

## De la teoría como arma conceptual y herramienta de clase<sup>1</sup>

Spinelli, Juan Manuel <sup>2</sup>

Universidad de Morón

Recibido: 27/08/2021

Aprobado: 14/11/2021

### Resumen

En el marco de una nueva crisis del capitalismo, la teoría se enfrenta a numerosos problemas que requieren una solución urgente, entre los cuales se destaca *el problema mismo de la teoría*. Éste será abordado mediante una presentación de las ideas expresadas al respecto por Antonio Gramsci (1971) (en: *El materialismo histórico y la filosofía*) y Rosa Luxemburgo (2008) (en: *Reforma y revolución*). Partiremos de la referencia a la tesis gramsciana de que “todos los hombres son filósofos” y vincularemos su distinción entre “filosofía espontánea” y “filosofía profesional” con la relación entre “teoría” y “práctica” y con el pasaje de la “clase en sí” a la “clase para sí”. Analizaremos el nexo entre “lo individual” y “lo colectivo”, la figura del “intelectual orgánico” y el sentido eminentemente político de la teoría (la verdad como “verdad de clase”). Aquí articularemos con la doble importancia asignada por Luxemburgo al conocimiento teórico: ontológica (pues contribuye a la determinación de lo que la clase obrera es) y política (como herramienta transformadora de lo real). Concluimos que la teoría sólo adquiere pleno valor en tanto que integrada a la práctica en el proceso de la praxis y resaltamos nuevamente la importancia del “intelectual orgánico” en dicho sentido.

**Palabras claves:** marxismo, teoría, herramienta, intelectual orgánico, verdad de clase.

<sup>1</sup> Versión corregida y ampliada de la ponencia: “De la teoría como arma conceptual y herramienta de clase: apuntes para una revisión crítica de la relación teoría / práctica en el marco del Marxismo como filosofía de la praxis”, presentada en noviembre de 2012 en el marco del II Congreso Político Latinoamericano, celebrado en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Este trabajo nunca había sido publicado previamente a esta ocasión.

<sup>2</sup> Profesor de Filosofía, Doctorando por la Universidad de Morón (UM), Buenos Aires, Argentina. Contacto: [grietitas.de.lo.absoluto@gmail.com](mailto:grietitas.de.lo.absoluto@gmail.com).

## Intelectualidad orgánica y verdad de clase (Gramsci)

En principio, observemos que en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* Gramsci (1971) efectúa una provocadora afirmación que juega, no sin cierta malicia, con la posibilidad del malentendido: “todos los hombres –nos dicen– son «filósofos»” (p. 7). La clave, por supuesto, se encuentra en las comillas que afectan, en el original, a la palabra “filósofos”. Lejos de establecer una aventurada generalización, lo que hace Gramsci más bien es introducir una filosa distinción entre la filosofía “profesional” y la filosofía “espontánea”. Con lo que, en definitiva, lo que se obtiene no es una proyección de “lo filosófico” en sentido “profesional” al ámbito de la vida cotidiana ni tampoco una suerte de extensión de “lo filosófico” en sentido “espontáneo” a un punto tal que abarcase o comprendiese sin más a los sistemas filosóficos y al pensamiento filosófico especializado; pero sí, y en esto reside lo difícil a la vez que lo interesante de la tesis gramsciana, una ampliación o, quizá más precisamente, una redefinición de lo que haya que entender por “filosofía”.

La articulación entre los planos de la filosofía espontánea y la filosofía especializada constituye, a nuestro juicio, un problema fundamental, en el que se pone en juego tanto la relación entre lo que *grosso modo* podríamos llamar “la práctica” y “la teoría” como la cuestión misma, crucial en el pensamiento marxista, del pasaje de la “clase en sí” a la “clase para sí”. Y ello en la medida en que la transformación de la “espontaneidad” en “sistematicidad” sólo es posible en términos de adquisición del criticismo. Mientras que la filosofía espontánea consiste en todas aquellas concepciones que, arraigadas en el lenguaje, el sentido común y el *folklore* en general, nos vinculan con “la masa”, la elaboración de “la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica... [hace posible] escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo” (Gramsci, 1971, p. 8). La filosofía espontánea es “disgregada y ocasional” (Gramsci, 1971, p. 8), su pensamiento es esencialmente pasivo y tiene por sujeto, en última instancia, a la instancia colectiva e históricamente determinada del hombre-masa del cual objetivamente se forma parte; la filosofía sistemática, en cambio, se desarrolla “de manera “consciente y crítica” (Gramsci, 1971, p. 8), su pensamiento es activo y se caracteriza por ser subjetivamente producido por un individuo que, en el proceso mismo de su autoconocimiento, procede a su vez a “criticar toda la filosofía existente hasta ahora, en la medida en que ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular” (Gramsci, 1971, p. 8).

En este punto, es necesario efectuar un par de aclaraciones importantes. En primer lugar, y por obvio que parezca, es preciso señalar que la adquisición de pensamiento crítico no debe ser interpretada en términos individualistas; aunque tampoco, por otra parte, conlleva en modo alguno la negación o supresión de la individualidad en cuanto tal<sup>3</sup>. Una objeción, tan instalada como falaz e inconsistente,

<sup>3</sup> Fromm, por citar un caso paradigmático, redobla la apuesta y afirma: 1. que el pensamiento de Marx pertenece al orden de la filosofía; 2. que, en tanto que filosofía, hunde sus raíces en la tradición humanista occidental y se encuadra, en líneas generales –aunque con marcadas diferencias específicas–, en lo que se conviene en llamar “existencialismo”; 3. que este “existencialismo marxiano” alcanza su expresión más

sostiene que la doctrina marxista desconoce dicha dimensión de la existencia o la reconoce únicamente como un factor “negativo” que ha de ser neutralizado, sometido y hasta anulado por “el Estado socialista, que ambiciona plenos poderes para el Estado, como no se ha dado hasta ahora en ningún género de despotismo” (Jiménez Moreno, 1963, p. 59); pasando por alto el hecho de que la postulación del valor irreductible de lo individual –que nunca ha sido desconocido por el marxismo– en modo alguno implica, de forma necesaria, la afirmación o la justificación del individualismo como negación abstracta de lo colectivo ni es inmediatamente identificable con ésta<sup>4</sup>. En tal sentido, el planteo de Gramsci formula la cuestión en toda su complejidad, desde el momento en que:

A. Lo que Gramsci llama “la propia concepción del mundo”, “mi” concepción, jamás es ella misma algo puramente propio, personal, sino que se halla más bien arraigada en una cierta masa homogénea de pensamientos y creencias; y, del mismo modo, la adopción de un punto de vista crítico que me permita volver sobre los fundamentos hasta entonces ocultos e ignorados de mi pensar y mi accionar, no hace de mí un individuo “aislado” o “separado” del resto sino que, por el contrario, constituye la condición de posibilidad de que –al abrirme paso por las viejas tradiciones filosóficas que, al ir sedimentándose, fueron constituyendo los diferentes estratos del saber popular– sea capaz de apreciar bajo una nueva luz y en su plenitud los nexos que me vinculan con un grupo social y me hacen ser parte viva, orgánica, del mismo;

B. El problema sólo abstractamente se plantea a nivel del individuo, ya que únicamente adquiere plena y total carnadura cuando se lo piensa socialmente, es decir, a nivel de la “masa”: esto significa que, si bien resulta deseable que una o varias personas determinadas adquieran una visión crítica del mundo que lo rodea y su inserción en él, lo que realmente cuenta es que, dada la adquisición de una verdad, ésta sea socializada, compartida, hecha extensiva a la clase o al grupo.

acabada en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844; 4. que “el problema central [de la “filosofía de Marx” así definida] es el de la existencia del individuo real, que es lo que hace, y cuya “naturaleza” se desarrolla y se revela en la historia” (1961, p. 7). Ciertamente, no se trataría de un “individualismo” en el sentido que tradicionalmente se le atribuye a este término, dado que este “individuo real” sólo es real en cuanto pertenece a una clase y a una sociedad determinadas –es decir, en cuanto no existe de forma aislada o, en otras palabras, en cuanto no constituye un “átomo social”–, de las que no puede desligarse por el solo poder de su decisión (está “atrapado” en ellas). Solo que Fromm (1961) parece hacer un especial énfasis en el individuo como fin último: si bien reconoce que cada ser humano “por fuera” de su sociedad y de su clase no es más que una abstracción, tanto lo que él entiende por una “plena realización de la humanidad del hombre y su emancipación de las fuerzas sociales que lo aprisionan” (p. 7) como la “fe [que él le atribuye a la filosofía de Marx] en el hombre, en su capacidad para liberarse y realizar sus potencialidades” apuntan, en última instancia, al individuo. Digámoslo de esta forma: Fromm (1961) comprende, sin duda, que nadie puede ser libre y realizarse –esto es, actualizar en forma plena su potencial humano– si no tiene lugar un “cambio social” (p. 8) revolucionario; no obstante, ve en tal proceso de transformación sólo la “condición necesaria”, es decir, el “medio” (imprescindible e insustituible, pero medio al fin y al cabo) para “esa emancipación de la persona humana que es el fin mismo del socialismo” (p. 9).

<sup>4</sup> Reivindicar la importancia del individuo (incluso al nivel de Fromm, presentándolo como “fin último”) no solo no es lo mismo que sostener el individualismo, sino que hasta podría afirmarse que es este último, y no el socialismo, el que paradójicamente conduce a la anulación total del individuo.

No se trata de desconocer el carácter necesario e irreductible de la individualidad, sino, muy por el contrario, de reconocerla en su concreción, en los vínculos efectivos que contribuyen a su arraigamiento en el seno del grupo social y establecen así la condición de posibilidad no de su cancelación sino, a la inversa, de su manifestación. Lo colectivo es el soporte de lo individual (Gramsci, 1971, pp. 21-22). Es en este sentido que Gramsci (1971) afirma:

Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el hallazgo, por parte de un «genio» filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales. (pp. 21-22)

El intelectual “orgánico” es aquel que desarrolla un pensamiento racional que, como hemos dicho en el punto anterior, lejos de disolverlo refuerza y renueva críticamente su vínculo con la clase social a la que pertenece de hecho, pero también es el que da base a que la verdad circule y se distribuya por esa multiplicidad humana que da vida y forma a dicha clase en cuanto tal. La verdad, de este modo, es ya siempre “verdad de clase” en el doble sentido del genitivo: “de la clase” desde un punto de vista objetivo, o, lo que es igual, desde el punto de vista del autoconocimiento, de la toma de conciencia de su realidad y de su historia, de su situación efectiva, de su lucha y sus intereses, de sus necesidades, de sus aliados y sus enemigos; pero “de la clase” también en una perspectiva “subjetiva”, vale decir, en el sentido de que, en última instancia, precisamente en cuanto “yo” no dejo de pertenecer a ella sino que “me reconozco” como parte orgánica de la misma, la verdad ya no es mía sino nuestra –o, mejor aún, sólo es mía en cuanto nuestra–. Un intelectual orgánico jamás se apropiaría de la verdad, esto es, jamás haría de ella su “propiedad privada”. El suyo es un rol imprescindible en la medida en que, contribuyendo a sentar las bases de una nueva “concepción del mundo”, hace de la teoría o, más exactamente, del pensamiento filosófico, una herramienta que crea conciencia de clase en tanto que siembra la semilla insurgente de la contracultura<sup>5</sup>:

Determinada la filosofía como concepción del mundo y no concebida ya la labor filosófica como elaboración “individual” de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además, y especialmente, como lucha cultural por transformar la “mentalidad” popular y difundir las innovaciones filosóficas que demuestren ser “históricamente verdaderas” y que, por lo mismo, llegaron a ser histórica y socialmente universales, la cuestión del lenguaje y de los idiomas debe ser puesta “técnicamente” en primer plano. (Gramsci, 1971, p. 30)

<sup>5</sup> El fundamento de la «nueva cultura» no hay que buscarlo en la apropiación individual del conocimiento sino en su socialización y, consiguientemente, en su extensión y distribución entre los miembros de la clase. Es así tan sólo como la *crítica* se convierte en un arma poderosa en manos de los oprimidos, sin la cual es imposible entablar el movimiento de la resistencia a nivel simbólico contra la ideología dominante.

C. El problema de la *teoría* se nos revela, de este modo, como eminentemente político. O, en otras palabras, se muestra a nuestros ojos con absoluta claridad el carácter esencialmente práctico de la teoría –y esto, desde ya, no en los términos de un pragmatismo burdo o un materialismo grosero sino más bien en el sentido de que no hay “verdad individual”: la verdad es “colectiva” o no es en absoluto. Mientras la suya consista en la realidad del concepto abstracto que sólo tiene lugar en la mente del pensador individual o en el discurso cerrado sobre sí mismo de la vanguardia, no es aún una “verdad de clase”, dado que ésta no puede tener en modo alguno otro sujeto que la clase misma.

### **Relevancia ontológica y política de la teoría (Luxemburgo)**

Es en este punto donde el punto de vista de Gramsci se articula con la perspectiva de Rosa Luxemburgo. En efecto, en *Reforma o revolución* –en el marco de una reafirmación del programa revolucionario de la socialdemocracia; luego del giro o, más bien, del desvío introducido por Bernstein, el cual redujo la misma a un movimiento reformista que ya no tenía ni como fin último ni como horizonte siquiera la revolución socialista sino que hacía de la reforma, en vez de medio para llegar a un fin, el fin mismo– hallamos planteados de manera insuperable los alcances y la relevancia de la cuestión que aquí nos ocupa:

No hay insulto más grosero o calumnia más infame contra la clase obrera que la afirmación de que las controversias teóricas son sólo una cuestión para “académicos”. Ya Lassalle dijo que únicamente cuando la ciencia y los trabajadores, esos polos opuestos de la sociedad, lleguen a ser uno destruirán entre sus potentes brazos todos los obstáculos a la cultura. Toda la fuerza del movimiento obrero moderno descansa sobre el conocimiento teórico. (Luxemburgo, 2008, pp. 24-25)

Rosa Luxemburgo señala que la importancia del conocimiento teórico para los obreros es doble: “se trata de ellos mismos –indica– y de su influencia en el movimiento” (2008: 25). Creemos que de ninguna manera falsearemos o deformaremos el pensamiento de la camarada si lo traducimos a una terminología más “técnica” o “filosófica” y puntualizamos entonces que esa “doble importancia” nos remite, en primer lugar, al plano ontológico, y, en segundo lugar, al plano político. Y ésta es nuestra convicción: que lo que Rosa Luxemburgo discute con Bernstein – en un contexto histórico-ideológico sin lugar a dudas muy singular y específico, en el cual el giro introducido dentro de la socialdemocracia amenaza con convertirse hacia el propio interior del proletariado en el mayor de los peligros– posee la mayor relevancia, un siglo después, en lo que respecta a la unidad y al sentido de las luchas populares.

En primer lugar, la importancia ontológica de la teoría significa algo tan simple como que el “conocimiento teórico”, lejos de ser algo accesorio, algo que pudiese

estar o faltar indistintamente, sin afectar “en lo esencial” a la clase trabajadora, juega un papel absolutamente clave en la determinación de lo que ella es. En términos esquemáticos, quizá pudiese decirse que, en la medida en que la misma no se constituyese satisfactoriamente en el sujeto de su propia verdad –vale decir, en la medida en que no realizase o completase el proceso de su autoconciencia–, resultaría susceptible de ser ideológicamente dominada por elementos extraños a ella. Como sea, lo que de esta forma se advierte es que el “giro bernsteiniano” entraña la posibilidad de que el movimiento obrero deje de ser proletario y devenga, como si tuviese lugar una contrarrevolución en su propio seno, pequeñoburgués (Luxemburgo, 2008, p. 25).

En segundo lugar, la importancia política nos remite al plano de la acción. En la teoría, como hemos visto, reside la fuerza del movimiento obrero: en ella tiene la herramienta que le ha de permitir llevar a cabo la transformación de lo real. Herramienta y, al mismo tiempo, arma: “Únicamente cuando las amplias masas trabajadoras empuñen el arma afilada del socialismo científico habrán naufragado todas las inclinaciones pequeñoburguesas, todas las corrientes oportunistas. Entonces será cuando el movimiento se asiente sobre bases firmes” (Luxemburgo, 2008, p. 25). Es imposible, en este contexto, proceder a una consideración crítica de los fundamentos del socialismo científico, así como una evaluación exhaustiva de su actualidad o, más bien, de su futuro, en el más genuino sentido de la palabra. Ahora bien, al margen del debate, que sin duda hay que tener e incluso promover, acerca de la necesidad de la renovación o reformulación del “socialismo científico” al que Rosa Luxemburgo se refiere, lo que podríamos llamar el “diagnóstico general” de la situación goza, a nuestro juicio, de una poderosa e incontestable actualidad; y el eje principal de su crítica a Bernstein bien podría ser, hoy por hoy, el que debiésemos seguir a la hora de hacer frente a las estrategias retórico-ideológicas a través de cuales el capitalismo pretende persuadirnos de la imposibilidad de una transición efectiva al socialismo<sup>6</sup> y, consiguientemente, disuadirnos de aplicar nuestras fuerzas a la toma real y concreta del poder político.

Ahora bien, no nos cansaremos de insistir en el hecho de que adquiriremos cabal conciencia del valor y la relevancia de la teoría sólo si no la oponemos de manera abstracta a la práctica. Y teoría y práctica adquieren su concreción únicamente en el marco de una praxis asumida y concebida como la instancia dialécticamente superadora de la antinomia entre “lo práctico” y “lo teórico”: así, de acuerdo con Mondolfo, la modificación del ambiente sociohistórico tiene lugar “a través de la actividad del hombre, que Marx llama la «praxis», que abarca toda forma de actividad humana, teórica y práctica al mismo tiempo” (1964, p. 9). Nada más peligroso, desde el punto de vista revolucionario, que confundir “praxis” y “práctica”, reduciendo la primera a la segunda. La praxis es, en cambio, la integración de la teoría y la práctica, la mutua inscripción de una en otra y, de eso modo, la plenitud dialéctica de la vida humana.

<sup>6</sup> “Bernstein no cuestiona la rapidez del desarrollo capitalista, sino el desarrollo mismo y, en consecuencia, la posibilidad misma de la transición al socialismo” (Luxemburgo, 2008, p. 28).

## Conclusión

Un auténtico reconocimiento del carácter imprescindible de la teoría, como se desprende de la puesta en común de los puntos de vista de Gramsci y Rosa Luxemburgo, ha de cumplir con la exigencia de que se la sustraiga de la falsa oposición entre la idealidad de lo abstracto y la instrumentalidad de lo conveniente. No hay teoría como “herramienta de clase” o “arma emancipadora” sino en cuanto se establece un indisoluble vínculo dialéctico entre el fundamento práctico de la teoría y el fundamento teórico de la práctica; de manera que todos los “malentendidos” en torno a la teoría, así como las diferentes y siempre equívocas tomas de posiciones “a favor” o “en contra” de la teoría con respecto a la práctica, sean eliminados.

Así entendida, la teoría no ha de tener como sujeto ni al individuo desgajado del grupo social al que pertenece (Gramsci) ni a los “académicos” (Rosa Luxemburgo). La figura de los intelectuales orgánicos, en este sentido, resulta decisiva. Si se los llama “orgánicos”, es precisamente porque confieren “organicidad de pensamiento” a lo que al nivel de la acción de las masas se presenta de manera aún incoherente, es decir, “a los principios y problemas que éstas [plantean] con su actividad” (Gramsci, 1971, p. 13). Es esa “pertenencia orgánica” del intelectual a las masas la que garantiza la unidad de teoría y práctica –vale decir, de pensamiento y acción, de “filosofía” y “política”, de una filosofía que es política tanto como a su vez la política es filosófica– al hacer efectivamente posible el proceso de autoconciencia mediante la construcción y consolidación de “un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas” (Gramsci, 1971, p. 16). Y dicha unidad es el ensamble, por así decirlo, de la organicidad teórica a nivel del pensamiento con la organización práctica a nivel de la acción.

En conclusión, si la teoría, tal como lo exige Rosa Luxemburgo, ha de desempeñar una función revolucionaria de primerísimo orden, es preciso introducir, tal como lo hace Gramsci, la mediación de una intelectualidad orgánica que haga posible la constitución misma de las masas como sujeto histórico colectivo precisamente en cuanto logre desarrollar una sólida elaboración conceptual de todo lo que las mismas –a las que ha de permanecer inextricablemente ligada– realizan en forma más o menos inconsciente. Es probable que haya un exceso de idealismo en afirmar que, de esta manera, aquéllas se piensan o cobran conciencia de lo que son; pero deja de haberlo, a nuestro criterio, si hacemos del proceso de la autoconciencia no una instancia abstracta sino una actividad histórico-política que tenga lugar de hecho en la medida en que los que tenemos por oficio “pensar”, “pensar filosóficamente”, asumamos que nuestros pensamientos, en última instancia, no nos pertenecen; que nuestras verdades, en definitiva, no consisten en un bien “exclusivo” cuyos derechos hayan de ser reclamados y defendidos sino que constituyen, por el contrario, una propiedad colectiva que ha de ser rigurosamente socializada; que el acto de filosofar, esencialmente político, es trabajo y acción militante; que la multiplicación de las instancias en las cuales el pensamiento se explicita y se manifieste como acción es una forma de lucha indispensable, que hay que dar con urgencia, si es que aspiramos a que en el futuro esa inmensa mayoría de la humanidad –que sigue hoy sometida,

material y espiritualmente, sólo que bajo un nuevo y acaso más sutil yugo– logre deshacerse de las cadenas materiales de la explotación y poner fin al capitalismo como a una larga y siniestra pesadilla.

## **Bibliografía**

- Fromm, E. (1961). *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Nueva Visión.
- Jiménez Moreno, L. (1963). Individuo y sociedad en Nietzsche. *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, 1(28), pp. 55-66.
- Luxemburgo, R. (2008). *Reforma o revolución*. Fundación Federico Engels.
- Mondolfo, R. (1964). *El humanismo de Marx*. Fondo de Cultura Económica. Cultura Económica.