunda naturaleza de la vida social, que los hombres consideran ya inmutables. De hecho, la forma más general, acabada, de la mercancía (el dinero) ya no revela el carácter social de los trabajos privados, sino que lo encubre.

Con el advenimiento del capitalismo la maya encubridora de la realidad se hace todavía más densa. Como señala Nicolás Lichtmaier, en la sociedad medieval el productor sabía que su producto significaba horas de su trabajo, y si tenía que entregarlo a un noble o clérigo, sabía también que tal obligación era producto de una relación de dominación, que incluso se hallaba por fuera del proceso económico. Al hombre moderno le parece eviden-

temente injusta esta relación, pero el fetichismo le impide ver la injusticia cuando un obrero trabaja y recibe un salario como remuneración de su fuerza de trabajo. “*“El sueldo justo” encubre las relaciones de dominación que se hallarían en la existencia de ese “trabajo no pago”, descrito por la economía marxista”*. 4

El fetichismo no es, pues, una falsa conciencia del mundo. El individuo no puede simplemente decidir no trabajar o asumir el papel que sea bajo estas condiciones. En ese sentido, tal fetichismo permanece mientras permanezcan las estructuras sociales que configuran el modo de producción capitalista, que estructura a la vez la percepción de todos los miembros de la sociedad.

Esto ya hace evidente una relación más compleja entre teoría y praxis, entre conciencia y acción, en donde la praxis misma, desarrollada de manera inconsciente, impuesta por la estructuración social, reproduce determinadas figuras de conciencia funcionales para el sostenimiento del orden social vigente.

Hay que advertir, sin embargo, que este tampoco es un estado de cosas concluido y cerrado. Como lo evidencia Heinrich, “*se trata más bien de un trasfondo estructural que siempre está presente, pero que actúa sobre los individuos con distinta intensidad, y que se puede abatir por medio de la experiencia y la reflexión”*.⁵ No obstante, hay que tomar en serio que la posibilidad de una conciencia verdadera, libre de distorsiones, sólo puede lograrse en la medida en que se logre abolir las estructuras capitalistas en su totalidad. La teoría, entonces, debe luchar contra las propias condiciones que reproducen la conciencia cosificada del sujeto para lograr develar el secreto de la mercancía y la forma de liberarse de su hechizo.

4 LICHTMAIER, Nicolás. El Fetichismo de la Mercancía,

<http://www.reloco.com.ar/socio/trabajos/El%20fetichismo%20de%20la%20mercanc%C3%ADa.pdf>

5 Ibid.

Restitución del estatus a la teoría

Aquí se configura el suelo fecundo para una de las principales preocupaciones de la Teoría Crítica, especialmente la de Adorno: la posibilidad de transformar una sociedad que ha configurado ella misma, a partir de sus estructuras y dinámicas, las formas de conciencia y percepción de los individuos, con lo cual estos han quedado presos en sus redes, incapaces, hasta cierto punto, de percibir su propia opresión.

Uno de los aportes fundamentales de Adorno y de toda la Teoría Crítica de la primera generación en el marco del proyecto emancipador se centró en la indagación por la constitución del sujeto moderno. Ya Marx había puesto de presente que el sujeto está determinado por las condiciones materiales de la producción y por las relaciones sociales que estas condiciones exigen. Pero no ahondó en los mecanismos psicológicos que configuran la subjetividad ni en su relación con las estructuras sociales y económicas.

Adorno realiza un estudio de la sociedad moderna como un sistema complejo constituido a partir del principio de intercambio que hace abstracción de los sujetos concretos. Es en este contexto que cobra sentido la afirmación de que la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa.⁶ Y es que, al mediar las estructuras sociales en la configuración de las estructuras de la conciencia subjetiva, determinan también los límites y posibilidades de conocimiento y la conciencia del sujeto.

Esto es lo que hace más compleja la relación entre teoría y praxis, en la medida en que la praxis ha de ser iluminada por una teoría que por principio es insuficiente y limitada; la emancipación de la conciencia demanda también la transformación de las

estructuras sociales, que sólo puede lograrse a través de la praxis, y viceversa.

Tal dialéctica entre teoría y praxis hay que asumirla en el contexto histórico de Adorno. Se trata de un contexto en donde la exigencia de un paso inmediato de la teoría a la praxis por parte de los movimientos y organizaciones marxistas, amenaza tapar el último resquicio de individualidad que le queda al sujeto y lleva a la sociedad más hacia la catástrofe que hacia la emancipación. Es en este contexto en el que Adorno se erige como abogado acérrimo de la teoría frente a la dictadura de una praxis ciega e impaciente.

De lo que se trata es de indagar por las posibilidades reales de una praxis revolucionaria en la sociedad actual, dominada por el capitalismo monopólico y la industria cultural. Dado que la praxis ciega es el resultado de la ausencia de un sujeto autónomo, Adorno explora las posibilidades de constituir, en este contexto de ofuscación total, un sujeto capaz de una resistencia concreta frente a la presión del sistema, y, desde dicha resistencia, avanzar en la construcción de las condiciones adecuadas para la acción política transformadora.

Tal posibilidad, sin embargo, sólo se presenta mediante una reconstrucción de la racionalidad occidental, que desde su formación ha derivado en una razón instrumental, en un pensamiento identificador, guiados por el impulso de dominación: la necesidad de asumir la naturaleza como algo que hay que domeñar en beneficio de los intereses humanos, lo cual determina la actitud del sujeto, que se ubica frente a la naturaleza como frente a lo totalmente distinto de sí, dispuesto para el control. Tal actitud repercute en la propia constitución del sujeto, que ha de arrancarse de sí, reprimir todo rastro de naturaleza anterior; y posteriormente en la

6 ADORNO, Theodor W., "Sobre Sujeto y Objeto", en: *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1973, p. 149.



Fotografía Kabái Sebastián Torres. Politécnico Jaime Isaza Cadavid

constitución de la sociedad misma como una totalidad idéntica en todos los sentidos, que no tolera fuera nada y que dentro todo lo reduce a su identidad abstracta.

De ahí justamente la insistencia de Adorno en pedirle a la praxis un respiro en favor de la teoría, porque la praxis cosificada sueña transformar al mundo y al sujeto confrontando de frente al sistema con su misma actitud y herramientas, con lo que logra sólo reproducir el mundo cosificado y la impotencia de un sujeto que aún no es sujeto. Sólo la teoría, cuando se aplica a fondo y tiene autonomía inmediata frente a la praxis puede descubrir una forma más elevada de la praxis, que en vez de empujar el mundo hacia el desastre lo redireccione hacia la libertad, o hacia la constitución de la humanidad en términos de Benjamin.

El papel de la filosofía dialéctica, según Adorno, es someter la racionalidad a su propia autorreflexión a fin de hacerla consciente de su deformación en razón dominadora e instrumental. Del éxito en esta empresa depende la constitución de una nueva subjetividad, capaz de una praxis emancipadora y libre. Y, contrario a lo que esperarían de la filosofía y del mundo sus críticos, ésta posibilidad no está asegurada por ningún movimiento inmanente de la sociedad. La catástrofe también es una posibilidad en la historia, de hecho, es la más próxima si no atinamos a parar el tren del progreso, animado justamente por esa praxis ciega que desprecia la reflexión profunda y la teoría.

Con la evidencia de que en la totalidad social la esfera económica ya no era la determinante 7, se evidencia también la ri-

7 JAY Martín, ADORNO, Theodor W. Madrid: Siglo XXI, 1998.

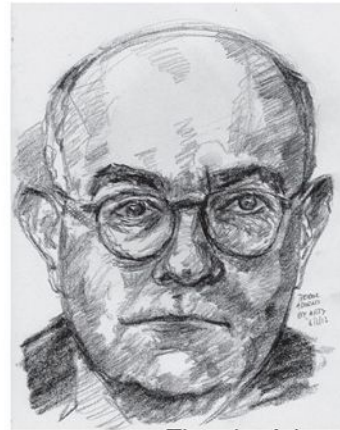
gidez de las instituciones de la sociedad burguesa que ya no pueden ser comprendidas sólo desde su referencia a las clases o en su relación directa con el modo de producción dominante. Esto supone el reconocimiento de la resistencia que estas instituciones ofrecen a la transformación e implica la renuncia a una posible revolución inminente e inmediata; ahora se reconoce que la misma cultura puede llevar al fracaso de las esperanzas revolucionarias, frenar la revolución o incluso ser regresiva.

Precisamente por este diagnóstico es que la filosofía de Adorno se esfuerza por defender y recuperar como parte fundamental de la praxis emancipadora el protagonismo de la teoría, vituperada y opacada por el activismo político y el dogmatismo marxista.

Adorno enfoca el análisis desde múltiples dimensiones (economía política, crítica cultural, sociología, psicoanálisis, etc.) de una sociedad terriblemente complejizada, para hallar en ella las posibilidades objetivas de una praxis transformadora acorde con el ideal emancipador. En este sentido, asegura Adorno: quien se resiste al análisis de las estructuras dadas traiciona al mismo tiempo a la teoría y a la praxis.

Yo diría que una praxis enfática, una praxis que se refiere a la estructura total de la sociedad y no a manifestaciones sociales individuales, requiere una teoría de la sociedad como un todo. Y diría también que una praxis concentrada en la sociedad como un todo, es decir, una praxis referida a la estructura, solamente puede tener sentido si analiza las relaciones estructurales, las tendencias, las relaciones de poder dentro de la sociedad existente, y no permanece en el mar de cuestiones meramente particulares. 8

Pero sucede que, por un lado, los proyectos políticos de izquierda, al hipostasiar la praxis en contra de la teoría, están ignorando las condiciones sociales concretas en



Theodor Adorno

las que determinadas acciones políticas pueden allanar el camino hacia la verdadera emancipación o reforzar el dominio social sobre los individuos concretos. Por otro lado, del análisis que realiza Adorno y en general toda la Teoría Crítica de las condiciones sociales concretas, de las relaciones estructurales, de las tendencias y las relaciones de poder, se desprende que hoy la sociedad, configurada como sistema totalitario, no ofrece muchas posibilidades para una acción política que pueda lograr una transformación inmediata de las estructuras sociales y sus relaciones de poder.

De todas maneras, no puede entenderse que el hecho de que Adorno constatará la integración del proletariado en la sociedad de consumo y no vislumbrara en su momento un sujeto individual o colectivo capaz de una praxis revolucionaria, implique una renuncia a la necesidad de formar este sujeto como condición de cualquier transformación verdadera.

Adorno insiste en que la teoría, a pesar de ser ella misma una forma de praxis, no puede remplazar a la praxis material en su tarea de transformar el mundo, y con frecuencia le recuerda que por más aguda que sea es siempre eso: teoría. Marta Tafalla afirma que Adorno tenía a la teoría como la forma de praxis más elevada. Y para ello hace uso de una cita extraída de uno de los

últimos cursos de Adorno: *“No siento ningún temor en decirlo de una manera extrema: que en gran medida la praxis se ha trasladado hoy a la teoría, es decir, al ámbito de un nuevo replanteamiento de la posibilidad de un comportamiento justo”*.⁹

En realidad, no le falta razón a Tafalla en la apreciación, sino más bien el sentido histórico en el que ubica Adorno esta afirmación. En principio esta afirmación es consecuente con la idea de que hoy la teoría debe recuperar su papel para iluminar una praxis cosificada por principio. Pero, sobre todo hay que percatarse del sentido aristotélico de tal afirmación. También Adorno asume como la mayor aspiración del ser humano el desarrollo del espíritu, que en Aristóteles se concretizaba en la contemplación. Pero Aristóteles no llegó a cuestionar el orden social existente, en donde tal virtud podía disfrutarse sin ningún remordimiento sobre la base del trabajo y el sufrimiento de los esclavos.

Adorno, en cambio, sustenta su dialéctica negativa en la imposibilidad moral de justificar tal orden de injusticia y disfrutar sin inmutarse de sus privilegios. Por tanto, el desarrollo espiritual de los individuos debe ser posible para todos, y ello implica, desde luego, la transformación de las estructuras sociales y, sobre todo, la superación de la división del trabajo entre intelectual y material, pues el mantenimiento de esta división perpetúa el privilegio del espíritu para unos pocos.

Podría plantearse más bien que la difícil relación entre la teoría crítica de Adorno y su compromiso personal con una praxis política concreta no se deriva esencialmente de la deficiencia teórica de Adorno, sino de su actitud subjetiva.

En varias ocasiones insiste Adorno en lo

⁹ Adorno, Theodor W., Problemas de Filosofía Moral. Citado por Tafalla. Pág. 100

¹⁰ ADORNO, Theodor. Resignación. En Laguna: Revista de Filosofía. Nº 1. 1992. Pág. 95- 100.

peligroso que puede ser juntar a la fuerza en la teoría lo que en la realidad se mantiene separado por las fuerzas contradictorias de la sociedad. Este argumento lo emplea para mantener la división del trabajo en las diferentes áreas del conocimiento, división que esta obligada por la estructuración del mundo material. Pero también la emplea para defender la división entre teoría y praxis.

A nosotros, los más antiguos representantes de lo que se ha llamado Escuela de Frankfurt, se nos ha reprochado recientemente el haber caído en la resignación. Si bien es cierto que habríamos desarrollado elementos de una teoría crítica de la sociedad, se nos reprocha que no hemos estado dispuestos a extraer de ella las consecuencias prácticas, ni dado programas de acción, ni tampoco apoyado acciones de aquellos que se sienten impulsados por la teoría crítica. Prescindo de la cuestión de si algo así puede ser exigido a pensadores teóricos, que en cierta medida no son otra cosa que instrumentos sensibles y frágiles. La posición que les ha correspondido ocupar en la sociedad de la división del trabajo puede ser cuestionable, y posiblemente estén deformados por ésta. No obstante, han cobrado forma a través de ella y, desde luego, no puede suprimirse por mera voluntad lo que han llegado a ser.¹⁰

Esto ya implica defender la división social entre el trabajo intelectual y el material; es decir, defender que unos se dediquen a la teoría mientras otros lo hacen en la praxis, con lo cual se enturbia la posibilidad de establecer una relación realmente dialéctica entre la teoría y la praxis.

El argumento de Adorno para sostener esta división del trabajo es eficientista, es decir, responde a la racionalidad instrumental que él mismo ha criticado.

Si yo diera consejos prácticos, como lo ha hecho hasta cierto punto Herbert Marcuse, esto reduciría mi productividad. Se pueden decir muchas cosas en

*contra de la división del trabajo, pero ya Marx, que la atacó de la manera más violenta en su juventud, declaró más tarde, como se sabe, que no se puede hacer nada sin división del trabajo.*¹¹

Esta afirmación sobre Marx es cierta sólo hasta un punto. Efectivamente, Marx reconoce en su madurez que no es posible ni deseable la supresión total de la división del trabajo, pero lo que mantuvo fue la necesidad de acabar con la división impuesta por el modo de producción capitalista.¹² Es justo esta división del trabajo uno de los obstáculos más fuertes para que se rompa hoy el privilegio y todos puedan gozar del desarrollo espiritual. Adorno sabe esto y, sin embargo, se aferra, sin muchos argumentos, a la necesidad de preservarse como un intelectual, diferenciado de quienes asumen la praxis económica y política.

Por otro lado, la división entre trabajo espiritual y trabajo material sólo puede superarse en la praxis, porque es en la praxis donde ésta se desarrolla y donde se expresan sus más perversas consecuencias. Y esta superación, aparte de una base teórica sólida tiene que contar con una actitud y disposición del individuo para asumirla. Sin esta actitud, ninguna elaboración teórica podrá avanzar hacia la superación de su aislamiento de la praxis material y mucho menos hacia la transformación real del mundo que critica.

El camino que va de la praxis a la teoría

Adorno se concentra en explorar la relación compleja que existe entre teoría y praxis mirándola sobre todo desde la exigencia que se le hace a la teoría de iluminar la praxis. Pero no es igual su empeño por explo-

rar la forma de cómo la praxis misma abre las posibilidades para el saber teórico.

Como asegura Raya Dunayevskaya, no hay nada en el pensamiento que no haya estado antes en la actividad de un hombre común.

*Es verdad que antes de la revolución, los sans culottes, es decir, las capas más importantes del movimiento de masas, no tenían ninguna teoría de la democracia directa. Ni nadie más la tenía, y menos aún los filósofos. Es verdad que los pobres de la ciudad no se organizaron para poder ser un sustituto consciente del parlamento. Sin embargo, espontáneamente le imprimieron un contenido nuevo a las antiguas instituciones, tales como la comuna, y al mismo tiempo, formas completamente nuevas de asociación -clubes, sociedades, comités- brotaron por doquier.*¹³

Si se considera que la Toma de la Bastilla fue en 1789 y, sin embargo, la monarquía no fue derrocada hasta que en 1792 las masas trabajadoras consumaron la insurrección, y que sólo entonces la legislación decidió que la nueva asamblea fuera elegida por sufragio universal, puede concluirse, según Dunayevskaya, que “la democracia no fue inventada por la teoría filosófica ni por el liderazgo burgués, sino fue descubierta por las masas en sus métodos de acción”.¹⁴ **Así, pues, la actividad propia es el modo de conocer de la clase obrera.**

Esto le sirve a la autora para desarrollar teóricamente el movimiento que va de la práctica a la teoría. Además de mostrar cómo el movimiento que va desde la teoría a la praxis queda casi paralizado cuando se ciega ante el movimiento que parte de la práctica. “Por paradójico que parezca, el mayor impedimento para que los intelectuales discernan la nueva sociedad... es el aislamiento de éstos de las clases trabajadoras, en donde están presentes los

¹¹ Spiegel 19, 1969. Citado por Rolf Wiggershaus. Pág. 774

¹² ENGELS, Freidrich y MARX, Karl. Ideología Alemana. Ediciones Arca de Noe. Bogotá: 1975. Pág. 32-34.

¹³ DUNAYEVSKAYA, Raya. Marxismo y Libertad. Fontamara: México. 2008. Pág. 50..

¹⁴ Ibíd.

elementos de la nueva sociedad".¹⁵ Y es que el filósofo, ocupándose apenas de las ideas en su cabeza y en las cabezas de otros, no puede resolver los problemas de la sociedad, ni siquiera puede crear las nuevas categorías de análisis correspondientes a las nuevas problemáticas que la realidad social plantea.

El genio de Marx, por ejemplo, no pudo madurar lejos de las luchas de clases del periodo histórico que le correspondió vivir. Si tomamos esta afirmación en serio, cabría entonces la posibilidad de que las limitaciones de Adorno para establecer una relación clara entre su teoría y la praxis revolucionaria tengan también que ver con el estado mismo de ese sujeto en su momento. Así por lo menos lo plantea Perry Anderson: *"El divorcio estructural entre la teoría y la práctica inherente a la naturaleza de los partidos comunistas de esta época impedía una labor político intelectual unitaria del tipo que definía el marxismo clásico"*.¹⁶ Según Anderson, esto fue el resultado de la derrota del movimiento obrero en los países más desarrollados y el consecuente debilitamiento del proletariado como sujeto político capaz de llevar a cabo la revolución.

Los pensadores de esta época se formaron en la experiencia de la derrota y se recluyeron en su propia impotencia teórica, aislada de la praxis revolucionaria. La situación hoy no parece distinta: el proletariado como clase se ha integrado a la sociedad y escasamente ataca al capitalismo en sus luchas de reivindicaciones particulares. Por lo demás, los intelectuales de izquierda se mantienen, en la mayoría de los casos, apartados de los movimientos sociales y populares, mientras en estos movimientos el activismo ciego redundaba en un desprecio al trabajo teórico.

*" Toda la historia es la historia de la lucha por la libertad. Si como teórico, su sensibilidad está atenta a los nuevos impulsos de los obreros, se crearán nuevas "categorías", una nueva manera de pensar, un paso adelante en el conocimiento filosófico. El concepto de teoría ahora, es algo unido a la acción. O, más correctamente, la teoría no es algo que el intelectual resuelva sólo, al contrario, las acciones del proletariado crean la posibilidad para que el intelectual resuelva la teoría".*¹⁷

Si hoy no se puede asumir la categoría del proletariado como la quintaesencia de la lucha por la emancipación, en todo caso esta lucha es asumida por nuevos actores, nuevas organizaciones que, de todas maneras, no pueden excluir al proletariado en tanto esta sigue siendo una categoría negativa para nombrar a los oprimidos de la tierra, por lo menos en una de las dimensiones de tal opresión: la explotación. Y junto a estos nuevos actores debería estar el desarrollo teórico que nos ayude a entender el mundo y las posibilidades de resistencia y transformación reales.



La autoemancipación de los oprimidos a través de la praxis

Mucho antes que la Escuela de Frankfurt y que Adorno particularmente, Rosa Luxem-

¹⁵ Ibíd. Pág. 61.

¹⁶ ANDERSON, Perry. Consideraciones sobre el marxismo occidental. Siglo XXI Editores: Madrid. 1979. Pág. 115.

¹⁷ DUNAYEVSKAYA, Op. Cit. 121.

burgo reconoció y advirtió los peligros de la rigidez en las organizaciones obreras, particularmente la burocratización y descomposición del partido socialdemócrata alemán y la idea de centralismo democrático propuesta por Lenin. Pero en vez de renunciar a la organización de las masas, Luxemburgo quiso comprender la relación dialéctica existente entre la acción espontánea de las masas y sus procesos organizativos. Es decir, la preocupación de Luxemburgo se centró en la formación del sujeto revolucionario que, según ella, no podía darse más que en la praxis misma, desencadenada de manera espontánea en un primer momento.

En el plano general, la espontaneidad se manifiesta cuando los trabajadores se movilizan y abandonan la pasividad, la rutina y el automatismo cotidianos y se unen solidariamente con sus compañeros sin que ningún “conductor” los incite a ello; tampoco hay un pensamiento plenamente consciente que los despierte y fanatice, *“simplemente, porque la necesidad los empuja a asegurar o a mejorar sus medios de subsistencia y, si estos han alcanzado ya un nivel más alto, a reconquistar su dignidad de hombres”*.¹⁸

Esto no puede llevar, en todo caso, a la idea de que la acción espontánea es simplemente acción inconsciente. De hecho, en Rosa Luxemburgo más bien es la espontaneidad la fuerza motora de la conciencia misma. Espontaneidad y conciencia no son procesos separables, ni mecánica ni cronológicamente. Entre ellas hay más bien un desarrollo dialéctico. Y es precisamente en el curso mismo de la lucha que las masas adquieren mayor conciencia de su condición y de su fuerza, de sus deberes en la lucha por transformar la situación de opresión.¹⁹

Entre otras cosas, las huelgas de masas solo pueden surgir como producto de las condiciones objetivas, históricas de opresión que llevan a las masas a estallar en su furia. No pueden ser hechas por encargo de instancias superiores, sino que resultan siempre de la acción espontánea de las masas y por eso no pueden crearse artificialmente. ²⁰

No por esto puede acusarse a Rosa Luxemburgo de poner el proceso de transformación radical de la sociedad en manos únicamente de la espontaneidad. Ella sabía que necesitaba la organización; pero dudaba de la forma organizativa rígida del partido y oportunista del sindicalismo, y además entendía esta organización y sus formas cambiantes, flexibles y abiertas como producto mismo de las luchas. En este sentido veía una relación dialéctica entre espontaneidad y organización, una dialéctica que justamente avanzaba en el proceso de constitución de un sujeto individual y colectivo realmente revolucionario.

Si bien la organización era producto de las luchas mismas del proletariado, y estas luchas sólo surgían de las condiciones históricas y objetivas que en determinados momentos llevaban la opresión a situaciones insostenibles, la organización misma no debía permanecer de brazos cruzados esperando que tal situación se diera. Más bien debía proveer al proletariado una táctica y unos objetivos.

Existe otra manera de entender esta dinámica. El nivel de tolerancia de las situaciones de opresión es también, de alguna manera, función de la conciencia y de la sensibilidad del sujeto; esto implica estrechar cada vez más el margen de lo intolerable en la experiencia humana, de manera que una forma de dinamizar la lucha con cierta independencia

18 GUÉRIN, Daniel. Rosa Luxemburgo o la Espontaneidad Revolucionaria, Anarres: Buenos Aires. 2003. Pág.32.

19 Ibid.

20 Luxemburgo, Rosa. Problemas Organizativos de La Socialdemocracia. Obras Escogidas Tomo 4. Izquierda.

de la aparición de momentos de emergencia es a través de la formación de la conciencia que, si bien se expande por la práctica revolucionaria misma, también se consolida con la formación y la educación de las masas en el seno de las organizaciones. Aunque este no fue un tema tratado en profundidad por Rosa Luxemburgo, su praxis revolucionaria se concentró fundamentalmente en estos procesos de formación. Aunque cabe anotar que, para su momento y su compromiso, el proceso de formación parecía reducirse a labores de agitación y propaganda.

Nada impide, sin embargo, ampliar esta concepción con las experiencias contemporáneas de la educación popular. También la educación popular tiene su telos en la emancipación y la liberación de los oprimidos. Según Freire, la educación popular busca que el participante en el proceso encuentre su propia voz, redescubra su historia y la haga consciente como la historia del oprimido que construye los caminos para su liberación.

Si algo identifica la educación popular es el hecho de que construye sus prácticas desde la oposición y resistencia a aquellos procesos en los cuales se gesta la dominación. Así la educación popular no sólo es una educación para la emancipación, sino que es ella misma una práctica de libertad. También es propio de la educación popular sus vínculos y articulaciones con los procesos organizativos en donde se hace real la actuación de los sujetos en el proceso de transformación de las condiciones sociales injustas, de control y opresión. La organización es también la forma de concretar la conciencia social y política ganada en los procesos de educación popular.

Podemos agregar que, en la opción de las organizaciones por la educación popular, ampliando el margen de acción y comprensión de la racionalidad instrumental, la organización se flexibiliza y se somete todo el tiempo a la evaluación de sus objetivos y estrategias por los sujetos en formación.

Aunque no aparece esto explícito en el pensamiento de Luxemburgo, concuerda plenamente con la dinámica en la cual ella veía la posibilidad de avanzar en la construcción de un sujeto revolucionario consciente.

“El tránsito del instinto de clase a la conciencia de clase tiene por base el reconocimiento consciente de lo insoportable de las condiciones de vida. En el terreno de lo cognoscible la conciencia aparece como teórica o latente, cuando las masas hacen su aparición en la escena política, la conciencia de clase se convierte en conciencia práctica, activa”²¹

Como lo explica Michael Löwy, la conciencia teórica latente es característica del movimiento obrero, o movimiento popular, en los períodos de dominación del parlamentarismo burgués. La conciencia activa y práctica, en cambio, se produce durante el proceso revolucionario, cuando las propias masas están en la escena política. Es a través de esta conciencia práctica que los menos organizados pueden organizarse en un período de lucha revolucionaria.²² La educación popular sería entonces la estrategia para mantener viva la conciencia activa aún en los períodos no revolucionarios.

No obstante, Luxemburgo tuvo la plena conciencia de que la victoria del proletariado no estaba garantizada de antemano: *“Si la clase obrera no encuentra la fuerza para su propia liberación, la sociedad entera y con ella la clase obrera*

21 GANDARILLA, José Guadalupe. Rosa Luxemburgo: Teoría y práctica de la acción revolucionaria. www.profesionalespcm.org . 19/09/2004

22 LÖWY, Michael. La Praxis en el pensamiento de Rosa Luxemburgo. unidadmpt.wordpress.com/2011/10/02/la-praxis-en-el-pensamiento-de-rosa-luxemburgo/. 01 de abril 2011.

puede precipitarse hacia luchas destructoras. La humanidad se halla situada ante la alternativa: ¡Socialismo u ocaso en la barbarie!"²³

Parar el tren del progreso requiere en primera instancia de la formación de un sujeto nuevo, realmente comprometido con el desarrollo de la humanidad y capaz de vislumbrar y experimentar los peligros del desarrollo capitalista. Lo que se pone, entonces, de relieve, es la necesidad de la formación de las subjetividades que hacen esa historia, la necesidad de unas subjetividades nuevas para construir una historia diferente. Pero, en todo caso, estas subjetividades no se construyen por fuera de la praxis misma.

Esto quiere decir que lo que pone en discusión Luxemburgo en su exaltación de la espontaneidad frente a la organización rígida y centralizada es el problema de la subjetividad. En la espontaneidad se pone también de relieve el problema de la auto-organización como la palanca básica de la liberación del sujeto, que es también autoemancipación. No es la vanguardia la que liberará al sujeto oprimido; es el mismo sujeto quien se puede liberar en la medida en que, a través de su espontaneidad, logre encontrar también las formas organizativas más adecuadas y eficaces para la transformación de sí mismo y de la realidad social.

La idea de una forma organizativa que surja de la lucha y no instrumentalice a los sujetos estaría expresada en los propios estatutos de la Liga Espartaco: "No basta con voltear el poder oficial central y reemplazarlo por un par o alguna docena de hombres nuevos, como en las revoluciones burguesas. Necesitamos obrar de abajo hacia arriba (...) no conquistar el poder político desde arriba, sino desde abajo".²⁴

Desde luego, las masas o la clase pueden equivocarse al asumir la práctica revolucionaria frente a la confrontación de un estado de cosas intolerable. Pero, en todo caso, "los errores cometidos por un movimiento verdaderamente de clase obrera revolucionaria son históricamente mucho más productivos y más valiosos que la infalibilidad del mejor "Comité Central". En otras palabras: es en la experiencia práctica donde se enciende la chispa de la conciencia revolucionaria de los oprimidos y explotados, y no en la transmisión de esta conciencia desde los dirigentes de la organización.

En el discurso pronunciado ante el Congreso constitutivo de la Liga Espartaco, Rosa Luxemburgo expone el imperativo democrático para todo socialismo:

El socialismo no será hecho ni puede ser realizado por decretos, tampoco por un gobierno socialista por perfecto que fuere. El socialismo debe ser hecho por las masas, por cada uno de los proletarios (...) En el porvenir debemos construir ante todo el sistema de consejos de obreros y soldados, principalmente los consejos obreros, y extender ese sistema en todas las direcciones. ²⁵

Podemos poner otros nombres a estas organizaciones sin que ello tergiverse para nada el ideal de Luxemburgo. Lo importante es la concepción que encarnan de un poder popular constituido desde las bases. Y podríamos agregar que la praxis revolucionaria de estos individuos y sus organizaciones no tiene por qué limitarse a la confrontación directa del régimen, sino que debe avanzar en la construcción de otras formas de vida horadando desde adentro el sistema y vislumbrando las posibilidades de otros mundos, de otras formas de vida. Tales son, por ejemplo, las organizaciones campesinas que luchan hoy por la defensa del territorio al tiempo que exploran formas

²³ Rosa Luxemburgo. Folleto Junios: La crisis de la socialdemocracia alemana. Obras Escogidas Tomo 9. Izquierda revolucionaria. www.marxism.org. Pág. 276.

²⁴ Ibid.

²⁵ Citado por Guérin

agroecológicas menos salvajes con la tierra; las cooperativas formadas por los mismos trabajadores, las asociaciones que desde su cotidianidad colectiva pugnan por una vida aislada cada vez más de los dictados del mercado.

Es allí donde la praxis más sosegada tiene la posibilidad de dejarse iluminar por la teoría rigurosamente constituida. Pero ello implica estrechar cada vez más el espacio que hoy separa a los intelectuales de los movimientos sociales. Implica que los movimientos sociales se preocupen por la formación de sus propios intelectuales, formados siempre en el contexto de sus luchas de resistencia y con la capacidad de leer la realidad y explorar las posibilidades de transformación, integrado a estas luchas. Pero no se trata de formar intelectuales como dirigentes y conductores de las masas. Acaso se trata de que los individuos dejen de ser masas y se conviertan en sujetos pensantes y agentes de su destino junto a otros individuos organizados. La superación del sigma entre teoría y praxis tiene que darse en cada individuo integrante de sus organizaciones y comunidades, de tal forma que pueda actuar mancomunadamente como sujeto consciente y estudioso riguroso de su realidad.

