

Notas marginales sobre teoría y praxis

Para Ulrich Sonnemann.

1

Que la cuestión de teoría y praxis depende de la cuestión de sujeto y objeto lo muestra una simple reflexión histórica. En el mismo momento en que la teoría de las dos sustancias de Descartes ratificó la dicotomía de sujeto y objeto, la literatura presentó por primera vez a la praxis como problemática debido a su tensión con la reflexión. La razón pura práctica carece, pese al ferviente realismo, de objeto, igual que para la manufactura y la industria el mundo es un material sin cualidades que hay que someter a una elaboración, la cual no se legitima más que en el mercado. Mientras que la praxis promete sacar a las personas de su encierro en ellas mismas, siempre ha estado cerrada; por eso los prácticos son inabordables y la referencia de la praxis a los objetos está socavada a priori. Podríamos preguntarnos si hasta hoy toda la praxis de dominio de la naturaleza no habrá sido, en su indiferencia al objeto, una pseudopraxis. Su carácter de apariencia se lo transmite a todas las acciones que acogen intacto el viejo gesto violento de la praxis. Desde el principio se ha reprochado con razón al pragmatismo americano que, al establecer como criterio del conocimiento su utilidad práctica, compromete al conocimiento con la situación existente, ya que en ningún otro lugar se puede examinar su utilidad. Pero si al final una teoría ambiciosa, para no ser fútil, ha de mostrar su utilidad aquí y ahora, le sucederá lo mismo aunque crea que se escapa a la inmanencia del sistema. De ésta sólo puede huir la teoría quitándose la cadena pragmática. Que toda

teoría es gris se lo dice el Mefistófeles de Goethe a su discípulo, al que toma el pelo; esta frase era ideología desde el primer día, un engaño sobre el hecho de que el árbol de la vida que los prácticos han plantado y que el demonio compara con el oro no es verde; el gris de la teoría es una función de la vida sin cualidades. No ha de existir nada que no se deje atrapar; tampoco el pensamiento. El sujeto retirado a sí mismo, separado de su otro por un abismo, es incapaz de actuar. Hamlet es tanto la prehistoria del individuo en su reflexión subjetiva como el drama del individuo paralizado en su actuación por esa reflexión. El individuo considera inadecuada su autoenajenación en lo que no es igual a él y se siente impedido a ejecutarla. Poco tiempo después, la novela describe ya cómo el individuo reacciona a esa situación que se denomina mal mediante la palabra «extrañamiento» (como si en la época preindividual hubiera habido cercanía, que sólo los individuados pueden percibir: los animales son una «comunidad solitaria», como diría Borchardt); con la pseudoactividad. Las locuras de Don Quijote son intentos de compensar lo otro, que se escurre, «fenómenos de restitución», en el lenguaje de los psiquiatras. Lo que desde entonces se considera el problema de la praxis y que hoy se agudiza en la cuestión de la relación entre praxis y teoría coincide con la pérdida de experiencia causada por la racionalidad de lo que siempre es igual. Cuando la experiencia está obstruida o ya no existe, la praxis se deteriora y, por tanto, es deseada, deformada, sobrevalorada desesperadamente. De este modo, lo que se denomina «el problema de la praxis» se entrelaza con el problema del conocimiento. La subjetividad abstracta a la que conduce el proceso de racionalización no puede *sensu stricto* hacer nada, igual que el sujeto trascendental no puede tener espontaneidad, que es lo que se le suele atribuir. Desde la doctrina cartesiana de la certeza indubitable del sujeto (y la filosofía que la describió codificó algo consumado históricamente, una constelación de sujeto y objeto en la que, de acuerdo con el *topos* antiguo, sólo lo desigual puede conocer lo desigual), la praxis tiene el aspecto de una apariencia, como si no pudiera salir del foso. Palabras como «laboriosidad» y «ajetreo» dan muy bien con este matiz. Las pseudorealidades de algunos movimientos prácticos de masas del siglo XX, que se han convertido en una realidad sangrienta y empero están eclipsadas por lo que no es completamente real, por lo demencial, nacieron cuando se preguntó por la acción. Mientras que el

pensamiento se limita a la razón subjetiva, utilizable prácticamente, correlativamente lo otro que se le escurte queda asignado a una praxis cada vez menos conceptual y que no reconoce otra medida que ella misma. De una manera tan antinómica como la propia sociedad que lo sostiene, el espíritu burgués posee a la vez autonomía y hostilidad pragmatista a la teoría. El mundo, que la razón subjetiva ya sólo re-construye, ha de cambiar porque así lo exige su tendencia de expansión económica, pero ha de seguir siendo lo que es. Se le quita al pensamiento lo que puede afectar a esto: sobre todo la teoría, que quiere hacer algo más que reconstruir. Habría que crear una conciencia de teoría y praxis que ni separara a ambos de tal modo que la teoría se volviera impotente y la praxis arbitraria ni quebrara la teoría mediante la primacía archiburguesa de la razón práctica que Kant y Fichte proclamaron. El pensamiento es una actuación, la teoría es una figura de la praxis; la ideología de la pureza del pensamiento nos engaña sobre esto. El pensamiento tiene un carácter doble: es inmanente y riguroso, pero también es un modo de comportamiento real en medio de la realidad. En la medida en que el sujeto, la sustancia pensante de los filósofos, es objeto, en la medida en que forma parte del objeto, ya es práctico. La irracionalidad de la praxis (su modelo estético son las acciones casuales mediante las que Hamlet realiza lo planificado y fracasa en la realización) reanima infatigablemente la apariencia de la separación absoluta de sujeto y objeto. Donde el objeto finge ser ante el sujeto lo absolutamente inconmensurable, un destino ciego atrapa la comunicación entre ambos.

2

Simplificaríamos si, en nombre de la filosofía de la historia, datáramos la divergencia entre teoría y praxis en el Renacimiento. Pero en aquella época, tras el desmoronamiento de ese *ordo* que se atrevía a señalar su lugar jerárquico a la verdad y a las buenas obras, se reflexionó por primera vez sobre ella. Se vivió la crisis de la praxis en la figura de no saber qué hacer. Junto a la jerarquía medieval, que estaba ligada a la casuística, se deshicieron las indicaciones prácticas que, aun siendo problemáticas, al menos parecían adecuadas a la estructura social. En el tan criticado formalismo de la ética kantiana culmina un movimiento que echó a rodar de una manera imparable y con dere-

cho crítico con la emancipación de la razón autónoma. La incapacidad para la praxis era primariamente la consciencia de la carencia de regulativos, la debilidad estaba desde el principio; de ahí procede el titubeo, que está emparentado con la razón como contemplación y pone un freno a la praxis. El carácter formal de la razón pura práctica constituyó su fracaso ante la praxis; por supuesto, también dio pie a la autorreflexión, que conduce más allá del concepto culposo de praxis. Si la praxis autárquica tiene desde siempre unos rasgos maníacos y coactivos, frente a ellos la autorreflexión significa: la interrupción de la acción que apunta ciegamente hacia fuera, la falta de ingenuidad como transición hacia lo humano. Quien no quiera romantizar la Edad Media tendrá que estudiar la divergencia entre teoría y praxis hasta llegar a la separación más antigua entre trabajo corporal y trabajo espiritual, probablemente hasta la prehistoria tenebrosa. La praxis surgió del trabajo, en el momento en que el trabajo ya no quería reproducir directamente la vida, sino producir sus condiciones: esto colisionó con las condiciones existentes. Su procedencia del trabajo es una carga pesada para la praxis. Hasta hoy acompaña al momento de falta de libertad que la praxis arrastra: que en el pasado hubo que actuar contra el principio de placer por el bien de la autoconservación; aunque el trabajo reducido a un mínimo ya no necesita estar acoplado a la renuncia. El accionismo de nuestros días también oculta que el anhelo de libertad está emparentado estrechamente con la aversión a la praxis. La praxis era el reflejo de la penuria; esto la sigue desfigurando hoy, cuando quiere suprimir la penuria. Por tanto, el arte es crítica de la praxis como falta de libertad; así comienza su verdad. La aversión a la praxis que hoy está tan cotizada por doquier se percibe como un *shock* en fenómenos de historia natural como las construcciones de los castores, la laboriosidad de las hormigas y las abejas o el grotesco esfuerzo del escarabajo que transporta un tallo. Lo nuevo se entrelaza en la praxis con lo antiguo; la praxis se convierte en un animal sagrado, igual que en el pasado se consideraba un crimen no entregarse al mecanismo de autoconservación de la especie. La fisonomía de la praxis es una seriedad animal que se disuelve cuando el ingenio se emancipa de la praxis: esto debe de ser lo que quería decir la teoría del juego de Schiller. Los partidarios del accionismo no suelen tener sentido del humor, y de una manera que no asusta menos que la risa forzada de otros. La falta de autorreflexión no se debe sólo a su psicología, sino que mar-

ca a la praxis en cuanto ella, su propio fetiche, se convierte en una barricada ante su meta. Dialéctica desesperada: del hechizo con el que la praxis rodea a los seres humanos sólo se puede salir mediante la praxis, pero de momento la praxis (insensible, obtusa, embrutecida) colabora en reforzar el hechizo. La hostilidad a la teoría de los últimos tiempos convierte esto en un programa. Pero la meta práctica, que incluye la liberación respecto de todo lo obtuso, no es indiferente a los medios que quieren alcanzarla; de lo contrario, la dialéctica degenera en un jesuitismo vulgar. El estúpido parlamentario de la caricatura de Doré que se jacta con estas palabras: «Señores míos, yo soy ante todo práctico», es un infeliz que no ve más allá de las tareas que le caen encima y además se cree alguien; su gesto denuncia que el espíritu de la praxis es antiespíritu. Lo no obtuso es representado por la teoría. Pese a su falta de libertad, la teoría es el lugarteniente de la libertad en medio de la falta de libertad.

3

Hoy se abusa de nuevo de la antítesis de teoría y praxis para denunciar a la teoría. Cuando a un estudiante le destrozaron su habitación porque prefería trabajar a participar en «acciones», le escribieron en la pared: «Quien se ocupa de la teoría sin actuar prácticamente es un traidor¹ al socialismo». La praxis se ha convertido, no sólo frente a este estudiante, en el pretexto ideológico para forzar a la conciencia moral. El pensamiento que los prácticos difaman es un esfuerzo excesivo para ellos: exige demasiado trabajo, es demasiado práctico. Quien piensa se resiste; es más cómodo nadar con la corriente, aunque digas que estás contra la corriente. Al ceder a una figura regresiva y deformada del principio de placer, al dejarte llevar, puedes albergar la esperanza de que tus correligionarios te otorgarán un premio moral. El sucedáneo de superyó colectivo decreta con una tuda inversión lo que el viejo superyó desa-

¹ El concepto de traidor procede de las provisiones eternas de la represión colectiva, sea cual fuere su color. La ley de los grupos de conspiradores es la irrevocabilidad; por eso, los conspiradores suelen resucitar el concepto mítico de juramento. Quien piensa de otra manera no será sólo expulsado, sino que además se expondrá a unas sanciones morales durísimas. El concepto de moral exige la autonomía, pero ésta no es tolerada por quienes se llenan la boca hablando de moral. Quien merecería en verdad ser considerado un traidor es quien atenta contra su propia autonomía.

probaba: la cesión de sí mismo cualifica al condescendiente como una persona mejor. También en Kant la praxis enfática es la voluntad buena; y ésta es la razón autónoma. Un concepto no obtuso de praxis ya sólo puede referirse a la política, a las relaciones de la sociedad que condenan a la praxis de cada individuo a ser irrelevante. Esto es el lugar de la diferencia entre la ética kantiana y las ideas de Hegel, que (como Kierkegaard vio) ya no conoce la ética en el sentido tradicional. Los escritos de filosofía moral de Kant eran, en consonancia con el estado de la Ilustración en el siglo XVIII y pese a su antipsicologismo y a su búsqueda de una vigencia universal, individualistas en la medida en que se dirigían al individuo en tanto que sustrato de la actuación correcta (en Kant: radicalmente racional). Todos los ejemplos de Kant proceden de la esfera privada y social; el concepto de «ética de la convicción», cuyo sujeto es el individuo individualizado, tiene que ver con esto. En Hegel se anuncia por primera vez la experiencia de que el comportamiento del individuo, aunque su voluntad sea pura, no alcanza a una realidad que le prescribe y restringe al individuo las condiciones de su actuación. Hegel, al ampliar el concepto de lo moral hacia lo político, lo disuelve. Desde entonces no sirve la reflexión apolítica sobre la praxis. Pero tampoco hay que engañarse sobre el hecho de que la ampliación política del concepto de praxis incluye la represión del individuo por lo general. La humanidad, que no existe sin la individuación, es revocada virtualmente por la supresión arrogante de la individuación. Una vez que la actuación del individuo (y de todos los individuos) se ha vuelto despreciable, también la actuación colectiva se paraliza. La espontaneidad parece inane a la vista de la preponderancia fáctica de las relaciones objetivas. La filosofía moral de Kant y la filosofía del derecho de Hegel representan dos niveles dialécticos de la autoconsciencia burguesa de la praxis. Ambas son, escindidas en los polos de lo particular y lo general que esa consciencia desgarra, falsas; ambas tienen razón la una frente a la otra mientras en la realidad no se desvele una figura superior posible de la praxis; y para esto hace falta la reflexión teórica. Es indiscutible que el análisis racional de la situación es el presupuesto al menos de la praxis política: así se procede hasta en la esfera militar, que es la esfera de la primacía cruda de la praxis. El análisis de la situación no se agota en la adaptación a ésta. Al reflexionar sobre ella, subraya momentos que pueden llevarnos más allá de las coacciones de la situación. Esto es muy relevante para la relación entre teoría y praxis. Mediante su diferencia

respecto de la praxis en tanto que actuación inmediata, ligada a la situación, mediante su independización, la teoría se convierte en la fuerza productiva transformadora, práctica. Si el pensamiento se refiere a algo importante, emplea un impulso práctico, aunque esté oculto al pensamiento. Sólo piensa quien no acepta pasivamente lo dado; desde el primitivo que estudia cómo proteger su hoguera de la lluvia o dónde refugiarse de una tormenta, hasta el ilustrado que construye cómo la humanidad sale mediante el interés en su autoconservación de la minoría de edad de la que ella misma es culpable. Estos motivos siguen actuando; en especial tal vez donde no hay una ocasión práctica que sea temática de manera inmediata. Todo pensamiento que sea algo más que el orden de unos datos y un componente de la técnica tiene un *telos* práctico. Toda meditación sobre la libertad se prolonga en la concepción de su posible realización, a no ser que la meditación sea refrenada por la praxis y obligada a conducir a unos resultados determinados. La separación entre sujeto y objeto no es revocable inmediatamente por el poder del pensamiento, y no hay unidad inmediata de teoría y praxis: esta unidad imitaría la identidad falsa de sujeto y objeto y perpetuaría el principio de dominio que pone la identidad y contra el cual tiene que luchar la praxis verdadera. El contenido de verdad de la noción de la unidad de teoría y praxis estaba ligado a condiciones históricas. En los puntos de intersección, en las fracturas del desarrollo pueden encenderse la reflexión y la actuación; pero ni siquiera entonces serán lo mismo.

4

La praxis debe respetar la primacía del objeto; la crítica del idealista Hegel a la ética de la conciencia de Kant anotó esto por primera vez. Bien entendida, la praxis es, ya que el sujeto está mediado, lo que el objeto quiere: sigue las necesidades del objeto. Pero no mediante la adaptación del sujeto, que simplemente consolidaría la objetividad heterónoma. La penuria del objeto está mediada por el sistema social general; de ahí que sólo sea determinable críticamente por la teoría. La praxis sin teoría, por debajo del estado más avanzado del conocimiento, tiene que fracasar, y según su concepto la praxis debería comprenderlo. Una praxis falsa no es praxis. La desesperación que, al encontrar cerradas las salidas, se arroja ciegamente, se alía, aun siendo su voluntad pura, con la desdicha. La hostilidad a

la teoría en el espíritu de la época, su extinción no casual, su proscripción por una impaciencia que quiere transformar el mundo sin interpretarlo, mientras que la frase era que hasta ahora los filósofos *simplemente* han interpretado: esta hostilidad a la teoría se convierte en el punto débil de la praxis. Que la teoría tenga que doblegarse a la praxis disuelve su contenido de verdad y condena a la praxis a ser demencial; ya va siendo hora (y desde el punto de vista práctico) de decir esto. A los movimientos colectivos, da igual de qué contenido, una pizca de locura les proporciona su siniestro atractivo. Mediante la integración en la locura colectiva, los individuos se aclaran con su propia desintegración; según Ernst Simmel, mediante la paranoia colectiva se aclaran con su paranoia privada. Ésta se manifiesta en el instante anterior como la incapacidad de acoger reflexivamente en la consciencia contradicciones objetivas que el sujeto no puede disolver en armonía; la unidad convulsamente incontrovertible es la tapadera de la autoescisión imparable. La locura sancionada dispensa del examen de la realidad, que necesariamente acarrea a la consciencia debilitada unos antagonismos insoportables, como el de necesidad subjetiva y renuncia objetiva. Servidor lisonjero y malvado del principio de placer, el momento demencial contagia una enfermedad que amenaza de muerte al yo mediante la apariencia de que está a salvo. Temer a esto sería la autoconservación más sencilla y, por tanto, reprimida: la negativa imperturbable a atravesar el Rubicón entre la razón y la locura, que se seca rápidamente. El paso a la praxis sin teoría es motivado por la impotencia objetiva de la teoría y multiplica esta impotencia mediante el aislamiento y la fetichización del momento subjetivo del movimiento histórico, de la espontaneidad. Su deformación es una reacción al mundo administrado. Pero al cerrar los ojos convulsamente ante la totalidad del mundo administrado y comportarse como si todo dependiera de las personas, la espontaneidad se suma a la tendencia objetiva de la deshumanización progresiva; también en sus prácticas. La espontaneidad, que intervino la penuria del objeto, tendría que adherirse a los lugares propensos de la realidad endurecida, a los lugares en que salen a la luz las fracturas que la presión del endurecimiento causa; no dar golpes de una manera arbitraria, abstracta, sin tomar en consideración el contenido de lo que se combate a menudo sólo en interés de la publicidad.

Si excepcionalmente nos arriesgamos a elaborar, más allá de las diferencias históricas en que viven los conceptos de teoría y praxis, una perspectiva «grande», percibimos lo infinitamente progresivo de la separación de teoría y praxis, deplorada por los románticos y difamada a continuación por muchos socialistas (no por el Marx maduro). La dispensa del espíritu respecto del trabajo material es una apariencia, pues el espíritu presupone para su propia existencia el trabajo material. Pero no es sólo apariencia, no sólo sirve a la represión. La separación marca el nivel de un proceso que conduce más allá del predominio ciego de la praxis material, potencialmente a la libertad. Que algunos vivan sin trabajo material y, como el Zaratustra de Nietzsche, disfruten de su espíritu, el privilegio injusto, dice también que es posible para todos; especialmente en un estado de las fuerzas productivas técnicas que hace posible la dispensa general respecto del trabajo material, la reducción del trabajo a un valor límite. Revocar esa separación mediante un acto de autoridad parece ideal, pero es regresivo. El espíritu obligado a pasar a la praxis sin excedente sería concretismo. Se llevaría bien con la tendencia tecnócrata-positivista, a la que dice oponerse y con la que posee más afinidad de lo que se imagina. Con la separación de teoría y praxis despierta la humanidad, que es ajena a esa falta de separación que en verdad se doblega a la primacía de la praxis. Los animales, de una manera similar a las personas con lesiones cerebrales, sólo conocen los objetos de acción: la percepción, la astucia, el comer, son lo mismo bajo una coacción que es más gravosa para los seres no subjetivos que para los sujetos. La astucia tiene que haberse independizado para que los individuos adquieran esa distancia respecto de la comida cuyo *telos* sería el final del dominio en que la historia natural se perpetúa. Lo mitigador, lo bondadoso, lo delicado, también lo conciliador en la praxis imita al espíritu, un producto de la separación cuya revocación promueve la reflexión irreflexiva. La des-sublimación, que en la época actual apenas hace falta recomendar, perpetuaría el estado tenebroso que ella quiere iluminar. Que Aristóteles diera el mayor valor a las virtudes dialécticas tenía sin duda su aspecto ideológico, la resignación del hombre privado helenístico que por miedo deja de influir sobre los asuntos públicos y busca una justificación. Pero su teoría de la virtud tam-

bién abrió el horizonte de la observación bienaventurada, bienaventurada porque se habría escapado del ejercicio y el sufrimiento de la violencia. La política de Aristóteles es más humana que el Estado de Platón, igual que una consciencia cuasi burguesa es más humana que una consciencia restaurativa que, para imponerse a un mundo ya ilustrado, se convierte en totalitaria. La meta de la praxis correcta sería su propia supresión.

6

Marx advirtió en la célebre carta a Kugelmann contra la amenaza de recaer en la barbarie, que en aquella época ya debía de ser patente. Nada habría podido expresar mejor la afinidad electiva entre conservadurismo y revolución. Ésta le parecía ya a Marx la *ultima ratio* para evitar el desmoronamiento que él pronosticaba. Pero el miedo que impulsaba a Marx ya está superado. La recaída ha tenido lugar. Esperar después de Auschwitz e Hiroshima que la recaída todavía ha de tener lugar recuerda al triste consuelo de que las cosas pueden ir peor todavía. La humanidad que hace lo malo y soporta lo malo ratifica así lo peor: no hay más que escuchar la cháchara de los peligros de la distensión. La praxis oportuna hoy sería sólo el esfuerzo de salir de la barbarie. Una vez que la historia se ha acelerado hasta alcanzar una velocidad supersónica, la barbarie ha prosperado tanto que contagia a lo que se le opone. A muchos les parece plausible la excusa de que contra la totalidad bárbara ya sólo valen los medios bárbaros. Pero ya hemos llegado a un umbral. Tras la experiencia del terror nacionalsocialista y estalinista y a la vista de la perduración de la represión totalitaria, lo que hace cincuenta años y durante una fase breve pudo parecerle justo a la esperanza abstracta e ilusoria de un cambio total, la violencia, se ha quedado enredado inextricablemente en lo que habría que cambiar. Si el nexo de culpa de la sociedad, y con él la perspectiva de la catástrofe, se ha vuelto verdaderamente total (y nada permite ponerlo en duda), sólo se le puede contraponer lo que rompe con ese nexo de ofuscación en vez de participar en él. O la humanidad renuncia al «ojo por ojo» de la violencia o la praxis política supuestamente radical renueva el viejo horror. Ignominiosamente se verifica la idea burguesa de que el fascismo y el comunismo son lo mismo, o la idea más reciente de que la ApO ayuda al NPD: el mun-

do burgués ya es tal como los burgueses se lo imaginan. Quien no da el paso hacia la violencia irracional y ruda acaba encontrándose cerca de ese reformismo que es cómplice de la subsistencia del todo malo. Pero los atajos no sirven de nada, y lo que sirve de algo está tapado. La dialéctica se echa a perder como sofística en cuanto se concentra de manera pragmatista en el siguiente paso, más allá del cual llega desde hace tiempo el conocimiento de la totalidad.

7

Lo falso de la primacía actual de la praxis queda claro en la primacía de la táctica sobre todo lo demás. Los medios se han independizado al máximo. Al ponerse irreflexivamente al servicio de los fines, se han alejado de éstos. Así, por doquier se exige la discusión, en un impulso que en principio es antiautoritario. Pero la táctica ha aniquilado la discusión (que por lo demás es, al igual que la opinión pública, una categoría burguesa). El resultado que las discusiones podrían tener (unas decisiones de objetividad superior porque las intenciones y los argumentos se mezclan) no interesa a quienes quieren discutir automáticamente, hasta en situaciones inadecuadas. Las facciones dominantes en cada caso tienen preparados los resultados a los que quieren llegar. La discusión está al servicio de la manipulación. Cada argumento está pensado para la intención, sin preocuparse por su solidez. Apenas se presta atención a lo que la otra parte dice: apenas lo imprescindible para poder replicar con fórmulas estándar. No se quieren hacer experiencias, si es que todavía se pueden hacer. El rival en la discusión se convierte en una función del plan: es cosificado por la consciencia cosificada *malgré lui-même*. Se quiere o convertirlo mediante la técnica de discusión y la obligación de ser solidario en algo utilizable o desacreditarlo ante sus partidarios; o hablan simplemente para la galería, para la publicidad, cuyos presos son; la pseudoactividad sólo se mantiene viva mediante anuncios incesantes. Si el rival no cede, se le descalifica y se le acusa de no tener las propiedades que una discusión presupone. El concepto de discusión es manipulado tan hábilmente que el otro ha de dejarse convencer; esto rebaja la discusión a una farsa. Tras la técnica manda un principio autoritario: quien disiente ha de aceptar la opinión del grupo. Los inabordables proyectan su propia inabordabilidad a quien no se deja aterrorizar. De este modo,

el accionismo se suma a la tendencia a la que dice oponerse: al instrumentalismo burgués que fetichiza los medios porque la reflexión sobre los fines es insostenible para su tipo de praxis.

8

La pseudoactividad, la praxis que más se considera importante y más se cierra a la teoría y al conocimiento cuanto más pierde el contacto con el objeto y el sentido de las proporciones, es un producto de las condiciones sociales objetivas. Ella sí que está adaptada: a la situación del *huis clos*. El gesto pseudorrevolucionario es el complemento de la imposibilidad técnico-militar de la revolución espontánea, de la que ya hace tiempo habló Jürgen von Kempster. Las barricadas son ridículas contra quienes administran la bomba; por eso se juega a las barricadas, y los que mandan permiten el juego durante algún tiempo. Las técnicas de la guerrilla del Tercer Mundo tal vez se encuentren en otra situación; nada en el mundo administrado funciona a la perfección. Por eso, en los países industriales avanzados se elige a los países subdesarrollados como modelo. Estos modelos son tan débiles como el culto a la personalidad de unos dirigentes asesinados ignominiosamente. Unos modelos que ni siquiera se han acreditado en la selva de Bolivia no se pueden trasladar.

La pseudoactividad es desafiada por el estado de las fuerzas productivas técnicas, que al mismo tiempo la condena a ser una apariencia. Igual que la personalización es un mal consuelo sobre el hecho de que en el mecanismo anónimo los individuos ya no cuentan, la pseudoactividad nos engaña sobre la despotenciación de una praxis que presupone la persona que actúa con libertad y autonomía, la cual ya no existe. Es relevante también para la actividad política si para navegar alrededor de la Luna hacen falta los astronautas, que no sólo se guiaban por sus botones y sus aparatos, sino que además recibían unas órdenes minuciosas desde la Tierra. La fisonomía y el carácter social de Colón y Borman son completamente diferentes. Como un reflejo en el mundo administrado, la pseudoactividad repite el mundo administrado. Las celebridades de la protesta son virtuosos de los reglamentos y de los procedimientos formales. Los enemigos jurados de las instituciones exigen que se institucionalice esto o aquello, por lo general deseos de unos grupos constituidos al azar; aquello de lo que

se habla ha de ser «vinculante» a toda costa. Todo esto es fomentado subjetivamente por el fenómeno antropológico del *gadgeteering*, de la carga emocional de la técnica, que supera a la razón y se extiende por todos los ámbitos de la vida. Irónicamente (la civilización en su humillación más profunda), McLuhan tiene razón: *the medium is the message*. La suplantación de los fines por los medios sustituye a las propiedades en los propios seres humanos. «Interiorización» sería la palabra falsa para esto porque ese mecanismo no permite que se forme la subjetividad sólida; la instrumentalización usurpa su lugar. En la pseudoactividad, hasta llegar a la pseudorrevolución, la tendencia objetiva de la sociedad se reúne con la regresión subjetiva. Paródicamente, la historia produce las personas que necesita.

9

La teoría objetiva de la sociedad (entendiendo la sociedad como algo que se ha independizado frente a los vivos) tiene la primacía sobre la psicología, que no llega a lo determinante. Por supuesto, en este conocimiento resuena desde Hegel el rencor contra el individuo y su libertad, en especial contra el impulso. Este rencor acompañó como una sombra al subjetivismo burgués, y al final era su mala conciencia. El ascetismo frente a la psicología tampoco se sostiene objetivamente. Desde que la economía de mercado está trastornada y va pasando de una provisionalidad a otra, sus leyes ya no bastan para explicar. Sin tener en cuenta la psicología, en la que las obligaciones objetivas se interiorizan una y otra vez, no se comprendería ni que las personas acepten pasivamente un estado de irracionalidad destructiva ni que se integren en movimientos cuya contradicción con sus intereses es evidente. Con esto está emparentada la función de los determinantes psicológicos en los estudiantes. En relación con el poder real, que apenas siente unas cosquillas, el accionismo es irracional. Los más inteligentes saben que el accionismo no conduce a ninguna parte, mientras que otros se lo ocultan laboriosamente. Como los grupos grandes de personas no suelen decidirse por el martirio, hay que tomar en consideración los impulsos psicológicos; por lo demás, los intereses directamente económicos faltan menos de lo que quiere hacernos creer la cháchara de la sociedad del bienestar; muchos estudiantes siguen vegetando en el límite del hambre. La cons-

trucción de la pseudorealidad está impuesta al fin y al cabo por las barreras objetivas; está mediada psicológicamente, y la detención del pensamiento está causada por la dinámica de los impulsos. Aquí hay una contradicción flagrante. Mientras que los partidarios del accionismo se interesan libidinosamente por sí mismos, por sus necesidades anímicas, por el placer secundario de ocuparse de sí mismos, el momento subjetivo los hace enfurecer cuando sale a la luz en sus rivales. Se prolonga aquí la tesis de Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* de que las imágenes de la autoridad tienen subjetivamente el carácter de la falta de amor y de relaciones, de la frialdad. Los antiautoritarios, en los cuales pervive la autoridad, engalanan sus imágenes negativas con las cualidades tradicionales del dirigente y se inquietan en cuanto ellas son de otra manera y no corresponden a lo que los antiautoritarios desean en secreto de las autoridades. Quienes protestan con más contundencia se parecen a los caracteres autoritarios en el rechazo de la introspección; cuando se ocupan de sí mismos, es sin crítica y con agresividad hacia fuera. Sobrevaloran su propia relevancia de manera narcisista, no tienen sentido de las proporciones. Instalan sus necesidades inmediatamente, por ejemplo hablando de «procesos de aprendizaje», como la medida de la praxis; no dejan mucho espacio para la categoría dialéctica de enajenación. Cosifican su propia psicología y esperan que los demás también tengan una consciencia cosificada. Propiamente hacen de la experiencia un tabú y se vuelven alérgicos en cuanto algo se la recuerda. La experiencia se les reduce a lo que ellos denominan «ventaja de información», sin darse cuenta de que los conceptos de información y comunicación que ellos emplean están importados de la industria cultural monopolística y de la ciencia que la estudia. Objetivamente contribuyen a la transformación regresiva de lo que queda del sujeto en puntos de referencia de *conditioned reflexes*.

10

En la ciencia, la separación entre teoría y praxis se ha plasmado recientemente de una manera irreflexiva y extrema (y además en la sociología, que debería tematizarla) en la teoría de Max Weber sobre la libertad axiológica. Ya casi tiene setenta años, pero sigue influyendo sobre la sociología positivista. Lo que se ha dicho contra ella ha afec-

tado muy poco a la ciencia establecida. La posición contraria, más o menos explícita y no mediada, la posición de una ética material de los valores que, siendo inmediatamente evidente, dirija la praxis se desacreditó por su arbitrariedad restaurativa. La libertad axiológica de Weber iba unida a su concepto de racionalidad. No está claro cuál de las dos categorías (en su versión weberiana) se basa en la otra. Como se sabe, la racionalidad ocupa el centro de todo el trabajo de Weber y significa para él principalmente racionalidad instrumental. Weber la define como la relación entre los fines y los medios adecuados. Los fines se encuentran fuera de la racionalidad; son entregados a una especie de decisión cuyas implicaciones tenebrosas (que Weber no deseaba) se manifestaron poco tiempo después de la muerte de Weber. Esta exclusión de los fines respecto de la razón, que Weber restringió, pero que formaba sin duda el tenor de su teoría de la ciencia y de su estrategia científica, no es menos arbitraria que el decreto de valores. La racionalidad, al igual que la instancia subjetiva que está a su servicio, el yo, no se puede separar sin más de la autoconservación; el sociólogo antipsicológico, pero subjetivo, Weber no lo intentó. La razón surgió como instrumento de la autoconservación, del examen de la realidad. Su generalidad, que a Weber le vino muy bien porque le permitía apartarse de la psicología, la extendió más allá de su portador inmediato, del individuo. Esto la emancipó, desde que existe, del azar de los fines individuales. El sujeto de la razón que se conserva a sí mismo es, en su generalidad espiritual inmanente, algo general y real, la sociedad, finalmente la humanidad. La conservación de la humanidad es una exigencia de la racionalidad: el fin de ésta es una organización racional de la sociedad, pues de lo contrario la racionalidad detendría su propio movimiento autoritariamente. La humanidad está organizada racionalmente sólo si conserva la potencialidad indómita de sus sujetos socializados. Por el contrario, sería irracional y demencial (y este ejemplo es algo más que un ejemplo) que la adecuación de los medios de destrucción al fin de la destrucción sea racional, mientras que el fin de la paz y de la supresión de los antagonismos que la impiden *ad calendas graecas* sea irracional. Weber, como un fiel portavoz de su clase, invirtió la relación entre racionalidad e irracionalidad. Como por venganza, en él y contra su intención la racionalidad fines-medios cambia dialécticamente. El desarrollo de la burocracia (la forma más pura del dominio racional) hacia la sociedad de la jaula,

profetizado por Weber con horror, es irracional. Palabras como «jaula», «consolidación», «independización del aparato» y sus sinónimos indican que los medios que ellas designan se convierten en un fin en sí mismo y dejan de cumplir su racionalidad fines-medios. Sin embargo, esto no es un fenómeno de degeneración, como le gustaría pensar a la burguesía. Weber sabía, aunque esto no tuvo consecuencias para su concepción, que la irracionalidad que él describía y ocultaba se seguía de la definición de la razón como medio, de su ceguera para los fines y para la consciencia crítica de los mismos. La resignada racionalidad weberiana se vuelve irracional porque, como postula Weber en identificación furiosa con el agresor, para su ascetismo los fines son irracionales. Si no se apoya en la determinidad de los objetos, la razón huye de sí misma: su principio se convierte en una infinitud mala. La desideologización aparente de la ciencia por Weber fue maquinada como una ideología contra el análisis de Marx. Y se desenmascara en su indiferencia hacia la locura manifiesta, es desacertada y contradictoria en sí misma. La razón tiene que ser, al igual que la autoconservación, la de la especie, de la que depende literalmente la supervivencia de cada individuo. A través de la autoconservación, la razón adquiere el potencial de esa autorreflexión que alguna vez podría trascender la autoconservación a la que la razón fue reducida al ser limitada a medio.

11

El accionismo es regresivo. Hechizado por esa positividad que desde hace tiempo le sirve de armadura a la debilidad del yo, se niega a reflexionar sobre su propia impotencia. Quienes gritan sin cesar «demasiado abstracto» recurren al concreterismo, a una inmediatez que es inferior a los medios teóricos presentes. Esto beneficia a la pseudo-praxis. Algunas personas especialmente precavidas dicen, a la manera igualmente sumaria en que juzgan el arte, que la teoría es represiva; en medio del *status quo*, ¿qué actividad no lo es a su manera? Pero la actuación inmediata que llama a golpear está mucho más cerca de la opresión que el pensamiento que toma aliento. El punto arquimédico: ¿cómo es posible una praxis no represiva?, ¿cómo abrirse camino a través de la alternativa de espontaneidad y organización?, sólo se puede encontrar mediante la teoría (suponiendo que se pueda en-

contrar). Si renunciamos al concepto, se vuelven visibles rasgos como la solidaridad unilateral, que degenera en terror. Se impone sin ceremonias la supremacía burguesa de los medios sobre los fines, ese espíritu que según el programa se combate. La reforma tecnócrata de la universidad que se quiere impedir, tal vez todavía *bona fide*, no es el contraataque a esa protesta. Esta la promueve por sí misma. La libertad de cátedra es rebajada a atención al cliente y ha de someterse a controles.

12

De los argumentos de los que el accionismo dispone, uno está lejos de la estrategia política de la que se precia, pero es muy sugestivo: tenemos que optar por el movimiento de protesta precisamente porque sabemos que no tiene oportunidades objetivas de éxito; siguiendo el modelo de Marx durante la comuna de París o de la actuación del partido comunista durante el desmoronamiento del gobierno anarco-socialista de Múnich en 1919. El argumento dice que, así como esos comportamientos fueron desencadenados por la desesperación, quienes desesperan de la posibilidad deberían apoyar una actuación sin expectativas: la derrota inevitable impone como instancia moral la solidaridad incluso a quienes previeron la catástrofe y no se sometieron al dictado de la solidaridad unilateral. Pero apelar al heroísmo prolonga en verdad ese dictado; quien no haya permitido que le quiten la sensibilidad para estas cosas reconocerá el tono hueco. Los exiliados en la segura América podíamos soportar las noticias sobre Auschwitz; no es fácil creer que Vietnam le quite a alguien el sueño, en especial porque todo enemigo de las guerras coloniales sabe que los *vietcongs* torturan a la manera china. Quien se imagine que, siendo un producto de esta sociedad, está libre de la frialdad burguesa se hace ilusiones sobre el mundo y sobre sí mismo; sin esa frialdad ya no podría vivir nadie. La capacidad de identificarse con el sufrimiento ajeno es pequeña en todos, sin excepciones. Decir que ya no podemos contemplarlo y que ninguna persona de buena voluntad ha de volver a contemplarlo racionaliza la coacción moral. Posible y admirable fue la actitud al borde del horror extremo de los conjurados del 20 de julio, que prefirieron arriesgarse y morir de una manera atroz a no hacer nada. Afirmar desde la distancia que uno se siente como aquéllos confunde la imaginación con la fuerza del presente inme-

diato. La pura autoprotección impide que el ausente se imagine lo peor, en especial las acciones que lo exponen a lo peor. Quien tiene conocimiento ha de admitir los límites objetivos de una identificación que colisiona con su deseo de autoconservación y felicidad, en vez de comportarse como si fuera ya una persona del tipo que tal vez se realizará en el estado de libertad, sin miedo. Del mundo tal como es nadie puede tener bastante miedo. Si alguien sacrifica no sólo su intelecto, sino además a sí mismo, nadie puede impedirselo, aunque objetivamente sea un martirio falso. Hacer del sacrificio un mandamiento forma parte del repertorio fascista. La solidaridad con una causa cuyo fracaso inevitable se conoce puede proporcionar un beneficio narcisista y selecto, pero en sí es tan demencial como la praxis de la que se espera cómodamente una aprobación que presumiblemente será revocada enseguida porque ningún sacrificio del intelecto es suficiente para las pretensiones insaciables de la falta de espíritu. Brecht, que en conformidad con su situación todavía tenía que ver con la política, no con su sucedáneo, dijo en cierta ocasión que, siendo completamente sincero consigo mismo, en el fondo le interesaba más el teatro que transformar el mundo². Esta consciencia sería el mejor correctivo de un teatro que hoy se confunde con la realidad, igual que los *happenings* que los accionistas escenifican de vez en cuando mezclan apariencia estética y realidad. Quien no quiera quedarse atrás de la confesión voluntaria y atrevida de Brecht sospechará que casi toda la praxis de hoy carece de talento.

13

El practicismo de hoy se basa en un momento que el repugnante lenguaje de la sociología del saber ha bautizado como «sospecha de ideología», como si el motor para la crítica de las ideologías no fuera la experiencia de su falsedad, sino el desprecio pequeñoburgués de todo espíritu debido a su presunto condicionamiento por intereses, que el interesado escéptico proyecta al espíritu. Si la praxis oculta mediante el opio de la colectividad su propia imposibilidad actual, se convierte en ideología. Hay un indicio inequívoco de esto: el planteamiento automático de la pregunta «¿qué hacer?», que responde a todo pensa-

² Cfr. W. Benjamín, *Versuche über Brecht*, Fráncfort del Meno, 1966, p. 118.

miento crítico antes aun de haberlo expresado y comprendido. En ningún otro lugar es más flagrante el oscurantismo de la hostilidad a la teoría de los últimos tiempos, que recuerda al gesto de quien pide el pasaporte. Implícita, y por tanto muy poderosa, es la orden: tienes que firmar. El individuo tiene que entregarse al colectivo; como recompensa por haber entrado en el *melting pot* se le asegura que pertenece al grupo. Las personas débiles y asustadas se sienten fuertes cuando corren cogidas de la mano. Este es el punto real de paso hacia el irracionalismo. Con centenares de sofismas se defiende, con centenares de medios de presión moral se inculca a los adeptos que si renuncian a la razón propia y al juicio propio participarán en la razón superior, colectiva, mientras que para conocer la verdad hace falta esa razón individuada que dicen que está superada y que sus afirmaciones están refutadas y despachadas desde hace tiempo por la sabiduría superior de los camaradas. Se retae así en esa actitud disciplinaria que los comunistas practicaron. Como una comedia se repite en los pseudorrevolucionarios, de acuerdo con una sentencia de Marx, lo que era serio y tenía unas consecuencias terribles cuando la situación todavía parecía abierta. No nos encontramos con argumentos, sino con consignas estandarizadas que proceden de los dirigentes y su entorno.

14

Ya que la teoría y la praxis ni son inmediatamente lo mismo ni son absolutamente diferentes, su relación es de discontinuidad. No hay un camino continuo de la praxis a la teoría: esto es lo que se suele denominar el «momento espontáneo». Pero la teoría forma parte de la sociedad y es al mismo tiempo autónoma. La praxis no transcurre con independencia de la teoría, ni ésta con independencia de aquella. Si la praxis fuera el criterio de la teoría, se convertiría por el bien del *thema probandum* en la patraña que Marx criticó y no podría alcanzar lo que quiere; si la praxis se basara simplemente en las indicaciones de la teoría, se endurecería doctrinariamente y además falsificaría la teoría. Lo que Robespierre y Saint-Just hicieron con la *volonté générale* de Rousseau, a la que no le faltaba el rasgo represivo, es el ejemplo más célebre de esto, pero no el único. El dogma de la unidad de teoría y praxis no es dialéctico, a diferencia de la doctrina a la que apela: habla de simple identidad donde sólo la contradicción

tiene la oportunidad de ser fecunda. Mientras que la teoría no se puede extraer del proceso social general, en éste tiene también autonomía; la teoría no es sólo un medio del todo, sino también un momento; de lo contrario no podría resistirse al hechizo del todo. La relación entre teoría y praxis es, una vez que ambas se han alejado una de otra, el cambio cualitativo, no la transición, mucho menos la subordinación. Teoría y praxis guardan una relación polar. La teoría que podría tener más esperanzas de realizarse es la que no está pensada como la instrucción para realizarla, en analogía con lo que sucedió en las ciencias naturales entre la teoría atómica y la fisión nuclear; lo común, la rettorreferencia a la praxis posible estaba en la razón tecnológica, no en la idea de aplicación. La doctrina de la unidad de Marx se refería al «ahora o nunca», seguramente por el presentimiento de que se estaba haciendo tarde. Por tanto, era práctica; pero a la teoría elaborada, a la crítica de la economía política, le faltan todas las transiciones concretas a esa praxis que de acuerdo con la tesis n.º 11 sobre Feuerbach es la razón de ser de la teoría. La aversión de Marx a las recetas teóricas para la praxis no era menor que su aversión a describir positivamente una sociedad sin clases. *El capital* contiene innumerables invectivas, por lo general contra los economistas y los filósofos, pero no un programa de acción; todo portavoz de la ApO que haya aprendido su vocabulario tendría que denunciar a este libro por abstracto. De la teoría de la plusvalía no se desprendía cómo hay que hacer la revolución; el antifilosófico Marx no pasaba por cuanto respecta a la praxis en general (pero sí a cuestiones políticas concretas) del filosofema de que la emancipación del proletariado sólo puede ser cosa suya; y en aquella época el proletariado todavía era visible. En las últimas décadas, obras como los *Estudios sobre autoridad y familia*, *La personalidad autoritaria* e incluso la teoría del dominio de *Dialéctica de la Ilustración* (que es heterodoxa desde muchos puntos de vista) han sido escritas sin intención práctica y empero han ejercido una influencia práctica. El atractivo de estas obras consistía en que, en un mundo en el que hasta los pensamientos se han convertido en mercancías y provocan la *sales resistance*, al leerlas nadie tenía la sensación de que estaban intentando venderle algo. Cuando he intervenido inmediatamente, con un efecto práctico visible, ha sucedido sólo mediante la teoría: en la polémica contra el «movimiento juvenil» musical y en la crítica de la jerga neoalemana de la autenti-

cidad, que le agrió la fiesta a una ideología muy virulenta. Si esas ideologías son conciencia falsa, su disolución (que se difundió en el medio del pensamiento) inaugura un movimiento hacia la mayoría de edad, este movimiento sí es práctico. El retruécano de Marx sobre la «crítica crítica», el chiste pleonástico y gastado que cree que la teoría se destruye porque es teoría, oculta sólo la inseguridad al trasladar la teoría directamente a la práctica. Más adelante, y pese a la Internacional, con la que se peleó, Marx no se entregó a la praxis. La praxis es una fuente de fuerza para la teoría, pero no es recomendada por ésta. En la teoría aparece, simplemente y con necesidad, como una mancha ciega, como una obsesión con lo criticado; no se puede desarrollar en detalle una teoría crítica que no sobrevalore lo individual; y sin lo individual sería inane. El añadido de lo demencial advierte contra los excesos en que lo individual aumenta inconteniblemente.