

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

SOBRE LA PRAXIS
por
Adolfo Sánchez Vázquez

TESIS
PARA OPTAR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFIA

México, D.F., 1966



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INTRODUCCION

La presente investigación aspira a cobrar conciencia de la praxis, como actividad material que transforma al mundo y hace de éste un mundo para el hombre, un mundo propiamente humano. Así entendida, la praxis, se nos presenta como la categoría central del marxismo, es decir, de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como guía de su transformación. El marxismo es, por ello, a su vez, la conciencia filosófica más elevada de la praxis, después de superar el punto en que la había dejado el idealismo. En este sentido, como en toda reflexión filosófica verdadera supera también el punto de vista de la conciencia ordinaria. La concepción marxista de la praxis no es una vuelta a un estado prefilosófico, ni un retorno a un punto de vista filosófico unido por muchos hilos al del sentido común-el del materialismo mecanicista o metafísico-y anterior al idealismo. En suma, el punto de vista marxista sobre la praxis -del cual partimos-no es un retorno, sino un avance, una superación que ha de tomar en cuenta tanto el materialismo tradicional como el idealismo, ya que este último es un momento esencial de la evolución filosófica. Esta esencialidad del idealismo se pone de manifiesto, sobre todo, en la concepción de la praxis, ya que en la forma que adopta con la filosofía clásica alemana es, como veremos más adelante, una filosofía de la praxis, aunque ésta aparezca en forma abstracta y mistificada.

Una verdadera concepción de la praxis tiene que pasar -- necesariamente--para superarla--por esta concepción idealista. Pero, su superación no es una vuelta sin más al punto de vista preidea- lista, y, menos aún, a la actitud de la conciencia ordinaria. Al idealismo no se le supera con el sentido común, sino con otra fi- losofía que, como la filosofía idealista alemana, y por otras ra- zones, se aleja de la conciencia ordinaria. Y se le supera, como veremos, no con cualquier filosofía, sino justamente con una ver- dadera filosofía de la pñaxis que resaltará así la verdad del -- idealismo, es decir, la verdadera concepción de la actividad.

El hecho de que el marxismo se presente en algunas oca- siones como una filosofía materialista sin más, dejando en la pe- numbra su concepto central--la praxis--es el resultado de no haber absorbido el idealismo como un momento esencial de su formación. El rescate del hombre como ser activo, práctico no se logra tampo- co por la vuelta al punto de vista de la conciencia ordinaria. Se parte del supuesto de que el hombre común y corriente, por vivir en el mundo de la práctica, se halla más cerca de la concepción -- de la praxis que el filósofo especulativo que sólo la ve en -- -- forma abstracta e ideal.

Nosotros pensamos, por el contrario, que sólo una verda- dera conciencia filosófica de la praxis, como la que representa -- el marxismo, permite superar su concepción abstracta e idealista, y, de este modo, unir el pensamiento y la acción. Pero esta con- ciencia filosófica debe más a otra conciencia filosófica--idealis- ta y materialista--que a la conciencia ordinaria. Sin superar el -- punto de vista de la conciencia espontánea, ordinaria, por otra --

parte, no sólo no es posible una verdadera conciencia filosófica de la praxis, sino tampoco una praxis verdaderamente creadora, -- transformadora. Esto es lo que Lenin quería decir al afirmar que "sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario posible." Como teoría de la praxis revolucionaria del proletariado, -- el marxismo exige la superación del punto de vista espontáneo en que se sitúa la conciencia ordinaria del proletario. De aquí la -- importancia de una recta concepción de la praxis frente a la concepción ingenua o espontánea de ella.

También aquí, como en otros dominios, la actitud natural, surgida antes que la actitud filosófica, coexiste con ésta, y de ella hay que partir--negándola, superándola,--para llegar a -- una conciencia filosófica de la praxis. Estriba esa actitud natural ante la praxis en ver ésta como un simple dato que no requiere explicación. La conciencia ordinaria se ve a sí misma como puramente atórica. Pero sería erróneo aceptar esa visión³ que ella -- tiene de sí misma. El hombre común y corriente es un ser social, se halla inmerso en una malla de relaciones y adquisiciones de -- todo género. Su actitud ante la praxis entraña ya cierta conciencia de la praxis como hecho; es decir, está cargada o traspasada por ideas que están en el ambiente y que, como sus miasmas, . aspira. Es el eco o la adopción inconsciente de puntos de vista surgidos originariamente como reflexiones sobre el hecho en cuestión. La conciencia ordinaria de la praxis no se halla liberada, por -- tanto, de ingredientes teóricos, aunque estos se presenten en forma degradada; pero no es tampoco una actitud propiamente teórica, ya que falta en ella el momento capital del lazo consciente entre

la conciencia y su objeto. Con todo, en esa actitud natural, la conciencia del hombre común y corriente revela también su idea de la praxis, una idea a la que seguirá aferrado mientras no se eleve al plano reflexivo, que es propio, en su forma más elevada, de la actitud filosófica. Cómo la conciencia ingenua, ordinaria sale de esta concepción espontánea de la praxis para elevarse a una -- conciencia reflexiva de ella, es algo que veremos en el momento oportuno, particularmente al examinar los diferentes niveles de la praxis. Digamos, por ahora, que la conciencia ordinaria en cuanto tal, mientras no rebasa los límites que la separan de una conciencia filosófica de la praxis, tiene una concepción de ésta que ha de ser superada para hacer posible una verdadera praxis humana. ¿Y en qué consiste esta concepción? Veámosla a grandes rasgos.

El hombre común y corriente se tiene a sí mismo por el verdadero hombre práctico; él es quien vive prácticamente. Dentro de su mundo las cosas no sólo son, existen, sino que son prácticas, y existen, sobre todo, por su significación práctica. Pero esta significación es inmanente a las cosas, dada en ellas con independencia de los actos humanos que se las confieren. Las cosas no sólo existen en sí, al margen de toda actividad humana-- punto de vista realista ingenuo, propio de la conciencia ordinaria-- sino que también significan en sí--^{se ignora} es decir, /que por el hecho de significar, de tener una significación práctica--, el mundo de actos y objetos práctico sólo exist~~e~~ para el hombre. El universo -- práctico es un universo de cosas y significaciones en sí.

Junto a este objetivismo, en virtud del cual el objeto

práctico queda separado del sujeto, es decir, no se ve su lado humano, subjetivo, la conciencia ordinaria lleva a cabo—por supuesto, sin percatarse de ello—una reducción de lo práctico o lo práctico-utilitario. Lo práctico es lo que reporta una utilidad material, una ventaja, un beneficio. Imprácticos son los objetos o actos que no tienen esa utilidad directa, material. Y no sólo se presentan a la conciencia ordinaria con ese carácter, sino incluso como lo antipráctico. Fuera de ese mundo de lo práctico, — quedan, por ejemplo, la actividad artística-creadora o contemplativa-, la actividad teórica en general, la actividad revolucionaria, etc. En un mundo regido por las necesidades prácticas—en el sentido estrechamente utilitario—los actos revolucionarios que traen para el individuo—la conciencia ordinaria la pone siempre en relación con los intereses inmediatos, directos, individuales — persecuciones, hambre o miseria, son actos improductivos o imprácticos—por excelencia. Y la actividad teórica —y tanto más — cuanto más abstracta, cuanto más alejada de las necesidades prácticas inmediatas— se le presenta como una actividad parasitaria; por ello, la conciencia ordinaria desprecia a los teóricos y, en particular, a los filósofos que especulan o teorizan, sin ofrecer nada útil en el sentido antes apuntado, —es decir, nada práctico—. El hombre común y corriente está siempre dispuesto a reirse, como hace más de 25 siglos se riera la sirvienta de Thales, del filósofo que, absorto por la teoría, tropieza a cada momento en el mundo de las cosas prácticas.

Para la conciencia ordinaria la vida es práctica, en un sentido utilitario; la práctica se entiende, ^{a su vez,} en el sentido de

una actividad que se abre paso por sí misma, sin necesidad de fundarse en una actividad teórica que le despeje el camino. Se vive -como algo perfectamente natural- en un mundo de necesidades, objetos y actos prácticos, como un mundo que se impone de suyo y al que no es posible sustraerse a menos que se quiera tropezar a cada instante en él como tropiezan los teóricos y, en particular, los filósofos. La práctica es autosuficiente, no requiere otro -- fundamento que ella misma, y de ahí que no se presente con un carácter problemático. El hombre común y corriente sabe, o cree saber, a qué atenerse con respecto a sus exigencias. Los problemas sólo pueden surgir con la especulación y el olvido de esas exigencias. El hombre común y ordinario se ve a sí mismo como el hombre práctico que no necesita de teorías; los problemas encuentran su solución en la práctica misma, o en esa forma de revivir una práctica pasada que es la experiencia. Pensamiento y acción, teoría y práctica, se separan. La actividad teórica -impráctica por excelencia- se le vuelve extraña; en ella no reconoce su verdadero - ser, su ser práctico.

Si nuestra imagen de la conciencia ordinaria no es infiel, vemos que ésta no deja de tener una idea de la praxis, por limitada o falsa que pueda parecernos. Hay, por tanto, en el hombre común y corriente una cierta conciencia de la praxis obtenida de un modo espontáneo e irreflexivo, aunque no falten en ella -- -por ser conciencia-, como ya señalábamos antes, ciertos elementos teóricos. Es consciente del carácter consciente de sus actos; es decir, sabe que sus actos no son puramente mecánicos o instintivos sino que exigen cierta intervención de ella, pero por lo que toca a la praxis misma no va más allá de la idea antes expuesta:

praxis utilitaria y autosuficiente. No se eleva a una verdadera -- conciencia de la praxis, que habría de ser una conciencia filosófica capaz de extender ese límite estrecho, utilitario de la praxis para ver a ésta en toda su dimensión antropológica y gnoseológica. No acierta a ver hasta qué punto la praxis es menesterosa de la teoría, ya que para ver la unidad de una y otra habría que captar en la primera una significación que rebasara su estrecho marco individual y utilitario.

Cierto es que para la conciencia ordinaria, como ya antes apuntábamos, existen los objetos con una significación (su utilidad), y existen asimismo los actos de producción y consumo de -- ellos, pero no existe propiamente la significación humana de esos objetos y actos que sólo puede mostrarse a la conciencia filosófica al captar la significación de la praxis en su totalidad, en la cual se integran y esclarecen sus formas específicas, sus actos -- particulares y sus productos. Cierto es también que esta conciencia filosófica sólo se ^{alcanza} /históricamente cuando la praxis misma llega en su desarrollo a un punto en que el hombre ya no puede seguir actuando y transformando consciente y creadoramente el mundo sin cobrar una verdadera conciencia filosófica de la praxis. Pero

esta --conciencia-- exigida por la historia de la praxis misma al -- llegar a cierto tramo de su desarrollo-- sólo puede obtenerse cuando ya han madurado --a lo largo de la historia de las ideas-- las premisas teóricas necesarias, entre las cuales hay que situar en lugar prominente, la filosofía idealista alemana.

Podemos comprender por todo esto cuán lejos se halla la conciencia ordinaria, con su concepción espontánea e irreflexiva -- de la praxis, de una verdadera concepción filosófica de ésta, con-

cepción que presupone la historia entera del hombre -en cuanto que el hombre, como veremos, es praxis-, y, en particular, la historia entera de la filosofía.

La conciencia filosófica de la praxis, durante siglos, -parecía dar razón a los recelos y risas de la conciencia ordinaria, pues lejos de tratar de explicar la praxis misma y de contribuir así a que cobrara su verdadera dimensión humana, se volvía de espaldas a ella. En sus orígenes, en la Antigüedad griega, la filosofía ha ignorado o rechazado el mundo práctico, y lo ha rechazado justamente por no captar en ella mucho más de lo que veía y sigue viendo la conciencia ordinaria: su carácter práctico-utilitario. -Así concebida, la actividad práctica material, y particularmente -el trabajo humano, era considerado en el mundo griego y romano como una actividad indigna de hombres libres y propia de esclavos.⁽¹⁾ A la vez que se rebajaba la actividad humana práctica, manual, se ensalzaba la actividad contemplativa, intelectual. La actividad ---- transformadora de cosas, de la materia, al poner al hombre en relación con las cosas materiales, lejos de entrañar un dominio sobre ellas, no hacía sino esclavizarle y envilecerle. La idea de que el hombre se hace y se eleva justamente por su praxis, transformando el mundo material -idea a que llegará la conciencia filosófica contemporánea- era ajena, en general, al pensamiento griego. Para éste, el hombre se eleva precisamente por la vía inversa; es decir, -por la liberación de toda actividad práctica material y, por tanto, aislando a la teoría, a la contemplación, de la práctica.⁽²⁾

La praxis material, productiva -el trabajo humano- hace al hombre esclavo de la materia, de las cosas, y de ahí que, en --

la sociedad esclavista griega, se le considere indigno de los hom bres libres que sólo pueden vivir -como filósofos o políticos- en el ocio, entregados a la contemplación o a la acción política, y -dejando el trabajo físico en manos de los esclavos. En consecuencia, la praxis material productiva queda separada de la teoría; no sólo es ajena a ella, sino opuesta a la esencia humana que tanto -para Platón como para Aristóteles se realiza en la vida teórica. -Así, pues, el modo de vincular las relaciones entre la teoría y la práctica, deriva de una concepción del hombre como ser racional o teórico por excelencia. Pero tiene también raíces sociales. Ciertamente, en las condiciones peculiares de una sociedad esclavista, -en la que el trabajo intelectual se concentra en la clase de los -hombres libres, y el trabajo físico descansa, particularmente los más extenuantes, sobre los hombros de los esclavos, las relaciones entre uno y otro -entre la actividad teórica y la actividad práctica material- revisten un carácter antagónico, y cobran la forma de un aislamiento absoluto de lo espiritual respecto de lo material,- y de una primacía de la vida teórica sobre la praxis productiva. -Los hombres libres se dedican a las actividades libres y, por tanto, verdaderamente humanas -o sea, teóricas y políticas- mientras que los esclavos se consagran a las actividades serviles que, por su contacto con la materia, son la negación del hacer propiamente humano. Esta división social del trabajo lleva a ver la vida propiamente humana en la contemplación, y a definir al hombre como --ser teórico.

La primacía que se atribuye a las actividades liberadas del contacto con las cosas materiales y, a su vez, el desprecio --

ostensible de que se hace objeto al trabajo manual, como ocupación indigna de los ciudadanos u hombres libres, contribuye a afirmar -- la posición social de estos últimos, y a rebajar la de los trabajadores físicos o esclavos.

La hostilidad de la sociedad esclavista griega a la actividad práctica material se extiende a otras actividades en la medida en que no pueden independizarse del contacto con la materia. De ahí el desdén por las aplicaciones prácticas de la ciencia (la técnica), por la cirugía, e incluso por ciertas actividades artísti--cas que, como las del pintor y el escultor, no pueden cludir un estrecho contacto con la materia.

La conciencia filosófica de la praxis, en la sociedad -- antigua, corresponde a las aspiraciones e intereses de la clase dominante -los hombres libres- y es, por ello, una conciencia negativa de las relaciones entre la teoría y la praxis material. Otra -- forma de la praxis -la praxis política- se admite en cuanto que se subordina a la teoría, o en cuanto que se le considera como una -- actividad inferior a la teórica, ya que no se deja inspirar por la razón teórica. En consecuencia, en la sociedad antigua se ignora --
(4)
o rechaza la praxis material productiva, o se acepta la actividad política, pero siempre dejando la primacía -por ser la ocupación -- propiamente humana- a la actividad teórica.

La conciencia filosófica de la praxis sufre un cambio importante en el Renacimiento. Va asociado a una nueva concepción -- del hombre en la cual éste deja de ser mero animal teórico para -- convertirse también en un ser activo, constructor de un mundo. La dignidad humana se reivindica no sólo en la contemplación, sino --

en la acción, pues el hombre no es sólo un ente de razón, sino de voluntad. La razón permite comprender la naturaleza; la voluntad -iluminada por ella- dominarla y transformarla. Comienza a valorar se la transformación material del mundo en consonancia con los intereses de una clase económica y social cuyo porvenir como clase -se halla ligado a esa transformación material, es decir, a la producción, La actividad productiva, material del hombre adquiere así una dignidad no reconocida en el mundo antiguo ni en la época feudal. Se valora al hombre como ser activo no sólo respecto a las -- cosas que se tienen por más nobles en otros tiempos -el arte, la guerra-, sino incluso con respecto a las que -por su carácter material- eran tenidas como las más bajas. (5)

Ahora bien, la reivindicación de la actividad humana, y, en consecuencia, del trabajo humano, no significa que la contemplación pierda aún su lugar privilegiado; por el contrario, sigue teniendo un rango superior a toda actividad práctica, manual. Ciertamente es que ya no se rechaza el trabajo como en la Antigüedad y que incluso se le exalta, en cuanto expresión del hombre como ser activo. Ya no se piensa que el hombre se envilezca al simple contacto con la materia. Lejos de esclavizarlo, es condición misma de su libertad y, en cuanto tal, el trabajo es aceptado e incluso ensalzado. La oposición entre el trabajo físico y el intelectual se ha reducido lo suficiente para que no se tenga al primero por una actividad indigna; pero si bien es cierto que ya no se define el trabajo físico como la negación de lo propiamente humano, sólo se ve en él lo humano en una condición inferior del hombre, una actividad - que hace posible el estado propiamente humano que sigue siendo el

(7)

de la contemplación (Giordano Bruno y Tomás Moro). Por otra parte, cuando se subraya el papel activo, creador o constructor del hombre, esta actividad aparece concentrada en personalidades excepcionales, privilegiadas que se destacan sobre la masa de sujetos consagrados a una actividad meramente física o mecánica. Una cosa es crear obras de arte y otra, producir objetos prácticos. De este modo, junto a la contemplación -la ciencia- se exalta la actividad creadora, práctica, del artista y del político. Pero esta actividad, al igual que la contemplación, se halla reservada también a unos pocos y es, por ello, excepcional. (8)

Considerada en su conjunto, la conciencia filosófica renacentista de la praxis aunque no rechaza la praxis material productiva e incluso la ensalza, la relega en definitiva a un plano inferior. La primacía se sigue atribuyendo a la contemplación. Existen, ciertamente, otras formas de actividad -como la actividad artística y la política-, pero éstas -como la contemplación- revisten el carácter de actividades excepcionales, a las que no tiene acceso la masa de sujetos prácticos inferiores -artesanos, mecánicos, agricultores, etc.-. Sólo en esas actividades excepcionales se unen el teórico y el práctico, como lo demuestran los ejemplos de Leonardo y Alberti, en el arte, o de Maquiavelo, en política. La teoría aquí está al servicio de la praxis. (9)

Para que la conciencia filosófica pueda elevarse a la reivindicación plena de la praxis en su totalidad como esfera esencial de lo humano, se requerirá el descubrimiento del carácter propiamente humano de la praxis material, del trabajo, carácter que hasta ahora sólo se ha visto en la esfera teórica, y en ciertas --

actividades del hombre, como el arte y la política. Pero a esta -- concepción sólo se llegará llevando hasta sus últimas consecuencias la concepción del hombre como ser activo y creador que, con las limitaciones apuntadas antes, hallamos en el Renacimiento. Un paso decisivo para llegar a esta conciencia filosófica de la praxis será el que da la filosofía idealista alemana y, en particular, Hegel. Contra esta concepción reacciona Feuerbach, preparando el camino para llegar a la concepción del hombre como ser activo -- que transforma el mundo no sólo en su conciencia, sino práctica, -- realmente. Por esta razón, la primera parte de nuestra investigación estudia la concepción de la praxis justamente en el tramo de la historia de las ideas en el que se pasa ya a una verdadera concepción filosófica de la praxis, como actividad material humana -- que transforma el mundo natural y social. Esta concepción de la -- praxis es la que hallamos en Marx, esbozada particularmente en sus Tesis sobre Feuerbach. Si como se dice en la Tesis II la realidad o irrealdad del pensamiento es una cuestión escolástica al margen -- de la práctica, los problemas filosóficos fundamentales tienen que plantearse en relación con la actividad práctica humana que pasa -- así a tener la primacía no sólo desde el punto de vista antropológico -- puesto que el hombre es praxis--, sino también gnoseológico -- como fundamento y fin del conocimiento y criterio de verdad, -- e -- incluso ontológico -- ya que el problema de las relaciones entre -- el hombre y la naturaleza, o entre sujeto y objeto, no pueden resolverse al margen de la práctica.

No nos proponemos seguir en nuestra investigación el desenvolvimiento de la concepción marxista de la praxis después de --

Marx. De un modo u otro, ningún marxista que se precie de serlo puede eludir el examen de esta categoría central, aunque no siempre en sus estudios se destaque el lugar privilegiado de esa categoría. De la praxis se han ocupado Plejánov, Bujarin, Lenin y Stalin, en Rusia, antes y después de la Revolución de Octubre; - Rosa Luxemburgo, en Polonia; Labriola y Gramsci, en Italia; el joven Lukacs y Korsch, en Alemania. Y, en nuestros días, tenemos investigaciones diversas de los soviéticos M. N. Rutkevich, J. - G. Gaidukov, Yovo Eles y G. A. Davydova, el polaco Adam Schaff, el checo Karel Kosik, el francés Louis Althusser, los italianos Palmiro Togliatti, A. Sabetti, M. Rossi y otros.

Ninguno de los grandes teóricos marxistas del pasado o del presente ponen en tela de juicio la importancia de la categoría de la praxis en el marxismo. Todos se remiten para ello a -- las Tesis sobre Feuerbach. Los recelos que, en algunos casos, se manifiestan sobre las obras de juventud de Marx, y los modos diversos e incluso opuestos de concebir el lugar de dichas obras - dentro de la evolución filosófica de Marx no quebrantan esa concordancia de opiniones por lo que toca a las Tesis sobre Feuerbach y, en particular, a la concepción de la praxis que se expone en ellas. Y, sin embargo, en cuanto se tocan problemas filosóficos fundamentales como los antes señalados, vemos que las conclusiones a que se llegan distan mucho de coincidir en cuestiones capitales justamente porque -dejando en esto a un lado a - Marx- se plantean al margen de la práctica. Baste ver en el pasado la diferencia en el modo de concebir las relaciones entre el pensamiento y el ser por parte de Bujarin o del joven Lukacs; --

veáse, asimismo, las diferencias en cuestiones gnoseológicas fundamentales entre Lenin y Gramsci; obsérvese en nuestros días los puntos de vista opuestos en la concepción de la praxis de Rutkevich y Kosik.

Estas divergencias nos llevan por lo pronto a la conclusión de que si la praxis es para el marxismo la categoría filosófica central, de su comprensión depende la comprensión misma del marxismo. Del papel que se atribuye a la praxis desde el punto de vista antropológico, gnoseológico y ontológico, dependerá que el marxismo se conciba como una filosofía en la que el idealismo es invertido para dejar cabeza arriba el materialismo, pero tratando de salvar la dialéctica que se daba en forma misticada, idealista; o bien que el marxismo se conciba como una filosofía de la actividad, de la acción, en la que la actividad en su forma abstracta, idealista, es invertida para dejar cabeza arriba la actividad práctica, real, objetiva del hombre como ser concreto y real. En el primer caso, no se hace más que pasar de una filosofía como interpretación (idealista) del mundo a -- otra filosofía como interpretación (materialista) del mundo. En el segundo, se pasa de la filosofía como interpretación (sea esta idealista o materialista) a la filosofía como teoría de la praxis. Este segundo punto de vista es también el nuestro; hemos llegado a él a lo largo del examen mismo de las concepciones de la praxis que abordamos en la primera parte de nuestra investigación. Y hemos tratado de probar su consistencia al examinar algunas cuestiones fundamentales relacionadas con la praxis.

Queremos, por tanto, dejar constancia de que no hemos pretendido en modo alguno elaborar un estudio sistemático de la praxis que dejara bien expresado el tema. Esta labor es necesaria, pero requiere, a nuestro modo de ver, el esclarecimiento previo de algunas cuestiones capitales que aquí tocamos. Hay -- que advertir, por otra parte, que aun siendo numerosas las investigaciones en que se tocan cuestiones relacionadas con la -- praxis, se nota en la literatura marxista la falta de estudios especiales y sistemáticos sobre esta cuestión. Los pocos trabajos de esta índole existentes --tales como los de los soviéticos Rutkevich y Gaidukov-- estudian solamente la praxis como fundamento del conocimiento y criterio de verdad.

Pero si el marxismo es una filosofía de la praxis, -- y ha surgido precisamente como teoría de la praxis revolucionaria del proletariado, la elaboración teórica, filosófica de esta categoría ha de rebasar el marco estrecho de una categoría -- gnoseológica. La praxis ha de ocupar el lugar central que ocupa en las Tesis sobre Feuerbach, y que, en más de una ocasión, se -- ha olvidado cediendo a las tentaciones de un materialismo metafísico --o, peor aún, a un materialismo vulgar--. En esta vía de rescate del rico contenido de la categoría de praxis como categoría filosófica central se sitúan los trabajos de algunos investigadores antes citados como Karel Kosik, L. Althusser, Yovo Eles y G. A. Davydova..

En esa vía, con nuestro modesto bagaje teórico y práctico, se sitúa también nuestra investigación.

NOTAS (Introducción)

1

Sin embargo, en la Antigüedad griega no faltan quienes rechacen esta concepción. El poeta Hesíodo en Los trabajos y los días ve en el trabajo humano una significación que rebasa un estrecho sentido utilitario, ya que, a juicio suyo, tiene un valor de redención, y, además, en cuanto agrada a los dioses y crea riquezas, proporciona independencia y posición social. Para el sofista Antifón la dura necesidad del trabajo proviene de que "la gloria nunca llega sola, antes bien acompañada de dolores y penalidades". Platón ha dado testimonio (Cárnides, 163 a d) del alto valor que otro sofista, Pródico, asignaba al trabajo. Finalmente, encontramos consideraciones análogas en el cínico Antístenes, según el fragmento suyo que recoge Diógenes Laercio (VI, 2). No obstante, la concepción dominante entre los griegos es el rechazo de la actividad práctica, manual, y el aprecio, por encima de ella, de la contemplación, de la teoría.

2

Esta concepción encuentra su más alta expresión filosófica en Platón y Aristóteles. Con Platón, la vida teórica, como contemplación de las esencias, es decir, la vida contemplativa (bíos theoretikós) adquiere una primacía y un estatuto metafísico que hasta entonces no había tenido. Vivir propiamente es contemplar. Y la vida plena se alcanza, en consecuencia, por una liberación de todo lo que en este mundo empírico obstaculiza esa contemplación de las ideas. Los obstáculos provienen de los sentidos, del apego a las cosas, a la materia, y en la sujeción a los afanes prácticos. Platón aísla así la teoría de las actividades prácticas, o sea, de aquellas que no pueden prescindir de la materia, y ello le lleva incluso a despreciar las artes mismas - como la escultura y la pintura - que, al igual que la artesanía o el trabajo manual se hallan en estrecho contacto con la materia. En este reconocimiento de la superioridad de lo teórico sobre lo práctico, Aristóteles no cede mucho a su maestro. Para él, la praxis, entendida como actividad práctica material, carece de significación propiamente humana. "Un Estado dotado de una constitución ideal... no puede tolerar que sus ciudadanos se dediquen a la vida del obrero mecánico o del tendero, que es innoble y enemiga de la virtud. Tampoco puede verlos entregados a la agricultura; el ocio es una necesidad a la vez para adquirir la virtud y para realizar actividades políticas". (Política, VII, 1328 b.) La vida teórica como vida en la que el hombre actúa teniendo por objeto "lo que es óptimo por sí mismo" (Metafísica, 1072, b) es la más humana, la más verdadera y, a la vez, la más virtuosa. A este nivel superior, que corresponde al hombre como -

ente de razón, la teoría se basta a sí misma, sin necesidad de aplicación, o de subordinación a la práctica. Vemos, --- pues, que Aristóteles comparte el desprecio de su maestro - Platón por toda actividad práctica material, entendida como transformación de las cosas materiales mediante el trabajo.

3 Platón y Aristóteles han admitido la legitimidad de lo que podemos llamar praxis política, pero sin renunciar en ningún momento a la primacía de la vida teórica. Platón ha tenido incluso conciencia de que la teoría debe ser práctica, es decir, de que teoría y práctica deben mantenerse en unidad, y el lugar de esta unidad es justamente la política. Pero - la unidad se mantiene haciendo descansar la práctica en la teoría, o, más exactamente, haciendo que la teoría se vuelva práctica por sí misma. Práctica no sólo en el sentido de que la teoría sea un saber de salvación, gracias al cual el hombre se libera, se mantiene en su condición humana y se realiza como ser humano, sino también en el sentido de que la teoría conforma plenamente a la práctica, con lo cual deja aquella de ser un saber puro para cumplir una función social, política. Teoría y práctica, filosofía y política, se unen en la persona del filósofo-rey, o rey-filósofo. Sólo en este terreno -en el de la praxis política- ve Platón una dignidad de la práctica, pero a condición de que se deje permear totalmente por la teoría. Se trata de una relación unilateral, en la que la primacía la tiene la actividad teórica. Ello quiere decir que la actividad propiamente práctica, política, de los hombres no cumpla otra función -- que la de dejarse guiar o moldear por la teoría, sin que ésta, por el contrario, haya de recibir nada de la práctica. La teoría no depende de la praxis; el filósofo no depende de la polis. Es la teoría la que ha de imponerse a la práctica, y, en este sentido, tiene un contenido práctico. Con esta actitud hacia la praxis política y social -teoría como praxis o praxis ajustada por completo a la teoría-, Platón prefigura las futuras concepciones utópicas de la transformación y organización de la sociedad. Platón admite que la teoría puede ser práctica, y reconoce así una praxis política, pero siempre que ésta se ajuste a los principios absolutos que traza la teoría. La praxis ha de ser filosófica, y vale por su contenido racional, teórico. La unidad de teoría y práctica, no es sino disolución de la praxis en la teoría.

4 Aristóteles admite, como Platón, la legitimidad de una praxis política pero siempre con un rango inferior a la vida teórica. Aristóteles ya no pretende que esta praxis política se ajuste a principios absolutos trazados por la teoría. La realidad política de su tiempo lo lleva a la conclusión de que la unidad de teoría y práctica es imposible, impracticable, y, por tanto, hay que renunciar a que la primera - rija a la segunda. No hay posibilidad de filósofos-reyes. -

La vida separa lo que Platón pretendía mantener unido. Ni los filósofos pueden ser reyes, ni los reyes, filósofos. La distinción entre las dos vidas -teórica y especulativa-, y entre las dos razones que presiden la una y la otra, hay -- que aceptarla, pero viendo en ellas no dos vidas que se excluyen entre sí, sino que se complementan, una vez que se reconocen sus diferencias y jerarquía. La teoría platónica se ha mostrado impracticable por no admitir más práctica -- que la regida por ella. Ahora bien, si hay que tomar en cuenta las exigencias de la vida real, la actividad política no puede regirse por los principios absolutos de la razón teórica. La teoría debe renunciar a la práctica, y ésta tiene que independizarse de la teoría. Una y otra subsisten, pero en planos distintos. Esto no quiere decir que la actividad política no tenga contenido racional alguno. Lo tiene, pero la razón que la inspira -razón práctica- no tiene por objeto las esencias puras, sino las acciones. El pensamiento vinculado a la acción no es el que tiene la capacidad "recibir lo inteligible y la esencia" (Metafísica 1072, b), sino un pensamiento inferior o intelecto práctico. A este nivel, Aristóteles sí admite una teoría de la praxis política que, tomando en cuenta los Estados empíricos, reales, sea un arte dirigir en la práctica los asuntos públicos.

6

"Son nuestras -dice con orgullo Gionnozzo Manetti en De dignitate et excellentia hominis--; son, pues, cosas humanas, porque están hechas por el hombre todas las cosas que vemos, y las casas y los castillos y las ciudades y todos los infinitos edificios diseminados sobre la superficie de la tierra" (Cita de: F. Battaglia, Filosofía del trabajo, ed. esp. Madrid, 19, p. 79).

Esta idea del hombre como ser activo es subrayada por los más eminentes representantes del humanismo renacentista: G. Pico de Mirandola, León Bautista Alberti, etc.

7

En La expulsión de la bestia triunfante, Giordano Bruno -- condena el ocio y ensalza el trabajo. En la edad de oro, en la que los hombres vivían ociosos, sin preocupaciones ni fatigas, no eran más felices que las bestias y, en definitiva, todo era estupidez. En cambio, en la edad del trabajo, bajo el acicate de la pobreza y la necesidad, el hombre inventa la industria y descubre las artes, y, de este modo, se impone a la naturaleza. El trabajo hace posible así el alejamiento del hombre de la animalidad y su acercamiento a un estado propiamente humano que culmina en la contemplación de Dios. El trabajo prepara el camino para que el hombre se eleve con su furor heroico o ímpetu racional hasta la contemplación desinteresada de Dios. Tomás Moro en su Utopía admite y ensalza el trabajo como una dura necesidad de la que hay que liberar al hombre para consagrarse a una

labor superior como la contemplación espiritual, que es la actividad propiamente humana. Con todo, no podemos dejar de tener en cuenta las concepciones que no reconocen un lugar tan privilegiado a la contemplación. Así, por ejemplo, como subrayan Bartolomeo Sacchi, en De optimo cive, y Matteo Palmieri, en Della vita civile, la especulación aísla al hombre, lo hace egoísta, y lo sustrae a las tareas en favor del bien público. Sin embargo, aunque se acepte la legitimidad y dignidad del trabajo, la contemplación aparece, en general, entre los pensadores renacentistas con un rango superior al de la actividad práctica.

8

Giordano Bruno piensa que el trabajo hace posible la existencia de un reducido número de sabios o héroes contemplativos. La contemplación de Dios no está al alcance de todos los mortales. Tomás Moro en su Utopía extiende la obligatoriedad del trabajo físico a todos los miembros de la comunidad, pero sustrae a él a un reducido grupo de ciudadanos -- que deben consagrarse a la especulación y la ciencia. Es -- Campanella, en su Ciudad del Sol, quien lleva a cabo el intento más vigoroso para superar la oposición entre el trabajo físico y el intelectual, entre la contemplación y la praxis material. El trabajo ya no aparece en él como condición necesaria para que un grupo privilegiado pueda elevarse a un estado superior: la contemplación. Todos lo comparten -- por igual, y, por ello, todos se hallan en igualdad de condiciones para consagrarse a actividades propiamente espirituales. Ya no hay quienes se dediquen especialmente a ellas ni la contemplación ocupa un lugar privilegiado. Aunque en forma utópica, Campanella tiene ya conciencia de la relación entre la oposición del trabajo físico e intelectual, por un lado, y la división de la sociedad en clases, por otro, -- pues, si la verdadera libertad y condición humanas se reservan a unos pocos, con ello se afirma la falta de libertad e inhumanidad de los demás.

9

La teoría política de Maquiavelo no es una mera generalización o descripción de una praxis política, sino un intento de guiar y conformar ésta, de acuerdo con los intereses nacionales de la incipiente burguesía italiana de su tiempo. Dicha teoría, tal como se expone en El Príncipe, corresponde, ciertamente, a la situación peculiar que vive Italia en su época: una Italia dividida en una serie de Estados, y cayendo por la pendiente de la decadencia. De esta situación sólo podrá salir abandonando las concepciones políticas medievales y creando un nuevo Estado fuerte y centralizado bajo la dirección del Príncipe. Tal es la solución que Maquiavelo propone a sus compatriotas, a la vez que señala los métodos que considera más eficaces -- separándolos de la religión y la moral dominantes -- para lograr ese objetivo. -- Lo que caracteriza positivamente a un gobernante es --piensa

Maquiavelo- su capacidad para mantener y aumentar el poder y en esta tarea no debe retroceder ante ningún medio. El -- Príncipe actúa en función de intereses generales, pero una vez trazado el objetivo histórico concreto que corresponde a ellos -la unidad nacional, el Estado fuerte- todo depende - del valor y la astucia del Príncipe, pero también de su inteligencia, de su comprensión justa de la situación, de los intereses particulares de las fuerzas en pugna, de la psicología de los hombres, y de los medios que hay que aplicar. La praxis política no puede prescindir de esta comprensión, es decir, de una teoría. Tal es la lección que -dejando a un lado las interpretaciones vulgares que sólo lo pintan con negros trazos- deja Maquiavelo.

la. parte

FUENTES FILOSOFICAS FUNDAMENTALES

PARA EL ESTUDIO DE LA PRAXIS

Capítulo I

LA CONCEPCION DE LA PRAXIS

EN HEGEL-

La filosofía idealista alemana es una filosofía de la actividad, entendida ésta como actividad de la conciencia o del espíritu. Por serlo, sobre todo en la forma que recibe en Hegel como filosofía del hacer (o saber) absoluto, ha preparado el camino -al invertirse radicalmente el contenido de esa actividad- a la filosofía marxista de la praxis.

En el idealismo alemán, la conciencia se presenta -- con una actividad que pone de manifiesto su libertad y soberanía. Su principio de actividad es principio de libertad y autonomía. Las diversas formas que, históricamente, adopta este movimiento filosófico, no hacen más que reafirmar ese principio, -tratando de apuntalarlo cada vez más firmemente. Es ese principio el que da unidad al movimiento, y Hegel ha sido perfectamente consciente tanto de esa unidad, como del principio que le sirve de base. El fundador de este movimiento idealista es Kant y lo es precisamente por haber fundado su teoría del conocimiento sobre el sujeto y no sobre el objeto. La conciencia - queda como fundamento supremo, no sólo del conocimiento, sino también de la moral. Al poner el sujeto como eje del conocimiento y de la moral, Kant lleva a cabo su famosa "revolución

copernicana"; pero, al admitir la existencia de una "cosa en sí" que escapa a la actividad de la conciencia cognoscente y un Dios que limita la soberanía de la conciencia moral, la actividad y libertad del sujeto tienen un despliegue limitado. Hegel reconoce en Kant el mérito de haber visto la fuente de la actividad y la libertad en la conciencia, en el sujeto, pero le reprocha haber admitido un nuevo dualismo que debilita y restringe el mérito suyo de haber sentado el principio que es fundamento y punto de partida de la filosofía alemana moderna. (1)

Al sustraer la "cosa en sí" a la actividad del sujeto, Kant admite un límite que ha de ser superado descartando el dualismo y el formalismo kantianos (es decir, eliminando la "cosa en sí" y extrayendo de la conciencia no sólo sus formas, sino también su contenido). La crítica a Kant, la extiende Hegel a Fichte y Schelling en la medida en que no llevan hasta sus últimas consecuencias el principio formulado por Kant. (2)

Así, pues, la filosofía clásica alemana, desde Kant a Hegel, es un esfuerzo sostenido por afirmar la actividad soberana e independiente de la razón. Dentro de ese movimiento que tiene en Kant su punto de partida, Hegel ve su propia filosofía como su coronamiento supremo. (3) En la filosofía hegeliana no hay nada que limite esa soberanía del Espíritu, porque el Espíritu es todo. Es el sujeto quien se despliega en el mundo propiamente espiritual, en la naturaleza o en la historia humana. Hegel no separa espíritu y mundo, sujeto y objeto, como habían hecho sus precursores, incapaces de elevarse al punto de vista de la "identidad absoluta". Esta elevación es el proceso

de dar razón del mundo que, en definitiva, es espíritu y, por tanto, es un proceso de autoconocimiento espiritual, tanto por lo que toca a su sujeto como a su objeto. Claro está que el su jeto, el Espíritu, no se eleva de inmediato a ese autoconocimiento pleno que es el "saber absoluto". Tiene que recorrer un largo itinerario -que Hegel expone en la Fenomenología del espíritu- al cabo del cual se reconoce plenamente a sí mismo como espíritu, es decir, como sujeto, y desaparece todo dualismo de sujeto-objeto, o de conciencia del objeto y objeto de la -- conciencia.

La historia del Espíritu es, por ello, también la -- historia real de los hombres que son portadores de él. Las experiencias concretas, humanas, prácticas -como subraya Marx- - se dan en esa historia espiritual, pero no en su forma real, - histórica, sino como momentos o manifestaciones del desenvolvi⁽⁴⁾ miento mismo del Espíritu. Por ello, Hegel, al reducir todo a una manifestación de la actividad espiritual, puede reconocer también, como una manifestación de ella, la actividad práctica material que es el trabajo humano. Este trabajo, en definitiva, es trabajo espiritual. Ahora bien, aunque en forma mistificada, Hegel admite, a diferencia de sus precursores, una actividad - ⁽⁵⁾ práctica, material.

Hay, pues, en él, una concepción de la praxis como - actividad absoluta y universal del Espíritu, con la cual no ha ce sino llevar hasta sus últimas consecuencias el principio -- idealista formulado por Kant. Pero hay también una concepción de la actividad del Espíritu bajo la forma específica de acti-

vidad práctica humana, o trabajo. Hegel abre así el camino a una verdadera -no misticada- concepción de la praxis como la que habrá de formular Marx una vez que someta a crítica la filosofía idealista hegeliana, en general, y su doctrina del trabajo, en particular.

Hegel nos ofrece el primer tratamiento filosófico a fondo de la praxis material del hombre, como actividad transformadora y productora de objetos materiales. En este sentido, se despega de sus antecesores idealistas inmediatos que reducen la práctica a la actividad moral⁽⁶⁾; pero, por otro lado, aunque se beneficia grandemente con las conquistas de la ciencia económica de su tiempo -economía política inglesa-, el trabajo humano adquiere en él un contenido que rebasa el meramente económico⁽⁷⁾.

El tema de la práctica, y concretamente del trabajo lo hallamos ya en escritos filosóficos anteriores a la Fenomenología del espíritu, obra que data de 1807; dichos escritos son el Fragmento del sistema (1800), el Sistema de la moralidad (1802), y los dos cursos de la Realphilosophie (1803-1804 y 1805-1806). Inmediatamente después el tema reaparece en la Fenomenología del espíritu, donde el trabajo humano se integra dentro del proceso activo universal que tiene por sujeto último al Espíritu. Finalmente, el tema se toca de nuevo en una obra de madurez, eje de su sistema, como es La ciencia de la lógica (1812-1816). Veamos, a grandes rasgos, el tratamiento filosófico de la praxis, como actividad material, en estas diferentes obras de Hegel, correspondientes a tres etapas distin-

tas de su evolución filosófica.

(8)

En el Fragmento de sistema Hegel se ocupa del trabajo en relación con el sacrificio, al tratar de esclarecer la función del sujeto y objeto en la relación religiosa. La relación propiamente religiosa con los objetos consiste en una destrucción por la destrucción misma, o destrucción del objeto que no tiene por fin su "consumo", como sucede en la vida económica. - Hay así una destrucción utilitaria, o adecuada a un fin, y la - destrucción sin finalidad, inútil, o destrucción por la destrucción misma. De este modo, el sujeto supera la objetividad y se une -por el sacrificio- con la vida infinita.

Hay que advertir que Hegel no habla expresamente del trabajo y sí solamente de destrucción utilitaria del objeto, expresión que significa lo mismo que trabajo. Tal vez en otra parte que no se ha conservado del manuscrito se hizo referencia explícita a él.

(9)

Al concebirse el trabajo como destrucción utilitaria del objeto, se trata como queda claro en el Sistema de la moralidad no de una destrucción total del objeto, es decir, de una relación negativa absoluta, sino de una relación que permite -- que otro objeto se coloque en su lugar. O sea, mientras en la - destrucción por la destrucción, se pierde la objetividad, y, -- por esta pérdida, el sujeto la supera y se libera, en el trabajo el sujeto no hace más que pasar de una objetividad a otra, - ya que la destrucción útil -al no destruir totalmente el objeto- pone a un objeto en el lugar de otro. Resulta así que para Hegel la destrucción no utilitaria -el sacrificio- permite ele-

varse sobre la relación normal y cotidiana del hombre con los objetos, y liberarse de la objetividad muerta e inerte, integrándose así en el movimiento de la vida infinita.

Hegel se mueve, como vemos, dentro de una concepción del trabajo como actividad meramente utilitaria. Esto no puede sorprendernos si tenemos en cuenta que ya conoce -de acuerdo - con los datos de su biógrafo Rosenkraz y la hipótesis de G. Lu kacs- la doctrina económica de Adam Smith. Así, pues, la actividad que entronca propiamente con el hombre no es la práctica, la destrucción utilitaria de los objetos, aunque ésta sea necesaria, sino la actividad práctica inútil, desde el punto - de vista de esa necesidad, pero útil en el plano religioso. Como destrucción utilitaria, el trabajo es para Hegel una relación normal y cotidiana -económica- con los objetos que se destaca, sin embargo, para poner de manifiesto una relación superior en el sacrificio: la relación religiosa.

En el Sistema de la moralidad, escrito dos años después, Hegel no rebasa aún la definición del trabajo del Fragmento de sistema, como destrucción utilitaria de objetos, pero agrega un elemento nuevo: su carácter de relación peculiar entre el hombre y los objetos, en la que se unen lo subjetivo y lo objetivo, lo particular y lo general mediante la herramienta. Esta es subjetiva en cuanto la utiliza el trabajador y ha sido preparada por él, y es objetiva por cuanto que "está objetivamente orientada respecto del objeto del trabajo..."⁽¹⁰⁾ Por lo que toca a la unidad de lo particular y lo general, Hegel agrega: "En la herramienta, la subjetividad del trabajo se levanta

a una generalidad; todo el mundo puede entonces imitarlo y tra bajar del mismo modo; en esta medida es la herramienta la re-
gla constante del trabajo"⁽¹¹⁾. Venos aquí que todavía en una for-
ma abstracta e insatisfactoria, Hegel toca ya el tema de las -
relaciones entre sujeto y objeto, de la objetivación, en el --
mundo práctico del trabajo. El análisis de estas relaciones que
todavía arroja pobres resultados sólo rendirá granados frutos
en la parte correspondiente de la Fenomenología del espíritu.
Pero antes de llegar a ella, hemos de detenernos en la concep-
ción del trabajo que Hegel expone en sus dos cursos de leccio-
nes sobre la filosofía de la realidad (Realphilosophie)⁽¹²⁾. En es-
tos cursos, Hegel se despega considerablemente de su concep-
ción anterior del trabajo, ya que éste, sin dejar de ser una
actividad práctica utilitaria, adquiere una dimensión nueva --
que prefigura una tesis cardinal de la Fenomenología del espí-
ritu: la producción del hombre como proceso de autoproducción
mediante el trabajo.

En el primer curso de la Realphilosophie se estudia -
el trabajo en relación con el deseo y el objeto del trabajo. -
En el deseo animal, dirigido al objeto para destruirlo, se nie-
gan inmediatamente tanto el deseo como el objeto deseado; el -
primero porque es satisfecho, y el segundo, porque es destrui-
do. Para que se mantengan los dos términos de la relación, es
preciso que sea superada la animalidad del deseo, y que uno y
otro dejen de estar en una vinculación inmediata. Y justamente
el trabajo introduce la mediación entre los dos términos opues-
tos. Gracias a él, el objeto se libra de la destrucción, o, --

más exactamente, es destruido y, a la vez, se conserva. Por otra parte, al hacer posible la relación entre los términos opuestos que es negada en el deseo animal, éste se transforma en deseo humano.

El trabajo no sólo funda esta transformación del deseo, sino que muestra un carácter social. Esta socialidad proviene precisamente de la relación que guarda, a la vez que con el deseo, con la necesidad. El trabajo es satisfacción mediata de una necesidad; no inmediata como lo sería una satisfacción instintiva. No se trabaja, en efecto, para hacer un uso inmediato de lo producido. La satisfacción real deja paso a una satisfacción ideal y posible, con lo cual adquiere el trabajo un carácter universal y abstracto. Trabajando para sí, para satisfacer una necesidad determinada, el hombre intercambia la satisfacción de su necesidad por la satisfacción de las necesidades de otros; de este modo, en la medida en que satisface una totalidad de necesidades, trabaja para todos. Esto entraña, a su vez, la división del trabajo. Siguiendo a los economistas ingleses, Hegel subraya los beneficios materiales de esta división del trabajo ya que acrecienta la riqueza producida; sin embargo, no deja de ver las consecuencias negativas de esa división, sobre todo con el trabajo de la máquina: limitación de la capacidad del trabajador individual y degradación cada vez mayor de su conciencia. Al conectarse el trabajo individual con una masa infinita de necesidades, esa conexión se vuelve ciega.

Todo lo anterior demuestra hasta qué punto ha asimil-

lado ya -como pone de relieve Lukacs- conceptos clave de la economía inglesa: el trabajo como fuente de riqueza, la división del trabajo que acrecienta ésta, sus consecuencias negativas para el obrero, etc. Pero Hegel no se limita a repetir, en este terreno, a los economistas ingleses. El trabajo no es sólo para él mera fuente de riquezas con las consecuencias negativas que tiene para el obrero -consecuencias que, como dirá Marx más tarde, reconocen los economistas ingleses con cínica franqueza;- el trabajo permite superar la animalidad del deseo y, merced a la superación de la inmediatez, el hombre se instala en un plano humano, como satisfacción de una necesidad individual, presente, y como trabajo universal y abstracto que satisface las necesidades de todos. Pero con la división del trabajo y la concretización de la abstracción universal del instrumento en la máquina, el trabajo afecta negativamente al obrero, ya que degrada y oscurece su conciencia, rebaja su habilidad y torna casual e incontrolable la conexión entre el trabajo individual y la masa infinita de necesidades. Hegel no corre un velo sobre estas consecuencias negativas -- del trabajo, pero, en este punto, no puede ir mucho más lejos que los economistas ingleses, ya que ignora la fuente económica y social de su negatividad. De haberla descubierto, ya no sería Hegel, sino Marx.

En el segundo curso de la Realphilosophie, Hegel insiste en la idea clave expuesta en el curso anterior: el hombre se eleva sobre una vida meramente natural al mediar el -- trabajo entre el deseo y la satisfacción. A su vez, entre el

hombre y la cosa, la acción del trabajo se despliega mediante el útil, producido también por el trabajo. ⁽¹³⁾

En cuanto relación entre el hombre y la naturaleza, el trabajo es satisfacción mediata del deseo. El objeto no es destruido, sino que cambia de forma. Destruyendo, la forma del objeto, pero no el objeto mismo, éste recibe una forma que de por sí no tenía. El trabajo es, pues, proceso de formación o transformación. Niega la inmediatez natural, pero, a diferencia del animal que para satisfacer su deseo destruye -devora- el objeto, el hombre la transforma. Pero sólo puede transformarla en la medida en que respeta su legalidad, conociendo sus leyes y ajustándose a ellas. Si el hombre hace herramientas por que es racional, también ha de ser racional su uso. Con el útil, el hombre se pliega a las cosas, a su legalidad, para poder cambiar su forma, para que la cosa cobre una forma nueva. Pero toda esta transformación tiene por base la adecuación a la legalidad del objeto. Tal es la "astucia de la razón" que encarna el útil: plegarse a las leyes de la naturaleza, para transformarla mejor.

Hegel vuelve a señalar, como en el primer curso, el sucesivo alejamiento de la necesidad humana respecto de la necesidad natural, y, a su vez, la interdependencia cada vez más abstracta y universal entre las necesidades y el trabajo en virtud de la introducción de la máquina y de la división del trabajo. Con esta división, el trabajo se vuelve abstracto y universal: todos trabajan para satisfacer las necesidades de muchos otros, y el trabajo de ellos satisface la necesidad -

propia. Así, pues, el trabajo que permite dominar la naturaleza, aleja al hombre de la inmediatez natural, con la introducción de la máquina y la división del trabajo, tiene una serie de consecuencias negativas que se asocian estrechamente -como ya habían reconocido los economistas ingleses- a su creciente división y mecanización. Hegel, como vemos, señala ya los aspectos positivos y negativos del trabajo, aunque no logra descubrir la raíz última de su negatividad ni la vía para devolverle su alto valor en la formación del hombre. En este sentido, se mueve en un marco -el de la economía política moderna, como subrayará Marx- que ni siquiera posteriormente podrá rebasar. Sin embargo, ya desde los cursos de la Realphilosophie, y no sólo desde la Fenomenología del espíritu, como suele afirmarse, Hegel concibe el trabajo como una categoría filosófica -o, más exactamente, antropológica- que trasciende su contenido meramente económico. La praxis material, productiva, queda ya integrada en una concepción del hombre.

¿Que es lo que aporta la Fenomenología del espíritu, obra inmediatamente posterior a la Realphilosophie, desde el punto de vista de la concepción de la praxis material productiva, o trabajo humano? a) Un enriquecimiento y profundización del concepto del trabajo, pero subrayando, sobre todo, -su aspecto positivo; es decir, su papel en la formación del hombre. b) Su integración en el proceso universal de autoconocimiento de lo Absoluto, con lo cual el trabajo humano, como actividad práctica material, se convierte en una manifestación del desenvolvimiento del Espíritu que se conoce a sí mismo. -

La praxis material reducida, en definitiva, a una actividad -
espiritual. Veamos, con más detalle, esta doble caracteriza-
ción del trabajo humano, que hallamos en la Fenomenología.

En la Fenomenología del espíritu como "ciencia de la
experiencia de la conciencia" se describe el proceso que se -
opera tanto en su saber como en su objeto, y en virtud del --
cual la conciencia se eleva al conocimiento de lo Absoluto, -
que es conocimiento de sí mismo, y, por tanto, a la identidad
del sujeto y el objeto. Ahora bien, este autoconocimiento a
través de las diversas figuras de la conciencia sólo se da en
individuos reales, en el hombre. Es decir, lo Absoluto sólo -
cobra conciencia plena, absoluta de sí mismo, de su verdadera
naturaleza espiritual, en y a través de la conciencia humana.
De este modo, su itinerario fenomenológico se instala sobre -
una base histórico-concreta, y, por otro lado, la historia de
la conciencia humana y de sus relaciones con el mundo, con --
los objetos reales, se convierte en la historia del Espíritu,
del que el hombre es portador. Por ello, las actividades huma-
nas, incluyendo su actividad práctica material, no serán sino
actividades espirituales y, como tales, se integran en la his-
toria espiritual de lo Absoluto, aunque los hombres no sean -
conscientes de ello; es decir, mientras no se elevan al nivel
de la conciencia filosófica, no son conscientes de que, en de-
finitiva, su historia real no es sino historia espiritual, --
proceso de autoconocimiento del Espíritu.

Al descubrir el movimiento de la conciencia, desde
el saber inmediato, empírico, individual hasta la conciencia
filosófica -el Saber Absoluto- en que el Espíritu cobra plena

conciencia de que todo es Espíritu, de que la historia real no es sino historia espiritual, o de que todo objeto es sujeto, - Hegel destaca, dentro de ese movimiento, y como una fase o figura de él, la autoconciencia, el saber de sí mismo.

La autoconciencia es conciencia de sí, pero la conciencia no puede quedarse en esta singularidad. "La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción -dice Hegel- en otra autoconciencia".⁽¹⁷⁾ "La singularidad no puede rebasarse mientras el deseo (la apetencia) sea exclusivamente de una cosa; es preciso que la conciencia sea reconocida por otras conciencias, es decir, que ella misma se convierta en objeto de otro deseo. La autoconciencia "sólo es en cuanto se la reconoce".⁽¹⁸⁾ Un hombre, sólo satisface su deseo humano cuando otro hombre le reconoce un valor humano.

Desear, pues, es desear ser reconocido. Pero si cada conciencia quiere realizar este reconocimiento, el resultado será un conflicto y lucha de conciencias, puesto que su reconocimiento mutuo presupone una mutua exclusión. De este modo, la acción que nace del deseo se convierte en lucha. El deseo de reconocimiento lleva a una lucha a muerte.⁽¹⁹⁾ Pero si esta lucha terminara con la supresión de todos los que no aceptan ni reconocimiento, la muerte privaría de sentido a esta victoria, ya que el vencedor no tendría quien le reconociera. La victoria tiene que asegurar el reconocimiento por la vía de la imposición del reconocimiento, dejando con vida al vencido, a cambio de reconocer al vencedor y de renunciar él mismo a ser reconocido. Esta relación de dominación por un lado y de ser-

vidumbre, por otro, es la relación del señor y el esclavo.

Hegel no presenta esta lucha a muerte entre el señor y el esclavo, entre opresores y oprimidos, como el hecho real que se da a lo largo de la historia, y que tiene su fuente no en contradicciones reales, concretas, sino en la forma intemporal y abstracta que corresponde al movimiento del Espíritu por alcanzar su pleno autoconocimiento. El hecho histórico, real, concreto, es mistificado para convertirse en una mística lucha por el reconocimiento, independientemente de los intereses reales, materiales que engendran históricamente las guerras, como lucha a muerte.

El señor, según Hegel, es el hombre que lleva hasta el fin, arriesgando su vida, la lucha por el reconocimiento. El esclavo, es el hombre que, por temor a la muerte, retrocede en ella y renuncia a ser reconocido. Arriesgando su vida natural, biológica, el señor alcanza algo verdaderamente espiritual: su reconocimiento. Renunciando a éste, el esclavo renuncia a algo verdaderamente espiritual, para salvar su ser natural, biológico. El señor queda así en un plano propiamente humano; el esclavo, no.

El señor mantiene así una superioridad espiritual, -- pero también real, material, pues una vez reconocido como pura conciencia de sí, pone el esclavo a su servicio, le obliga a trabajar y hace de él un uso material, efectivo. Por temor a la muerte, el esclavo no ha arriesgado la vida, y ahora trabaja. El trabajo es servidumbre, dependencia respecto del señor, pero esta dependencia entraña - como actividad práctica, real-

la transformación de la naturaleza y la creación de un producto. Lo subjetivo se hace objetivo en el producto, y de este modo crea un mundo propio. El producto de su trabajo ya no es un en sí, sino un para sí. Puede reconocerse en los productos que ha creado.

Este reconocimiento de sí en sus productos, es conciencia de sí, como ser humano. El esclavo se libera así de su propia naturaleza al liberarse, mediante el trabajo, de la naturaleza exterior.

Mientras que el señor, por no crear, por no transformar cosas, no se transforma a sí mismo y no se eleva, por tanto, como ser humano, el esclavo se eleva como tal y cobra conciencia de su libertad en el proceso del trabajo. Pero sólo se eleva a la conciencia de su libertad, no a la realización de ésta. El esclavo sólo se libera idealmente, y las filosofías que vienen después del hundimiento del mundo antiguo son la expresión de esta conciencia de la libertad que sólo se realiza en el plano del Espíritu.

El trabajo, la actividad práctica material productiva, aparece, pues, en un proceso por el cual el sujeto (el Espíritu) va elevándose hasta llegar a su plena autoconciencia. La superioridad del esclavo sobre el señor está en haberse insertado en este movimiento en tanto que el señor se queda al margen de él. Al infundir a las cosas las formas de su espíritu, el esclavo asegura el desarrollo del Espíritu. Pero ello es así, porque para Hegel, como señala Marx, el trabajo es, en definitiva, trabajo espiritual, actividad por la cual el Espí-

ritu, del cual es portador el hombre, se reconoce en las cosas mismas.

El aspecto positivo del trabajo es evidente, porque al formar cosas, forma y forja al hombre mismo. No hay hombre -como demuestra negativamente el señor y positivamente el esclavo- al margen del trabajo, en el ocio. El haber señalado este aspecto positivo del trabajo, tal es el gran mérito de Hegel a los ojos de Marx. ⁽²⁰⁾ No haber señalado sus aspectos negativos -cuando este adopta la forma concreta del trabajo enajenado- constituye su limitación, piensa también Marx. ⁽²¹⁾

La actividad práctica material cobra así una dimensión que hasta entonces nadie había advertido. Gracias a ella, el hombre forma, se produce a sí mismo. Pero la necesidad de Hegel de insertar este proceso real en el movimiento del Espíritu hace que en las relaciones entre el señor y el esclavo, lo real, lo histórico sea mistificado, y se deformen las verdaderas relaciones entre la conciencia humana y su actividad práctica real. Un motivo meramente espiritual -el deseo de reconocimiento- aparece, en definitiva, como fundamento de la lucha de opresores y de oprimidos, o de clases, que Hegel encarna en la lucha entre el señor y el esclavo por el reconocimiento. Los motivos reales, desaparecen ante este motivo meramente espiritual. La violencia tiene su fuente no en contradicciones reales, sino en el deseo humano (espiritual) de ser reconocido cada quien con su valor humano.

La violencia contribuye a mantener la servidumbre; la sumisión externa -no interna- es el resultado de la correla-

ción real, efectiva de las fuerzas entre los opresores y oprimidos en favor de los primeros. No es -como sostiene Hegel, el temor a la muerte, el espíritu de sumisión, lo que lleva a la servidumbre.

Hegel ha señalado, como dice Marx, el aspecto positivo del trabajo, y es evidente que ve el trabajo, en cuanto encarnación de la situación de dependencia, de servidumbre del trabajador, como un trabajo externo, realizado bajo una coerción física. Pero Hegel aquí, en comparación con sus trabajos anteriores, idealiza este trabajo -que Marx llamará más tarde trabajo enajenado- hasta el punto de ver en él el fundamento mismo de la autoconciencia del trabajador, de su valor humano, es decir, lo que más tarde denominará él/^{marxismo/} conciencia de clase. Hegel viene a decirnos que el trabajo tiene la virtud de elevar la conciencia del trabajador hasta la conciencia de su libertad, de su valor humano. Esta conciencia es la del trabajador que se ve a sí mismo, en las condiciones de opresión y violencia, como un ser creador, cuya actividad subjetiva se objetiva en los productos, haciendo emerger un nuevo mundo que lleve su marca. Tal humanización del producto existe realmente, y la humanización del sujeto mismo que entraña se da también efectivamente a lo largo de la historia. Pero el hecho de que exista objetivamente no entraña de por sí que exista para el sujeto, para el trabajador. Esta conciencia la adquiere a través de un largo proceso teórico y práctico de lucha contra su explotación -al cabo del cual el oprimido, en este caso el trabajador,- se eleva a la conciencia de su enajenación, y, a

su vez, a la de su libertad.

En Hegel, 'la conciencia de su libertad es la conciencia de su naturaleza creadora. Pero esta conciencia es inseparable de la conciencia de su enajenación, aspecto que, Hegel - no ve en su concepción del trabajo en la Fenomenología. A nuestro juicio, Hegel presenta las cosas como si el trabajador en las condiciones propias de un régimen de servidumbre y explotación pudiera elevarse a la conciencia de su libertad, sin cobrar conciencia de su enajenación.

En la elevación del trabajador, del esclavo, a la -- conciencia de su libertad, Hegel subraya el papel del trabajo, de la actividad práctica, pero ignora el de la praxis social, el de la lucha contra la opresión misma. La liberación es sólo asunto de conciencia; no viene impuesta por la lucha real, efectiva. La lucha cuenta sólo para el dominio del señor y la sumisión del esclavo. La lucha no libera; sólo libera el trabajo, pero, además, sólo libera espiritualmente: el esclavo - es libre, en cuanto reconoce a sí mismo su valor humano en el trabajo y en cuanto este valor le es reconocido en otro mundo, en Dios. La liberación como antes la dominación tiene por eje, el reconocimiento del valor humano; es decir, ^{se da/} en el plano del espíritu. Las contradicciones reales, materiales que llevaron a la lucha, las razones de la victoria del señor y, a su vez, la liberación misma del esclavo tienen lugar en un plano espiritual. Esta liberación ideal puede conjugarse como la conju--
gan las filosofías de la salvación -estoicismo y cristianis--
no- con la opresión y la explotación más reales. De este modo,

el hombre libre espiritualmente sigue encadenado materialmente. Hegel ha llevado la concepción de la praxis material productiva, del trabajo humano, más lejos que nadie al ponerla en relación, como Marx subraya en los Manuscritos de 1844, -- con el proceso de formación del hombre y de su liberación. Pero al espiritualizar por completo el trabajo, -- pues quien trabaja en definitiva es el Espíritu, -- disuelve la praxis material en una praxis espiritual y atribuye, por ello, a la primera -- así espiritualizada -- el papel de fundamento de la libertad -- del esclavo, entendida ésta como conciencia de la libertad. -- De este modo, el esclavo que había perdido su condición humana por una actitud subjetiva suya -- por su temor a la muerte --, y no bajo los efectos de un proceso material objetivo, recupera su valor humano en virtud de su propia situación objetiva en la sociedad, como productor. Si en la pérdida de lo humano, Hegel sobreestima el elemento subjetivo -- el temor a la muerte --, en su reconquista pone el acento exclusivamente en -- el elemento subjetivo, la producción, aunque se trata siempre, no lo olvidemos, de una producción espiritualizada.

La concepción hegeliana del trabajo significa -- como Marx subraya en los Manuscritos de 1844, -- un descubrimiento -- profundo: el papel de la praxis material productiva en la formación y liberación del hombre. Pero este mérito se halla mitigado por una concepción espiritualista que pone su origen -- en la renuncia subjetiva del esclavo a su valor humano y que ve en él el fundamento/^{nismo} de su liberación en cuanto que permite que el trabajador se reconozca a sí mismo, en su valor humano,

en sus productos y sea reconocido por otros en la esfera propiamente espiritual de un mundo divino. Ahora bien, como en última instancia, el sujeto de esta dialéctica del señor y el esclavo, es la conciencia, la praxis material -el trabajo humano- sólo ha servido para elevarse a nuevas fases el autoco-nocimiento de lo Absoluto.

Hegel vuelve a ocuparse de la práctica en la Lógica, particularmente al analizar la Idea del Bien. Se trata del párrafo B del segundo capítulo ("La idea del conecer") que antecede al tercero de la misma sección ("La Idea"), "La idea absoluta" con que concluye la Lógica. La práctica es aquí la idea práctica que en síntesis con la idea teórica da como resultado la idea absoluta.

En la Fenomenología la praxis como trabajo humano -aparecía en el proceso de fenomenalización del Espíritu, como una etapa dentro del movimiento recorrido por la conciencia - hasta que ésta se capta como identidad de sujeto y objeto. La exposición sistemática -no ya histórica- de esta identidad -- es, como se sabe, la tarea de la Lógica. La verdad encontrada o fundada históricamente en la Fenomenología se expone sistemática, abstracta, lógicamente en la ciencia de la Lógica. En consecuencia, mientras que en la Fenomenología del espíritu - la práctica (el trabajo humano) aparece como una fase del devenir histórico de la conciencia que conduce a la fase última de la identidad de sujeto y objeto, en la Lógica la práctica (como idea práctica) aparece en el proceso lógico, de concreción de las categorías, desde la categoría más pobre, menos -

rica en contenido -el ser puro- hasta la categoría más rica, más plena de contenido, en concreción, o sea, la Idea Absoluta. La práctica (como idea práctica) no es sino una determinación más en el proceso de lo abstracto a lo concreto que culmina necesariamente -por una necesidad lógica, interna,- en la última categoría. Así, pues, la práctica forma parte de ese -cañanazo lógico en que se ha bordado el universo entero, la totalidad con todas sus concreciones. La praxis historizada - en la Fenomenología (fase de la historia del espíritu) aparece ahora logizada (como un nudo o peldaño del movimiento de la razón que se manifiesta como movimiento de las categorías que constituyen la totalidad de lo real en toda su concreción y racionalidad).

En la Fenomenología del espíritu la práctica material productiva (el trabajo) aparece como una actividad del hombre en cuanto él es portador del Espíritu. Bajo esta espiritualización del trabajo, podía advertirse su papel, aunque en forma misticada, en la formación del hombre. Por ello, Marx pudo partir de la Fenomenología al establecer la significación antropológica del trabajo aunque éste lo presentara Hegel como trabajo del Espíritu dentro del movimiento o historia de la conciencia. En la Ciencia de la lógica, la práctica no se presenta explícitamente como actividad humana -ni siquiera en la forma misticada de la Fenomenología-, sino como una fase categorial dentro del movimiento lógico, racional, de la Idea. Bajo esta logización de la práctica no es fácil advertir su significación antropológica. Sin embargo, en sus anotaciones

a la Lógica de Hegel, Lenin no ha dejado de advertirla, Para ⁽²³⁾ ello traduce en términos antropológicos lo que Hegel expresa en términos abstractos, especulativos. Donde Hegel dice "el concepto", Lenin traduce "el hombre". ⁽²⁴⁾ Sin perder de vista esta conexión -mistificada por Hegel- entre Idea práctica y --- práctica humana, veamos ahora el destino lógico-ontológico de la praxis en la lógica hegeliana.

Como categoría de la lógica, la actividad práctica - aparece como una determinación de la Idea, es decir, como idea práctica. "La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o sea lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad, lo -- tiene por medio de su idea, o sea algo tiene verdad sólo por ⁽²⁵⁾ cuanto es idea". A esta verdad que, en su plenitud, es la -- Idea absoluta se llega por la vía del conocimiento. Se trata de que la idea en este conocer logre la verdad, vale decir, la adecuación del objeto con el concepto. Ni en el conocimiento analítico ni en el sintético se realiza el concepto como -- unidad consigo mismo, o sea con su realidad. "Por esta razón, la idea no logra todavía en este conocer la verdad, a causa de la insuficiencia del objeto frente al concepto ⁽²⁶⁾ subjetivo". El paso del conocimiento analítico y sintético al conocimiento de la verdad se opera por medio de la Idea del Bien.

En este movimiento de la Idea hacia el conocimiento de la verdad, Hegel presenta y contrapone dos tipos de relación del concepto frente al mundo objetivo: en una se acepta el mundo como es; en otra, no se acepta como es y se aspira a -- transformarlo conforme a un fin. Estas dos tendencias son, -

respectivamente, la teórica y la práctica, y Hegel las contrapone en los siguientes términos: "En la idea teórica, el -- concepto subjetivo se halla como lo universal, como lo carente de determinación en sí y por sí frente al mundo objetivo, de donde toma el contenido determinado y el relleno. En cambio, en la idea práctica, el concepto se halla como ^{lo/}real frente a lo real; pero la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en su ser-determinado en sí y por sí, es una certeza de su propia realidad, y de la irrealidad del mundo". (27)

Este difícil pasaje podemos interpretarlo así: en la relación teórica, el sujeto se enfrenta pasivamente al objeto; como carece de determinación, toma ésta del objeto mismo. Lejos de ser negado, el objeto se alza determinando al sujeto. En cambio, en la relación práctica, el papel determinante pasa del objeto al sujeto; el sujeto tiene ante sí el mundo -- como lo irreal en el sentido de que su objetividad es una determinación del actuar del sujeto. Hegel agrega ampliando su concepto anterior de la idea práctica: "No sólo el ser-otro del mundo, como universalidad abstracta, es para él lo nulo, sino que lo son también la individualidad de aquel mundo y -- las determinaciones de su individualidad. El sujeto ha reivindicado aquí, para sí mismo, la objetividad; su determinación en sí es lo objetivo, pues él es la universalidad, que al mismo tiempo está determinada en absoluto. El mundo que antes -- era objetivo, ahora, al contrario, es solamente algo opuesto, determinado inmediatamente de varias maneras, que, empero, -- por ser determinado sólo inmediatamente, carece en sí mismo

de la unidad del concepto y es nulo por sí".⁽²⁸⁾

Lenin anota al margen de este pasaje, tratando de resumir el pensamiento de Hegel: "La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea".⁽²⁹⁾ Estas palabras parecen traicionar el texto de Hegel antes citado, pero en verdad no son infieles a él si tenemos en cuenta que Lenin está leyéndolo en un lenguaje antropológico. La conciencia es, ciertamente para Hegel, conciencia universal, espíritu o idea, pero ya sabemos por la Fenomenología que, puesto que el hombre es portador del Espíritu, hay cierta relación entre historia espiritual e historia real, o entre actividad espiritual y actividad humana. Por ello, Lenin puede decir "conciencia del hombre" donde Hegel sólo dice "conciencia". Pero esta lectura antropológica que Lenin lleva a cabo, y que recuerda el camino seguido por Marx en los Manuscritos de 1844 con respecto a la Fenomenología, es aún más comprensible en el comentario marginal de Lenin al texto de Hegel que citamos más arriba:

"El concepto (= el hombre), como subjetivo, presupone otra vez el ser-otro que es en sí mismo (= la naturaleza independiente del hombre). Este concepto (= el hombre) es el impulso de realizarse, de darse objetividad en el mundo a través de sí mismo y de realizarse (cumplirse)".⁽³⁰⁾

Tenemos, pues, como términos de la relación práctica, los mismos que en la idea teórica, o sea, sujeto y objeto, sujeto y mundo objetivo. Pero mientras que en la idea teórica el sujeto toma el mundo como medida, acepta la objetividad dada, en la idea práctica no acepta tal norma y siente el impulso

so de darse objetividad en este mundo objetivo que es -como - dice Lenin- "el ser-otro que es en sí mismo (=la naturaleza - independiente del hombre)". El sujeto -el hombre- es impulso de realizarse, de darse, de crearse una objetividad y de crear la por sí mismo; este impulso no es algo exterior, porque es asimismo su realizarse, su cumplirse. Lenin al final de su comentario marginal resume el texto de Hegel en pocas palabras con las que subraya categóricamente su contenido antropológico: "Es decir, que el mundo no satisfice al hombre y éste decide cambiarlo por medio de su actividad"⁽³¹⁾. La práctica es así transformación de un mundo con el que el hombre no está satisfecho. Este es lo que podemos leer, con la clave antropológica de Lenin, en la Idea práctica de Hegel.

Ahora bien, esta antropologización de la Idea práctica hegeliana tropieza con dificultades y se presta a equívocos, pues no hay que olvidar que Hegel la inserta en un movimiento que ha de desembocar en la Idea Absoluta. Considerada la praxis, desde este ángulo, es justamente la que hace posible que el hombre se dé una objetividad en el mundo objetivo, y, de este modo, se realice a sí mismo. El hombre, por ende, no podría cancelar la praxis material sin renunciar a esta autorealización. Pero, en la perspectiva Hegeliana, la praxis no es - sino un momento del desenvolvimiento lógico de la Idea, y, por tanto, ha de ser cancelada o superada para permitir el paso a un nivel superior; la praxis material ha de ser superada en - la mera actividad espiritual.

En el marco de este proceso, introduce Hegel la Idea

del Bien. Pero, ¿qué es el Bien? El significado que se da tradicionalmente al término predispone a interpretarlo en un sentido ético. Ahora bien, lo que hemos visto hasta ahora en Hegel, por lo que toca a su concepción de la práctica, demuestra que ésta dista mucho de tener en él ese sentido moral, característico incluso del concepto de práctica de los filósofos idealistas anteriores, que no va más allá de una diferencia u oposición con lo teórico. Aunque en forma mistificada y abstracta, la práctica tiene en Hegel un contenido que rebasa con mucho el estrecho sentido ético de la filosofía idealista alemana precedente. Si la práctica así concebida puede tener el sentido de transformación, no se trata de ninguna manera de una transformación de la naturaleza ni de la sociedad, sino de una transformación moral.

¿Qué es, entonces, para Hegel, la Idea del Bien? -- "Esta determinación, contenida en el concepto, igual a él, y que incluye en sí la exigencia de la realidad externa individual es el bien", dice Hegel en su Lógica. Es exigencia de -- realidad externa, y fin que se realiza; es darse una objetividad mediante la eliminación de las determinaciones del mundo exterior; es "darse la realidad en forma de realidad externa". (33) Pero, ¿qué es todo esto sino la práctica misma, entendida no en el sentido estrecho de actividad moral, sino de actividad que mediante la eliminación de las determinaciones del mundo objetivo hacer surgir una nueva objetividad? Así lo interpreta -- y a nuestro juicio correctamente -- Lenin: "El "bien" es -- una "exigencia de realidad exterior", o sea que por "bien" se

entiende la práctica del hombre=la exigencia (1) también de - la realidad exterior (2).⁽³⁴⁾ Hegel define, asimismo, el bien como "fin que se realiza", y creemos que concebido de este modo el siguiente pasaje de su Lógica hace aceptable la interpretación del bien como práctica (o, como práctica humana, si lo ponemos en clave antropológica):

"Solamente la actividad del fin, por ende, no está dirigida contra sí misma, para coger en sí una determinación dada y apropiársela (que es precisamente lo que ocurre con el conocimiento, con la idea teórica. A.S.V.), sino más bien para poner su propia determinación y darse, por medio de la eliminación de las determinaciones del mundo exterior, la realidad en forma de realidad externa"⁽³⁵⁾ (subrayado nuestro).

El Bien se presenta como una exigencia de poner en el mundo exterior su propia determinación, es decir, la que ya tiene. En efecto, la idea tiene aquí ya en sí su objetividad, y de lo que se trata es de dársela ahora en forma de realidad exterior, o sea quiere actualizar el contenido que la idea tiene ya en sí misma. En este sentido, hay una primacía del Bien sobre la idea del conocer "pues no sólo tiene la dignidad de lo universal -dice Hegel- sino también la de lo absolutamente real", vale decir, no sólo es objetivo en sí, tiene ya la objetividad, sino que actualiza, realiza esta objetividad, ya que es impulso de realizarse. Podemos comprender por qué Lenin anota al margen, con una anotación que, al mismo tiempo, significa una afirmación de la tesis, desprendida ya de su carácter especulativo, idealista: "La práctica es supe-

rior al conocimiento (teórico), porque posee no sólo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata⁽³⁶⁾". La afirmación hegeliana de la superioridad de la idea del Bien sobre la idea teórica entraña un primado de la praxis, porque ésta a diferencia del conocimiento contiene también la realidad.

Pero, en Hegel, el movimiento de la Idea no se detiene aquí; el Bien muestra su limitación, y con ello la necesidad de pasar a una nueva fase, que será, por otra parte, la fase de la Idea Absoluta, en la que la idea alcanza su plena verdad y realidad. Estas limitaciones del Bien son, como se desprende de nuestra interpretación anterior, las de la práctica misma.

El Bien es tendencia o impulso a realizarse y, en consecuencia, es idea que no se ha realizado aún. Si la Idea, en su plena verdad, es el fin realizado, es decir, la adecuación plena de la idea y la realidad, esta tendencia a realizarse en cuanto no realizada plenamente, no es todavía la Idea Absoluta, ya que subsiste cierta inadecuación entre la idea y la realidad. En este sentido, habla Hegel del contenido finito y limitado en la idea práctica. Es decir, el Bien es absoluto, vale en sí y por sí, pero en su encuentro con la realidad este impulso originario es un fin particular, con un contenido finito y determinado, ya que no es fin realizado sino fin que se realiza, y que en su realización está expuesto a obstáculos e incluso a imposibilidad. "El bien -dice Hegel- queda así un deber ser; existe en sí y por sí; pero el ser, -

siendo la última inmediatez abstracta, queda determinado, --
frente a él, también como un no-ser".⁽³⁷⁾

Tenemos, pues, el bien en estado de deber ser, o sea, de realización, realizándose. A esto puede contraponerse el bien acabado, realizado. Pero, en este nivel de la dialéctica de la idea, "la idea del bien acabado es, por cierto, un postulado abstracto".⁽³⁸⁾ Tenemos, pues, que la realización del bien es siempre finita, inacabada -estado de deber ser- y que la idea de un bien acabado, concluso, es un "postulado abstracto". La actividad práctica revela así su finitud y limitación. Tras de haber mostrado Hegel la superioridad de la práctica sobre la idea teórica, del actuar sobre el conocer, la praxis muestra su importancia para establecer una plena y total adecuación entre la idea y la realidad, es decir, para una realización total y acabada. La realidad que se hallaba ante la práctica como lo "nulo en sí" en cuanto realidad que se -- transforma, ahora aparece como un límite insuperable. La actividad práctica y el mundo objetivo se contraponen, pero en esta contraposición la realidad se afirma también como un límite que la idea práctica no puede superar y que le obliga a replegarse sobre sí misma. ¿Qué es lo que le falta a la idea práctica? La existencia de la realidad como límite insuperable pone de manifiesto una carencia. Le falta -dice Hegel, -
"la verdadera y propia conciencia misma",⁽³⁹⁾ es decir, la idea teórica. Mientras que para la idea teórica, la objetividad es la realidad existente de un modo independiente del poner subjetivo, para la idea práctica, la realidad es al mismo tiempo

lo nulo en sí y un límite insuperable. La realidad es nula en cuanto es moldeada por el impulso originario, pero es límite que determina y limita el bien que se realiza.

Hegel trata de superar esta limitación que la realidad ofrece a la idea en el impulso práctico no por un activismo absoluto que implicara la negación absoluta de la realidad, con lo cual no haría sino situarse en una concepción ficticia de la actividad práctica, sino negando y absorbiendo en una síntesis superior el fin que se realiza y la realidad que realiza el fin. Para ello, después de haber aceptado la transformación de la realidad, la declara ahora finita y limitada. O sea, tras de haber mostrado la superioridad de la actividad práctica sobre la teórica, la idea, como idea práctica, se ve negada como tal, como tendencia a transformar la realidad. Es preciso que la idea práctica tenga conciencia, es decir, que su propia visión se vuelva hacia sí misma, es decir, que se unan, porque sólo así, en esta identidad, pueden superar su propia unilateralidad. Esta síntesis es la Idea Absoluta. Se restablece así el conocer, pero reunido con la idea práctica. El fin ya no conoce límite; la realidad es, a su vez, el fin realizado. La idea está ahora como realidad inmediata, y la realidad está en el conocer como una objetividad verdaderamente existente. La actividad práctica, reabsorbida en el proceso de la Idea, ha perdido toda exterioridad, ya que la Idea Absoluta es la síntesis de sujeto y objeto, de lo racional y lo real.

Vemos, pues, que para Hegel la praxis no es sino -

un momento del proceso de autoconciencia de lo absoluto, ya sea que la praxis se presente como trabajo humano en la Fenomenología, o como idea práctica en la Lógica. La concepción de la praxis en sus obras anteriores -las del período de Jena- quedaba más cerca de su significación real; ahora bien, en su sistema, del que forman parte la Fenomenología y la Lógica, - su filosofía no es, en definitiva, sino filosofía de lo Absoluto, o más exactamente, del Saber o Conciencia que lo Absoluto tiene de sí mismo. Como saber o teoría de lo Absoluto es - también una teoría absoluta dentro de la cual encuentra su -- fundamento la praxis misma. En suma, la praxis hegeliana es, - en definitiva, una praxis teórica que sólo encuentra su fundamento, su verdadera naturaleza y su fin en el movimiento teórico mismo de lo Absoluto.

Aunque en esta forma especulativa, idealista -la - praxis como un momento de la teoría, del saber, de la autoconciencia de lo Absoluto-, Hegel revela tanto en la Fenomenología como en la Lógica, aspectos importantes de la única praxis real, efectiva: la praxis humana. Ahora bien, para pasar de - esta praxis teórica, abstracta, espiritual de lo Absoluto a - la verdadera praxis, praxis humana, material, será preciso:

a) hacer del sujeto de la praxis -lo Absoluto en Hegel- un sujeto real; es decir, pasar del plano de lo Absoluto a un plano humano, real.

b) puesto ya en pie en lo humano, dar a la praxis - no el contenido teórico espiritual que recibe en Hegel, sino un contenido real, efectivo.

El primer paso, lo da Feuerbach; el segundo, Marx.

Veamos, pues, las concepciones de la praxis que corresponden a una y otra inversión radical de la filosofía hegeliana.

NOTAS (Cap. I)

- 1 "Es, pues, -dice Hegel caracterizando globalmente el movimiento idealista que desemboca en su filosofía, así como sus limitaciones- el concepto absoluto que se piensa en sí mismo y se vuelve hacia sí el que vemos manifestarse en Alemania a través de esta filosofía, de tal modo que toda esencialidad cae dentro de la conciencia de sí: el idealismo que reivindica para la conciencia de sí todos los momentos del en sí, pero que, por su parte, lleva adherida todavía una contradicción en cuanto que sigue distinguiendo o separando todavía de sí -- mismo este en sí". (G. W. Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía, trad. de W. Roces, t. I, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1955, pp. 419-420.)

- 2 El Yo fichteano no conoce límites, o, más exactamente, sólo conoce aquellos que él se pone a sí mismo. Todo debe salir del Yo. Lo incondicionado se pone a sí mismo como su propia condición. El yo es actividad, pero para ser verdaderamente activo tiene que suponer un objeto de su acción, un conjunto de resistencias (No-Yo) que hay que superar, pues, de otro modo, no habría actividad posible. Ahora bien, el intento de superar el dualismo kantiano (extraer el mundo entero de la conciencia, del Yo) termina, a juicio de Hegel, en un fracaso; es decir, no logra Fichte sacar del Yo, del sujeto, el mundo. El No-Yo sigue siendo, en definitiva, la conciencia misma, y, por otro lado, no se puede admitir nada ajeno a él, pues eso significaría como en Kant, limitar la conciencia libre e incondicionalmente activa. Al reducir el No-Yo al Yo, y no poderse admitir otra fuente de actividad de la conciencia, Fichte recae en el subjetivismo. Hegel dirá que Fichte se ha quedado en un idealismo subjetivo; su yo es individual, no universal: es una conciencia finita o un idealismo de lo finito. La solución será -- a su modo de ver -- el idealismo objetivo u absoluto.

Pero antes de que Hegel llegue a esta solución, se alza la filosofía de Schelling como un intento de superar tanto el dualismo kantiano como el subjetivismo de Fichte. Se trata de un nuevo y heroico esfuerzo por salvar el principio de la actividad absoluta de la conciencia. La solución a que tiende Schelling -- la más próxima a la de Hegel -- es la de la identidad del espíritu y la naturaleza, del sujeto y el objeto, identidad que constituye lo Absoluto o la Razón Absoluta. En lo Absoluto coinciden los contrarios y de esta identidad se deduce la multififormidad de determinaciones, tanto de la naturaleza como de la conciencia humana. Pero a Hegel le pareció que esa identidad no es sino la identidad del objeto y el sujeto en su indiferencia, la "noche donde todos los gatos son pardos". No es una verdadera identidad, sino un nuevo dualismo: la unidad del mundo en la "identidad absoluta" y su diversidad real. Es decir, Schelling no logra explicar satisfactoriamente -- a juicio de Hegel -- cómo se autodesarrolla lo Absoluto, cómo sale de la unidad la diversidad. Además -- y este es --

lo que más le escandaliza- Schelling admite la posibilidad de un conocimiento de lo Absoluto por un acto excepcional o intuición intelectual. Hegel piensa, por el contrario, que el conocimiento de lo Absoluto -o conocimiento que éste tiene de sí mismo- es un proceso, en el cual no existe un abismo infranqueable entre la conciencia ordinaria y la conciencia filosófica, y en el curso del cual la conciencia se eleva desde el escalón más bajo -la certeza sensible- hasta el Saber Absoluto.

- 3 La filosofía idealista alemana es una filosofía de la actividad de la conciencia o del Espíritu. Este activismo espiritual no deja de estar en relación -y Hegel, como veremos, es consciente de ello- con circunstancias históricas, concretas, reales de su tiempo tanto en Alemania como fuera de ella. La primacía que se da a la actividad espiritual, teórica, tiene lugar justamente en un país -Alemania- y en un tiempo -segunda mitad del siglo XVIII y primeros decenios del XIX- en que en contraste con esta primacía de lo teórico y con el rico despliegue de la filosofía alemana, se observa una enorme pobreza en el terreno de las actividades prácticas revolucionarias. Este contraste es mucho más palmario si se compara la pasividad de la Alemania de esos años con los grandes acontecimientos revolucionarios que por entonces vive Francia. Con la revolución de 1789, la creación de un nuevo orden -el orden burgués- que desplaza al viejo régimen, se vuelve un asunto práctico, mientras que en Alemania es -y sigue siendo aún después de la muerte de Hegel- un asunto teórico. Mientras los franceses han pasado, con su revolución, de lo teórico a lo práctico, los alemanes permanecen en el terreno de la teoría.

Hegel es consciente de este hecho, es decir, del divorcio entre la teoría y la acción, y, con ese motivo, no deja de plantearse una aguda cuestión que Marx volverá a plantearse en su Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, en 1843. Hegel parte del reconocimiento de que en la revolución práctica, real, operada en Francia, y de la revolución que él espera en Alemania "del sistema de Kant y de su coronamiento", subyace un mismo principio: el de la libertad de la voluntad, establecido por la filosofía kantiana: "En mi voluntad no hay nada extraño; nada puede serme impuesto como autoridad... Esto entre los alemanes no pasó de ser una pacífica teoría; pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente. Surge, pues, la doble cuestión: ¿por qué este principio de la libertad siguió siendo exclusivamente formal? y ¿por qué se han lanzado a realizarlo solamente los franceses, y no también los alemanes? (Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, t. II, trad. de J. Gacs, ed. de la Univ. de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, 1953, p. 397.- (Subrayado de nosotros).

Así, pues, Hegel considera que tanto los alemanes - como los franceses han tratado de afirmar el principio kantiano de la libertad de la voluntad, pero los franceses han querido ponerlo en práctica, mientras los alemanes se quedaban -

en el plano de la teoría. ¿Por qué esta diferencia? "...Podría decirse -respondió Hegel- que los franceses son cabezas valientes (ils ont la tête près du bonnet). Pero la razón es más honda. En Alemania al principio formal de la filosofía se opone el mundo y la realidad concretas, con necesidades del espíritu interiormente satisfechas. Los alemanes sólo podían conducirse pacíficamente en este punto, porque estaban reconciliados con la realidad." (Ibidem, p. 398).

A juicio de Hegel, los alemanes se conducen pacíficamente porque "los protestantes ya han llevado a cabo su revolución con la Reforma". (Ibidem, p. 398), y esta realidad con la que se hallan reconciliados es el mismo mundo protestante. La filosofía de Hegel muestra aquí su rostro conciliador con el mundo tal como es; excluye para Alemania la necesidad de cambios revolucionarios, como los operados en Francia, escudándose en los cambios ya realizados en Alemania por la Reforma en un plano espiritual. La Reforma es presentada por él como una revolución peculiar que hace innecesaria una revolución práctica, real. De lo que se trata es de proseguir esa obra iniciada por la Reforma, y de ahí que se ponga el acento en la actividad de la conciencia, del Espíritu. Haciendo de la necesidad virtud, los filósofos idealistas alemanes ponen la transformación de la conciencia a la altura de una revolución práctica como la francesa. Ya Heine decía que si los franceses habían decapitado a un rey, Kant con su Crítica a la Razón Pura había decapitado a Dios, y Fichte no vacila en poner en el mismo plano a la Revolución francesa y a su doctrina del Yo, como afirmaciones ambas -práctica, una, y teórica, la otra- del principio de la autonomía de la voluntad y de la soberanía de la razón en el hombre.

Vemos, pues, que los filósofos idealistas alemanes y, en particular, Hegel, han sido conscientes de la desproporción entre lo teórico y lo práctico, y han tratado de poner en relación ese activismo de la conciencia con circunstancias históricas reales, como la Reforma. Marx, en cambio, explicará esa desproporción entre la teoría y la práctica, entre la riqueza especulativa de la filosofía alemana y la pobreza de la práctica revolucionaria, en virtud de la importancia real, efectiva, en el orden económico y político de una débil burguesía que, en las condiciones peculiares de atraso económico y político de Alemania, no pueden ni quieren hacer una verdadera revolución. Alemania es un verdadero anacronismo, y este anacronismo explica que los alemanes sólo sean contemporáneos en el terreno del pensamiento, y no en el de la acción. (Cf. sobre esto: C. Marx, En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción. - En C. Marx y F. Engels, La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época, trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D.F., 1958, pp. 7-10).

4 Cf. de Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En: C. Marx y F. Engels, Escritos económicos varios, pp. 112-113

5 Ibidem, p. 114.

6. Kant, por ejemplo, relega el trabajo (el oficio), en comparación con el arte, al plano de una actividad práctica inferior. En su Critica del juicio le llama "arte mercenario" u "ocupación" que en sí misma es desagradable (fatigosa) y que sólo es atractiva por su efecto (v. gr., la ganancia), puede ser impuesta por la fuerza (Kant, Critica del juicio, trad. de M. García Morente, ed. "El Atenec", Buenos Aires, p. 313). Es decir, en una actividad práctica material como el trabajo, Kant no ve un campo de actuación propio del hombre como ser libre, campo que no es otro que el de la moral.
7. Como ha demostrado Georg Lukacs en su profunda y bien documentada obra El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, (trad. esp. de M. Sacristán, Ed. Grijalbo, México, D.F., 1963), la visión filosófica de Hegel se amplió y enriqueció considerablemente gracias al estudio, por parte de él, de las cuestiones económicas de su tiempo, así como de las doctrinas económicas de su época, particularmente las de Adam Smith. "Hegel -dice Lukacs- es no sólo el filósofo que más profunda y adecuada comprensión tiene en Alemania de la esencia de la Revolución francesa y del período napoleónico, sino, además, el único pensador alemán del período que se ha ocupado seriamente de los problemas de la Revolución Industrial ocurrida entonces en Inglaterra, y el único que por entonces puso en relación los problemas de la economía clásica inglesa con los problemas de la filosofía de la dialéctica". (Lukacs, El Joven Hegel, ed. cit., p. 29).
8. El Fragmento de sistema está formado por dos pliegos que son todo lo que se ha conservado de un manuscrito de 47 pliegos. Hegel terminó de redactarlo el 14 de septiembre de 1800. Los pliegos conservados son el 8º y el 47, y ocupan las páginas 346-348 en los Hegels Theologische Jugendschriften ("Escritos teológicos juveniles") editados en Tubinga (1907) por Hermann Nohl.
9. Lukacs considera que del propio texto de Hegel que se conserva "se desprende por lo menos que la "destrucción útil" es la relación normal y cotidiana del hombre con el mundo de los objetos. El sacrificio tiene precisamente la función de levantarle por encima de esa esfera" (G. Lukacs, El joven Hegel, ed. cit., p. 188). Lukacs señala también que Hegel establece, poco más tarde, en su Sistema de la Moralidad, de un modo explícito, la unión entre destrucción útil y finalista, y trabajo.
10. Hegel. Sistema de la Moralidad, Jena, 1802 (cita de G. Lukacs. El joven Hegel, ed. cit., p. 231).

11 Ibidem.

12 El primer curso está consagrado a la dialéctica de la conciencia; el segundo, a la dialéctica del Espíritu. Ambos cursos fueron publicados en sendos volúmenes con el título de Jenenser Realphilosophie ("Filosofía de la realidad del período de Jena"), por J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, - - - 1931-1932.

13 Refiriéndose a los útiles e instrumentos de trabajo, dice Hegel: "El hombre hace herramientas porque es racional, y esto es la primera manifestación de su voluntad; esta voluntad es aún la voluntad abstracta, el orgullo de los pueblos por su herramienta". (Cita de Lukacs, op. cit., p. 321). Esta relación entre voluntad y fabricación de útiles como manifestación de ella, demuestra - como nos hace ver Lukacs - que Hegel se encuentra ya lejos de la concepción de la voluntad que domina en la ética de Kant y Fichte. Lo propio de la voluntad es desplegarse como actividad, y darse un contenido. Afirmando como voluntad que se da a sí misma su propio contenido, la voluntad deja de ser una potencia formal y vacía para aplicarse a la realidad. Cuando Hegel habla de voluntad abstracta, al afirmar que la voluntad se manifiesta en la producción de útiles, no quiere decir, por tanto, que se trate de una voluntad vacía, desnuda, pura, sin contenido, sino una voluntad que ha de actuar, es decir, dar un contenido a su acción, elevándose hasta la creación de la vida social. Voluntad abstracta para Hegel no es aquí "voluntad pura" en sentido kantiano. "Cuando llama abstracta a esa manifestación de la voluntad - sostiene también Lukacs - quiere decir que se propone partir de ella hacia los problemas más amplios y complicados de la sociedad, el problema de la división social del trabajo, etcétera, y que ve la concreción de éstos en totalidad de dichas actividades". (G. Lukacs, op. cit., p. 320).

14 Hegel enumera en Realphilosophie, II, una serie de consecuencias negativas que caen dentro del cuadro del trabajo enajenado que Marx trazará nitidamente en los Manuscritos de 1844: "su trabajar mismo se hace completamente mecánico o corresponde a una determinación sencilla" (Realphilosophie, II, p. 215; cita de Lukacs, op. cit., p. 320); "el hombre se hace cada vez más mecánico, sórdido y sin espíritu por la abstracción del trabajo" (Ibidem, 257 y 329, respectivamente); "a) En el trabajo me hago inmediatamente cosa, forma, que es ser. b) Del mismo modo, me despojo de un ser que es mío, hago de él un ser que me es ajeno y me mantengo en él" (Ibidem, 217 y 332).

15

Hegel precisa así el sentido de la experiencia: "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto bruta ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia". (G. W. Hegel, La fenomenología del espíritu, trad. de W. Roces, con la colaboración de R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, p. 58, en prensa).

16

La conciencia recorre el camino -cuya exposición es el contenido de la Fenomenología- desde la figura o fase en que se ve a sí misma desdoblada en conciencia del objeto y objeto - de la conciencia hasta la fase última, el Saber Absoluto, en que se cancela toda objetivación, y, por tanto, toda enajenación, ya que la conciencia se ha convencido de la naturaleza espiritual, subjetiva, de todos los objetos que se le enfrentaban como algo objetivo o ajeno a ella. Se cancela entonces el dualismo sujeto-objeto, así como entre conocimiento del objeto y objeto del conocimiento. Sujeto y objeto se identifican.

17

G. W. Hegel, La fenomenología del espíritu, ed. cit., p. - 112.

18

Ibiden, p. 113.

19

"Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es pura ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo..." (Ibiden, p. 116).

20

"Lo más importante de la Fenomenología -dice Marx en los -- Manuscritos de 1844- de Hegel y de su resultado final -la -- dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador- es, por tanto, de una parte el que Hegel concebía la autogénesis del hombre como un proceso... el que capte, - por tanto, la esencia del trabajo y concebía el hombre objetivo y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo" (C. Marx, Manuscritos económicos-filosóficos de 1844, ed. cit., p. 113).

- 21 "Concibe (Hegel) el trabajo como la esencia, como el ser del hombre que se hace valer; sólo ve el lado positivo -- del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado". (Ibidem. p. 114).
- 22 G. W. Hegel, Ciencia de la lógica, en dos tomos, trad. - de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Librería Hachette, Buenos Aires, 1956.
- 23 Se trata de las notas, resúmenes y comentarios de V.I. - Lenin en relación con la Ciencia de la Lógica de Hegel. - Fueron escritos en los años de la primera guerra mundial y, junto con otras notas de la misma época sugeridas por sus lecturas de obras de Hegel (Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Lecciones sobre historia de la filosofía y Lecciones de filosofía de la historia) así como de otros autores: Aristóteles (Metafísica), Lassalle (La filosofía de Heráclito el Oscuro), Abel Rey, Dietzgen, Plejánov, etc., fueron recogidos y publicados por primera vez en 1929-1930 en los tomos IX y XIII de los Leninski -- sborniki ("Recopilaciones leninistas"). En el año 1933, - aparecieron en volumen aparte con el título de Filosofskie tetradi ("Cuadernos filosóficos"), que es con el que se conocen estos fragmentos en la actualidad.
- En nuestro presente trabajo, citamos por la edición de las Obras completas de V.I. Lenin (Polnoie Sobranie Sochinenii), Moscú 1963. En esta edición, aún en curso de publicación, los Cuadernos filosóficos, ocupan todo el tomo 29. Dentro de éste el "Resumen del libro de Hegel La ciencia de la lógica", se extiende desde la pág. 77 a la 218.
- 24 V.I. Lenin, Cuadernos filosóficos, ed. rusa cit., p. 194. (El pasaje de Lenin a que se hace referencia lo citamos más adelante, y es, en nuestra investigación, el que corresponde a la nota 30 de la hoja 47).
- 25 G. W. Hegel, Ciencia de la lógica, ed. esp. cit., t. II, p. 471.
- 26 Ibidem, p. 550.
- 27 Ibidem, p. 551
- 28 Ibid., p. 551

- 29 V.I. Lenin, Cuadernos filosóficos, ed. cit., p. 194.
- 30 Ibid.
- 31 Ibid., p. 195.
- 32 G. W. Hegel, Ciencia de la lógica, t. II, ed. cit., p. 551.
- 33 Ibid., p. 552.
- 34 V.I. Lenin, Cuadernos filosóficos, ed. cit., p. 195.
- 35 G. W. Hegel, Ciencia de la lógica, ed. cit., t. II, p. 552.
- 36 V.I. Lenin, Cuadernos filosóficos, p. 195.
- 37 G. W. Hegel, Ciencia de la lógica, t. II, ed. cit., p. 553.
- 38 Ibid., p. 553.
- 39 Ibid., p. 554

CAPITULO II

LA CONCEPCION DE LA PRAXIS

EN FEUERBACH

La crítica de la religión que lleva a cabo Feuerbach, y su aplicación a la filosofía idealista de Hegel, en su conjunto, representan el desplazamiento de lo Absoluto - (Dios o Idea) por el hombre real. Este hombre real ya no es propiamente para Feuerbach un predicado del Espíritu, sino un ente real, verdadero sujeto, que, sin dejar de ser naturaleza, es también espiritual. Y justamente por serlo, por estar dotado de razón, voluntad y sentimiento, al notar su precariedad, crea ese Espíritu (Dios o Idea) en el que proyecta su aspiración a la infinitud y a la perfección.⁽¹⁾

Al hacer del hombre real el sujeto, y de Dios o la Idea un predicado suyo, Feuerbach pone de manifiesto la raíz antropológica tanto de la religión como de la filosofía idealista hegeliana.⁽²⁾ Reducida la teología y la filosofía idealista (o teología especulativa) a su raíz antropológica, ¿cuál es el lugar de la praxis? En la religión, Dios es el verdadero ser activo, creador, y el hombre lo es sólo por derivación; en la filosofía especulativa hegeliana, lo Absoluto es actividad espiritual universal y absoluta, y la praxis material no es, en definitiva -como vimos en el capítulo anterior- sino una fase o momento transitorio de ella. Ahora bien, si el -- hombre ocupa el lugar de Dios, y lo Absoluto es una creación

suya, ¿cuál es el puesto de la praxis como actividad humana, entendida no ya como mera actividad espiritual sino práctica material?

Para responder a esta cuestión hemos de examinar la teoría de las relaciones entre sujeto y objeto que Feuerbach expone en la Introducción a su obra La esencia del cristianismo, así como todo el capítulo XII de ella titulado "La significación de la creación en el judaísmo". En este capítulo, junto con la citada "introducción", es donde podemos hallar mayor cantidad de elementos para comprender la concepción feuerbachiana de la praxis, y de las relaciones de ésta con la teoría. Al hablar de la doctrina feuerbachiana de las relaciones entre sujeto y objeto no podemos dejar de tener en cuenta, desde ahora, sin perjuicio de volver más adelante sobre ella, la penetrante crítica que Marx formula en la primera de sus Tesis sobre Feuerbach. Aquí Marx reprocha a Feuerbach: a) captar sólo la cosa bajo forma de objeto e de la -- contemplación; b) no concebir la actividad humana como actividad sensible, de un modo subjetivo, como práctica; c) considerar el comportamiento teórico como el verdaderamente humano, y d) captar la práctica bajo su sucia forma judaica. (3)

¿Es justa esta crítica de Marx?, ¿no es exagerada?, ¿es que Feuerbach, efectivamente, como el viejo materialismo, ignora la práctica? ¿o, acaso, como el idealismo, desconoce una actividad que no sea propiamente la de la conciencia? Estas cuestiones, sugeridas por la citada crítica, nos sirven para fijar el horizonte problemático en que hemos de

novernos.

Antes de adentrarnos en él, hemos de subrayar que toda actividad-ideal o real, espiritual o material, teórica o práctica- entraña cierta correlación sujeto-objeto, en virtud de la cual el objeto no puede mantener una posición absolutamente en sí, al margen de su relación con el sujeto. En este sentido, la práctica, como actividad que es, entraña también una relación en la cual el objeto sólo existe como el producto real de la actividad práctica, real, sensible, de que habla Marx, y que, a juicio suyo, no conoce Feuerbach. En ella, el objeto no puede ser captado como meramente contemplado, como objeto que existe en sí y por sí, al margen o en posición abstracta con respecto al sujeto; ha de ser captado -- subjetivamente, es decir, como objetivación del sujeto. Por ello, Marx reprocha a Feuerbach no captar el objeto de un modo subjetivo.

Ciertamente, Marx tiene razón, como veremos con más detalle en el capítulo siguiente, ya que Feuerbach, como el idealismo, no reconoce la significación antropológica y gnoseológica de la práctica. ¿Quiere decir ello que no ha visto el lado activo del sujeto? Si, lo ha visto, y justamente, al igual que el idealismo, lo ha visto como actividad de la conciencia, pero de una conciencia que crea un objeto al que -- otorga una realidad en sí, cuando en definitiva sólo tiene la de un producto suyo. En este sentido, puede decirse que Feuerbach expone más bien una teoría de la actividad deformadora, enajenante, de la conciencia. No desconoce que el sujeto es

actividad, pero, como el idealismo, la actividad que tiene presente es la de la conciencia. Sin embargo, a diferencia de -- él, sólo ve el objeto como término de una relación invertida, deformada, entre sujeto y objeto. Ahora bien, para Feuerbach la relación normal --la verdaderamente humana, es decir, la -- teórica-- exige que el objeto sea captado como objeto de contemplación. Con lo cual vemos, tras este breve rodeo, que la Tesis I de Marx sobre Feuerbach conserva su validez. Pero dejemos, por ahora, a un lado la crítica anterior de Marx, y -- veamos, más a fondo, en los propios textos de Feuerbach, cuál es su pensamiento sobre la relación entre sujeto y objeto, para esclarecer, a su vez, en el marco de ésta, su concepción -- de la teoría y la práctica.

La relación entre sujeto y objeto la examina Feuerbach como relación del sujeto, en cuanto ser consciente, y el objeto de su conciencia. Como sujeto consciente, el hombre no puede prescindir de un mundo de objetos; o sea, es conciencia de objetos. El hombre no puede vivir sin objetos, sin los objetos de su conciencia. "Sin objeto, el hombre es nada", dice Feuerbach en La esencia del cristianismo ⁽⁴⁾. Se establece así -- una dependencia del sujeto respecto del objeto; pero esta relación, ¿será más bien una correlación en el sentido de que -- el objeto depende, o está constituido por el objeto mismo? -- Feuerbach hace una distinción entre el objeto que él llama -- sensible (Sinliche Gegenstand) y el objeto de la religión. -- Por lo que toca al primero, establece categóricamente que -- "existe fuera del hombre" y que "es de por sí algo indiferen-

te, independiente del ánimo y de la fuerza intelectual". En --
cambio, el objeto de la religión no existe al margen de la con-
ciencia, del hombre, o, más exactamente, es un objeto con res-
pecto al cual no cabe la posibilidad de saber si es algo dis-
tinto de lo que es para mí. "Yo no puedo saber de ninguna mane-
ra si Dios es otra cosa en sí o para sí distinta de lo que es
para mí; así como es para mí, así es él todo para mí".

A lo largo de La esencia del cristianismo, la rela-
ción que le interesa a Feuerbach analizar es la existente en-
tre el sujeto y el objeto de la religión. Por tanto, sus tesis
con respecto a esta relación específica no pueden extenderse
sin más, como hace Rodolfo Mondolfo, a la relación sujeto-ob-
jeto en general. Al extenderse lo que podemos llamar una teo-
ría del conocimiento del objeto religioso a todo objeto en ge-
neral, se presenta lo que es característico de la relación re-
ligiosa --es decir, de una relación enajenada entre sujeto y ob-
jeto--, como propio de toda relación entre la conciencia y el -
objeto. Con ello, aparece un Feuerbach que no concibe el obje-
to en separación abstracta respecto del sujeto, y, de este mo-
do, sujeto y objeto se hallan unidos indisolublemente no sólo
en la relación religiosa, sino en la relación cognoscitiva en
general. Sin matizar su propio pensamiento, Mondolfo afirma -
categóricamente: "...A pesar, pues, de que la teoría que hace
del hombre la medida de toda cosa y de toda realidad sea apli-
cada por Feuerbach especialmente a la religión, no hay duda de
que ella es para él una teoría general del mismo conocien-
to..." Que no es así lo demuestra la distinción feuerbachana

entre objeto sensible, existente fuera del hombre y de su conciencia, y el objeto religioso, existente solamente en el hombre, como un producto de su conciencia.

Cierto es que Feuerbach afirma que no es posible -- distinguir entre objeto en sí y objeto para mí, pero lo dice con respecto al objeto de la religión, el cual, ciertamente, no es independiente del sujeto; o sea, no se halla en posición abstracta, o en una relación exterior o indiferente con respecto al sujeto, justamente porque es un producto suyo, de su -- conciencia. Y no es, por ello, a este tipo de objetos al que se refiere Marx en la crítica que le hace en su Tesis I antes citada.

Sin embargo, Feuerbach hace preceder su estudio de las relaciones entre el sujeto y el objeto religioso, que -- constituye el contenido fundamental de su obra, de una teoría de la conciencia que, al parecer, podría desmentir nuestra tesis, en el sentido de que la relación entre el sujeto y el objeto religioso no fuera sino un caso particular y extremo de la relación entre sujeto y objeto. Veamos, lo que pudiera haber de cierto en eso.

Feuerbach distingue entre conciencia del objeto y -- conciencia de sí, a la vez que las pone en relación, en el -- sentido de que en el hombre toda conciencia del objeto transparenta cierta conciencia de sí mismo. "Al contacto con su objeto, el hombre se vuelve consciente de sí mismo: la conciencia del objeto es la conciencia en sí del hombre. Por su objeto se conoce el hombre; en él aparece su esencia: el objeto -

es su esencia revelada, su yo verdadero y objetivo. Y esto lo es de ser verdadero sólo para los objetos espirituales, lo es también para los objetos sensibles. También los objetos más alejados del hombre son revelaciones de la esencia humana... El hecho de que los vea, y los vea como los ve, testimonia su propia esencia⁽⁹⁾".

Lo que Feuerbach quiere decir es: que cualquiera -- que sea la existencia en sí del objeto este es objeto para mí -- para mis sentidos, para mi razón, mis sentimientos o mi voluntad -- y que, en este aspecto, testimonia mi esencia como ser -- sensible, racional, afectivo o volitivo. La actitud del sujeto ante el objeto puede oscilar entre dos extremos: entre una subjetivización total, absoluta del objeto (distinción absoluta del en sí y el para sí hasta el punto de que el objeto sólo es lo que es para mí, o lo que es para mí se toma como su ser en sí), y un tipo de relación que Feuerbach admite también en la que el objeto es considerado en sí mismo, prescindiendo el sujeto -- el hombre -- de sí, para "distinguir el objeto de las impresiones que suscita sobre nuestro sentimiento, y considerar lo en y por sí mismo, sin relación con el hombre"⁽¹⁰⁾.

Por lo pronto, el análisis de las relaciones entre sujeto y objeto nos da este doble comportamiento: uno subjetivo, en el cual el objeto sólo existe como producto del sujeto, no en sí, y otro, objetivo, en el cual el sujeto trata de captarlo como es en sí, independientemente de toda relación con el sujeto. El primero, en la forma radical que asume en la religión, es incompatible con el segundo, que es el punto de vis

ta del verdadero conocimiento. Es evidente que la crítica de Marx a Feuerbach, en su Tesis I, apunta a este modo de concebir la relación sujeto--objeto, como mera contemplación o teoría. Pero antes de abordar dicha crítica, que hemos de vincularla a la que Marx hace en esa misma Tesis de la concepción feuerbachiana de la praxis, tenemos que precisar aún más el alcance de los dos tipos de relación sujeto-objeto antes señalado, para comprender en qué sentido los contraponen Feuerbach.

Lo característico de la relación religiosa con el objeto, o sea, la esencia de la religión, es que aquí, a diferencia de la relación con los objetos sensibles, desaparece la distinción entre conciencia del objeto y conciencia de sí mismo. Por ello, dice Feuerbach, que "la conciencia de Dios es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo"⁽¹¹⁾. Ya había señalado Feuerbach que esta conciencia de sí mismo se pone de manifiesto no sólo en el objeto religioso, sino también con respecto a los objetos sensibles, pero la imposibilidad de ver el objeto sin esta coloración humana es lo que caracteriza a la relación religiosa. Lo que en la relación propiamente religiosa con el objeto tiene un carácter relativo, limitado, por esa distinción de conciencia del objeto y conciencia de sí mismo, tiene en la religión un carácter ilimitado. Vale por lo tanto aquí, sin restricción alguna, la tesis que afirma: el objeto del hombre no es otra cosa que su esencia objetivada"⁽¹²⁾. Claro está que -en la religión- el hombre no es consciente de esa indistinción; para el creyente, Dios no es él mismo. No se da cuenta de que su conciencia de Dios es, indirectamente, la conciencia que tiene de sí mismo; es en forma irrestricta su esencia obje

tivada. No es consciente de que la esencia del objeto es su esencia, como sujeto. "La diferencia entre el objeto y el pensamiento, entre Dios en sí y Dios para sí, es una diferencia escéptica y, por tanto, irreligiosa"⁽¹³⁾. Esto demuestra, que el tipo de relación entre sujeto y objeto, en la cual los dos términos se hallan en una correlación tan irrestricta, puesto que tienen la misma esencia humana, sólo es válida para Feuerbach en la esfera de la religión.

Así, pues, el objeto religioso no tiene ningún contenido propio. Todas sus determinaciones son determinaciones humanas, pero puestas en el objeto sin las limitaciones con -- que se presentan en un objeto sensible. Feuerbach proclama categóricamente la esencia verdadera, o sea antropológica de la religión con estas palabras: "El hombre es el comienzo de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión"⁽¹⁴⁾. Ahora bien, la esencia falsa, o sea -- teológica de la religión es: que, siendo Dios la esencia objetivada del hombre, teniendo sólo un contenido humano, la conciencia religiosa le presenta como si fuera otro ser, un ser suprahumano. "La esencia secreta de la religión es la unidad de la esencia divina con la humana, pero la forma de la religión, o sea, su esencia consciente y manifiesta, es la diferencia entre esas dos esencias. Dios es la esencia humana, pero -- la conciencia se la representa como otro ser distinto"⁽¹⁵⁾. Se da así una falsa conciencia de Dios que es, por lo tanto, una falsa conciencia de lo humano. Dios surge cuando el sujeto se pone a sí mismo como otro ser ajeno y extraño. En ello radica su

enajenación; es decir, en este no reconocerse en el objeto que es su producto y en el cual objetiva su esencia. Por ello, si la enajenación es el resultado de una falsa conciencia, es en la conciencia misma, en el reconocimiento del sujeto en el objeto y la desaparición de la distinción entre conciencia de Dios y conciencia del hombre, donde reside la fuente para superarla. Al ver a Dios como un ser ilusorio, como mera proyección del sujeto, y ser consciente el hombre de que el otro ser era él mismo, y de que este ser suprahumano era una objetivación suya, el hombre puede reconquistar todo lo que había puesto en ese ser ilusorio, y, de este modo, recuperar su esencia humana. El lugar de Dios pasa ahora plenamente al hombre, y con ello la historia misma cambia de un modo decisivo. No hay más ser absoluto y divino que el hombre mismo. "Homo domini Deus est"⁽¹⁶⁾. El hombre es Dios porque el hombre es Dios para el hombre.

Así, pues, el comportamiento religioso no es propiamente humano, o más bien se opone a lo humano. ¿Se opone, asimismo, al comportamiento teórico, y al práctico? ¿Y, dónde estará, en definitiva lo humano para Feuerbach? ¿En lo teórico, en lo práctico, o en un culto del hombre que no es sino una nueva forma de religión?

Recordemos que, según Marx, "en La esencia del cristianismo, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico..."⁽¹⁷⁾ Esta afirmación podríamos aceptarla de acuerdo con lo que acabamos de exponer ya que para Feuerbach lo propiamente humano y lo que funda el cambio decisivo de la

historia del hombre es la conciencia misma de lo humano, pero no por medio del ruego a que obliga la religión, y en virtud del cual se mantiene la distinción entre conciencia de Dios y conciencia del hombre, sino como conciencia ^{de}/éste como ser absolutamente humano. El hombre sólo se comporta auténticamente -- como tal cuando se comporta teóricamente hacia sí mismo. Es este comportamiento el que hace posible, como hemos visto, la -- cancelación de su enajenación y la reconquista de su ser humano. Mientras que en el comportamiento religioso, la conciencia de Dios (como objeto) deforma, falsea, la conciencia que el -- hombre tiene de sí mismo, y hace de Dios un objeto en sí, no -- humano e humanizado, en el comportamiento teórico hacia sí mismo, Dios se revela como predicado humano, deja de ser un objeto en sí y surge la conciencia verdadera del hombre como sujeto que existe en sí y por sí. En este sentido, Marx afirma que Feuerbach sólo considera como auténticamente humano el comportamiento teórico. Teórico se opone aquí a religioso, siempre -- que lo segundo se entienda en el sentido que critica Feuerbach: conciencia falsa de la esencia humana, por hacer de un objeto humano un objeto suprahumano. Sin embargo, la tesis con que -- Feuerbach cierra su libro -- "el hombre es Dios para el hombre" -- nos hace sospechar que el comportamiento teórico, en sentido -- estricto, como comportamiento del hombre no sólo consigo mismo, en cuanto conciencia verdadera de su esencia, sino también como comportamiento con respecto a los objetos sensibles, que existen fuera de él, y con respecto a los demás hombres, no -- agota el comportamiento verdaderamente humano para Feuerbach.

Pero este punto sólo podremos esclarecerlo cuando precisamos aún más lo que él entiende por teoría, así como las relaciones entre teoría y religión, por un lado, y entre teoría y praxis, por otro. Importa señalar las verdaderas relaciones entre religión, teoría y praxis porque, a nuestro juicio, no hay que atribuir, como hace Mendolfo a Feuerbach, una concepción de la unidad de la teoría y la praxis que sólo aparecerá con Marx. "Si la teoría es actividad desinteresada, no por eso está en oposición con la praxis, como lo está con el egoísmo"⁽¹⁸⁾, dice -- Mendolfo interpretando la concepción feuerbachiana de la praxis. Y más adelante habla de la "inseparabilidad de praxis y teoría", de "la imposibilidad de que primero posea la realidad concreta y efectiva cuando se quiere separarla de la teoría y oponerla a ella"⁽¹⁹⁾.

Abordemos, pues, de nuevo, el problema de las relaciones entre teoría y religión, para examinar luego el de las relaciones entre religión y praxis y, finalmente, entre teoría y praxis. Este examen nos permitirá ver si está justificada la crítica de Marx en el sentido de que Feuerbach sólo concibe la práctica en su manifestación más sórdida y sucia.

¿Qué entiende Feuerbach por teoría, y en qué sentido se opone el punto de vista teórico al religioso? Ya decíamos anteriormente, al hablar de las relaciones religiosas y teóricas entre sujeto y objeto que en la relación teórica el sujeto trata de captar al objeto como es en sí mismo, prescindiendo de toda determinación subjetiva, es decir, olvidándose el hombre de sí mismo. "La teoría empieza con la mirada hacia el cie

lo -dice Feuerbach-. Los primeros filósofos eran astrónomos; el cielo recuerda a los hombres su destino, o sea, que no solamente son creados para obrar, sino también para contemplar".⁽²⁰⁾

La teoría comienza con el olvido de lo terrestre, de los intereses humanos. Teoría es contemplación.

La teoría es asunto de la razón y ésta, de por sí, es indiferente, natural, objetiva. "La razón no sabe nada de los sufrimientos del corazón... es el ser natural e indiferente, - incorruptible, no apasionado, que existe en nosotros..."⁽²¹⁾ Por ello, puede actuar en contradicción con nuestros más caros sentimientos y colocarnos a veces en oposición a nuestra razón: "Sólo por medio de la razón y en la razón, el hombre tiene el poder de prescindir de sí mismo, de su esencia subjetiva y personal y de elevarse a formar ideas y resoluciones generales..."⁽²²⁾ La razón capta el objeto en sí, sin relación con el hombre. Por ello, lo propio del intelectual es para Feuerbach el olvido de sí mismo por la naturaleza. No piensa en sí, en su salvación, sino en las cosas que están fuera de él. Es justamente lo opuesto a la actitud religiosa. Por ello, dice que "los cristianos se burlaban de los filósofos paganos porque en vez de pensar en sí mismos y en su salvación, pensaban solamente en las cosas que estaban fuera de ellos. El cristiano sólo piensa en sí mismo"⁽²³⁾.

Otra característica de la razón, y, por tanto, de la teoría o contemplación, es, pudiéramos decir, su carácter igualitario en virtud de su amor al objeto, al universo, y no a -- Dios, más exactamente, al hombre por intermedio de Dios, que -

es lo propio de la religión. "La razón contempla con el mismo entusiasmo a las chinches y los picjos que a la imagen de Dios que es el hombre. La razón es la indiferencia e identidad absolutas ante todas las cosas y seres"⁽²⁴⁾. Feuerbach quiere decir que para la teoría todas las cosas se encuentran en el mismo plano; todas se hallan a igual distancia de la razón.

¿También el hombre?, cabría preguntar. Y a esto -- Feuerbach respondería también. En efecto, Feuerbach dice: "La razón afirma también la esencia del hombre, pero la esencia - objetiva, la esencia se refiere al objeto por amor al objeto, la esencia cuya representación es precisamente la ciencia"⁽²⁵⁾. - Pero si el hombre es Dios para el hombre, este igualitarismo de la razón que pone en el mismo plano a las chinches y al hombre, tiene que aparecer a los ojos de Feuerbach como una limitación de esa conciencia de sí que, en la religión, se da en forma invertida e indirecta. El comportamiento meramente teórico entrañaría la destrucción de la ilusión religiosa, pero el hombre tiene que satisfacer la necesidad del corazón que - ha tratado de calmar por la ilusoria vía religiosa.

La teoría se halla vuelta contra la religión, pero con ello no se ha satisfecho la necesidad del corazón que la segunda trataba -de acuerdo con su verdadera esencia, secreta, antropológica- de satisfacer.

La teoría no es actividad subjetiva, sino objetiva. Por ello deja a los objetos en paz; es decir, no los somete al sujeto, como hace la religión o la práctica. "El punto de vista de la teoría es el punto de vista de la armonía con el mun

(26)
do". Esta armonía es la que quebrantan, en beneficio del sujeto, tanto la relación religiosa como práctica. La teoría deja en paz al objeto porque es desinteresada, porque no concentra al hombre en sí, sino en lo que está fuera de él. Cuando Feuerbach, trata de ejemplificar históricamente con respecto a esta doble actitud -teórica o religiosa-, contraponen paganismo y -cristianismo. Los griegos contemplaban la naturaleza con un sentido teórico. Contemplando el mundo, se olvidan de sí mismos. Para los paganos -en actitud teórica-, la contemplación del mundo entraña una limitación de su subjetividad. Para los cristianos -en actitud religiosa-, concentrados en sí mismos, desligados de las cosas, el mundo se presenta como opuesto a su subjetividad, y de ahí su desprecio por él. Los paganos se sienten libres cuando se liberan de sí mismos; los cristianos, cuando se liberan del mundo. El punto de vista de los primeros es el punto de vista teórico, objetivo; el de los segundos, el punto de vista subjetivo, religioso. (27)

Estos dos puntos de vista no sólo son distintos, -- sino que se contraponen. Pero, su contraposición es, además, el signo de una carencia en el sentido de conciencia que no se eleva a la verdad, que está oscurecida, que es noche en ella. Y así justamente define Feuerbach a Dios con relación a la -- teoría: "Dios, noche de la teoría" y "Noche, madre de la religión". Feuerbach aclara una vez más, en páginas anteriores: - "...Teoría en su sentido más original y más general, o sea, - en el de la contemplación objetiva y experiencia de la razón y de la ciencia en general". (28)

Dios es el objeto de la religión, no de la teoría; - objeto del corazón, no de la razón. La religión ignora la teoría, y, por ello, separa la razón del corazón. No testimonia un saber, sino un no saber; es "La explicación de lo inexplicable". Mientras que la religión busca satisfacer una necesidad del corazón y, por ello, excluye la consideración de las cosas en sí mismas, prescindiendo del hombre, la teoría busca esta relación con las cosas mismas y para ello sitúa todas a igual distancia. La religión, por el contrario, rechaza ese - igualitarismo al aplicar a las cosas una medida humana. Dios no está a la misma distancia que el hombre, ni el hombre a - igual distancia que las cosas. Aunque en forma secreta, oculta, lo que la religión nos muestra es la distancia con respecto al hombre, y esa distancia no la mide la razón -para la cual todo está a la misma distancia- sino el amor que brota del corazón.

En la religión, se excluyen la razón y el amor. Se ama, sobre todo, a Dios; el amor al hombre es derivado. ⁽²⁹⁾ Pero, una vez, que se descubre la esencia verdadera -antropológica- de la religión, y se pone de manifiesto que Dios no es sino - el hombre, y que el hombre es el ser supremo -Dios- para él, el amor al hombre es la ley suprema, como amor que no conoce límites, no limitado por la fe: amor al hombre por el hombre.

Vemos, pues, que Feuerbach, al contraponer teoría y religión, razón y corazón, ha afirmado la teoría frente a la religión mostrando teóricamente que la religión no es sino -- una conciencia falsa e ilusoria del hombre, y que su verdadera esencia no es teológica, sino antropológica. Ha demonstra-

de, asimismo, que en la religión las necesidades del corazón se satisfacían con el sacrificio de la razón, de la teoría -- ("Dios, noche de la teoría") para mantener así la distinción entre Dios y hombre, ocultándose así que la conciencia de Dios no era sino conciencia del hombre.

El punto de vista teórico anula así el religioso. La teoría, al dar al hombre una conciencia verdadera de sí mismo, destruye la esencia teológica -falsa- de la religión. Pero, -- con ello, no se destruye su esencia verdadera -oculta hasta - entonces-; es decir, su esencia antropológica. El hombre -como ser supremo- toma el lugar de Dios, y el amor al hombre deja - de ser derivado para convertirse en un amor absoluto y original. La teoría aquí no sólo no se opone a la religión, sino - (30) que al destruir su esencia falsa -teológica- permite que se - manifieste su esencia verdadera, antropológica. La razón lejos de oponerse al corazón hace posible ahora que se satisfagan - verdadera y abiertamente sus necesidades, y particularmente el amor que brota de él.

De este modo, el punto de vista teórico, en Feuerbach, se concilia con el religioso, y la razón deja de oponerse al corazón. Al destruir la conciencia falsa del hombre (como conciencia de Dios), se busca satisfacer las necesidades -- del corazón no en el amor a Dios, sino en el amor irrestricto al hombre.

Feuerbach ha insistido en que su actitud crítica, - negativa, hacia la relación religiosa no era absoluta y no iba dirigida a la destrucción de la religión misma, sino de la re-

ligión en cuanto conciencia falsa, ilusoria del hombre. Dos años después de la publicación de La esencia del cristianismo, dice en el prólogo a su 2a. edición: "Si mi libro es negativo, irreligioso, téngase presente que el ateísmo (al menos en el sentido que yo le doy en este libro) es el secreto de la religión misma, y que la propia religión, no por fuera, sino en el fondo, no en su opinión y su imaginación, sino en su corazón, en su verdadera esencia, no cree en otra cosa que en la verdad y la divinidad del ser humano".
(31)

La antropología de Feuerbach es incompatible con la teología, pero no con la religión. El hombre feuerbachiano excluye a Dios, pero no la relación religiosa. El punto de vista religioso subsiste, pero liberado de la teología, y se vuelve compatible con el punto de vista teórico. Razón y corazón no sólo no se excluyen, sino que se concilian. La relación -- con los objetos no es sólo teórica, sino teórico-sentimental. Pero, en todo caso, pensamos nosotros, asunto de la conciencia.

La conjugación por parte de Feuerbach de estos dos puntos de vista --el subjetivo y el objetivo, el religioso y el teórico, el de la razón y el corazón-- no es bastante clara. El punto de vista teórico le ha permitido destruir la ilusión religiosa que hacía de Dios el punto de partida de las relaciones reales humanas. Pero el punto de vista religioso que sigue manteniendo Feuerbach al divinizar el hombre y el amor al hombre, como una relación intemporal y abstracta entre seres humanos, arranca al hombre del mundo humano, concreto, en que

se sitúa y hace de él una nueva abstracción. Tal será el sentido de la justa crítica que le harán Marx, ya en sus trabajos de juventud, y años después Engels en Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.⁽³²⁾

Y es que Feuerbach al hacer del hombre un ser teórico-religioso no toma en cuenta la dimensión práctica de su existencia. Pero éste sólo se nos aclarará cuando pongamos de manifiesto la concepción feuerbachiana de las relaciones entre religión y práctica y, a su vez, entre teoría y praxis.

Las relaciones entre la religión y la praxis se presentan en Feuerbach de un modo ambiguo. Unas veces habla él de actividad humana en un sentido general sin que su contenido permita asimilarla al concepto de praxis como actividad humana material y práctica. Otras habla Feuerbach literalmente de práctica y punto de vista práctico. Habrá, pues, que deslindar las relaciones de la religión con la actividad humana, en un caso y otro, tanto cuando se presenta en forma general, como en su forma concreta, de actividad práctica.

Refiriéndose a la actividad humana en general, Feuerbach dice que la religión niega al hombre como ser activo. Pero se trata de una negación aparente, si tenemos en cuenta la esencia antropológica de la religión. Si Dios es el ser activo por excelencia, y, por otro lado, es la esencia objetivada del hombre, su actividad no es sino la actividad humana. --- "Quien hace actuar a Dios en forma humana, declara la actividad humana como una actividad divina".⁽³³⁾ La actividad humana es transferida a Dios, y, de este modo, el hombre deja de ser, -

en apariencia, un ser activo, o si lo es, su actividad aparece como teniendo su fuente, su impulso fuera de él. "Precisamente porque considera la propia actividad sólo como una actividad objetivada diferente de él mismo y como algo bueno, recibe necesariamente también el impulso no de sí mismo sino de aquel objeto"⁽³⁴⁾. La actividad pertenece originariamente a Dios, y no al hombre; pero, en verdad, es el hombre quien hace actuar a Dios. Dios es, aparentemente, el ser que actúa y obra por sí mismo y que obra en mí y para mí; él es principio de mi acción. Pero, no hay tal; es el hombre quien actúa y quien es principio de su acción. Al transferir su actividad a Dios y negarla en sí mismo, "sólo aparentemente niega la actividad humana; en verdad la convierte en actividad suprema y realización"⁽³⁵⁾. Sabemos que al transferir el hombre sus atributos a Dios, sin que sea consciente de que los está transfiriendo a un ser ilusorio, irreal, que es producto suyo -lo cual, como hemos visto, es uno de los rasgos distintivos de la enajenación religiosa-, se empobrece su esencia humana en la medida en que enriquece a Dios con sus propios atributos. Ahora también la actividad que el hombre transfiere a Dios provoca su propia pasividad. Dios es activo por obra del hombre, pero en la relación deformada que existe entre el sujeto -hombre real- y Dios como ser irreal e irrealmente activo, lo real es determinado por lo irreal. La actividad divina no conoce límites: puede transformar el agua en vino, resucitar a los muertos, curar enfermos incurables, etc. Una actividad tan poderosa -- releva al hombre de la necesidad de actuar. Basta tener fe en

la omnipotencia divina y esperar. La actividad todopoderosa de Dios, por un lado, y la pasividad absoluta del hombre, por -- otro, se pone de manifiesto en el milagro. El milagro "satisface los deseos de los hombres, sin trabajo y sin esfuerzo".⁽³⁶⁾ Feuerbach subraya que el milagro es la negación de la actividad humana porque exime al hombre de la necesidad de actuar.

El hombre no actúa; espera que Dios actúe por él. De este modo, la actividad humana es sacrificada a la actividad suprahumana e ilusoria de Dios.

Al señalar Feuerbach la oposición entre la actividad divina y la humana, o entre religión y acción, podría interpretarse sus palabras -y así las interpreta Mondolfo- en el sentido de una afirmación de la praxis, y de una reivindicación del hombre como ser activo, productor, al reconquistar el hombre, cancelada la enajenación religiosa, su verdadera naturaleza humana. "...Restituyéndole su realidad se reconquista la efectividad concreta de la relación sujeto-objeto, única en la - cual puede realizarse la praxis entendida como actividad operante y productora".⁽³⁷⁾

Ahora bien, Feuerbach está lejos de entender el concepto de práctica como actividad material productora, y mucho menos con el profundo contenido que le ha dado Hegel, aunque, como hemos visto, en forma idealista y abstracta. Feuerbach - no va más allá de la concepción de la filosofía idealista alemana que, con excepción de Hegel, identifica praxis con actividad moral. En efecto, en las mismas páginas en que habla del carácter antropológico de la actividad divina, subraya el con-

tonido moral de esa actividad. Así habla aquí de "Dios como un Ser activo, y éste como un ser moralmente crítico y activo, como un ser que ama el bien y lo obra y premia, que castiga, rechaza y condena el mal..." "Dios es activo para que el hombre sea bueno y feliz". "Dios es el principio de mi salvación, de mis buenas intenciones y acciones y, por lo tanto, mi propio principio de ser bueno".⁽³⁸⁾

Si la religión es negación de la praxis, lo es en el sentido de actividad práctica moral. Por ello, no consideramos que sea legítimo interpretar a Feuerbach en el sentido de que la superación de la enajenación religiosa debiera significar una reivindicación de la praxis como actividad material productora.

Si la actividad moral -praxis en el sentido ético idealista- no se identifica con la praxis propiamente dicha, ¿qué será ésta para Feuerbach? Para Feuerbach no sólo no hay oposición entre religión y praxis, sino que "el punto de vista de la religión es el punto de vista práctico, es decir, --⁽³⁹⁾ subjetivo". Aquí práctico se usa por contraposición a lo teórico; mientras el punto de vista teórico entraña, como ya vimos, la consideración del objeto en sí mismo, prescindiendo de su relación con el hombre, el punto de vista práctico entraña la consideración del objeto, en relación con el hombre, como objeto que satisface las necesidades de su corazón. Dios "es un objeto, un ser que no expresa la esencia desde el punto de vista teórico, sino desde el punto de vista práctico".⁽⁴⁰⁾ Al considerarla religión este objeto lo hace en relación con el

hombre, apelando no a la razón sino al sentimiento, al instinto de felicidad, al temor y a la esperanza y a los efectos que este pueda ejercer sobre el hombre. Desde un punto de vista - práctico y subjetivo, Dios es un ser que actúa sobre el sujeto, y, en este aspecto, es un ser práctico, no teórico, es decir considerado independientemente de las consecuencias prácticas que pueda tener para el sujeto.

La contraposición de lo práctico a lo teórico nos ofrece, sin embargo, la verdadera concepción de la praxis de Feuerbach que, a nuestro juicio, es la que Marx le atribuye en sus Tesis sobre Feuerbach: la práctica captada y plasmada bajo su forma sucia y sórdida de manifestarse.

Feuerbach expone su concepción de la praxis, así entendida, en el cap. XII de La esencia del cristianismo que es el que Marx debió tener en cuenta al hacer la caracterización antes citada. Aquí Feuerbach pone el egoísmo como fundamento de la relación práctica con el mundo. El egoísmo es, a su vez, el principio fundamental de la doctrina de la creación, característica del judaísmo. "La doctrina de la creación, en su -- significación característica, sólo surge con el punto de vista de que el hombre, ⁽⁴¹⁾prácticamente, subyuga la naturaleza a su voluntad y su necesidad..."

El egoísmo conduce a imaginar un Dios omnipotente - capaz de colmar el abismo que separa sus deseos de su realización. Dios es el Dios de la voluntad egoísta, o la voluntad - egoísta divinizada, que sólo con querer realiza sus deseos. - Frente a esta voluntad egoísta, el mundo no es más que un me-

dic o instrumento para la realización de sus deseos. La relación que el sujeto egoísta mantiene con la naturaleza no puede ser una relación armónica, que considere a la naturaleza en sí misma y la deje en paz. No cabe para este sujeto una relación teórica, sino práctica, entendida ésta como sometimiento de la naturaleza a sus intereses estrechos, subjetivos, utilitarios. "Donde el hombre se coloca en el punto de vista -- práctico para contemplar desde éste el mundo, convirtiendo el mismo punto de vista práctico en teórico, vive en discordia con la naturaleza, haciendo de ella la más humilde sierva de sus intereses egoístas, de su egoísmo práctico".⁽⁴²⁾

Así, pues, la práctica entraña no ya una actividad útil, sino utilitaria en su sentido más estrecho y sórdido. - Este punto de vista egoísta, subjetivo, práctico, es el principio del judaísmo y de la religión en general. "El utilitarismo, la utilidad, es el principio supremo del judaísmo".⁽⁴³⁾ En los judíos, el egoísmo toma la forma de una religión. "Dios es el principio más práctico del mundo" y "la naturaleza sólo un medio para satisfacer el egoísmo, un simple objeto de la voluntad".⁽⁴⁴⁾ Así, pues, la práctica es relación con la naturaleza guiada por el interés y, además, como vemos, por un interés egoísta, utilitario. Se halla muy lejos de elevar al hombre, de humanizarlo o humanizar la naturaleza; en ella sólo se pone de manifiesto el sucio egoísmo de la subjetividad humana. El comportamiento propiamente humano no puede estar, por tanto, para Feuerbach, en el comportamiento práctico ya que en él el hombre sólo se afirma ante los objetos por su lado subjetivo

vo, egoísta, arbitrario.

A este comportamiento práctico, contraponen Feuerbach una vez más la actitud teórica, el punto de vista de la armonía del hombre con el mundo, característico de los griegos, contempladores de la naturaleza, en contraste con los israelitas a los que el egoísmo quitaba "el sentido y el instinto libre y teórico". Mientras la teoría hace de la naturaleza un objeto del pensamiento, de la contemplación, la práctica lo convierte en objeto de provecho y utilidad. Claro está -dice también Feuerbach, reconociendo en este plano la unidad de la teoría y la práctica- que "el israelita no podía tampoco, como hombre, sustraerse a la contemplación y admiración teórica de la naturaleza, por razones prácticas"⁽⁴⁵⁾. Pero la primacía la tenía para él la práctica en su forma sórdida y utilitaria.

En esta contraposición de teoría y práctica, la primera se impone definitivamente. El mundo que no es nada para la religión, lo manifiesta en su gloria la teoría. "Las alegrías teóricas son las más bellas y espirituales". En cambio, "la concepción práctica es una concepción sucia, porque está manchada por el egoísmo"⁽⁴⁶⁾.

En suma, Feuerbach no ve propiamente la actividad práctica del hombre ni en relación con la naturaleza (práctica material, productora) ni en las relaciones entre los hombres mismos (práctica social, o, como dirá Marx, "crítica-revolucionaria").

Y, en este sentido, creemos que son legítimas las objeciones de Marx en su primera de las Tesis sobre Feuerbach.

¿En qué situación se encuentra, cabe preguntar a modo de resumen, la concepción de la praxis de Feuerbach con respecto a la de Hegel? A esto puede responderse: hay avances, retrocesos y situación estacionaria.

Avance: en cuanto al ponerse como sujeto verdadero el hombre y no el espíritu, se ha reducido el comportamiento teórico absoluto, que definía al Espíritu, a un comportamiento teórico, fundamentalmente, pero humano.

Retrocesos: en cuanto que en este tránsito o viraje radical de lo Absoluto universal o lo absoluto humano, o del teoricismo absoluto al teoricismo humano, se ha evaporado el momento de la práctica real, humana que, aunque en forma misticada, hallamos en Hegel (particularmente, en la Fenomenología y en La Lógica).

Situación estacionaria: pese a este tránsito de lo Absoluto a lo humano, y a esta limitación del ámbito de la -abstracción, el hombre de Feuerbach -sigue siendo como lo dirá, primero, Stirner, y luego Marx- una abstracción. Su praxis, por ello, ha de ser necesariamente -incluso cuando tiene un carácter positivo-, una praxis abstracta, que es la negación de la verdadera praxis.

NOTAS (Capítulo II)

1 El núcleo de la crítica de la religión que Feuerbach desarrolla en La esencia del cristianismo es el siguiente:

Dios no existe en sí y por sí, es decir, como sujeto, sino como un objeto que, en definitiva, es un predicado humano. El hombre se objetiva en ese objeto que es él mismo, su esencia objetivada. Pero como el hombre no es consciente de que el objeto de la religión -Dios- es un producto suyo, y, además, no se reconoce en él, esta relación entre sujeto y objeto cobra la forma de una enajenación. Dios es la esencia misma del hombre, idealizada, puesta fuera del hombre. Si Hegel ve a Dios en el hombre de tal modo que su historia real no es sino historia divina, Feuerbach ve al hombre en Dios, pues Dios no es -aunque en forma invertida- la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Dios es el ser ideal que encarna las perfecciones propias del género que el individuo no puede alcanzar. En Dios, en suma, es tá el hombre mismo. Pero esta concentración de las perfecciones en el objeto religioso que el hombre real lleva a cabo, no deja de tener consecuencias negativas para él. Dios no sólo se le presenta como algo extraño -ya que el hombre no es consciente de que está ante un producto suyo- y no sólo no se reconoce en él sino que se empeora como ser humano en la medida en que su objeto se enriquece con las perfecciones que él le ha dado. De este modo se cumplen las tres condiciones características de toda enajenación, válidas no sólo en el caso de la enajenación religiosa de que habla Feuerbach, sino también de la enajenación económica que Marx analiza en sus Manuscritos económico-filosóficos de 1844:

- a) el sujeto es activo y con su actividad crea el objeto.
- b) el objeto es un producto suyo, y, sin embargo, el sujeto no reconoce en él; le es extraño, ajeno.
- c) el objeto obtiene un poder que de por sí no tiene, y, sin embargo, se vuelve contra él, le domina, convirtiéndolo en predicado suyo.

La enajenación religiosa se produce en la conciencia, y en ella ha de cancelarse cuando el sujeto -el hombre real- sea consciente de su verdadera naturaleza, de su condición de sujeto, y reconozca en sí mismo los atributos que ha transferido al objeto creado por él. Tal es, a grandes rasgos, la parte medular de la crítica de la religión de Feuerbach.

2 Aplicando el método puesto en práctica en La esencia del cristianismo, Feuerbach extiende su crítica a la filosofía idealista de Hegel, tanto en sus Tesis provisionales para la reforma de la filosofía como en Principios de la filosofía del porvenir (ambos trabajos aparecen en 1843). Así como en la religión se transfiere la esencia humana a Dios, la filosofía idealista, es peculativa, transfiere la esencia del hombre y la naturaleza a la Idea absoluta, que se convierte así en sujeto, mientras que el hombre y la naturaleza se reducen a predicados de la Idea. En suma, Feuerbach realiza con respecto a la filosofía especulativa lo que ha hecho respecto a la religión: restablecer las --

verdaderas relaciones entre sujeto y objeto (predicado). Por ello afirma en sus Tesis provisionales para la reforma de la filosofía: "Si no se abandona la filosofía de Hegel, no se abandona la teología". (Ludwig Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. En: Kleine philosophische Schriften (1842-1845), Verlag Felix Meiner in Leipzig, 1950, S. 72). Y en esta misma obra se dice:

"La esencia de la teología es la esencia del hombre, trascendente, proyectada fuera del hombre; la esencia de la Lógica de Hegel es el pensamiento trascendente, el pensamiento del hombre puesto fuera del hombre" (Ibid., p. 58).

- 3 C. Marx, Tesis sobre Feuerbach. - En: C. Marx y F. Engels, La ideología alemana, trad. de W. Rocas, EPU, Montevideo, 1959, p. 633.
- 4 Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums. Ausgabe in zwei Bänden. Herausgegeben von W. Schuffenhauer, 1956, Akademie-Vorlag, Berlin. S. 39 (Todas las citas ulteriores de La esencia del Cristianismo se hacen por esta edición).
- 5 Ibid., p. 50.
- 6 Ibid., p. 56
- 7 Nos referimos a su obra Marx y el leninismo, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1960.
- 8 R. Mondolfo, op. cit., p. 31.
- 9 L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, ed. cit., p. 41.
- 10 Ibid., p. 83.
- 11 Ibid., p. 50.
- 12 Ibid.
- 13 Ibid.
- 14 Ib. 287
- 15 Ibid. 376.
- 16 Ibid. 409.
- 17 C. Marx, Tesis sobre Feuerbach, ed. cit., p. 633.

- 36 Ibid., pp. 215-216.
- 37 R. Mendelsohn, Marx y el marxismo, ed. cit., p. 42.
- 38 L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, p. 75.
- 39 Ibid., p. 292.
- 40 Ibid., p. 293.
- 41 Ibid., p. 187.
- 42 Ibid., p. 188.
- 43 Ibid., p. 189.
- 44 Ibid., p. 191.
- 45 Ibid., p. 196.
- 46 Ibid., p. 306.

CAPITULO III
LA CONCEPCION DE LA PRAXIS
EN MARX

Con Marx, el problema de la praxis, como actividad -- humana transformadora de la naturaleza y la sociedad, pasa al -- primer plano. La filosofía se vuelve expresión teórica de la actividad práctica revolucionaria e instrumento de ella.

: La relación entre teoría y práctica es, a la vez, -- teórica y práctica; práctica, en cuanto que la teoría, como --- guía de la acción, conforma la práctica; teórica, en cuanto que esta relación es consciente.

La filosofía anterior ha tenido, en mayor o menor grado, consecuencias prácticas, pero no siempre ha sido consciente de ello; en este sentido, la relación entre la teoría y la prática, aun teniendo un carácter práctico, no es teórica, ya que las consecuencias no sólo no se reconocen sino que incluso se realizan. En esta perspectiva, la práctica sólo vendría a empañar la pureza de la teoría.

El más alto grado de conciencia de la praxis --antes -- de Marx-- se encuentra, como hemos visto, en la filosofía idealista alemana y, particularmente, en Hegel. Como ya señalamos en el cap. I, el idealismo alemán es contemporáneo del movimiento revolucionario francés que da a la burguesía la hegemonía política. El propio Hegel trató de explicar la relación entre la filosofía y la realidad de su tiempo, pero fue Marx quien vio claramente la relación entre la filosofía idealista y la práctica revolucionaria de su época, con la particularidad de que esa

relación la veía a la luz de las condiciones peculiares de un país -como Alemania- que por su anacronismo histórico no se encontraba en condiciones reales de dar un paso semejante al de Francia. Pero lo que los alemanes no pueden hacer -nos viene a decir Marx-, lo piensan; es decir, lo hacen en el terreno del pensamiento. Para Hegel la revolución desencadenada en la realidad efectiva por los franceses, está presente entre los alemanes en forma de pensamiento. Ahora bien, una revolución en el pensamiento que deja intacta la realidad efectiva no es, en definitiva, sino una aceptación de esa realidad. Así, pues, aunque Hegel haya sido consciente de la relación entre filosofía y realidad, su filosofía deja el mundo como es, pues a juicio suyo, su misión es dar razón de lo existente, y no trazar los caminos para la transformación de lo real.

Cierto es que, como hemos señalado, Hegel ha visto la praxis con un contenido rico y profundo como trabajo humano y como idea práctica; tan rico es este contenido, que como ya hemos señalado, una vez desmistificado, tendrá consecuencias profundas para Marx y Lenin. Pero, en definitiva, lo práctico no se sostiene por sí mismo sino como un momento del autoconocimiento del espíritu e integrado, por tanto, en la teoría de lo Absoluto.

Esta es la contradicción que los jóvenes hegelianos no dejarán de apuntar, entre un Espíritu que se mueve y despliega, pero que a la vez se cierra sobre sí mismo y acaba por aceptar la realidad como es. Claro está que para Hegel no hay tal contradicción, pues la verdad sólo se da como totalidad, y esta totalidad es cerrada. El espíritu es lo que debe ser. El ser --

está dado, y la inadecuación sólo existe en el conocimiento que el Espíritu tiene de sí mismo, de la realidad, suya, que incluye la realidad efectiva. Trátese de la filosofía, de la historia, o de las relaciones económicas y sociales, la filosofía es comprensión y justificación de lo que es: "El buho de Minerva sólo comprende el vuelo al crepúsculo".

La filosofía de Hegel, en sustancia, es incompatible con una verdadera filosofía de la praxis, de la acción, de la transformación revolucionaria de lo real.

Resulta así que siendo el idealismo alemán una filosofía de la actividad, entendida como actividad de la conciencia, la filosofía de Hegel por llevar esta actividad -como saber- al plano de lo absoluto, es filosofía de la acción absoluta en el terreno del pensamiento y por ello, de la conciliación absoluta con la realidad.

La izquierda Hegeliana ha querido romper con este -- principio conciliador. Ha pretendido que la filosofía sea práctica, en el sentido de que contribuya a la transformación del mundo, de la realidad, y particularmente, de la realidad de su país en aquel tiempo. Los dos pilares en que se asienta la sociedad alemana: la Iglesia y el Estado, lejos de ser aceptados, se aspira a transformarlos. No es casual, por esto, que los problemas de la religión, primero, con David Strauss y Bruno Bauer, y los políticos, con Arnold Ruge, sobre todo, llenen el escenario filosófico de los años que suceden a la muerte de Hegel.

Las reflexiones sobre la religión y la política tienen un interés práctico. Son la expresión del anhelo de transformación de la realidad que Hegel dejaba intacta. Esta función

práctica de la filosofía toma la forma de una crítica de los -- elementos irracionales de la realidad, crítica incesante y a -- fondo contra una realidad petrificada, irracional --ya sea la re ligión cristiana o el Estado prusiano-- que detienen el desenvol vimiento infinito del Espíritu que sólo transitoriamente podía plasmarse o encarnarse en una realidad histórica, concreta, cual quiera.

Al confrontar lo real y lo racional, y poner al descu bierto los elementos irracionales de la realidad, por medio de la crítica, piensan los jóvenes hegelianos que se salva el movi miento del Espíritu.

La exigencia, pues, de que la filosofía sea práctica se entiende por esta capacidad que se atribuye a la filosofía -- crítica de transformar por sí misma, por el poder de las ideas, de la realidad misma. Si se habla aquí de actividad transforma dora, se trata, en definitiva, de una actividad teórica, o de -- una praxis teórica, que por sí misma podría cambiar la realidad.

Es la propia realidad política --el Estado prusiano--, la que con sus actos reales, efectivos, pone de manifiesto la inoperancia e inactividad de esta praxis teórica.

Justamente esta limitación e impotencia de la activi dad teórica --tanto más evidente cuanto más se confía en su omni potencia--, plantea como un problema a resolver la necesidad de pasar de una praxis teórica, que en verdad nunca dejó de ser -- teoría y jamás es praxis verdadera, a una praxis --valga la ex presión-- práctica, es decir, a una verdadera praxis.

En este horizonte problemático hay que situar la evo lución del pensamiento de Marx que culminará en la creación de

una filosofía de la praxis, entendida ésta no como praxis teórica, sino como actividad real, transformadora del mundo. Ya no se trata de la teoría que se ve a sí misma como praxis, como crítica de lo real que por sí sola transforma lo real, ni tampoco como filosofía de la acción, entendida como una teoría que traza los fines que la práctica debe aplicar (filosofía de la acción de Cieszkowski y Häss, que no era, en definitiva, sino una nueva forma de utopismo).

Así, pues, el paso de estas falsas concepciones de la transformación del mundo a una verdadera filosofía de la praxis respondía a una necesidad práctica: transformar la realidad. Por otro lado, la concepción de que el mundo real sólo podía ser transformado prácticamente, sólo podía abrirse paso cuando la actividad teórica, elevada al plano de lo absoluto por los jóvenes hegelianos mostraba su limitación e impotencia. Así, pues, la elaboración de una verdadera filosofía de la praxis era un problema práctico que respondía a necesidades prácticas y que sólo podía ser resuelto en una íntima conjugación de factores teóricos y prácticos. Los factores teóricos eran éstos: la filosofía de la praxis, aunque marcara una ruptura radical con la filosofía especulativa, sólo podía surgir sobre una base teórica determinada, como heredero de la filosofía que había dado al hombre conciencia de su poder creador, transformador, aunque fuera en forma idealista, es decir, el idealismo alemán. Los factores prácticos estaban representados por la actividad práctica misma de los hombres que ponía a prueba el valor y el alcance de teoría misma.

La elaboración, por parte de Marx, de la categoría -

de praxis, como categoría central de su filosofía, es, a su vez, un proceso teórico y práctico, que se desarrolla en el tiempo. Como hegeliano que era, Marx ha partido de una concepción especulativa del mundo, y después se ha movido en el horizonte problemático de la izquierda hegeliana para desembocar finalmente en una filosofía de la praxis. Se trata de un proceso en el que se alternan los factores teóricos -crítica y asimilación de otras teorías: filosofía de Hegel, filosofía de los jóvenes hegelianos, teorías de los economistas ingleses y doctrinas socialistas y comunistas utópicas- y factores prácticos- -- asimilados teóricamente a través de los trabajos de Engels (realidad económica capitalista, situación de los obreros ingleses, y experiencia viva de la lucha política y revolucionaria). ¿Cuándo podemos considerar que el marxismo es ya una verdadera filosofía de la praxis? ¿Para algunos este momento capital está representado por la Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, en la que se establece la alianza entre la filosofía y el proletariado; para otros en los Manuscritos de --- 1844 en los que se establece el papel de la praxis material, -- del trabajo humano, como dimensión esencial del hombre; otros -- lo ven en La ideología alemana, en la que se establece la concepción materialista de la historia teniendo por base la praxis productiva material; algunos encuentran ese momento capital en las Tesis sobre Feuerbach, en las que se formula la tesis radical de la transformación del mundo como tarea fundamental para la filosofía. No falta quienes lo descubren en el Manifiesto -- del Partido Comunista, donde vemos a la teoría, clara y expresamente, como teoría de la acción revolucionaria de los hombres --

que deben encabezar esa transformación.

A nuestro juicio, no podría destacarse un trabajo sobre otro, haciendo un corte radical entre ellos, sino que deben verse como fases de un proceso del que forman parte, y que, a nuestro juicio, renata en el Manifiesto del Partido Comunista. En él se cumple, el encuentro más estrecho del pensamiento y la acción; sólo después de haber llegado a él, puede decirse que existe el marxismo como filosofía de la praxis; en modo alguno como filosofía acabada, pues una filosofía de la praxis —siendo la praxis, por esencia, infinita e incesante— jamás podrá cerrarse. Por ello, sería más exacto decir que con el Manifiesto se constituye el marxismo como tal filosofía de la praxis y se inicia un proceso que no ha de tener fin. En el Manifiesto se anudan los cabos e elementos que han ido dando un perfil (de finido/esta filosofía de la praxis). Y a ellos nos atenderemos nosotros, en nuestra exposición. ¿Cómo se plantea Marx, en sus primeras obras, el problema de las relaciones entre teoría y práctica, y cuándo comienza a dibujarse como categoría filosófica, la categoría de la praxis?

Se lo plantea, ante todo, como problema de las relaciones entre ^{la} filosofía y la acción, es decir, justamente en el marco problemático surge con los jóvenes hegelianos. Si la realidad ha de ser cambiada, la filosofía no puede ser un instrumento teórico de conservación o justificación de la realidad, sino de su transformación. Tal es la conclusión a que habían llegado los jóvenes hegelianos; la filosofía habría de ser por ello, ante todo, crítica de la realidad para asegurar esa transformación. Ahora bien, si su crítica no lograba transfor-

mar la realidad, ora preciso establecer otro tipo de vinculación entre la filosofía y la realidad, o más bien entre el pensamiento y la acción, que habría de obligar, a su vez, a cambiar la misión y el contenido mismo de la filosofía. La filosofía por sí misma, como crítica de lo real, no cambia la realidad. Para cambiar ésta, la filosofía tiene que realizarse. Ahora bien, este realizarse de la filosofía, es su supresión. Tal es el punto de vista de Marx en los años 40, y su formulación más precisa lo hallamos en el trabajo que escribí para los Anales Franco-Alemanes como introducción a En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel.

Pero, ¿cómo se cumple esta realización de la filosofía? ¿Quién la realiza? ¿en qué sentido esta realización es unidad de la teoría y la práctica? ¿qué es propiamente esta praxis tan íntimamente vinculada a la filosofía?

Marx fija su concepción de las relaciones entre filosofía y realidad marcando, en primer lugar, su oposición a dos falsas concepciones de esa relación, vigente en su tiempo, y - que él llama el partido político práctico y el partido político teórico. Se trata de dos expresiones teóricas del liberalismo alemán de la época; el primero corresponde al movimiento romántico-liberal que procede de la "Joven Alemania", y el segundo, es precisamente la izquierda hegeliana. Los representantes del partido político práctico, apremiados por el deseo de transformar de un modo directo e inmediato la realidad presente, niegan la filosofía, con lo cual está de acuerdo Marx; pero olvidan - que la filosofía no puede ser negada, como mera filosofía, como filosofía especulativa, sin realizarse. Es decir, dan todo

a la práctica, y nada a la teoría. Entienden la negación de la filosofía, como una sustracción absoluta de la teoría a la praxis.

La otra corriente, el partido político teórico (o sea los jóvenes hegelianos) niegan la práctica en nombre de la filosofía, o más exactamente, creen que la teoría es praxis de por sí, y, de este modo, dan todo a la teoría, y nada a la práctica. Creen que la teoría puede realizarse, ser práctica, sin negarse como mera filosofía, sin eliminarla. Mientras la filosofía es mera especulación y no es negada como tal, la filosofía no sale de sí misma, y, por tanto, no se realiza.

En ambos casos, falta la relación entre filosofía y mundo; en el primero, el mundo cambia sin filosofía; en el segundo, la filosofía pretende cambiarlo, pero el mundo permanece como está, pues la filosofía no pasa a él; falta ese lazo entre la filosofía y la realidad que es la praxis. Por medio de la praxis, la filosofía se realiza, se vuelve práctica, y se niega, por tanto, como filosofía pura, a la vez que la realidad se vuelve teórica en el sentido de que se deja impregnar por la filosofía.

Así, pues, el paso de la filosofía a la realidad requiere la mediación de la praxis. En las condiciones peculiares de la Alemania de los años 40 del siglo XIX, la filosofía es particularmente política, o crítica política, crítica de la filosofía especulativa del derecho y el Estado, que alcanza, a su vez, a la realidad política de la Alemania de aquel tiempo.

Ahora bien, si a diferencia de lo que piensan los jóvenes hegelianos la crítica de por sí, sin la mediación de la

LIBRO DE

práctica, deja intacta a la realidad, ¿cuándo la crítica deja - este plano puramente teórico y la teoría se vuelve práctica, es decir, se convierte en una fuerza que sacude a la realidad misma?

"El arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas... la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas... cuando se hace radical"⁽²⁾.

La teoría, que por sí sola no transforma el mundo concreto, se vuelve práctica cuando prende en la conciencia de los hombres. Marx señala los límites y la condición necesaria para que la teoría se vuelva práctica, es decir, en poder material: por sí sola es inoperante, no puede reemplazar a la práctica; se vuelve una fuerza efectiva cuando es aceptada por los hombres. El paso de la filosofía a la realidad, requiere la mediación de los hombres, pero hasta ahora Marx sólo ha hablado de sus conciencias. La aceptación por los hombres de una teoría es condición esencial de una praxis verdadera, pero no es todavía la actividad transformadora misma. Es preciso determinar, en primer lugar, el tipo de teoría que ha de ser aceptada, y que ha de pasar a la realidad misma; es preciso, asimismo, determinar, el tipo de hombres concretos que, una vez que hacen suya - la crítica, la convierten en acción, en praxis revolucionaria. Primera determinación: la crítica ha de ser radical. Segunda: los hombres, llamados a realizar la filosofía, como mediadores entre ella y la realidad, en virtud de una situación histórica particular, son los proletarios.

Para que la crítica prenda, ha de ser radical. "Ser radical -dice Marx- es atacar el problema por la raíz. Y la --

(3)
raíz para el hombre es el hombre mismo". Crítica radical es crítica que tiene por centro, por raíz, al hombre, crítica que responde a una necesidad radical. "En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades".
(4)

Ahora bien, ¿qué es esta crítica radical que tiene al hombre por eje? La crítica radical ha empezado con Feuerbach; gracias a ella, el hombre ha cobrado una verdadera conciencia de sí mismo. Pero la crítica de la religión --"premisa de toda crítica", como reconoce Marx-- es crítica radical en el plano teórico. El paso de la crítica radical del plano teórico al práctico es justamente la revolución. Como crítica radical, es "praxis a la altura de los principios", a una altura humana.

La praxis es, pues, la revolución, o crítica radical que, respondiendo a necesidades radicales, humanas, pasa del plano teórico al práctico.

Al llegar a este punto, y antes de pasar a la determinación del tipo de hombres que sirven de mediadores entre la crítica teórica y práctica, debemos resumir lo que Marx ha dicho hasta ahora sobre las relaciones entre la teoría y la praxis: a) la teoría de por sí es inoperante, o sea, no se realiza; b) su eficiencia se halla condicionada: por la existencia de una necesidad radical que se expresa como crítica radical y que, a su vez, hace posible su aceptación.

Así, pues, la necesidad radical funda tanto la teoría que es expresión teórica de ella, como la necesidad del paso de la teoría a la práctica, o entendida ésta como praxis a la altura de los principios, o Revolución, o sea, la emancipación total

del hombre.

Ahora bien, el paso de la teoría a la praxis, o de la crítica radical teórica a la praxis radical se halla condicionada por una situación histórica determinada, la que vive la Alemania de su tiempo, es decir, un país que en virtud de su anacronismo político -por no haber recorrido la fase de la emancipación política ya recorrida por otros pueblos- se encuentra ante la necesidad histórica de superar no ya sus propios límites, sino los de otros pueblos, realizando una revolución radical. - Dada esta situación histórica -viene a decirnos Marx un tanto utópicamente- lo utópico no es la revolución radical, sino la -neramente política. El paso de la teoría a la praxis revolucionaria se halla determinado, a su vez, por la existencia de una clase social -el proletariado- que sólo puede liberarse a sí misma en cuanto que libera a la humanidad entera. Se trata de una misión histórico-universal, pero no fundada "a priori", o providencialmente, sino en función de la situación concreta que ocupa dentro de la sociedad burguesa. El proletariado está destinado históricamente a liberarse mediante una revolución radical que implicará la negación de sí mismo como clase particular, y la afirmación de la humanidad entera.

Marx no está todavía en condiciones de fundamentar -- más a fondo la misión del proletariado, ni explicarnos en qué consiste propiamente la deshumanización del proletario en la sociedad burguesa, pues para ello necesitará penetrar más a fondo en la estructura económica y social de dicha sociedad y poner de manifiesto cuáles son las verdaderas fuerzas motrices del -- desarrollo histórico.

Lo que Marx nos dice, traduciendo el problema a los términos que ahora nos interesan, es que el proletariado no puede emanciparse, sin pasar de la teoría a la praxis. Ni la teoría por sí misma puede emanciparlo; ni su existencia social por sí sola garantiza su liberación. Es preciso que cobre conciencia de su situación, de su necesidad radical y de la necesidad y condiciones de su emancipación. Esta conciencia es justamente la filosofía, más exactamente, su filosofía. Filosofía y proletariado se hallan en unidad indisoluble. "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales..." La filosofía sin el proletariado no sale de sí misma; gracias al proletariado, se realiza; en él encuentra el instrumento, el medio, el arma material que le permite prender en la realidad. El proletariado, a su vez, sin la filosofía no podría emanciparse; ella es el instrumento, el arma espiritual, teórica de su liberación. Pero, en esta relación, los dos términos se condicionan mutuamente: la realización de uno es la abolición del otro. "La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a realizarse sin la abolición de la filosofía".

Sea evidentes las limitaciones de esta fase del pensamiento de Marx. Sus conceptos clave -necesidad radical, proletariado y revolución radical- no aparecen aun suficientemente fundados. La misión histórico-universal del proletariado no deriva tanto de su posición social en el seno de la sociedad burguesa, como de la posición peculiar específica de Alemania. Haciendo de la necesidad, virtud, sostiene que el atraso alemán

crea condiciones para que cumpla esa misión que no cumple en -- países altamente desarrollados desde el punto de vista económico y social, Marx desconoce todavía la entraña misma de la sociedad capitalista, del Estado burgués, ya que no se ha asomado -- aún a la economía. No dispone tampoco de una concepción de la -- historia que le permita fundar históricamente la revolución radical del proletariado.

Con todo, aunque con una fundamentación insuficiente, y con la imprecisión que proviene de ella, Marx, concibe ya la praxis como una actividad humana real, efectiva y transformadora que, en su forma radical, es justamente la revolución. Ve es ta praxis en relación indisoluble con la teoría, entendida ésta como filosofía o expresión teórica de una necesidad radical, y ve asimismo el papel de la fuerza social, que con su conciencia y su acción establece la unidad de la teoría y la praxis. Ahora bien, para que el contenido de la praxis social revolucionaria se enriquezca, y, con ello, el concepto del proletariado como -- sujeto de ella, será preciso que Marx llegue al descubrimiento de una praxis originaria y más radical aún, una praxis que no -- sólo enriquezca el concepto del proletario, sino también -- y justamente por ser el proletario la imagen negativa del hombre verdadero -- al hombre mismo. Esta praxis originaria es justamente -- la producción material, el trabajo humano. Este descubrimiento será capital para una filosofía de la praxis porque a la luz de él se esclarece no sólo la praxis social, así como otras formas de producción no material, sino lo que es aún más importante, -- la creación del hombre por sí mismo.

La praxis revolucionaria, como transformación cons-

ciente y radical de la sociedad burguesa por el proletariado, -- ha de pasar necesariamente por la conciencia de esta praxis material productiva.

Marx no habría logrado avanzar mucho en su concepción de la praxis si no le hubiera dado el nuevo y rico contenido -- con que aparece en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Y, como veremos, no sólo le imprime un nuevo contenido -- considerada como praxis productiva o trabajo humano -- sino que a la luz de este nuevo enfoque se enriquece también el contenido de praxis social.

La praxis revolucionaria, en el análisis inmediatamente anterior a los Manuscritos de 1844, se muestra ya en estrecha alianza con la filosofía, y teniendo por sujeto al proletariado como la clase destinada a revolucionar la sociedad existente. Venes allí al proletario como la expresión concentrada de los sufrimientos que se infligen al hombre, y empujado a liberarse en una liberación que entraña en cuanto tal su abelición, y la liberación de la humanidad entera. Pero Marx no logra aún fundamentar las condiciones y posibilidades de su liberación. Y no lo logra porque el proletario no es visto todavía en su existencia propiamente proletaria, es decir, como trabajador que forma parte de unas relaciones económicas y sociales dadas. El proletario se nos presenta, hasta ahora, como ser que sufre y destinado a liberarse y, por tanto, como sujeto de una praxis revolucionaria. Pero el proletario, originalmente, y antes de desplegar una actividad revolucionaria, es un ser activo como productor de objetos y que, como tal centra ciertas relaciones con otros hombres, en el marco de las cuales su trabajo no deja

de tener consecuencias vitales para su existencia.

La necesidad de fundar la praxis revolucionaria lo -- lleva a Marx a analizar las condiciones de existencia del obrero en cuanto obrero, buscando justamente las consecuencias que su actividad productiva tiene para él como hombre.

De este modo, después de haber considerado la praxis revolucionaria del proletariado se pone a analizar la situación del obrero como sujeto de la praxis productiva. Hay una conexión profunda e íntima entre la praxis revolucionaria y la praxis -- productiva en las condiciones peculiares, concretas en que Marx sitúa el análisis. En las condiciones específicas en que se da la negación de la humanidad del obrero en una Alemania atrasada, ve Marx las condiciones necesarias de la revolución. Puede decirse que Marx ha visto al obrero antes como revolucionario que como productor. Pero, originariamente, el obrero se define por su trabajo, y sólo después, en unas condiciones dadas, cuando -- el trabajo asume ciertas características, se ve impulsado a desarrollar una praxis revolucionaria. Así verá las cosas posteriormente Marx. Pues bien, la necesidad de esclarecer y fundamentar la praxis revolucionaria es la que lleva a Marx a examinar la -- actividad práctica, material del obrero en el proceso de producción.

De los economistas ingleses del siglo XVIII, Marx ha aprendido que el trabajo humano es la fuente de todo valor, de toda riqueza. Esta fuente es subjetiva y, por ello, Engels, -- que es propiamente quien introduce a Marx en el terreno de la -- economía, tiene razón -- y Marx lo reconoce -- cuando afirma que -- Adam Smith es el Lutero de la economía, ya que ha pasado de la

consideración de la riqueza en su forma objetiva, exterior al hombre, a la riqueza subjetiva, como producto del trabajo humano. Cabe entonces preguntarse, y es la pregunta radical que se hace Marx, por qué si el trabajo es la fuente de toda riqueza, el sujeto de esa actividad -el obrero- se encuentra en una situación tan desigual y desventajosa con respecto al capitalista. La pregunta carece de sentido para la economía burguesa, pues - el obrero sólo le interesa en cuanto trabajador, en cuanto medio o instrumento productivo, o fuente de riqueza, y no propiamente como ser humano. Ahora bien, la pregunta de Marx apunta - justamente a la existencia humana del obrero, negada o mutilada en la producción. De este modo, el principio de que el trabajo humano es fuente de todo valor y riqueza, que, aparentemente, - contraña un reconocimiento de lo humano, deja al hombre, al obrero como ser humano, fuera del proceso de producción. Por ello, puede decir Marx: "...Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía política que tiene como principio el -- trabajo, es más bien tan sólo la aplicación consecuyente de la - negación del hombre..."⁽⁷⁾ La economía política reconoce, con una franqueza que raya en el cinismo, -como subraya Marx- que esta inhumanidad existe, pero el trabajo humano sólo le interesa como producción de bienes con vistas a la ganancia. Las consecuencias negativas que tiene para la existencia humana se le presentan como algo natural, que no requiere explicación, y, por tanto, las condiciones de existencia humana -o más exactamente inhumana- del obrero en la producción, se justifican como condiciones irrebables. El trabajo es, para la economía política burguesa, una categoría meramente económica: trabajar es producir

mercancías, riquezas. Pero si el trabajo afecta negativamente - al hombre -y si, por otra parte, lo afecta vitalmente- ello quiere decir que tiene una dimensión más profunda que la meramente económica (la producción de riquezas). Puesto que afecta radicalmente al obrero en su condición humana, no es una categoría económica pura y simple. Marx examina, por ello, esta actividad humana que estriba en la producción de un tipo peculiar de objetos de los cuales se apropia el no-obrero, es decir, el capitalista.

Esta actividad, es decir, el trabajo, es para Marx -- una actividad enajenada; es ó sea, la actividad práctica material por la cual el obrero transforma la naturaleza y hace emerger un mundo de productos, se le presenta como una actividad -- enajenada, con los rasgos que ya vimos al caracterizar la enajenación en Feuerbach: creación de un objeto en el que el sujeto no se reconoce, y que se le enfrenta como algo ajeno e independiente, y, a la vez, como algo dotado de cierto poder, -de un poder que de por sí no tiene- que ^{se} vuelve contra él. Claro está que aquí no se trata, a diferencia de Feuerbach, de la enajenación como proceso que se opera sólo en la esfera de la conciencia, entre ella y sus productos, sino de una enajenación real, efectiva, que tiene lugar en el proceso real, efectivo, de la producción material. La enajenación del obrero en su producto, - es considerada, a su vez, por Marx, en otras formas (en el acto de la producción y con respecto a la naturaleza, a su vida genérica y a otros hombres). Finalmente, Marx habla también de una forma peculiar de enajenación que tiene por sujeto, no ya al -- obrero, sino al no-obrero, es decir, el hombre que, sin partici

par directamente en el proceso de producción, se apropia del -- producto del obrero. El no-obrero no participa en el proceso de producción; a diferencia del obrero, su relación con la producción es teórica, contemplativa en el sentido de que sólo entra en relación con los productos una vez separados del proceso mismo no productivo. Ahora bien, en cuanto ve el objeto, la actividad del sujeto (el trabajo), y al obrero al margen del proceso de -- objetivación de fuerzas esenciales humanas, su relación con cada uno de esos elementos de la producción es puramente exterior. Resulta así que tanto la relación activa como la pasiva con los objetos, tanto la relación teórica como la práctica con la producción, determinan una enajenación del hombre.

El análisis de la situación del obrero en cuanto hombre como sujeto de la praxis productiva, material, que Marx realiza en los Manuscritos de 1844, le lleva a la conclusión de -- que es una negación de la esencia humana. Así, pues, la praxis productiva es una praxis que, por un lado, crea un mundo de objetos humanos e humanizados, pero, a la vez, un mundo de objetos en los que el hombre no se reconoce y que incluso se vuelven contra él. Es, en este sentido, una praxis enajenante. Ahora bien, para Marx, esta praxis no sólo entraña una relación peculiar entre el hombre y los productos de su trabajo y una relación del hombre consigo mismo (enajenación con respecto a su actividad, en cuanto que no se reconoce en ella), sino también una peculiar relación entre los hombres (enajenación con respecto a otros hombres) en virtud de la cual el obrero y el no-obrero (el capitalista) se encuentran en una relación opuesta, pero inseparable, en el proceso de producción. Es decir, la enajenación no

sólo se da como relación del sujeto con el objeto, sino como relación del primero con otros hombres. O sea, sólo hay enajenación entre hombres. El trabajo humano no sólo produce objetos en los que el hombre no se reconoce, sino también un tipo peculiar de relaciones entre los hombres, en el que éstos se sitúan hostilmente en virtud de su oposición en el proceso de producción. "Mediante el trabajo enajenado -dice Marx- el hombre no sólo engendra su relación con respecto al objeto y al acto de producción como potencias ajenas y hostiles a él, sino que engendrá, además, la relación en que otros hombres se mantienen con respecto a su producción y a su producto y la que él mismo mantiene con respecto a otros hombres"⁽⁸⁾. Este tipo de relaciones son las que Marx denominará más tarde relaciones de producción. La producción no sólo crea objetos, sino que crea relaciones humanas, sociales. La producción material de objetos se revela -- así como producción social.

El análisis de la praxis como actividad humana productiva arroja un saldo negativo, ya que entraña una enajenación del hombre con respecto a los productos de su trabajo, a su actividad productiva y, con respecto a los demás hombres. En suma, relación enajenada entre sujeto y objeto, así como entre los -- hombres.

Marx insiste, en gran parte de los Manuscritos de 1844 en esta oposición entre el trabajo enajenado y el hombre. La praxis material productiva es la negación del hombre; hace esta -- afirmación sobre todo con relación a la producción material capitalista, pero no creemos ser infieles al espíritu del pensamiento de Marx diciendo que este carácter de la praxis material,

en cuanto actividad enajenada, se extiende a la historia entera. En este sentido, podríamos afirmar -por nuestra cuenta, pero con la pretensión de interpretar fielmente a Marx- que, hasta - el comunismo, la historia humana no es sino la historia de las sucesivas enajenaciones del ser humano, enraizadas en la enajenación más radical: la enajenación en el trabajo. Esta no es sólo el hecho fundamental de la existencia del hombre en la sociedad capitalista, sino que lo es también históricamente. El hombre vive y ha vivido constantemente enajenado, lo que equivale a decir en una constante negación de sí mismo, de su esencia. Y como esta negación aparece originariamente como trabajo enajenado, ello significaría considerar éste por su lado negativo, pero con una negatividad universal, considerada históricamente, - y, por tanto, absoluta.

Ahora bien, ¿cómo se concilia esto con la afirmación de Hegel, subrayada y aprobada por Marx, de que el hombre es el producto de su propio trabajo? El trabajo no sólo produce objetos y relaciones sociales, con un carácter enajenante en un caso y en otro, sino que produce al hombre mismo. Así, pues, el - trabajo, por un lado, niega al hombre, por otro, lo afirma en cuanto que lo produce como tal.

Si el trabajo humano estuviera afectado de una negatividad absoluta -pérdida total de lo humano, degradación en sentido total al nivel animal o de cosa-, no podríamos concebir - cómo podría producir al hombre en cuanto tal. Se podrá objetar que Marx habla justamente de la pérdida de lo humano, entendida como deshumanización o animalización de la existencia -trueque de lo humano en animal-, pero estas expresiones deben tomarse en el

sentido de un descenso al nivel más infimo de lo humano, no en el sentido de que el hombre tenga literalmente el estatuto ontológico del animal o la cosa. Incluso estando enajenado el hombre sigue siendo un ser consciente, activo, aunque no sea consciente del sentido humano -propriadamente creador- de su actividad. Aunque en un plano impropio, enajenado, aún en un nivel infimo, está del lado de lo humano. Sólo el hombre se enajena, y sólo él, porque es el producto de su propio hacer, de su trabajo, -- justamente porque él se hace su ser --en pocas palabras, por ser un ser histórico-- el hombre se halla en un proceso de producción de sí mismo, es decir, de humanización, dentro del cual -- puede hallarse en niveles humanos tan infimos como el del hombre enajenado, o cosificado.

Pero volvamos a Marx. El trabajo niega al hombre, y, a la vez, lo afirma. No hay que entender este --a nuestro juicio él no lo entendería así-- en el sentido de que el trabajo fuera pura negación, o bien, pura afirmación.

Marx reprocha a Hegel no haber visto el aspecto negativo del trabajo --su enajenación--, pero este reproche presupone la concepción hegeliana del trabajo, expuesta en la Fenomenología del Espíritu, y subrayada por Marx al aprobar la tesis de Hegel de que el hombre es el producto de su propio trabajo.

Para resolver esta contradicción, hay que tener presente la distinción capital que hace Marx entre objetivación y enajenación, a la vez que establece una relación entre ellas, -- en virtud de que la primera hace posible la segunda.

"El comportamiento real, activo, del hombre ante sí -- como ser genérico o la manifestación de sí mismo como un ser ge

nérico o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus fuerzas genéricas -lo -- que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta -- de los hombres, solamente como resultado de la historia- y se -- comporta ante ellas como ante objetos, lo que, a su vez, hace -- posible, solamente y ante todo, la forma de la enajenación⁽⁹⁾".

De este pasaje podemos extraer lo siguiente: el hombre sólo se manifiesta como ser humano en la medida en que objetiva sus fuerzas esenciales, genéricas, pero esta objetivación -praxis material, trabajo humano- sólo es posible entrando en relación con los demás -"mediante la actuación conjunta de los hombres". Ahora bien, el comportamiento de los hombres ante esas fuerzas objetivadas como objetos, como si fueran algo ajeno o extraño, hace posible la enajenación.

El hombre para ser tal no puede quedarse en su subjetividad; tiene que objetivarse. Pero en esta objetivación está presente como ser social.

La objetivación aparece como una necesidad que el hombre no puede eludir al hacerse o producirse como tal, y mantenerse en su estatuto humano. Esta objetivación la lleva a cabo mediante el trabajo, y entraña, en principio, una objetivación de su propio ser, de sus fuerzas esenciales. Como ya señalaba Hegel, en la Fenomenología, el hombre por el trabajo humaniza -- la naturaleza y se humaniza a sí mismo, en cuanto se eleva como ser consciente sobre su propia naturaleza. En este sentido la -- objetivación material --es decir, la producción-- es esencial para el hombre.

BIBLIOTECA CENTRAL

A partir de los Manuscritos, la producción comienza a cobrar -- una dimensión esencial en el pensamiento de Marx. Pero esta importancia se halla determinada no sólo por su contenido económico -- producción de objetos que satisfacen necesidades humanas -- sino fundamentalmente por su contenido filosófico, antropológico en cuanto que la producción es, en definitiva, autoproducción del hombre.

La producción se halla en relación, en primer lugar, con la necesidad. El hombre es un ser de necesidades, y justamente por ello produce para satisfacerlas. También el animal -- tiene necesidades y, en cierto modo, también produce. Pero el modo de relacionarse la necesidad y la producción modifica los términos de esta relación. En el animal -- como subraya Marx -- es directa, inmediata y unilateral, y, además, el primer término de ella determina al segundo, pues el animal sólo produce bajo el imperio de la necesidad. En el hombre, esa relación es mediata, ya que sólo satisface la necesidad en la medida en que ésta ya ha perdido su carácter físico, inmediato. Para que el hombre satisfaga propiamente sus necesidades tiene que liberarse de -- ellas superándolas, es decir, haciendo que pierdan su carácter meramente natural, instintivo y se vuelvan específicamente humanas. Ello quiere decir que la necesidad propiamente humana, tiene que ser inventada o creada. El hombre, por tanto, no es sólo un ser de necesidades, sino el ser que inventa o crea sus propias necesidades.

La producción es creación de un mundo objetivo, pero sólo el hombre puede darse a sí mismo el estímulo de la producción, en forma de necesidades que van creándose en un proceso --

sin fin. Y en la medida en que el hombre crea sus propias necesidades se crea o produce a sí mismo. Pero esta producción del hombre ha pasado por el tipo particular de producción que es la producción enajenada; es decir, la objetivación ha revestido -- históricamente la forma de una objetivación enajenada-, sin que por ello el hombre, como ser social, haya dejado de afirmarse, de producirse a sí mismo.

El trabajo -la producción- es lo que eleva al hombre sobre la naturaleza exterior y sobre su propia naturaleza, y en esta superación de su ser natural consiste propiamente su autoproducción. Pero, históricamente, y esto es lo que hace que la objetivación entrañe, a su vez, la negatividad propia del trabajo enajenado, el hombre sólo ha podido objetivarse, dominar la naturaleza, cayendo en una dependencia respecto de otros. En -- este sentido, podemos decir que para Marx la enajenación aparece como una fase necesaria del proceso de objetivación, pero fase que el hombre ha de superar, cuando se dan las condiciones - necesarias, a fin de que pueda desplegar su verdadera esencia.

Así, pues, la praxis material productiva exige poner en relación y, a su vez, distinguir, objetivación y enajenación.

El hombre solamente existe como tal y se autoproduce como ser que se objetiva, que produce un mundo humano. Pero esta objetivación reviste necesaria, pero no esencialmente, un carácter enajenado. Justamente, por ello, la enajenación puede -- ser superada; no así la objetivación que es, podemos decir, constitutiva, esencial para el hombre. Por ello, decíamos anteriormente, la producción es esencial y fundamental en la vida social. La praxis material, entendida sobre todo, como actividad

productiva, se convierte en una categoría antropológica que, ya desde los Manuscritos, pasa a ocupar el lugar central en la filosofía de Marx. El problema de las relaciones entre sujeto y objeto, no sólo en un sentido ontológico sino también gnoseológico, tiene que verse a la luz de ella. Este problema se plantea en los Manuscritos, como problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. En las Tesis sobre Feuerbach, este problema se aborda como problema de las relaciones entre sujeto y objeto. En uno y otro plano, Marx llega a la misma conclusión: el segundo término de la relación -naturaleza, en los Manuscritos; /en las Tesis sobre Feuerbach- no existe para el hombre al margen de su actividad práctica y, por tanto, tiene para él un carácter antropológico. Esta antropologización de la naturaleza y del objeto -carácter que reciben en y por la práctica- determina, a su vez, el carácter antropológico del conocimiento, es decir, de la relación cognoscitiva sujeto-objeto. Veamos, pues, cuál es el estatuto de la naturaleza exterior y del objeto respectivamente de acuerdo con el lugar central de la praxis en los textos antes citados de Marx, que complementaremos, asimismo, - con algunas referencias de La ideología alemana.

Hemos dicho anteriormente que el hombre, de acuerdo con el pensamiento de Marx, es por esencia un ser que necesita objetivarse de un modo práctico, material, produciendo así un mundo humano. Producir es, por un lado, proyectarse, objetivarse en el mundo de los objetos, producidos por su trabajo; producir es, asimismo, integrar la naturaleza en el mundo del hombre, hacer que la naturaleza pierda su estado de pura naturaleza, --

en sí, para convertirse en naturaleza humanizada, o naturaleza para el hombre. Como la naturaleza de por sí no tiene un carácter antropológico, el hombre ha de ajustarla a su mundo humano, mediante la transformación a que la somete con su trabajo. "La industria es la relación histórica real entre la naturaleza y, per tanto, las ciencias naturales, y el hombre". Mediante la industria, la producción o el trabajo, la naturaleza se adecúa al hombre, pues "ni la naturaleza -objetivamente- ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser humano". La naturaleza en sí, exterior al hombre, se convierte en naturaleza humanizada, y, en este sentido, dice Marx también que "la industria es el libro abierto de las fuerzas esenciales del hombre". Libro escrito, podríamos decir, con caracteres humanos. Y el desarrollo de la producción, de la praxis productiva, no es sino una creciente humanización de la naturaleza.

¿Qué es, entonces, la naturaleza al margen del hombre, fuera de su relación con él?

"La naturaleza, considerada abstractamente, de por sí, separada del hombre, es nada para éste".

¿Cómo interpretar este pasaje de Marx?

El hombre solamente existe en la relación práctica -- con la naturaleza. En cuanto que está --y no puede dejar de estar-- en esa relación activa, productiva, con ella, la naturaleza se le ofrece como objeto o materia de su actividad, o como -- resultado de ésta, es decir, como naturaleza humanizada.

Puesto que la naturaleza solo se presenta en unidad -- indisoluble con su actividad, considerarla de por sí, al margen del hombre, es considerarla abstractamente. La naturaleza es --

entonces la naturaleza sin lo humano, sin su huella, o sea, el hueco de lo humano, o la presencia de un mundo no humanizado. Sólo se da esa naturaleza en sí, porque falta lo humano. Ahora bien, esto únicamente puede darse en una relación exterior, abstracta, ya que el hombre, como ser activo, práctico, solo existe para él en cuanto que deja de ser pura naturaleza, en la medida en que la transforma y humaniza con su trabajo. Fuera de esta relación, la naturaleza es nada para él. Nada, puesto que para el hombre en cuanto tal sólo existe como objeto de su acción o como producto de su actividad. Al margen de toda relación con el hombre, lo mediado por el hombre, la realidad/mediante su actividad. Con este carácter de inmediatez, Marx admite su existencia, e incluso su prioridad. Pero para él, la naturaleza real es la que es objeto o producto de su actividad, de su trabajo. "La naturaleza tal como se forma en la historia humana -acta de nacimiento de la sociedad humana- es la naturaleza real del hombre; por donde la naturaleza, al ser formada por la industria, aunque sea en forma enajenada, es la verdadera naturaleza antropológica". La naturaleza no formada, no tocada por el hombre, es para él nada. Pero esta nada que es la naturaleza pura originaria, sólo es tal mientras el hombre no la integra en su mundo. Lo que ayer era nada para él (nada para el hombre) acaba por cobrar un sentido humano. A partir de este -- sentido humano, se revela su prioridad ontológica, pero la naturaleza que el hombre conoce es ya no una naturaleza en sí, pura, originaria, sino integrada en su mundo mediante la práctica, como naturaleza ya humanizada, es decir, como producto de su trabajo, o en vías de humanización, como objeto de su acción.

El conocimiento que el hombre tiene de esta naturaleza es, por tanto, un conocimiento antropológico.

Para Marx, las ciencias de la naturaleza no son, en definitiva, sino ciencias humanas. ¿Cómo entender esta tesis de Marx en los Manuscritos de 1844?

Hay que partir, primero, del fundamento antropológico de la industria, de la praxis productiva. Subraya, por ello, -- que "... la historia de la industria y la existencia objetiva -- de la industria, ya hecha realidad, es el libro abierto de las fuerzas esenciales humanas..."⁽¹⁵⁾ Agrega que la industria sólo se ha considerado por su utilidad exterior y no por lo que hay en ella de realidad de esas fuerzas esenciales. Esta realidad se ha buscado fuera de la industria: en la política, la literatura o el arte. Pero, incluso bajo la forma de la enajenación, el -- hombre se despliega en este mundo de objetos útiles. La industria, pues, tiene que ser puesta en relación con el hombre. Ahora bien, ¿en qué relación se halla con él el conocimiento científico de la naturaleza? En una relación también histórica, -- real, en cuanto que están a su servicio justamente a través de la industria. No hay un fundamento para la industria -- dice -- Marx -- y otro para la ciencia. No se trata de dos mundos: uno -- práctico, y otro meramente contemplativo. Las ciencias naturales influyen prácticamente en la vida humana por medio de la industria, y como, en el caso de la praxis material productiva, -- presentan una doble faz: lo humanizan (lo emancipan) y lo deshumanizan (viene a complementar su enajenación). Tal es el sentido del siguiente pasaje de Marx: "Tanto más prácticamente han -- influido las ciencias naturales, por medio de la industria, en

la vida humana y la han transformado, preparando así la emancipación del hombre, aunque ello, directamente, tuviera por fuerza que venir a completar la deshumanización".⁽¹⁶⁾

Así, pues, las ciencias de la naturaleza por estar al servicio del hombre, por su influencia práctica en la vida humana y su contribución a la emancipación del hombre, tienen ya un carácter antropológico. El hombre conoce para transformar la naturaleza de acuerdo con necesidades humanas. Pero Marx no se limita a señalar el carácter antropológico de las ciencias naturales por la función práctica que cumplen, sino también por su objeto. La naturaleza es, ciertamente, el objeto de las ciencias naturales, pero no la naturaleza en sí que existe con una prioridad ontológica con respecto al hombre, sino la naturaleza integrada o en vías de integrarse en el mundo humano. Hay unidad de hombre y naturaleza; en cuanto que la naturaleza es hombre (naturaleza humanizada) y en cuanto que el hombre como ser natural humano es también naturaleza. En este sentido dice Marx que el hombre es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza, y la naturaleza, el objeto inmediato del hombre.⁽¹⁷⁾ Si la ciencia de la naturaleza es ciencia del hombre, ésta, a su vez, es ciencia natural. Ni la naturaleza es separable del hombre, y por ello, habla Marx de la "realidad social de la naturaleza", ni las ciencias naturales pueden ser separadas de la ciencia del hombre. Ambas tenderán a fundirse por su carácter común antropológico, pero esto sólo ocurrirá en el futuro. "Las ciencias naturales se convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá, entonces, una ciencia".⁽¹⁸⁾

Se quiere decir con esto que el proceso por el cual el hombre adquiere su naturaleza real, elevándose sobre la naturaleza exterior e interior, y, a la vez, el proceso por el cual la naturaleza originaria adquiere un carácter antropológico es un proceso histórico que se opera gracias a la praxis material, productiva; asimismo, el proceso por el cual las ciencias naturales se convierten en ciencias humanas se realiza también en el tiempo, justamente en la medida en que el hombre cobra conciencia de que la naturaleza, que era objeto de las ciencias, no es sino una naturaleza humanizada. Mientras la industria no hiciera de la naturaleza en sí una naturaleza antropológica no se podía poner de manifiesto, tanto por su función como por su objeto, el carácter antropológico de las ciencias naturales. -- Con el tiempo, la creciente humanización de la naturaleza hará que se borre la línea divisoria entre las ciencias naturales y la ciencia del hombre.

Sin embargo, cabría argüir que incluso en los tiempos modernos, cuando ya el progreso de la industria y la técnica han humanizado en alto grado a la naturaleza, la división entre ciencias naturales y antropológicas se mantiene, pese a su carácter común antropológico. Marx señala esta división que contradice ese carácter común, pero no aclara explícitamente sus raíces. -- Sin embargo, la explicación podemos hallarla implícitamente en Marx tomando en cuenta que para él el trabajo enajenado se presenta también bajo la forma de una relación enajenada del ser humano con respecto a la naturaleza, en virtud de la cual lejos de ser ella un medio de afirmación y objetivación de sus fuerzas esenciales, es para el hombre -como para el animal- un sin-

ple medio de subsistencia, algo ajeno o extraño, Cuando la naturaleza no tiene para él un carácter antropológico, el conocimiento de ella también lo pierde necesariamente. El hombre, ausente en la naturaleza, deja de estar presente en la ciencia natural. La división o escisión entre hombre y naturaleza, en la relación enajenada del primero con respecto a la segunda, determina la división o escisión entre las ciencias de la naturaleza y del hombre. Sólo cuando la relación práctica entre el hombre y la naturaleza cobre un carácter verdaderamente humano -como praxis productiva creadora, no enajenada- se crearán las condiciones para unir las ciencias naturales y la ciencia del hombre sobre una base antropológica.

El problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza le permite a Marx avanzar hacia una concepción que sitúa a la actividad práctica humana en el centro de su concepción, y que haga^{de} su filosofía una verdadera "filosofía de la praxis". Los rasgos esenciales de esta filosofía aparecen ya con toda madurez en sus Tesis sobre Feuerbach, obra inmediatamente posterior a los Manuscritos y casi contemporánea de La ideología alemana. Desarrollando un contenido ya implícito en los Manuscritos (la práctica como fundamento de la unidad del hombre y de la naturaleza, y de la unidad sujeto-objeto) así como en La ideología alemana (crítica del materialismo contemplativo de Feuerbach), Marx formula una concepción de la objetividad, fundada en la praxis, y define su filosofía como una filosofía de la transformación del mundo. Ambos momentos, como veremos, aparecen estrechamente vinculados entre sí pues si la praxis es elevada a la condición de fundamento de toda relación humana; -

es decir, si la relación práctica sujeto-objeto es básica y --- originaria, la relación sujeto-objeto en el plano del conocimiento tiene que inscribirse en el horizonte mismo de la práctica. El problema de la objetividad, de la existencia o tipo de existencia de los objetos, sólo puede plantearse en el marco mismo de la práctica. Es decir, al poner en el centro de toda relación humana la actividad práctica, transformadora, del mundo, esto no puede dejar de tener consecuencias profundas en el terreno del conocimiento. La praxis aparecerá como fundamento (tesis I), criterio de verdad (tesis 2) y fin del conocimiento. La oposición entre idealismo y materialismo metafísico, o entre idealismo y realismo, cobra un nuevo sesgo. La intervención de la praxis en el proceso de conocimiento lleva a superar la antítesis entre idealismo y materialismo, entre la concepción del conocimiento como conocimiento de objetos producidos o creados por la conciencia, y la concepción que ve en él una mera reproducción ideal de objetos en sí. Es decir, al convertirse la práctica en fundamento, criterio de su verdad y fin del conocimiento, las dos posiciones tienen que ser trascendidas, y de la misma manera que no es posible quedarse, una vez admitido el papel decisivo de la praxis, en una teoría idealista del conocimiento, tampoco es posible atenerse ya a una teoría realista que no sea sino un desenvolvimiento del punto de vista del realismo ingenuo.

Debemos advertir, sin embargo, que el exámen de las consecuencias que tiene la introducción de la praxis en la relación de conocimiento no lleva en los intérpretes de Marx a las mismas conclusiones. Para unos, el hecho de que la praxis sea un factor en nuestro conocimiento no significa que no conozca-

BIBLIOTECA CENTRAL

nos cosas en sí; para otros, la aceptación de este papel decisivo de la praxis entraña que no conocemos cosas en sí, sino cosas humanizadas por la praxis, o integradas, gracias a ella, en un mundo humano.

Ambas posiciones pretenden apoyarse en las Tesis sobre Feuerbach. De ahí la necesidad de volver al texto mismo de Marx, y tratar de establecer su verdadero sentido, que, a juzgar por las interpretaciones diversas e incluso opuestas a que da lugar, se nos presenta, en un principio, con un carácter problemático. Pasemos, pues, al texto en cuestión.

Tesis I. "La falla fundamental de todo el materialismo procedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta el objeto (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (Objekt) o de contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (gegenständliche). Por eso, en La esencia del cristianismo, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad "revolucionaria", de la actividad "crítico-práctica".
(19)

Toda esta primera Tesis tiende a contraponer el mate-

BIBLIOTECA CENTRAL

rialismo tradicional y el idealismo por lo que toca al modo de concebir el objeto, y, por tanto, la relación cognoscitiva del sujeto con él. Una y otra posición quedan negadas, pero con su negación quedan señalados, a su vez, la necesidad de su superación y el plano en que puede darse esa superación (la concepción de la actividad humana como actividad sensorial, real, objetiva, es decir, como práctica).

La crítica del materialismo tradicional se hace señalando su modo de captar el objeto. Hay que advertir que Marx -- utiliza en alemán dos términos para designar objeto: la primera vez dice Gegenstand; la segunda, Objekt. Con esta diversa designación, Marx quiere distinguir el objeto como objetivación no sólo teórica sino práctica, y el objeto en sí que es el que entra en la relación cognoscitiva de acuerdo con el materialismo. Objekt es el objeto en sí, exterior al hombre y a su actividad; el objeto es aquí lo que se opone al sujeto; algo dado, existente en sí y por sí, no un producto humano. La relación que corresponde ante este objeto exterior y subsistente de por sí es una actitud pasiva, por parte del sujeto, una visión o contemplación. El sujeto se limita a recibir o reflejar una realidad; el conocimiento no es sino el resultado de la acción de los objetos del mundo exterior sobre los órganos de los sentidos. El objeto es captado objetivamente, es decir, no como producto de la actividad práctica, no de un modo subjetivo. La subjetividad --entendida aquí como actividad humana sensible, como práctica, es contrapuesta a la objetividad, a la existencia del objeto como objeto en sí, dado en la contemplación.

La teoría que Marx atribuye y critica al materialismo

BIBLIOTECA CENTRAL

tradicional es la teoría del conocimiento como visión o contemplación de acuerdo con la cual la imagen sensible del objeto -- que se imprime en nuestra conciencia traduce, sin la alteración del sujeto cognoscente, lo que es el objeto en sí. Este papel pasivo, inactivo, del sujeto, característico del materialismo tradicional es el que Marx tiene presente al señalar la necesidad de sustituir su objetivismo por la concepción de la realidad, del objeto, como actividad humana, como práctica, es decir, subjetivamente. El objeto del conocimiento es el objeto de la actividad humana, y como tal -no como mero objeto en sí, objeto de la contemplación- es conocido por el hombre.

La crítica de Marx al materialismo tradicional incluyendo al de Feuerbach estriba, pues, en que, a juicio suyo, ve en lo real, en el objeto, el "otro" del sujeto, algo opuesto a él, en vez de considerarlo subjetivamente, como el producto de su actividad. Lo que Marx no dice tan explícitamente en sus Te-sis lo expresa sin rodeos en un pasaje de La ideología alemana que data del mismo tiempo.

"No ve (Feuerbach) que el mundo sensible que lo rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y el estado social, en ^{el} sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la "certeza sensorial" más simple lo vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y

BIBLIOTECA CENTRAL

el intercambio comercial".

El conocimiento le es de un mundo creado por el hombre, es decir, de un mundo que no existe fuera de la historia, de la sociedad y de la industria. Este es justamente lo que -según Marx- ignora el materialismo tradicional, incluyendo a Feuerbach.

En contraposición a esto, el idealismo sí ha visto y desarrollado el "lado activo", la actividad subjetiva en el proceso de conocimiento. El sujeto no capta objetos dados, en sí, sino productos de su actividad. Marx tiene presente la - concepción idealista del conocimiento que inaugura Kant, y, de acuerdo con la cual el sujeto conoce un objeto que él mismo produce. Marx reconoce el mérito del idealismo por haber señalado este papel activo del sujeto en la relación sujeto-objeto. Pero esta actividad es la del sujeto en cuanto sujeto consciente, pensante; de ahí que sea considerada abstractamente ya que no incluye la actividad práctica, sensible, - real.

Este homenaje que Marx rinde al idealismo, al mismo tiempo que señala su limitación, prueba que la solución para él está en una superación del idealismo y, en modo alguno, en una vuelta a la actitud contemplativa, ^{que} realista, ingenua, / justamente el idealismo había venido a denotar. Como él, Marx -- formula una concepción del objeto como producto de la actividad subjetiva, pero entendida ésta no abstractamente, sino como actividad real, objetiva, material. Como el idealismo también, Marx concibe el conocimiento en relación con esta actividad, como conocimiento de objetos producidos por una activi

BIBLIOTECA CENTRAL

dad práctica, de la cual la actividad pensante, de la conciencia -única que tenía presente el idealismo- no podría ser separada.

La superación del idealismo y del materialismo tradicional había de consistir, pues, en la negación de la actitud contemplativa del segundo y en la negación de la actividad en sentido idealista, especulativo. La verdadera actividad es revolucionaria, crítico-práctica; es decir, una actividad real transformadora, y, por tanto, revolucionaria, pero crítica y práctica a la vez, o sea, teórico-práctica: teórica, sin ser mera contemplación, ya que es teoría que guía la acción, y práctica, o acción guiada por la teoría. La crítica -la teoría, o la verdad que entraña- no existe al margen de la praxis.

Resumamos lo que esta Tesis I aporta. Marx ha puesto la práctica como fundamento del conocimiento al negar la posibilidad de conocer al margen de la actividad práctica del hombre (posición del materialismo tradicional) y al negar también la posibilidad de un verdadero conocimiento si el objeto es considerado como mero producto de la conciencia (posición del idealismo). Conocer es conocer objetos en cuanto se integran en la relación entre el hombre y el mundo, o entre el hombre y la naturaleza, que se establece gracias a la práctica.

La práctica es fundamento y límite del conocer y del ser humanizado que, como producto de la acción, es objeto del conocimiento. Fuera de ese fundamento o más allá de ese límite está la naturaleza exterior que aún no es objeto de la

BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

actividad práctica y que mientras permanezca en su existencia inmediata, viene a ser una cosa en sí, exterior al hombre, -- destinada a convertirse en objeto de la praxis humana, y en -- objeto de conocimiento.

Marx no niega la existencia de una naturaleza al -- margen de la praxis o anterior a la historia, pero la naturaleza que existe efectivamente para él se da sólo en y por la práctica. Fuera de esta relación, es una cosa en sí destinada a ser humanizada. De este modo, Marx acepta la prioridad ontológica de una naturaleza al margen de la praxis que reduce cada vez más su ámbito para transformarse en naturaleza humanizada. En La ideología alemana, Marx es bastante explícito al sostener que la praxis es el fundamento del mundo en que hoy nos desenvolvemos, sin que ello implique la negación de una -- naturaleza anterior a la praxis. Y justamente por ser fundamento del mundo real que hoy existe, la praxis proporciona a la ciencia, al conocimiento, no sólo su fin sino su objeto. -- Todo esto reafirma lo que Marx había dicho antes en los Manuscritos de 1844 al hablar de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

"... ¿qué sería de la ciencia natural, a no ser -- por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural "pura" sólo adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres..." Y agrega: "...es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible..." En cuanto a la naturaleza exterior, en sí, al margen de la actividad práctica del hom-

BIBLIOTECA CENTRAL
FACULTAD DE CIENCIAS
FÍSICO MATEMÁTICAS

bre, dice Marx un poco más adelante: "Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior... Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy un parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach⁽²¹⁾".

Así, pues, al concebir Marx el objeto como actividad subjetiva, como producto de su acción, no niega por principio la existencia de una realidad absolutamente independiente del hombre, exterior a él, es decir, una realidad en sí. Lo que niega es que el conocimiento sea mera contemplación, - al margen de la práctica. El conocimiento sólo existe en la práctica, y lo es de objetos integrados en ella, de una realidad que ha perdido ya, o está en vías de perder, su existencia inmediata, para ser una realidad mediada por el hombre.

Tal es, a nuestro juicio, el verdadero sentido de la Tesis I al concebir el objeto como producto de la actividad humana, y entender esta actividad como actividad real, -- objetiva, sensible, es decir, como práctica.

Veamos ahora la Tesis II, cuya importancia es capital ya que nos hace ver el papel de la práctica en el conocimiento en una nueva dimensión: no sólo proporciona el objeto del conocimiento sino también el criterio de su verdad.

"El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino - un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la --

BIBLIOTECA CENTRAL

terrealidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealdad del pensamiento -aislado de la práctica- es un problema puramente escolástico (22).

Esta tesis se desprende de la anterior. Si la praxis es fundamento del conocimiento; es decir, si el hombre sólo conoce un mundo que es objeto o producto de su actividad, y si, además, solo lo conoce porque actúa prácticamente, y gracias a su actividad real, transformadora, ello significa que el problema de la verdad objetiva, o sea, de si nuestro pensamiento concuerda con las cosas que preexisten a él, no es un problema que pueda resolverse teóricamente, en una mera confrontación teórica de mi pensamiento con el objeto, o de mi pensamiento con otros pensamientos. Es decir, la verdad de un pensamiento no puede darse si no se sale de la esfera misma del pensamiento. Para que un pensamiento sea verdadero tiene que salir de sí mismo, plasrnarse, cobrar cuerpo en la realidad misma, bajo la forma de actividad práctica. Sólo entonces poniéndolo en relación con la praxis, en cuanto que ésta se halla impregnada por él y el pensamiento, a su vez, es, en la praxis, un pensamiento plasmado, realizado, podemos hablar de verdad o falsedad. Es en la práctica donde se prueba y se demuestra la verdad del pensamiento. Fuera de la práctica, no es verdadero ni falso, pues la verdad no existe en sí, en el puro reino del pensamiento, sino en la práctica. En este sentido, dice Marx que la disputa en torno a la verdad o falsedad (realidad o irrealdad) del pensamiento, al margen de la práctica, es una cuestión puramente escolástica. Es decir, al juzgar la verdad o la falsedad de una teoría no podemos ais-

BRITISH CENTRAL

larla de la práctica.

Pero, ¿cómo puedo afirmar que la práctica prueba una verdad, en tanto que otra demuestra la falsedad de una -- teoría? Marx no da aquí una respuesta a esta cuestión. Pero -- la respuesta podemos hallarla a partir de su concepción de la praxis como actividad real, material, adecuada a fines. La acción transformadora de la realidad tiene un carácter teleológico, pero los fines que se aspira a materializar se hallan, a su vez, condicionados, y tiene por base el conocimiento de la realidad que se quiere transformar. Si al actuar se logran los fines que se perseguían, ello significa que el conocimiento de que se partió para trazar esos fines, es verdadero. Es en la acción práctica sobre las cosas donde se demuestra si -- nuestras conclusiones teóricas sobre ellas son verdaderas o -- no. Si partiendo de determinados juicios/^{sobre} la realidad nos proponemos alcanzar cierto resultado, y éste no se produce, ello -- significa que el juicio en cuestión era falso.

Tal es el papel de la práctica como criterio de verdad, independientemente de las formas específicas que pueda -- adoptar en las diferentes ciencias así como de las limitaciones de su aplicabilidad que impiden que hagamos de ella un -- criterio absoluto de verdad.

En la Tesis III se pone el acento en la práctica revolucionaria como praxis que transforma la sociedad y, con este motivo, Marx se opone a la concepción materialista anterior de la transformación del hombre, transformación que era -- reducida a una labor de educación de una parte de la sociedad sobre otra.

REVISTA
CENTRAL

"La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues que distinguir en la sociedad - dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias - con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria".

Marx tiene presente la idea de la transformación -- social que sostenían los ilustrados y materialistas del siglo XVIII, y que Feuerbach y los socialistas utópicos, en el siglo XIX, no hacen más que continuar.

De acuerdo con esta concepción, el hombre es producto de las circunstancias, del medio; se halla determinado por éste, (teoría de Voltaire en Francia), pero no rigurosamente, ya que junto a la influencia del medio, se admite la influencia aún más decisiva de la educación. La ilustración -y particularmente la alemana con Goethe, Herder- concibe la transformación de la humanidad como una vasta empresa de educación. Esta concepción de la transformación educativa de la humanidad tiene por base la idea del hombre como ser racional. El progreso de la humanidad exige la disipación de los "prejuicios" y el dominio de la razón. Basta iluminar, esclarecer la conciencia con la luz de la razón para que la humanidad progrese, entre en la edad de la razón, y viva en un mundo construido conforme a principios racionales.

REPUBLICA CENTRAL AMERICANA

La educación permite que el hombre pase del reino de las "sombras", de la "superstición" al reino de la razón. Educar es transformar a la humanidad. Pero, ¿quiénes son estos educadores que deben educar al resto de la sociedad? Son los filósofos de la Ilustración y los "déspotas ilustrados"- que escuchan los consejos de esos filósofos. Al resto de la sociedad, sólo le toca dejar que la conciencia sea moldeada, con el fin de que los hombres puedan vivir -como seres racionales- de acuerdo con su propia naturaleza.

Esta concepción de la transformación de la sociedad entraña la idea del hombre como una materia pasiva que se deja moldear por el medio o por otros hombres. La actividad solamente se reconoce en una parte de la sociedad -los filósofos y los déspotas ilustrados- y, por otro lado, se la reduce a una actividad pedagógica, a la influencia que ejercen los educadores sobre los educandos.

A esta concepción que está en el fondo de todo intento de transformación de la sociedad por la vía meramente pedagógica y no por la vía práctica revolucionaria, opone -- Marx una crítica que podemos entender así:

a) los hombres no sólo son producto de las circunstancias; sino que éstas también son productos suyos. Se reivindica así el condicionamiento del medio por el hombre, y con ello su papel activo en su relación con el medio. Las circunstancias condicionan, pero en cuanto que no existen las circunstancias en sí, al margen del hombre, ellas, a su vez se hallan condicionadas,

b) los educadores también deben ser educados. Se -

REVISTA DE LA
UNIVERSIDAD
N.º 11

rechaza así la concepción característica de una sociedad dividida en dos: en educadores y en educandos, con la particularidad de que los primeros quedan sustraídos al proceso de educación/^{por/} consiguiente, el sujeto de la actividad educativa se encarna en una parte de la sociedad -minoritaria, por otro lado-, y el objeto -producto pasivo de ella- en la mayoría. De este modo, la tarea de transformar la humanidad -concebida como educación del género humano- queda en manos de educadores que, a su vez, no se transforman a sí mismos, y cuya misión es transformar a los demás. Ellos son, por tanto, los verdaderos sujetos de la historia; los demás seres humanos no son más que una materia pasiva que ellos deben moldear. Al afirmarse que los educadores también deben ser educados, se rechaza que el principio del desarrollo de la humanidad se encarna en una parte de la sociedad, que no exija, a su vez, su propia transformación. Tal era la concepción característica de la burguesía revolucionaria del siglo XVIII que se veía, a sí misma, como el principio del desarrollo y del condicionamiento histórico, a la vez que negaba para sí este desarrollo y condicionamiento.

En la tarea de la transformación social, los hombres no pueden dividirse en activos y pasivos; por ello no puede aceptarse el dualismo de "educadores y educandos". La negación de este dualismo -así como de la concepción de un sujeto transformador que permanece él mismo sustraído al cambio-, enlaza la idea de una praxis incesante, continua, en la que se transforman tanto el objeto como el sujeto. Al transformar el hombre la naturaleza -dirá Marx en otro lugar-, transforma su

REVOLUCIONARIA
CENTRAL

propia naturaleza, en un proceso de autotransformación que jamás puede tener fin. Por ello, jamás podrán darse educadores que no requieran, a su vez, ser educados.

c) las circunstancias que modifican al hombre son, al mismo tiempo, modificadas por él; el educador que educa ha de ser educado a su vez. Es el hombre, en definitiva, quien hace cambiar las circunstancias y quien se cambia a sí mismo. Por este fundamento humano común coinciden el cambio de las circunstancias y el cambio del hombre mismo. Pero esta coincidencia sólo puede entenderse -dice Marx- como práctica revolucionaria. En la transformación práctico-revolucionaria de las relaciones sociales el hombre modifica las circunstancias y afirma su dominio sobre ellas, es decir, su capacidad de responder a su condicionamiento, al abolir las circunstancias -- que le condicionaban. Ahora bien, como se trata, por un lado, de circunstancias humanas -relaciones sociales, económicas-, y, por otro, los hombres son conscientes de esta transformación y de su resultado, el cambio de las circunstancias no puede separarse del cambio del hombre, de la misma manera que los cambios que se operan en él -al elevar su conciencia- no pueden separarse del cambio de las circunstancias. Pero esta unidad entre circunstancias y actividad humana, o entre transformación de las primeras y autotransformación del hombre, -- sólo se opera en y por la práctica revolucionaria.

Al subrayar esta unidad, Marx se opone tanto al utopismo que piensa que basta la educación, -es decir, un proceso de autotransformación del hombre-, al margen o con anterioridad al cambio de las circunstancias de su vida, para producir

REVISTA DE LA
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE LA PLATA

un cambio radical del hombre, como a un determinismo riguroso que cree que basta cambiar las circunstancias, las condiciones de vida -al margen de los cambios de conciencia de una labor de educación- para que el hombre se transforme. La modificación de las circunstancias y del hombre, la conciencia del cambio del medio y de la educación, sólo se obtienen por medio de la actividad práctica revolucionaria.

La praxis que en las dos tesis anteriores aparecía, sobre todo, como una categoría gnoseológica, se nos convierte así en una categoría sociológica que, frente al utopismo y al determinismo mecanicista, fija las condiciones de una verdadera transformación social: cambio de las circunstancias y del hombre mismo. La unidad de uno y otro cambio define, a su vez, la praxis revolucionaria.

Justamente en relación con la praxis revolucionaria como acción sobre las circunstancias que es inseparable de -- una acción sobre las conciencias hay que situar la Tesis XI. Esta define la relación histórica entre la filosofía y la acción, y, a su vez, la relación que el marxismo mantiene con la práctica, rompiendo con toda la filosofía tradicional.

"Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo".
(24)

En esta tesis se habla del mundo en dos sentidos: como objeto de interpretación, y como objeto de la acción del hombre, de su actividad práctica, es decir, como objeto de su transformación. ¿En qué relación se halla o ha de hallarse la filosofía con el mundo? A esta cuestión da respuesta Marx en

PRIVATIZADA
CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES

su famosa Tesis XI: la filosofía ha de estar en relación con el mundo en cuanto objeto de su acción. Esta tesis es perfectamente congruente con todo lo que se ha dicho antes y particularmente con las Tesis I y II que ya hemos glosado. Si el hombre conoce el mundo en la medida en que actúa sobre él de tal manera que no hay conocimiento al margen de esta relación práctica, la filosofía en cuanto teoría no puede desvincularse de la práctica para reducirse a mera visión, contemplación o interpretación. Pero eso es precisamente lo que ha hecho -- hasta ahora la filosofía. Aunque una filosofía de este género pueda tener consecuencias prácticas éstas se inscriben siempre en el marco de una aceptación del mundo que contribuye, a su vez, a justificarlo y apuntalarlo. La expresión más acabada de esa filosofía es justamente la que sólo aspira -- como en Hegel -- a dar razón de lo que es, y rechaza el intento de señalar caminos al desenvolvimiento de lo real. De lo que se trata ahí no es de transformar el mundo, sino de reducirlo a pensamiento, es decir, de interpretarlo; una vez terminada su interpretación, el mundo no puede ser modificado; admitir su modificación, equivaldría a admitir algo que escapa al pensamiento, y ese mundo no pensado --tomando en cuenta la tesis -- cardinal de Hegel de la identidad del pensamiento y el ser -- sólo podría ser un mundo irreal. Puesto que para Hegel el mundo es como debe ser, no hay lugar para una realidad que sea objeto de transformación, y no de mero pensamiento o interpretación.

Ahora bien, cuando se trata de transformar el mundo, lo primero que hay que rechazar es una filosofía que con

ANEXO
BIBLIOTECA
NACIONAL

sus consecuencias prácticas -como pura teoría-, contribuye a la aceptación del mundo y, en este sentido, se opone a su transformación. De ahí la necesidad de oponerse a semejante filosofía, que es justamente la filosofía idealista alemana -que renata -como tal filosofía de la interpretación- no sólo en Hegel sino también en Feuerbach. Esta filosofía tiene que ser combatida no sólo por ser mera teoría, sino precisamente porque siendo tal -una teoría de la conciliación de la razón con el mundo- tiene consecuencias prácticas que rebasan su --marco meramente teórico. Interpretar solamente es no transformar; por ello, dice Marx en la primera parte de sus Tesis que "los filósofos se han limitado a interpretar el mundo", lo --que equivale a decir que se han limitado a aceptarlo, a justificarlo, a no transformarlo.

Es decir, Marx no ha negado nunca que una filosofía, aun siendo idealista, no forme parte de la realidad; forma --parte de ella por las consecuencias prácticas que, en cuanto teoría, tiene. Pero al rechazar la filosofía que por ser mera interpretación acepta el mundo como es y no contribuye a su transformación, Marx no rechaza toda filosofía o teoría. Si --de lo que se trata es de transformar el mundo, hay que rechazar la teoría que es mera interpretación, y aceptar la filosofía o teoría que es práctica, es decir, que ve el mundo como objeto de la praxis. La filosofía es filosofía de la transformación del mundo; es teoría de la praxis, en el sentido de --teoría -y, por tanto, comprensión, interpretación- que hace --posible su transformación.

La Tesis XI no entraña ninguna disminución del pa-

REVISTA DE ECONOMIA Y SOCIOLOGIA

pel de la teoría y menos aún su rechazo o exclusión. Se rechaza la teoría que, aislada de la praxis, como mera interpretación, está al servicio de la aceptación del mundo. Reconoce y eleva hasta el más alto nivel la que, vinculada a la praxis, está al servicio de su transformación. La teoría así concebida se hace necesaria, como crítica teórica de las teorías que justifican la no transformación del mundo, y como teoría de las condiciones y posibilidades de la acción. Así pues, ni mera teoría ni mera praxis; unidad indisoluble de una y otra. Tal es el sentido último de la Tesis XI.

Las Tesis sobre Feuerbach nos llevan a la conclusión de que la praxis revolucionaria no es actividad práctica pura, sino el terreno en que se opera la unidad del pensamiento y la acción, de la teoría y de la práctica. Con esto Marx, ha trazado el horizonte en que ha de moverse la teoría revolucionaria, y la praxis transformadora en el doble sentido antes examinado: transformación de las circunstancias, y del hombre mismo. Pero Marx no se plantea el problema de las condiciones de una praxis revolucionaria posible, sino real, efectiva; se trata, efectivamente, de transformar el mundo, la sociedad; de revolucionar realmente las condiciones sociales y al hombre mismo. Y, por ello, hay que elaborar una teoría concreta de la revolución como paso indispensable, en virtud de la unidad de la teoría y la práctica, para desplegar una acción revolucionaria. "Sin teoría revolucionaria -dirá- Lenin más tarde- no hay movimiento revolucionario". La teoría es aquí teoría de la revolución que se quiere desencadenar, teoría que determina acciones al esclarecer los objetivos, —

REVISTA DE LA
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE LA PLATA

posibilidades, condiciones y fuerzas sociales participantes. ~~Cumple~~ así la función que antes habíamos señalado de fundamento de la acción, pero, a su vez, debe contribuir a esto despejando teóricamente los obstáculos que se oponen a ella, que tratan de invalidarla o frenarla. En este sentido, la teoría cumple la otra función crítica que antes habíamos señalado.

Ahora bien, aunque la teoría se formule con esta -- doble vertiente (como fundamento de acciones reales y como -- crítica teórica), no deja de ser teoría, es decir, no es actividad práctica de por sí. Ya decíamos anteriormente que incluso las teorías más alejadas de la praxis, es decir, aquellas que aspiran pura y simplemente a interpretar el mundo, no dejan de tener, por ello, consecuencias prácticas, en cuanto -- que contribuyen prácticamente a impedir u obstaculizar esa -- transformación. Pero cuando se trata de transformar el mundo, cuando se pretende que la teoría se plasme en una actividad -- práctica, como guía de la acción, la teoría más revolucionaria jamás deja de ser teoría mientras no se realiza o se materializa en actos. De la teoría hay que pasar a la práctica, -- pero la teoría de por sí no puede dar este paso. Es decir, -- cuando se establece una unidad consciente entre teoría y praxis -- y esta unidad no se concibe simplemente como la unidad -- entre la teoría y las consecuencias prácticas que espontáneamente puede tener--, no pasa directa e inmediatamente de una -- esfera a otra. Si la teoría no quiere quedarse en simple teoría -- y es evidente que una verdadera teoría revolucionaria no quiere quedarse en ese plano meramente teórico--, debe rebasar se a sí mismo, materializarse. Pero, ¿cómo se hace práctica?

ANEXOS
DIRECCIÓN GENERAL
DE INVESTIGACIONES Y ESTADÍSTICAS

¿cómo se materializa? ¿cómo se convierte en actos que se integran en una praxis total?

A estas cuestiones no hallamos respuesta en los trabajos de Marx que hemos examinado hasta ahora. Sólo se plantean las cuestiones y las respuestas cuando surge la necesidad de transformar el mundo efectivamente, es decir, de realizar la revolución; cuando la revolución es no sólo una tarea teórica sino ante todo práctica. A estas cuestiones da respuesta Marx -y Engels- en el Manifiesto del Partido Comunista. El Manifiesto ha sido redactado por Marx y Engels en una época en que ya ellos mismos están empeñados en una actividad práctica revolucionaria y en relación con un grupo de hombres que, como ellos, quieren transformar el mundo, y que, con ese fin, se han organizado en la Liga de los comunistas. El Manifiesto es obra de encargo; en efecto, su redacción, tras de una serie de proyectos, circulares y cuestionarios formulados por la Liga -les ha sido encargado por el Comité Central de ella-. Es un documento encargado por hombres que quieren realizar una revolución y está dirigido a quienes -los proletarios- deben constituir su fuerza motriz. Se trata, pues, de un trabajo -- teórico vinculado íntimamente a necesidades prácticas, revolucionarias. Por tratarse de un trabajo teórico destinado a -- guiar una revolución concreta, efectiva -la revolución proletaria-, es en primer lugar una teoría de los fines de la revolución, fundada a su vez, en un conocimiento de la realidad social que se quiere transformar, y es, a la vez, una fundamentación de la necesidad del cambio revolucionario y de la -- misión histórica que en él corresponde al proletariado. El --

REVISTA DE LA
COMUNIDAD

Manifiesto es, en este sentido, teoría de una revolución que se quiere desencadenar. El Manifiesto es teoría revolucionaria en cuanto que fundamenta, desde diversos ángulos, la revolución proletaria, y en cuanto que, como crítica, se opone a las falsas concepciones que contribuyen a obstaculizarla o impedirle. En cierto sentido, el Manifiesto no es sino una -- síntesis y enriquecimiento de los descubrimientos teóricos -- anteriores de Marx. Sin embargo, no es una teoría más de la revolución. Ofrece un aspecto nuevo que viene determinado por algo que no tiene antecedentes en los trabajos anteriores de Marx, a saber: al mismo tiempo que una teoría de la revolución es también -- y ello marca un viraje radical en la concepción marxista de la praxis al enriquecerla con un aspecto nuevo -- una teoría de la organización de la revolución, o, dicho, en otros términos, del paso de la teoría a la práctica.

Con esto se responde a la cuestión que nos planteábamos antes: si la teoría revolucionaria por sí sola no -- rebasa el plano teórico, ¿cómo se pasa de la teoría a la acción? Por medio de la organización de los esfuerzos, de los actos de individuos determinados, que son, en este caso, los proletarios revolucionarios. La organización requiere, a su vez, un organismo que aglutine y dirija esos esfuerzos conforme a los fines de la teoría revolucionaria. Ese organismo, mediador a la vez entre la teoría y la práctica, es el Partido, que agrupa al núcleo de representantes más conscientes y más consecuentes de la clase obrera. El Partido establece un lazo orgánico entre la teoría y la práctica, por un lado, y entre un sector de la clase obrera, y la clase obrera en su --

REVISTA DE LA
COMUNIDAD
Y LA CULTURA

conjunto. El Partido, de que hablan Marx y Engels, representa en todas las etapas de su emancipación por encima de los intereses parciales, momentáneos, los intereses generales de la clase, en cuanto clase que tiene una misión histórico-universal que cumplir, y los intereses del porvenir. En este sentido, los comunistas no tienen intereses aparte que defender.

"Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros -dice el Manifiesto-.

No tienen intereses algunos que no sean los intereses del conjunto del proletariado.

No proclaman principios esenciales a los que quisieran anular el movimiento proletario.

Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del proletariado en su conjunto".⁽²⁵⁾

Si el Partido tiene los mismos intereses que la clase obrera en su conjunto, lo que justifica su existencia es la necesidad de defender lo universal por encima de los particularismos nacionales o temporales. Su ventaja frente al resto de la clase obrera, y otros partidos es su condición de --destacamento avanzado que impulsa a los demás; su superioridad práctica, como destacamento más resuelto en la lucha y -- más avanzado, se halla vinculado, a su vez, a una superioridad

BIBLIOTECA DEL INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS Y SOCIALES

teórica: su comprensión de los resultados, de la marcha y de los resultados del movimiento.

"Prácticamente, los comunistas, son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento".
(26)

Vemos así el Partido no sólo como destacamento de lucha, sino además, de una lucha guiada por una clara visión teórica. En esto y en su conciencia de la universalidad de sus intereses, se diferencia de otros partidos obreros. Por otro lado, se distingue de los utopistas porque su actividad práctica no se halla guiada por principios inventados, sino por metas que aparecen como posibilidades objetivas enraizadas en el movimiento mismo de la historia.

"Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.

No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros --
(27)
ojos".

Es decir, la teoría revolucionaria presupone la existencia de una lucha real de clases y un determinado nivel de desarrollo de la historia, y surge como expresión de esa lucha y de ese nivel histórico de desarrollo. El Partido, a su vez, no es la invención de determinados individuos sino --

REVISTA DE LA
COMUNIDAD
MEXICANA

que responde a la necesidad de pasar de la teoría a la acción, una vez que se dan las condiciones reales e históricas necesarias.

El Manifiesto es la teoría revolucionaria del Partido que se dispone a transformar revolucionariamente la sociedad. Al organizar y dirigir esta lucha, como mediador entre la teoría y la praxis, el Partido hace que la teoría pierda su carácter meramente teórico, y, al trasponer ésta al plano de la organización, es el lugar práctico, real en que se opera la unidad del pensamiento y la acción.

En este sentido, el Manifiesto del Partido Comunista tiene una importancia excepcional en la concepción de la praxis de Marx. En él aparece claramente el marxismo como filosofía de la praxis, de la transformación revolucionaria del mundo. En él se anudan, asimismo, los diferentes hilos que -- conducen a este momento maduro de la concepción de Marx. Dichos hilos son:

- a) la concepción de la misión histórico-universal del proletariado sujeto de la praxis revolucionaria.
- b) la concepción materialista de la historia que -- sirve de fundamento histórico de esta praxis.
- c) el estudio de la realidad económica y social que constituye el fundamento real objetivo de ella.
- d) la concepción de la filosofía como teoría que debe realizarse, como guía de la transformación del mundo, dejando de ser, por tanto, mera interpretación.
- e) la unidad indisoluble de la teoría y de la práctica en la praxis revolucionaria.

f) el paso de la teoría revolucionaria a la praxis (o realización efectiva de esta unidad) mediante la actividad del Partido que encarna los intereses generales de la clase - en su conjunto, así como, por encima de las exigencias inmediatas de un período o fase de lucha, el porvenir del movimiento.

Después de examinar la concepción marxista de la - praxis, llegamos a la conclusión de que esta categoría es central para Marx, en cuanto que sólo a partir de ella cobra sentido la esencia del hombre, su historia, así como el conocimiento. El hombre se define, ciertamente, como ser práctico. La filosofía de Marx cobra, así, su verdadero sentido, como filosofía de la transformación del mundo, es decir, de la praxis.

El que posteriormente este contenido se haya desvanecido tanto por el reformismo como por el materialismo vulgar que coinciden precisamente en reducir el marxismo a una teoría que no se suprime a sí misma como tal, o el que este contenido practicista se haya exagerado hasta hacer del marxismo un voluntarismo, nos obliga a examinar varias cuestiones que consideramos fundamentales aunque no agoten la problemática de una verdadera filosofía de la praxis.

El objeto del análisis de estos problemas tenderá a confirmar que la justa interpretación del marxismo exige situar a la praxis - como a nuestro juicio pretendía Marx - como eje de su filosofía. Al instalar Marx - en sus Tesis sobre Feuerbach - la categoría de praxis como eje de su filosofía, - ya no es posible volver, en su nombre, a posiciones filosóficas

FIN
HAY
UNA
CUESTION
DE
PRAXIS

cas que quedan superadas justamente con dicha categoría. Ni el objeto puede ser ya considerado al margen de la subjetividad humana, fuera de su actividad -concepción del materialismo metafísico y, en general, de todo materialismo vulgar-, ni la actividad de la que el objeto es producto puede entenderse -como hace el idealismo- como mera actividad espiritual, aunque se trate de la actividad de la conciencia humana.

El marxismo, se halla en relación con una y otra -- filosofía, pero entendida esta relación como negación y superación de ellas. Si el materialismo rechaza legítimamente que el mundo real sea un producto de la conciencia, y ve la naturaleza real, material del sujeto y el objeto, esta materialidad la reconoce a costa de poner a uno y otro -como dice Marx en una relación abstracta, exterior. La superación del materialismo radica, pues, en reconocer una materialidad que presuponga, a su vez, la actividad subjetiva. Si el idealismo, - por el contrario, ve el lado activo de la relación sujeto-objeto, al ver sólo la actividad de la conciencia del sujeto, - pierde de vista el lado material, objetivo de esa actividad. El camino de la superación de esta limitación es justamente reconocer la actividad subjetiva, pero a la vez su materialidad, tanto en la actividad en sí como en sus productos. En este sentido, podemos decir que el marxismo es la inversión del idealismo, pero entendida ésta como inversión de la actividad ideal por la actividad material. Pero, en este sentido, el -- marxismo no es tanto la sustitución del idealismo por el materialismo como su prolongación -en cuanto filosofía de la actividad del sujeto, y, en forma mistificada, del hombre- --

para llegar a ser una filosofía de la actividad real, objetiva, de la praxis humana-. Tal es el sentido que permite entender la expresión de Engels al decir que el proletariado alemán es el "heredero de la filosofía clásica alemana".

Como filosofía de la praxis, el marxismo es la conciencia filosófica de la praxis real, efectiva, que transforma al mundo. Es, por ello, en los términos que hemos visto, - una superación de la conciencia filosófica anterior -materialista e idealista- y de la conciencia filosófica que en nuestros días -como materialismo vulgar o filosofía idealista especulativa- entraña una vuelta a las posiciones que Marx había superado. Esta superación de la conciencia filosófica anterior se logra absorbiendo en una síntesis superior las posiciones filosóficas anteriores. Por esta razón, el marxismo -- constituye un enriquecimiento filosófico, un ascenso, y no un descenso a filosofías anteriores a Marx o a una postura prefilosófica como la que representa la conciencia ordinaria o el sentido común.

El marxismo no es, en modo alguno, la restitución - de la conciencia ordinaria, destruida o negada por el idealismo. También el marxismo -como ha subrayado Gramsci- se opone a la conciencia ordinaria, el sentido común. A nuestro modo - de ver, la conciencia ordinaria -como conciencia prefilosófica- no ve la materialidad ni la actividad del sujeto. Es una conciencia oscura y espontánea de la praxis que, externamente, parece superar la conciencia materialista tradicional en cuanto que centra la atención en la praxis, en la actividad; pero, por un lado, esta actividad se parece más a la forma sordida

en que la entendía Feuerbach, y, por otro lado, reducida a es te bajo nivel, quedaba separada -en su comprensión- de toda actividad teórica. La conciencia ordinaria parece superar, a su vez, la conciencia idealista, especulativa, de la praxis, en cuanto que ésta se aísla de la praxis material; pero, por una parte, la conciencia ordinaria ve el mundo como un mundo de objetos, hechos, no como productos de la actividad humana, y, por otra parte, al concebir la actividad en un sentido uti litario, la capta en oposición a toda teoría.

Ahora bien, si el concepto de praxis no cobra su -- sentido cabal, se puede caer:

a) en el materialismo anterior a Marx, al seguir viendo objeto y sujeto en una relación exterior, abstracta, y reducir la praxis a un criterio de verificación entre el pensamiento del sujeto y un objeto que existe en sí, al margen de su relación práctica con el mundo.

b) en el idealismo si la actividad práctica se concibe en un sentido subjetivista, negando la prioridad de la naturaleza - exterior.

c) en el punto de vista de la conciencia ordinaria, prefilosófica: que ignora tanto la relación intrínseca sujeto-objeto - (realismo ingenuo) como la actividad del sujeto -en sentido - ideal y práctico-. La relación exterior sujeto-objeto sólo se hace compatible con la actividad del sujeto práctico-utilitaria que prefigura más bien la posición del pragmatismo que la de una verdadera filosofía de la praxis.

El análisis de algunas cuestiones fundamentales de la praxis se convierte en una cuestión capital para hacer frente a las falsas posiciones que hemos enumerado.

NOTAS (Cap. III)

- 1 Este famoso aforismo de Hegel se encuentra al final del -- Prólogo a su Filosofía del Derecho. En él se resume lapidariamente toda su filosofía como conciliación con la realidad, -- como mera interpretación del mundo..
- 2 C. Marx, En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción. -- En: C. Marx y F. Engels, La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época. -- trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1960, p. 91.
- 3 Ibidem.
- 4 Ibid., p. 11.
- 5 Ibid., p. 15.
- 6 Ibid.
- 7 C. Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844. -- En: C. Marx y F. Engels, Escritos económicos varios. trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1962, p. 78.
- 8 Ibid., p. 70.
- 9 Ibid., p. 114.
- 10 Cf. todo el capítulo titulado: "A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre" de la Fenomenología del espíritu, ed. esp. cit., pp. 113-121.
- 11 C. Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844, ed. cit p. 88.
- 12 Ibid., p. 117.
- 13 Ibid., p. 123.
- 14 Ibid., p. 88.
- 15 Ibid., p. 87.
- 16 Ibid., p. 88.

17 Ibid., p- 89.

18 Ibid., p- 89.

19 C. Marx, Tesis sobre Feuerbach.- En. C. Marx y F. Engels, La ideología alemana, trad. de W. Roces, EPU, Montevideo, -- 1959, p. 633.

20 C. Marx y F. Engels, La ideología alemana, ed. cit., p. -- 45.

21 Ibid., pp. 46-47.

22 C. Marx, Tesis sobre Feuerbach, ed. cit., p. 634.

23 Ibid.

24 Ibid., p. 635.

25 C. Marx y F. Engels, Manifiesto del Partido Comunista. - - En: C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, en dos tomos, ed. esp. t. I., Moscú, 1951, p. 34.

26 Ibid.

27 Ibid.

2a. parte.

ALGUNOS PROBLEMAS FILOSOFICOS

EN TORNO A LA PRAXIS.

BIBLIOTECA NACIONAL

Capítulo I

QUE ES LA PRAXIS.

Toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis. Al señalar Marx que el idealismo, en contraste con el materialismo, admite el lado activo de la relación sujeto-objeto, y al subrayar, a su vez, su defecto--no ver esta actividad como práctica, nos previene contra todo intento de establecer un signo de igualdad entre actividad y praxis. De ahí que para delimitar el contenido propio de esta última y su relación con otras actividades, sea preciso distinguir la praxis, como forma de actividad específica, de otras que pueden estar incluso íntimamente vinculadas a ella.

Por actividad en general entendemos el acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo (agente) modifica una materia prima dada. Esta caracterización de la actividad justamente por su generalidad no especifica el tipo de agente (físico, biológico o humano) ni la naturaleza de la materia prima sobre la que actúa (cuerpo físico, ser vivo, vivencia psíquica, grupo, relación o institución social) ni determina tampoco la especie de actos (físico, psíquicos, sociales) que conducen a cierta transformación. El resultado de la actividad, o sea, su producto-- se da asimismo, en niveles diversos: puede ser una nueva partícula, un concepto, un útil, una obra artística o un nuevo sistema social.

DIPI INTA I ANA I

En este amplio sentido, actividad se opone a pasividad, y su esfera es la de la efectividad, no la de lo meramente posible. Agente es lo que obra, lo que actúa y no lo que está solamente en posibilidad o disponibilidad de actuar u obrar. Su actividad no es potencial, sino actual. Se da efectivamente sin que pueda ser separada del acto o conjunto de actos que la constituyen. La actividad muestra en las relaciones entre las partes y el todo los rasgos de una totalidad concreta. Varios actos desarticulados o yuxtapuestos casualmente no permiten hablar propiamente de actividad; es preciso que los actos singulares se articulen o estructuren, como elementos de un todo, o de un proceso total, que desemboca en la modificación de una materia prima. Por ello, a los actos del agente y a la materia sobre la cual se ejerce esta actividad, hay que agregar el resultado o producto. La actividad es el acto o conjunto de actos sobre una materia dada que se traducen en un resultado o producto que es esa materia misma ya transformada por el agente.

Nuestro concepto de actividad es lo suficientemente amplio para que englobe, por ejemplo: a un nivel físico, las reacciones nucleares de determinadas partículas que conducen a la transformación de unos elementos químicos en otros; a un nivel biológico, la actividad del organismo en su conjunto, o de un órgano en particular; a un nivel psíquico, actividades del hombre o del animal del tipo de la sensorial, refleja, instintiva, etc.; en este plano instintivo, la actividad puede manifestarse como una serie de actos tan com

DIPTOMA I

plejos como el de la construcción de un nido por un pájaro, - sin que por ello deje de ser una actividad meramente biológica, natural. El hombre también puede ser sujeto de actividades biológicas o instintivas- que no rebasan su nivel meramente natural y que, por tanto, no podemos considerarlas como específicamente humanas.

La actividad propiamente humana sólo se da cuando - los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o fin, y terminan con un resultado o producto efectivos, reales. En este caso, los actos no sólo se hallan determinados casualmente por un estado anterior que se ha dado efectivamente- determinación del pasado por el presente-, sino por algo que no existe efectivamente aún - y que, sin embargo, determina y regula los diferentes actos - antes de desembocar en un resultado real; o sea, la determinación no viene del pasado, sino del futuro-.

Este modo de articulación y determinación de los diferentes actos del proceso activo distinguen radicalmente - la actividad específicamente de cualquiera otra que se halle en un nivel meramente natural. Dicha actividad entraña la intervención de la conciencia gracias a la cual el resultado existe dos veces - y en tiempos distintos-: como resultado ideal y como producto real. El resultado real, que se quiere obtener, existe, primero, idealmente, como mero producto de la conciencia, y los diferentes actos del proceso se articulan o estructuran conforme al resultado que se da primero en el tiempo, es decir, el resultado ideal. Por esta anticipación del resultado que se pretende obtener, la

actividad propiamente humana tiene siempre un carácter consciente. Lo característico de ella es que por mucho que diste el resultado real del ideal, se trata, en todo caso, de adecuar intencionalmente el primero al segundo. Ello no significa que el resultado obtenido haya de ser forzosamente una mera duplicación real de un modelo ideal preexistente. No; la adecuación no tiene por qué ser perfecta. Puede asemejarse poco, e incluso nada, al resultado originario, ya que éste sufre cambios, a veces radicales, en el proceso de su realización. Ahora bien, para que pueda hablarse de actividad humana basta que en ella se plantee un resultado ideal, o fin a cumplir, como punto de partida, y una intención de adecuación, independientemente de cómo se plasme, en definitiva, el modelo ideal originario.

La actividad humana es, por tanto, actividad conforme a fines, y estos sólo existen por el hombre, como productos de su conciencia. Toda acción verdaderamente humana exige la conciencia de un fin el cual se supedita el curso de la actividad misma.

El fin es, a su vez, la expresión de cierta actitud del sujeto ante la realidad. Por el hecho de trazarse un fin, adopto cierta posición ante ella. Quien se propone realizar un viaje, construir una silla, pintar un cuadro o transformar un régimen social, está negando una situación real, presente. Si el hombre viviera en plena armonía con la realidad, o en total conciliación con su presente, no sentiría la necesidad de negarlos idealmente ni de configurar en su conciencia una realidad inexistente aún. Carece -

de sentido, en verdad, proponerse un fin ya alcanzado, o un resultado obtenido. El fin prefigura idealmente lo que aún se quiere alcanzar. Por el hecho de trazarse fines, el hombre niega una realidad efectiva, y afirma otra que no existe todavía. Pero los fines son productos de la conciencia, y, por ello, la actividad que rigen es consciente. No se trata de la actividad de una conciencia pura, sino de la conciencia de un hombre real que no puede prescindir de la producción de fines en ninguna forma de actividad, incluyendo, por supuesto, la práctica, material. Marx hace resaltar el papel del fin en una actividad práctica como el trabajo humano:

"Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero: es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que al mismo tiempo realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación, y al que tiene que supeditar su voluntad."¹

El fin, por tanto, prefigura el resultado de una actividad real, práctica, que ya no es pura actividad de la conciencia. Gracias a ello, el hombre no se halla en una relación de exterioridad con sus diferentes actos y con su producto como sucede cuando se trata de un agente físico o animal-, sino en una relación de interioridad con ellos, ya que su conciencia establece el fin como ley de sus actos, ley a la que se subordinan, y que rige, en cierto modo, el producto. Así, pues, al anticipar idealmente el

resultado efectivo puede ajustar sus actos como elementos de una totalidad regida por el fin. Esta profiguración ideal -- del resultado real diferencia radicalmente la actividad del hombre de cualquier otra actividad animal que, externamente, pudiera asemejarse a ella.

" Una araña- dice Marx- ejecuta operaciones que semejan las manipulaciones del tejedor y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzarse, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en -- que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro."²

Tomando en cuenta la semejanza externa-- que puede darse entre ciertos actos animales y humanos, hay que concluir que la actividad propia del hombre no puede reducirse a su mera expresión exterior, y que de ella forma -- parte esencialmente la actividad de la conciencia. Esta actividad es ~~de~~ ^{de} producción de fines que profiguran -- idealmente el resultado real que se quiere obtener, pero se manifiesta, a su vez, como producción de conocimientos, es-- decir, en forma de conceptos, hipótesis, teorías o leyes mediante los cuales el hombre conoce la realidad.

Entre la actividad cognoscitiva y la teleológica de la conciencia hay diferencias importantes, pues mientras la primera tiene que ver con una realidad presente de la cual se pretende dar razón, la segunda hace referencia

a una realidad futura, y, por tanto, inexistente aún. Por otro lado, mientras la actividad cognoscitiva de por sí no entraña una exigencia de acción efectiva, la actividad teleológica lleva implícita una exigencia de realización, en virtud de la cual se tiende a hacer del fin una causa de la acción real. En efecto, en cuanto que el fin es anticipación ideal de un resultado real que queremos alcanzar, es también expresión de una necesidad humana que sólo se satisface con el logro del resultado que el fin en cuestión prefigura o anticipa. Por ello, no es sólo anticipación ideal de lo que está por venir, sino de algo que, además, queremos que venga. Y, en este sentido, es causa de acción y determina como prevén nuestros actos presentes. Ciertamente es que el hombre no sólo anticipa el futuro con su actividad teleológica; al dar razón de una realidad presente, y sobre la base del conocimiento de ella, puede prever una fase de desdoblamiento de lo real inexistente aún. Tal es la legítima función de la previsión científica. Con ella, se anticipa idealmente lo que todavía no existe efectivamente. Pero esa anticipación ideal del futuro no entraña necesariamente que queremos su existencia real, o que aspiremos a contribuir a que advenga. En este caso, el futuro no determina nuestros actos, es decir, la prefiguración ideal de una realidad inexistente no rige como una ley a diferencia del fin nuestra acción. En pocas palabras, la actividad cognoscitiva de por sí no nos mueve a actuar.

Pero eso no significa que una y otra actividad de la conciencia se hallen separadas por una muralla insalvable. No se conoce por conocer, sino al servicio de un fin, o serie de fines que puede tener como eslabón inicial el de la conquista de la verdad; a su vez, como antes señalamos, -- los fines que la conciencia produce llevan en su seno una -- exigencia de realización, y esta realización presupone- en -- tre otras condiciones- una actividad cognoscitiva sin la --- cual dichos fines jamás podrían tocar tierra, es decir, cumplirse.

Así, pues, la actividad de la conciencia-- que es inseparable de toda verdadera actividad humana se nos presenta como producción de fines y producción de conocimientos en íntima vinculación. Si el hombre aceptara siempre el mundo como es, y si, por otra parte, se aceptara siempre a -- si mismo tal como es, no sentiría la necesidad de transformar el mundo ni de transformarse él a su vez. Se actúa conociendo, de la misma manera que- como veremos más adelante- -- se conoce, actuando. El conocimiento humano en su conjunto -- se integra en la doble e infinita tarea del hombre de transformar la naturaleza exterior, y su propia naturaleza. Pero- el conocimiento no sirve directamente a esta actividad práctica, transformadora; se pone en relación con ella a través- de los fines. La relación entre el pensamiento y la acción -- requiere la mediación de los fines que el hombre se propone. Por otra parte, si los fines no han de quedarse en meros deseos o ensoñaciones, y van acompañados de una apetencia de --

realización, esta realización- o conformación de una mate -
ria dada para producir determinado resultado-requiere un co
nocimiento de la materia, de los medios e instrumentos para
transformarla y de las condiciones que abren o cierran las-
posibilidades de esa realización. En consecuencia, las acti
vidades cognoscitiva y teleológica de la conciencia se ha -
llan en una unidad indisoluble.

La actividad de la conciencia de por sí -
tiene un carácter que podemos denominar ideal o teórico en-
cuanto que no puede conducir por sí sola- como mera activi-
dad de la conciencia- a una transformación de la realidad,-
natural o social. Tanto si se trata de la producción de fi-
nes como de la producción de conocimientos, la conciencia -
no rebasa su ámbito; es decir, su actividad no se objetiva-
o materializa. Por esta razón, si una y otra son activida -
des no son, en modo alguno, actividad objetiva, real, es de
cir, praxis.

Como toda actividad propiamente humana,--
la actividad práctica que se pone de manifiesto en el traba
jo humano, en la producción artística o en la praxis social
revolucionaria, es una actividad adecuada a fines, cuyo cum
plimiento exige- como hemos señalado- cierta actividad cog-
noscitiva. Pero lo distintivo de la actividad práctica radi
ca en el carácter real, objetivo, de la materia prima sobre
la cual se actúa, de los medios o instrumentos con que se -
ejerce la acción, y del resultado o producto.

En la actividad práctica, el sujeto actúa sobre una materia-prima que existe independientemente de su conciencia, y con independencia también de las diferentes operaciones o manipulaciones exigidas por su transformación. La transformación de esa materia prima - sobre todo, en el trabajo humano - exige una serie de actos físicos, corpóreos, sin los cuales no podría llevarse a cabo la alteración o destrucción de ciertas propiedades que hace posible la aparición de un nuevo objeto, con nuevas propiedades. En el trabajo, dice Marx, " el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda." ³ Finalmente, el producto de su actividad transformadora es un objeto material que subsiste con independencia del proceso de su gestación, y que, con una sustantividad propia, se afirma ante el sujeto, es decir, cobra una vida propia, independientemente de la actividad subjetiva que lo ha creado.

En este sentido, podemos decir que la actividad práctica es real, objetiva o material. Y, a nuestro juicio, así la caracteriza Marx en sus Tesis sobre Feuerbach al emplear las expresiones " actividad objetiva ". Marx subraya el carácter real, objetivo, de la praxis en cuanto transforma un objeto del mundo exterior que es independiente de su conciencia y de su existencia. El objeto de la actividad

práctica es la naturaleza, la sociedad y hombres reales. El fin de esa actividad es la transformación real, objetiva del mundo natural o social para satisfacer determinada necesidad humana. Y el resultado es una nueva realidad, que existe independientemente del sujeto o los sujetos concretos que, con su actividad subjetiva, la engendraron, pero que, en definitiva, sólo existe por el hombre y para el hombre, como ser social.

Sin esta acción real, objetiva sobre una realidad - natural o humana- que existe independientemente - del sujeto práctico, no puede hablarse propiamente de praxis como actividad material consciente y objetivante; por tanto, la simple actividad subjetiva- psíquica-, o meramente espiritual que no se objetiva materialmente no pueden considerarse como formas de la praxis

La materia prima de la actividad práctica-- puede cambiar dando lugar a diversas formas de praxis. El objeto sobre el cual ejerce su acción el sujeto puede ser a) - lo dado naturalmente, o antes naturales; b) objetos que son productos de una praxis anterior que se convierten, a su vez en materia de una nueva praxis, como los materiales ya preparados con que trabaja el obrero o crea el artista plástico;- c) lo humano mismo, ya se trate de la sociedad como materia u objeto de la praxis política o revolucionaria, ya se trate de individuos concretos. En unos casos, como vemos, la praxis tiene por objeto al hombre y, en otros, una materia no - propiamente humana; natural, en unos casos, artificial, en -

otros.

Entre las formas fundamentales de la praxis tenemos la producción material, o relación activa y transformadora que el hombre establece con la naturaleza. Gracias al trabajo, el hombre vence la materia y las fuerzas naturales, y crea un mundo de objetos útiles que satisfacen determinadas necesidades. Los productos del trabajo humano cumplen así una función práctico-utilitaria, pero en cuanto materializan ciertos fines o proyectos humanos, el hombre objetiva en ellos cierto modo de ser humano. Trabajar es, por ello, humanizar la naturaleza. En el trabajo dice Marx- el hombre asimila "bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda", pero, a su vez, sólo puede asimilar esas materias humanizándolas, es decir, objetivándose en ellas, imprimiendo en la materia trabajada su marca humana. Al poner el hombre en acción sus fuerzas físicas y espirituales y transformar así la naturaleza, esta pierde su condición de naturaleza en sí para convertirse en naturaleza humanizada. Para dominar y dar nueva forma a la materia- la forma exigida por la función que el producto ha de cumplir como objeto útil- el hombre se vale de instrumentos que él mismo produce; de este modo, la relación entre él y la naturaleza, que se establece en la praxis material productiva, deja de ser directa e inmediata para volverse indirecta y mediata. Esta mediación se extiende con la introducción de la máquina y separa aún más radicalmente al hombre del objeto de la producción con la auto-

matización. Pero cualesquiera que sean los útiles, instrumentos o máquinas que sirven de mediadores entre el hombre y la materia que hay que transformar, en definitiva, es el hombre, quién actúa sobre ella y la transforma conforme a sus necesidades. Pero se trata del hombre como ser social, ya que en el proceso de producción contrae necesariamente ciertas relaciones sociales que Marx llama "relaciones de producción".⁶

Otra forma de praxis es la producción o -- creación de obras de arte. Como el trabajo humano es transformación de una materia . a la que se imprime una forma dada, exigida no ya por una necesidad práctico-utilitaria, sino por una necesidad general humana de expresión y objetivación. En cuanto que la actividad del artista no se halla limitada por la utilidad material que el producto del trabajo debe satisfacer, puede llevar el proceso de humanización que-- en forma limitada-- se da ya en el trabajo humano hasta sus últimas consecuencias. Por ello, la praxis artística permite la creación de objetos humanos o humanizados que elevan a un grado superior la capacidad de expresión y objetivación humanas, que se revela ya en los productos -- del trabajo. La obra artística, es, ante todo, creación de -- una nueva realidad, y puesto que el hombre se afirma, creando, humanizando cuanto toca, la praxis artística--al ensan -- char y enriquecer con sus creaciones-- la realidad ya humanizada, es una praxis esencial para el hombre.⁷

Como toda verdadera praxis humana, el arte se sitúa en la esfera de la acción, de la transformación de una materia que ha de ceder su forma para adoptar otra nueva, - la exigida por la necesidad humana que el objeto creado o - producido ha de satisfacer. El arte no es mera producción - material ni pura producción espiritual. Pero justamente por su carácter práctico, realizador y transformador, está más - cerca del trabajo humano- sobre todo, cuando éste no ha per - dido su carácter creador- que de una pura actividad espiri - tual.

Entre las formas de actividad práctica que se ejer - cen sobre una materia dada y objeto material, hay que in - cluir también la actividad científica experimental que sa - tisface, primordialmente, las necesidades de la investiga - ción teórica, y, en particular, las de la comprobación de - hipótesis. Esta forma de praxis es la que se pone de mani - fiesto cuando el investigador actúa sobre un objeto material modificando a voluntad las condiciones en que se opera un fe - nómeno. Tal es el sentido de la experimentación como praxis - científica. El investigador produce fenómenos que son una re - producción de los que se dan en un medio natural, pero los - produce justamente para poder estudiarlos en un medio artifi - cial- el del laboratorio- sin las impurezas y perturbaciones con que se presentan en el medio natural y que, por esa ra - zón, dificultan su estudio. En cuando que se trata de pro - ducción de determinados fenómenos con ayuda del instrumento - físico adecuado, la actividad científica experimental es, -- evidentemente, una forma de praxis. Se trata de una activi -

dad objetiva que da lugar a un producto o resultado real y objetivo.

En este tipo de praxis el fin inmediato es teórico. El experimento se lleva a cabo para probar una teoría, o determinados aspectos de ella. Se experimenta respondiendo a ciertas exigencias teóricas con el fin de facilitar el desarrollo de ella. Un determinado experimento- por ejemplo, los realizados en agronomía- pueden tener consecuencias prácticas, pero no directamente, sino a través de la teoría que trata de comprobar.

Ahora bien la experimentación no es privativa de la ciencia; cabe hablar también de una actividad experimental en otros campos: artístico, educativo, económico o social. En estos casos, a diferencia de la actividad experimental científica, el experimento no está al servicio directo e inmediato de una teoría, sino de una forma específica de praxis; el experimento artístico o educativo tiene por fin el impulso de la actividad práctica correspondiente, el arte o la educación. De este modo, vemos que en la ciencia, el fin de la actividad experimental es teórico- fortalecer o impulsar el desarrollo de una teoría-, y, de un modo mediato, sirve por tanto a determinada actividad práctica, en otros campos la experimentación contribuye al desenvolvimiento de la praxis correspondiente, pero de una manera directa e inmediata: en cuanto que sus resultados se aplican en la esfera práctica adecuada.

Tales son las formas fundamentales de la praxis -- cuando la acción del hombre se ejerce, más o menos inmediata, sobre una materia natural- naturaleza inmediata, o na-

turalidad ya mediada, o materia trabajada que sirve de objeto de nueva acción-. Veamos, ahora, el tipo de praxis en -- que el hombre es el sujeto y objeto de ella; es decir, cuando el hombre actúa sobre sí mismo.

La actividad práctica del hombre sobre sí mismo -- ofrece diversas modalidades. Dentro de ella caen los diversos actos encaminados a su transformación como ser social, -- y, por ello, a cambiar sus relaciones económicas, políticas y sociales. En cuanto que su actividad práctica toma por objeto no a un individuo aislado, sino a grupos o clases sociales, e incluso a la sociedad entera, puede denominarse -- praxis social, aunque en un sentido amplio toda actividad -- práctica (incluyendo aquella que tiene por objeto directo a la naturaleza) reviste un carácter social, ya que el hombre -- sólo puede llevarla a cabo contrayendo determinadas relaciones sociales (relaciones de producción en la praxis productiva) y, además, porque la transformación práctica del objeto -- humano se traduce, a su vez, en una transformación del -- hombre como ser social.

En un sentido más restringido, la praxis social es la actividad de grupos o clases sociales encaminada a transformar la organización y dirección de la sociedad, o a realizar ciertos cambios mediante la actividad del Estado. Esta -- forma de praxis es justamente la actividad práctica política.

En las condiciones de la sociedad dividida en clases antagónicas, la política comprende la lucha de clases -- por el poder y la dirección y organización de la sociedad, -- de acuerdo con los intereses y fines correspondientes. La po

lítica es una actividad práctica en cuanto que la lucha que libran los grupos o clases sociales se halla vinculada a -- cierto tipo de organización real de sus miembros (instituciones y organizaciones políticas, como son, por ejemplo, -- los partidos); en segundo lugar, aunque la actividad política vaya acompañada de un choque y contraposición de ideas, -- proyectos, programas, etc., y esta lucha ideológica ejerza -- una influencia indudable en las acciones políticas reales, -- concretas, el carácter práctico de la actividad política exige formas, medios y métodos reales, efectivos de lucha; así -- por ejemplo, el proletariado en su lucha política se vale de huelgas, manifestaciones, mítines e incluso de métodos violentos. En tercer lugar, la actividad política gira en torno a la conquista, conservación, dirección o participación de -- un organismo concreto como es el Estado. El problema del poder es un instrumento de importancia vital para la transformación de la sociedad.

La actividad política presupone la participación -- de amplios sectores de la sociedad. Pero no se trata de una actividad absolutamente espontánea, aunque se den en ella actos -- espontáneos de determinados individuos o grupos. Persigue de terminados fines que responden a los intereses radicales de -- las clases sociales, y en cada situación concreta, la realización de esos fines se halla condicionada por las posibilidades objetivas entrañadas en la propia realidad. Una política que responda a esas posibilidades y que excluy todo aventurismo, exige un conocimiento de esa realidad, y de la correlación de clases, para no proponerse acciones que desemboquen

necesariamente en un fracaso. La lucha tiene que ser, por -- tanto, consciente, organizada y dirigida, y la necesidad de de librar la lucha en esta forma determina la creación de -- los partidos políticos.

Los partidos trazan, con una mayor o menor con -- ciencia de los objetivos, posibilidades y condiciones- la -- línea de acción. Los métodos para transformar lo ideal en--- real, es decir, para re alizar prácticamente la línea políti -- ca trazada por un partido constituye la estrategia y la tácti -- ca. La estrategia señala las tareas correspondientes a una etapa histórica general, y la táctica determina el modo de -- cumplir la línea política de un periodo relativamente breve. Estrategia y táctica se relacionan dentro de la línea políti -- ca y de su aplicación, como lo general y lo particular.

La praxis política, en cuanto actividad práctica -- transformadora, alcanza su forma más alta en la praxis revo -- lucionaria como etapa superior de la transformación práctica de la sociedad. En la sociedad dividida en clases antagóni -- cas, sólo la praxis revolucionaria permite cambiar radical -- mente las bases económicas y sociales en que se asienta el -- poder material y espiritual de la clase dominante, y pasar a una nueva sociedad. El agente de este cambio radical es el -- proletariado a través de una lucha consciente, organizada y -- dirigida, lo que presupone la existencia de un partido que -- eleve su conciencia de clase y trace claramente los objeti -- vos de esta lucha, su estrategia y su táctica, que organice -- las fuerzas y las dirija.

Si el hombre existe en cuanto tal como ser práctico es decir, como un ser que con su actividad práctica transformadora se afirma frente a la naturaleza exterior y frente a su propia naturaleza, la praxis revolucionaria y la praxis productiva constituyen dos dimensiones esenciales de su ser práctico. Pero, a su vez, una y otra actividad, junto con -- las restantes formas específicas de praxis, no son sino formas concretas, particulares de una praxis total humana gracias a la cual el hombre como ser social y conciente va humanizando a los objetos y se humaniza a sí mismo.

La actividad teórica en su conjunto, considerada -- también a lo largo de su desenvolvimiento histórico, sólo -- existe por y en relación con la práctica, ya que en ella encuentra su fundamento, sus fines y el criterio de verdad, -- como trataremos de poner de manifiesto más adelante. Pero -- por estrechas que sean las relaciones entre una y otra actividad, la actividad teórica de por sí no muestra los rasgos que hemos considerado privativos de la praxis, y, por ello, no debemos ponerla en el mismo plano que las formas de actividad práctica, que antes hemos examinado. A nuestro modo de ver, -- la actividad teórica no es una forma de praxis.

Aunque la "práctica" teórica transforme percepciones, representaciones o conceptos, y cree el tipo peculiar de productos que son las hipótesis, teorías, leyes, etc., en ninguno de esos casos se transforma una realidad. No se cumplen aquí las condiciones que señalábamos anteriormente con respecto a la materia prima, la actividad y el resultado en -- el proceso práctico. Falta el lado material, objetivo, de la

praxis, y por ello no consideramos que sea legitimo hablar de praxis teorica.

Lo que a nuestro juicio veda caracterizarla asi es precisamente lo que hay de distintivo en la actividad teorica, entendiendole por esta tanto la produccion de fines como de conocimientos. Por su objeto, fines, medios y resultados la actividad teorica se distingue de la practica. Su objeto o materia prima son las sensaciones o percepciones- es decir objetos psicicos que solo tienen una existencia subjetiva-, e los conceptos, teorias, representaciones o hipotesis- que tienen una existencia ideal. El fin inmediato de la actividad teorica es elaborar o transformar idealmente, no realmente, esa materia prima, para obtener, como productos, teorias que expliquen una realidad presente, o modelos que prefiguren idealmente una realidad futura,. La actividad teorica proporciona un conocimiento indispensable para transformar la realidad, o traza fines que anticipan idealmente su transformacion, pero en uno y otro caso queda intacta la realidad efectiva. Las transformaciones que lleva a cabo la actividad teorica con relacion a esta- pasan de una hipotesis a una teoria, y de esta a otra teoria mas fundada- son transformaciones ideales: de las ideas sobre el mundo, pero no del mundo mismo. Y las operaciones que el hombre lleva a cabo para producir fines o conocimientos son operaciones mentales- abstraer, generalizar, deducir, sintetizar, prever, etc.- que si bien exigen un sustrato corporeo, y el funcionamiento del sistema nervioso superior- son operaciones subjetivas, psicicas, aunque puedan tener manifestaciones objetivas.

vas:

Por otra parte, pensamos que la admisión de una -- praxis teórica se halla en contradicción con la crítica que Marx formula en sus Tesis sobre Feuerbach. Si recordamos el contenido de la Tesis 1 veremos que Marx critica a Feuerbach justamente el concebir la relación sujeto- objeto (u hombre-naturaleza) como una relación meramente contemplativa, o sea teórica. En esto radica, el defecto fundamental de su filosofía, así como del materialismo tradicional. En este sentido, Marx contrapone relación (contemplativa) teórica, y -- práctica. Y en ese mismo sentido contrapone también en su Tesis XI la filosofía como interpretación, es decir, como -- teoría desligada de la práctica-, y la filosofía vinculada- conscientemente a la transformación del mundo.

Esta contraposición de contemplación (teoría) y -- praxis demuestra que Marx, lejos de admitir la teoría como -- una forma de praxis, establece por el contrario una contra -- posición entre una y otra.

Si damos al concepto de praxis el contenido de actividad práctica material, adecuada a fines, que transforma el mundo- natural y humano-, no cabe incluir la actividad -- teórica entre las formas de praxis ya que falta en ella el -- lado esencial de la transformación objetiva de una materia- mediante el sujeto, y cuyos resultados subsisten independien- temente de su actividad.

Solamente subjetivizando el concepto de praxis hag- ta borrar toda diferencia específica con el de actividad en-

general, podríamos hablar de una praxis teórica. Pero, en cuanto que la praxis teórica de por sí no modifica realmente el mundo- aunque sí nuestras ideas sobre él- no nos parece legítimo hablar de praxis teórica.

La actividad filosófica de por sí transforma nuestra concepción del mundo, de la sociedad o del hombre, pero no modifica- directa e inmediatamente- nada real. Cabría preguntarse, sin embargo, si esto es válido para toda actividad filosófica, incluyendo aquella que concibe al mundo no solo como objeto de interpretación, sino de transformación. De acuerdo con la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach podríamos dividir la filosofía, desde un punto de vista histórico, en filosofías que se limitan a tratar de dar razón de lo existente y que desembocan, como muestra palmariamente el sistema de Hegel en una conciliación de la filosofía con la realidad (filosofía como aceptación del mundo), y filosofías que sirven- por su vinculación consciente con una praxis revolucionaria- a la transformación del mundo (filosofía como instrumento teórico o guía de una revolución humana radical). Ahora bien, no podría decirse que, en este último caso, la actividad filosófica **fuese** ya una forma de praxis, que podría amos denominar precisamente praxis teórica? Y, de no ser así no se encontrarían todas las filosofías en el mismo plano teórico y se borraría la diferencia cualitativa que Marx establece en la Tesis citada entre uno y otro tipo de filosofías?

Detengámonos brevemente en esta cuestión que nos-

~~propósito de su importancia, para delimitar el contenido de una~~
verdadera praxis.

Despartenos, en primer lugar, el considerar que pueda hablarse legítimamente de praxis filosófica por el simple hecho de que una filosofía tenga consecuencias prácticas. Ya decíamos en la introducción al presente trabajo que todas las grandes doctrinas filosóficas las tienen, en mayor o menor -- grado, más o menos directamente, en cuanto que independientemente de las intenciones del filósofo, cumplen cierta función social. Esto vale, por tanto, para filosofías que -- como el -- idealismo alemán -- distaban mucho de pretender servir a la --- transformación efectiva del mundo. No se trata, pues, de eso.

Al plantearnos la cuestión de si la actividad filosófica puede ser praxis de por sí, nos referimos a la filosofía que, vinculada conscientemente a la práctica, se propone ser instrumento teórico de la transformación de la realidad. Nos referimos, precisamente, al propio marxismo como filosofía que -- de acuerdo con la Tesis XI sobre Feuerbach -- tiene -- presente que se trata no sólo de interpretar el mundo, sino de transformarlo. ¿Puede decirse que la actividad filosófica, en este caso, sea praxis, sin olvidar por un momento el contenido conceptual que hemos dado a ésta? A nuestro juicio, ni la filosofía ni como interpretación del mundo ni como instrumento teórico de su transformación es de por sí, de un modo directo e inmediato, praxis. La filosofía marxista responde a -- necesidades prácticas humanas, expresa, a su vez, una práctica existente y, por otro lado, aspira conscientemente a ser --

gía de una praxis revolucionaria; por todas estas razones, -- es la filosofía del proletariado. Lo que la diferencia de las doctrinas filosóficas a que alude Marx en la primera parte de su Tesis XI es justamente el concebirse a sí misma en función de la praxis, es decir, como filosofía al servicio de la transformación efectiva, real, del mundo.

La teoría de por sí - en este caso como en cualquier otro - no transforma el mundo. Puede contribuir a su transformación, pero para ello tiene que salir de sí misma, y, en primer lugar, tiene que ser asimilada, por los que han de suscitar, con sus actos reales, efectivos, dicha transformación. Entre la teoría y la actividad práctica transformadora se inserta una labor de educación de las conciencias, de organización de los medios materiales y planes concretos de acción, todo - ello como paso indispensable para desarrollar acciones reales efectivas. En este sentido, una teoría es práctica en cuanto - que se materializa, a través de una serie de mediaciones, lo - que antes solo existía idealmente, como conocimiento de la -- realidad • anticipación ideal de su transformación.

Pero la teoría de por sí no cambia al mundo sólo -- puede contribuir, mediatamente, a transformarlo como teoría. Es - decir, la condición de posibilidad-necesaria, aunque insuficiente-para transitar de la teoría a la práctica y, por tanto, para que la primera cumpla una función práctica, es que sea propiamente una actividad teórica - en la que los ingredientes cognoscitivos y teleológicos se hallen íntimamente vinculados y mutuamente condicionados-. En este sentido, una filosofía vin

culada a la práctica, que aspira conscientemente a realizarse, lejos de carecer de un contenido propiamente teórico, ha de poseerlo en toda su riqueza. El paso de la teoría socialista de la forma utópica que tiene en Saint-Simon, Fourier u Owen, a la forma científica que recibe en Marx y Engels entraña, pudiéramos decir, junto a una elevación de su función práctica, una elevación de su contenido teórico, con la particularidad de que ambos aspectos se hallan en una relación indisoluble.

La filosofía que se ve a sí misma como instrumento-teórico de la praxis es teoría, y como tal, no transforma --- real y efectivamente de por sí. Interpretar, no es transformar. Pero de lo que se trata --- como dice Marx en la Tesis XI --- es de transformarlo; de ahí que la teoría haya de ser arrancada de su estado meramente teórico y, por las mediaciones adecuadas, tratar de realizarse. Pero este segundo aspecto que es vital, cuando no se acepta el mundo como es y se trata de --- transformarlo, lejos de abolir el contenido teórico de la filosofía, lo presupone necesariamente, como condición ineludible para guiar la acción. Así, pues, la actividad filosófica en cuanto tal no es praxis. Y no lo es tampoco la filosofía de la praxis o teoría de la actividad práctica del hombre, en sus relaciones con la naturaleza y con otros hombres.

La concepción de la filosofía de la praxis como actividad práctica de por sí es, a nuestro juicio, una concepción idealista, incompatible con el verdadero concepto de la praxis que antes hemos delimitado, y entraña la vuelta a puntos de vista filosóficos --- como el de los jóvenes hegelianos, crítica-

dos y superados por Marx, justamente para poder elaborar una filosofía como guía o instrumento teórico de la transformación de la realidad, y hacer posible así la transformación efectiva de esta.

La actividad filosófica-desligada de la práctica o vinculada conscientemente a ella-, como mera interpretación o como instrumento teórico de su transformación, cultivada por intelectuales de origen burgés o de origen proletario, es siempre una actividad intelectual, teórica. La diferencia cualitativa esencial por la función que una u otra filosofía puede cumplir, no basta para hablar legítimamente de una praxis-teórica.

En suma, la praxis se nos presenta como una actividad material, transformadora, y adecuada a fines. Fuera de ella, queda la actividad teórica que no se materializa, en cuanto que es actividad espiritual pura. Pero por otra parte, no hay praxis como actividad puramente material, es decir, sin la producción de fines y conocimientos que caracteriza la actividad teórica. Ello quiere decir que el problema de determinar qué es la praxis requiere delimitar más a fondo las relaciones entre teoría y práctica, y este será el objeto del capítulo siguiente.

NOTAS (Cap. I)

- 1.- C. Marx, El Capital. Crítica de la Economía Política. Trad. de W. Roces, 3a. de. esp., Fondo de Cultura Económica, --- México-Buenos Aires, 1964, pp. 130-131.
- 2.- Ibid.
- 3.- Ibid.
- 4.- C. Marx. Tesis sobre Feuerbach, ed. esp. cit., p. 633
- 5.- C. Marx, El Capital, ed. cit., t. I, p. 130
- 6.- C. Marx, Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política". En: C. Marx y F. Engels, Obras -- escogidas, en dos tomos, ed. esp., t.I, Moscú, 1951, - pp. 332-333.
- 7.- Sobre las relaciones entre el arte y el trabajo, y acerca de la concepción del arte como creación, o trabajo creador, vease mi libro, Las ideas estéticas de Marx (Ed. -- Era, México, D.F., 1965).

Capítulo II

RELACIONES ENTRE TEORIA Y PRACTICA

Al afirmarse en el capítulo anterior que la actividad teórica de por sí sola no es praxis, se afirma, asimismo, que mientras la teoría permanece en su estado puramente teórico no se transita ella a la praxis, y, por tanto, ésta es negada en cierta forma. Tenemos, pues, una contraposición entre teoría y práctica que hunde su raíz en el hecho de que la primera, de por sí, no es práctica, es decir, no se realiza, no se plasma, no produce ningún cambio real. Para producirlo no basta desplegar una actividad teórica; hay que actuar prácticamente. O sea, no se trata de pensar un hecho, -⁽¹⁾ sino de revolucionarlo; los productos de la conciencia tienen que materializarse para que la transformación ideal alcance al hecho mismo. Así, pues, mientras la actividad práctica supone una acción efectiva sobre el mundo que tiene por resultado una transformación real de éste, la actividad teórica -como producción de conocimientos y de resultados ideales-, sólo transforma nuestra conciencia de los hechos, nuestras ideas sobre las cosas, pero no las cosas mismas. En este sentido, cabe hablar de una oposición entre lo teórico y lo práctico.

Ahora bien, esta oposición tiene un carácter relativo, pues cuando se plantean justamente las relaciones entre

teoría y práctica vemos que se trata más bien de una diferencia que de una oposición. En verdad, sólo puede hablarse de oposición -y, sobre todo, de oposición absoluta- cuando las relaciones entre teoría y práctica se plantean sobre una base falsa, ya sea porque la práctica tiende a desligarse de la teoría, ya sea porque la teoría se niega a vincularse conscientemente con la práctica. Es lo que sucede, por un lado, en el modo de concebir estas relaciones la conciencia ordinaria. Para ella, lo práctico -entendido, a su vez, como ya señaláramos en un sentido estrechamente utilitario- se contrapone absolutamente a la teoría. Esta se hace innecesaria o ociosa para la práctica misma. En vez de formulaciones teóricas, tenemos el punto de vista del "sentido común" que dócilmente se pliega al dictado o exigencias de una práctica, vaciada de ingredientes teóricos. En lugar de éstos tenemos toda una red de prejuicios, verdades anquilosadas y, en algunos casos, las supersticiones de una concepción irracional - (mágica o religiosa) del mundo. La práctica se basta a sí misma, y el "sentido común" se sitúa pasivamente, en una actitud acrítica, hacia ella. El "sentido común" es el sentido de la práctica. Como no hay inadecuación entre "sentido común" y práctica, el criterio práctico es criterio inapelable para la conciencia ordinaria. Esta no se opone a la práctica, sino a la teoría, ya que la intromisión de ella en el proceso práctico le parece perturbadora. La prioridad absoluta corresponde a la práctica, y tanto más cuanto menos impregnada esté de ingredientes teóricos. Por ello, el punto de vista del "sentido común" es el practicismo; práctica sin

teoría, o con un mínimo de ella.

Pero no sólo la conciencia ordinaria establece una oposición radical entre teoría y práctica. La historia del pensamiento filosófico muestra también un modo de concebir las relaciones entre teoría y práctica en una forma que no es sino la del punto de vista del sentido común, depurado de su tosquedad, y elevado al rango de doctrina filosófica; tal es el punto de vista del pragmatismo. Su practicismo de vía estrecha se pone de manifiesto, sobre todo, en su concepción de la verdad; del hecho de que nuestro conocimiento se halla vinculado a necesidades prácticas, el pragmatismo deduce que lo verdadero se reduce a lo útil con lo cual mina la esencia misma del conocimiento como reproducción en la conciencia cognoscente de una realidad, aunque esta realidad solo podamos conocerla -reproducirla idealmente- en nuestro trato teórico y práctico con ella. Hay que advertir por otro lado que, fiel al punto de vista del sentido común, del "hombre de la calle", el pragmatismo reduce lo práctico a lo utilitario, con lo cual acaba de disolver lo teórico en lo útil. Así, pues, la contraposición de teoría y práctica se manifiesta aquí -como en el mundo de la conciencia ordinaria-, por una reducción de lo práctico a lo utilitario, y, consumada ésta, por la disolución de lo teórico (de lo verdadero) en lo útil.

Ahora bien, a lo largo de la historia de la filosofía, la contraposición de teoría y práctica, se presenta más bien en otras formas. En ellas, la contraposición reviste -- también un carácter absoluto, ya sea porque la teoría se ve a sí misma tan omnipotente en sus relaciones con la realidad

que se concibe a sí misma como praxis (posición característica, sobre todo, del idealismo de los jóvenes hegelianos), ya sea porque la práctica es considerada como mera aplicación o degradación de la teoría (punto de vista del pensamiento griego antiguo), y negándose a reconocer, por tanto, que la praxis puede enriquecer la teoría. Sin embargo, no existe tal oposición absoluta, sino relativa -o, más exactamente, diferencia- en el seno de una unidad indisoluble. Por ello, debemos hablar, sobre todo, de unidad de teoría y práctica y, en el marco de ella, de la autonomía y dependencia de una y otra.

El problema de las relaciones entre la teoría y la práctica -y, por tanto, el de su autonomía y dependencia mutuas- puede plantearse en dos planos: a) en un plano histórico-social como formas peculiares de comportamiento del hombre, en cuanto ser histórico-social, con respecto a la naturaleza y a la sociedad; b) en actividades prácticas determinadas (producir un objeto útil, crear una obra de arte, transformar el Estado o instaurar nuevas relaciones sociales).

Consideradas las relaciones entre teoría y práctica en el primer plano decimos que la primera depende de la segunda, en cuanto que la práctica es fundamento de la teoría, fundamento en el sentido de que determina el horizonte de desarrollo y progreso del conocimiento. A este respecto dice justamente Engels: "Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento y conocen solamente, de una parte, la naturaleza y de la otra el pensamiento. Pero el fundamento más esencial y más

próximo del pensamiento humano es, precisamente, la transformación de la naturaleza por el hombre, y no la naturaleza por sí sola, la naturaleza en cuanto tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza⁽²⁾". El conocimiento científico-natural avanza en el proceso de transformación del mundo natural en virtud de que la relación práctica que el hombre establece con él, mediante la producción material, le plantea exigencias que contribuyen a ampliar tanto el horizonte de los problemas como de las soluciones.

Los orígenes del conocimiento de las fuerzas naturales se hallan vinculados al comienzo de su dominio sobre -- ellas en las primeras etapas de la producción material. La existencia de una concepción preteórica (mágica o estrechamente empirista) de la naturaleza se halla asociada a una -- práctica estrecha y limitada, ayuna de elementos teóricos. -- Una práctica de este género, justamente por su limitación, -- por el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas -- y, por tanto, de débil dominio del hombre sobre la naturaleza, podía pasarse sin un conocimiento científico de las fuerzas naturales, y, en vez de buscar las relaciones causales -- entre los fenómenos, podía contentarse con atribuirlos a la acción de fuerzas sobrenaturales. Cuando las fuerzas de la naturaleza no eran integradas en la producción, el conocimiento preteórico, empírico, bastaba para las necesidades prácticas del hombre. Con el desarrollo de la producción material, y, particularmente, con el nacimiento y ascenso de una clase social -- como la burguesía -- interesada en transformar la natu-

raleza, el progreso del conocimiento científico-natural -que se traducirá en la constitución de la ciencia moderna- se -- convierte en una necesidad vital. El paso a una teoría científica firme y coherente se ve impulsado, a su vez, por la - experiencia, ya sea la que brinda directa e inmediatamente - la producción, ya sea la que ofrece la experiencia organizada y controlada, o experimento.

Vemos, así, que la práctica en su más amplio y -- profundo sentido se convierte en fuente de la aparición y - desarrollo del conocimiento teórico. Lo impulsa en cuanto és te se halla vinculado a las necesidades prácticas del hombre. En nuestros días estamos asistiendo al nacimiento de to da una serie de ramas científicas nuevas -biología cósmica, medicina cósmica, etc.- que responden a la necesidad práctica humana de asimilar el cosmos. La creación y el desarrollo de la cibernética, como ciencia de los procesos de dirección de complejos sistemas dinámicos responde, en gran parte, a - exigencias planteadas en la actualidad por la complejidad -- cada vez mayor de los procesos técnicos--productivos, por la acción mutua cada vez incontrolable de un número mayor de in dividuos en las actividades económicas y militares, por el - crecimiento gigantesco de los recursos y medios materiales puestos en juego en esas actividades, etc. Todo esto obliga ba a un perfeccionamiento insospechado de los métodos de rección, y esta necesidad sólo podía ser satisfecha por una nueva ciencia -como la cibernética-, basada en los fundamentos teóricos de la matemática y la lógica. Lo mismo podría - decirse del desarrollo de algunas ramas específicas de la --

cibernética surgidas de las necesidades planteadas, en nue tres días, por la automatización de la producción. Es evidente que las exigencias de la práctica -dirección de procesos complejos, asimilación del cosmos, producción automatizada, etc.- constituyen una poderosa fuente de desarrollo de la -- teoría. Y algo semejante podríamos decir de la práctica social, y, en particular, de la práctica revolucionaria como -viva fuente de la teoría en este terreno. En este sentido, -el marxismo pone de manifiesto la importancia de la práctica social en su nacimiento y desarrollo, pues Marx y Engels elaboraron su teoría revolucionaria en estrecha relación con la actividad práctica del proletariado, y Lenin, en relación -- con los cambios operados en dicha actividad en las condiciones peculiares de su época, desarrolló la teoría de la revolución socialista. El marxismo como expresión teórica de una práctica social tiene en ella su fuente, y a la vez se desarrolla respondiendo a las nuevas exigencias de ella. Sólo -- así la teoría puede contribuir también al enriquecimiento de la práctica social misma. Pero la teoría no es sólo expresión teórica de una práctica social existente. De ser así no podría adelantarse a ella, y, por tanto, influir -incluso decisivamente- en su desenvolvimiento. Esto hace aún más complejas las relaciones entre teoría y práctica. Detengámonos, brevemente, en este punto.

La teoría puede responder no sólo a una práctica existente ya, y que con sus exigencias impulsa su desarrollo, sino también a una práctica que no existe aún, o que sólo se da en forma embrionaria. El hombre puede sentir la necesidad

de nuevas actividades prácticas transformadoras para las cuales carece del necesario instrumental teórico. La teoría se halla determinada, en este caso, por una práctica de la que todavía no puede nutrirse efectivamente. Ahora bien, ¿qué -- significa esta determinación por algo que no existe aún, o -- que sólo existe de un modo ideal? Es la determinación por lo que antes hemos llamado fin, anticipación ideal de lo que, no existiendo aún, queremos que exista. La práctica es aquí el fin que determina la teoría. Y como todo fin, esta práctica --o, más exactamente, este proyecto o anticipación ideal de -- ella-- sólo será efectiva con el concurso de la teoría. La -- práctica como fin de la teoría exige una relación consciente con ella, o una conciencia de la necesidad práctica que debe satisfacer con la ayuda de la teoría. Por otro lado, la --- transformación de ésta en instrumento teórico de la praxis -- exige una elevada conciencia de los lazos que vinculan mutuamente a la teoría y la práctica, sin lo cual no podría entenderse el significado práctico de la primera. En este sentido, se desarrollan hoy ramas científicas nuevas como las artes citadas --biología y medicina cósmicas-- con vistas a una práctica que no existe todavía o que apenas se encuentra en sus inicios.

El hecho de que la práctica determine a la teoría no sólo como fuente de ella --práctica que amplía con sus exigencias el horizonte de problemas y soluciones de la teoría-- sino también como fin --como anticipación ideal de una práctica que no existe aún--, demuestra, a su vez, que las relaciones entre teoría y práctica no pueden verse de un modo sin-

plista o mecánico, a saber: que toda teoría se basa de un modo directo e inmediato en la práctica. Es evidente que hay teorías específicas que no se hallan en tal relación con la actividad práctica. Pero no olvidemos que estamos hablando en este momento de las relaciones entre teoría y praxis en el curso de un proceso histórico-social que tiene su lado teórico y su lado práctico. En verdad, la historia de la teoría (del saber humano en su conjunto) y de la praxis (de las actividades prácticas del hombre) son abstracciones de una sola y verdadera historia: la historia humana. Es una prueba de mecanicismo dividir abstractamente esa historia en dos, y después tratar de encontrar una relación directa e inmediata entre un segmento teórico y un segmento práctico. Pero esta relación no es directa e inmediata, sino a través de un proceso complejo en el que unas veces se transita de la práctica a la teoría, y otras de ésta a la práctica. La actividad práctica que hoy es fuente de la teoría exige, a su vez, una práctica que no existe aún, y, de esta manera, la teoría -- (proyecto de una práctica inexistente) determina a la práctica real y efectiva. Por otro lado, la teoría que hoy no se halla en relación con la práctica, porque en cierto modo se adelanta a ella, puede tener esa vinculación posteriormente. Es lo que demuestra el aparato matemático de Hamilton -- que hubo de esperar cerca de un siglo para encontrar aplicación al unificar el tratamiento mecánico de la mecánica clásica de los fluidos y de las partículas. De este modo, la teoría matemática que no encontraba campo de aplicación en otro tiempo hoy lo halla en actividades prácticas como la --

construcción de grandes aceleradores de partículas elementales, y, por tanto, en la actividad experimental nuclear.

Así, pues, al hablarse de la práctica como fundamento y fin de la teoría debe entenderse: a) que no se trata de una relación directa e inmediata (una teoría puede surgir -y esto es bastante frecuente en la historia de la ciencia- para satisfacer directa e inmediatamente las exigencias teóricas, buscando solución a las dificultades o contradicciones de otra teoría); b) que la teoría, por tanto, sólo en última instancia, y como parte de un proceso histórico-social -no por segmentos aislados, y rígidamente paralelos a otros segmentos de la práctica- responde a necesidades prácticas, y tiene en la práctica su fuente.

La dependencia de la teoría respecto de la práctica, y la existencia de ésta como fundamento y fin últimos de la teoría, pone de manifiesto que la práctica -concebida como una praxis humana total- tiene la primacía sobre la teoría; pero este primado de ella, lejos de entrañar una contraposición absoluta a la teoría, presupone una íntima vinculación con ésta. Por otra parte, como acabamos de señalar, no se trata de una unidad indiferenciada que disuelve la teoría en la práctica; siendo aquella un aspecto esencial de la praxis, muestra cierta autonomía respecto de las necesidades prácticas, pero una autonomía relativa ya que, como se nestraba anteriormente, la praxis es, en última instancia, su fundamento y su fin.

Esta autonomía relativa de la teoría es, a su que/ vez, condición necesaria para que sirva a la práctica y/en

traña la exigencia de que la teoría no se limite a ir a la zaga de ella, sino que, en mayor o menor grado, se adelante a la práctica misma. Ciertamente, sobre la base del conocimiento del objeto o fenómeno de que se trata, se ^{le/} puede modelar idealmente, y arrancarlo así de su presente para situarlo en una situación futura posible. El conocimiento de cierta legalidad del objeto permite, en efecto, prever determinadas tendencias de su desarrollo, y, de este modo, anticipar con un modelo ideal una fase de su desenvolvimiento no alcanzada aún. Al producir ese modelo ideal, pone de manifiesto su relativa autonomía, ya que sin esperar a que se opere un desarrollo real, efectivo, la teoría puede propiciar una práctica inexistente aún al adelantarse idealmente a ella. Sin este desarrollo autónomo de su propio contenido, la teoría sería, a lo sumo, mera expresión de una práctica existente, y no podría cumplir, ella misma, como instrumento teórico, una función práctica. Antes señalábamos la autonomía de una doctrina matemática como la de Hamilton; ahora podríamos señalar la de las geometrías no euclidianas - como la de Lobachevski- o la formulación teórica de la relación entre masa y energía por Einstein que solo posteriormente, y justo por haberse adelantado a la práctica, han servido a esta última.

En todos estos casos, la teoría muestra su autonomía respecto de la práctica, se adelanta a ella, y acaba por influir en la práctica, y es precisamente su ^{le/} capacidad de modelar idealmente un proceso futuro, lo que ^{le/} permite ser un instrumento a veces decisivo- en la praxis productiva o social. Claro está que, como ya señalamos con anterioridad,

esta influencia entraña una disponibilidad práctica de la teoría, es decir, una apertura al mundo de la práctica, pues -- como hemos subrayado más de una vez, la teoría de por sí -- cono producción de fines o de conocimiento-- no transforma nada real, o sea, no es praxis.

Con lo anteriormente expuesto, creemos que hemos precisado el verdadero alcance de la unidad de la teoría y -- la práctica, como unidad que implica a la vez una oposición y autonomía relativas. El lugar de esta unidad es la práctica misma. Una teoría que no aspira a realizarse, o que no -- puede plasmarse, vive una existencia meramente teórica, y, -- por tanto, desligada o divorciada de la práctica. Tal es el caso de las doctrinas socialistas utópicas. Con su irrealización ponen de manifiesto su autonomía, tanto mayor --en este caso-- cuanto más separada de la práctica. Pero aquí la autonomía --que antes se nos presentó como la condición de posibilidad misma de su influjo práctico-- no hace sino testimoniar su esterilidad práctica. Hay, pues, desde el punto de vista de la praxis, autonomía de signo positivo; y negativo.

Si la teoría puede mostrar --independientemente de sus consecuencias prácticas-- una autonomía relativa respecto de la práctica, ésta no existe sin un mínimo de ingredientes teóricos, a saber: a) un conocimiento de la realidad que es objeto de la transformación; b) un conocimiento de los modios y del uso de ellos --de la técnica exigida por cada práctica-- con que se lleva a cabo dicha transformación; c) un conocimiento de la práctica acumulada, en forma de teorías que sintetizan o generalizan la actividad práctica en la esfera

de que se trate, puesto que el hombre sólo puede transformar el mundo a partir de un nivel teórico dado, es decir, insertando su praxis actual en la historia teórico-práctica correspondiente; y d) una actividad finalista, o anticipación de los resultados objetivos que se quieren obtener en forma de fines o resultados previos, ideales, con la particularidad de que estos fines para que puedan cumplir su función -- práctica han de responder a necesidades y condiciones reales, han de prender en la conciencia de los hombres, y contar con los medios adecuados para su realización.⁽³⁾

De este modo, si antes vimos la dependencia de la teoría respecto de la práctica, ahora nos percatamos de que la transformación práctica del mundo es tributaria, a su vez, de ciertos elementos teóricos. La unidad de teoría y práctica supone, por tanto, su mutua dependencia.

El análisis anterior nos ha permitido ver las relaciones entre teoría y práctica consideradas como dos formas de comportamiento del hombre ante la realidad que se desarrollan, en estrecha unidad, a lo largo de la historia humana. Pero este análisis exige todavía ser complementado con el examen de este doble e indisoluble comportamiento en una actividad práctica determinada, en una especie de corte transversal de ella.

Sabemos ya que la praxis es, en verdad, actividad teórico-práctica; es decir, tiene un lado ideal, teórico, y un lado material, propiamente práctico, con la particularidad de que sólo artificialmente, por un proceso de abstracción, podemos separar uno y otro. De ahí que sea tan unilateral

ral reducirla al elemento teórico, y hablar incluso de una praxis teórica, como reducirla a su lado material, viendo en ella una actividad exclusivamente material. Ahora bien, de la misma manera que la actividad teórica, subjetiva, de por sí, no es praxis, tampoco lo es una actividad material, corpórea, aunque pueda desembocar en la producción de un objeto -- como es el caso del nido que construye el pájaro -- cuando falta en ella el momento subjetivo, teórico, representado por el lado consciente de esa actividad.

La actividad práctica humana es propiamente tal cuando rebasa ese lado subjetivo, ideal. Es preciso, por ello, una materia u objeto de la acción que exista independientemente de la conciencia del sujeto. Para poder ejercer su actividad, el sujeto práctico necesita una esfera que no sea mera proyección de su subjetividad. A su vez, el resultado de su actividad tiene una objetividad que podemos llamar humana, pero que en cuanto tal es independiente de las vivencias, fines o proyectos a los que estuvo asociado genéticamente. La actividad del sujeto práctico se nos ofrece con esta doble vertiente: por un lado, es subjetiva en cuanto actividad de su conciencia, pero, en un sentido más restringido, es un proceso objetivo en cuanto que los actos u operaciones que ejecuta sobre una materia dada existen independientemente de su conciencia, de sus actos psíquicos, y pueden ser comprobados incluso objetivamente por otros sujetos. Por esta razón, en cuanto que (a) se ejerce sobre una realidad independiente de la conciencia individual, (b) mediante un proceso, medios e instrumentos objetivos, y (c) dando lu-

gar a un producto o resultado objetivo, puede decirse que la actividad práctica es una actividad objetiva.

La actividad práctica que desarrolla un individuo es, por ello, subjetiva y objetiva a la vez, dependiente e independiente de su conciencia, ideal y material, y todo ello en unidad indisoluble. El sujeto, por un lado, no prescinde de su subjetividad, pero tampoco se queda en ella; el sujeto práctico lo es en cuanto que se objetiva, y sus productos son la prueba objetiva de su propia objetivación.

Ahora bien, la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre el fin como producto de la conciencia, y el producto en el que se plasma o materializa como resultado real de una actividad subjetiva y objetiva a la vez, no debe concebirse como una relación -al modo platónico- entre el original (lo subjetivo) y la copia (lo objetivo), de tal manera que lo realizado sea una mera duplicación de un modelo que preexistiera ideal y subjetivamente a su realización.

Lo objetivo (el producto) es el resultado real de un proceso que tiene su punto de partida en el resultado ideal (fin). Y aunque este último presida el proceso mismo y rija sus diferentes momentos, se produce siempre cierta inadecuación entre el modelo ideal y su realización, inadecuación tanto más profunda cuanto más resistencia oponga la materia a la forma exigida por el fin que se pretende realizar. El fin preside -como dice Marx- las "modalidades de la acción", pero en cuanto entran en juego elementos no propiamente ideales -y no pueden dejar de entrar si el fin quiere realizarse- se está ya en una esfera imprevisible en la

que el dominio del fin está también constantemente en juego. Pero el fin no puede dejar de dominar -es decir, la conciencia no puede nunca batirse en retirada en el proceso práctico- y de ahí que haya de estar alerta a las exigencias imprevistas del proceso objetivo de realización. Es decir, la conciencia no puede limitarse a trazar un fin o modelo ideal inmutable. El dinamismo y la imprevisibilidad del proceso exigen también un dinamismo de la conciencia. La partida -salvo en los casos de una praxis inferior de la que nos ocuparemos más adelante- nunca está ganada de antemano. El resultado -- real sólo se alcanza al cabo de un proceso práctico, objetivo, que rebasa a cada momento el resultado ideal. En consecuencia, la conciencia del sujeto práctico ha de ser activa a lo largo de todo este proceso no sólo tratando de imponer el fin originario, sino también modificándolo en aras de su realización.

La actividad práctica entraña no sólo supeditación de su lado material a su lado ideal, sino también la modificación de lo ideal ante las exigencias de lo real mismo (materia prima, actos objetivos, instrumentos o medios, y producto). La actividad práctica exige un constante trasiego de un plano a otro, que sólo puede asegurarse si la conciencia se muestra activa a lo largo de todo el proceso práctico. Resulta así que si bien es cierto que la actividad práctica es inseparable de los fines que traza la conciencia, -- estos fines no se presentan como productos acabados, sino -- produciéndose constantemente en un proceso que sólo llega a su término cuando el fin, como resultado ideal, y tras de --

sufrir todos los cambios exigidos por el proceso práctico, es ya un producto real. De este modo, ajustándose mutuamente la una a la otra, y avanzando por vías distintas hacia el final del proceso -de hipótesis en hipótesis, la actividad teórica, y de ensayo en ensayo, la actividad práctica- ambas convergen en el producto objetivo o resultado real.

Las modificaciones impuestas a los fines de que se había partido para lograr un tránsito más cabal de lo subjetivo a lo objetivo, de lo ideal a lo real, no hacen sino -testimoniar, aún más vigorosamente, la unidad de lo teórico y lo práctico en la actividad práctica. Esta, como actividad subjetiva y objetiva a la vez, como unidad de lo teórico y lo práctico en la acción misma, es transformación objetiva, real de la materia para objetivar o realizar un fin; es, por tanto, realización guiada siempre por la conciencia, pero por una conciencia que, al mismo tiempo, sólo guía u orienta -y esto sería la más cabal expresión de la unidad de la teoría y la práctica- en la medida en que ella misma se guía u orienta por la propia realización de sus fines.

NOTAS (Cap. II)

1 A este respecto, Engels dice: "...de lo que se trata, en realidad y para el materialista práctico, es decir, para el comunista, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos" (F. Engels, La ideología alemana, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, p. 44).

2 F. Engels, Dialéctica de la naturaleza, traduc. de W. Roccos, Ed. Grijalbo, México D.F. 1961, p. 183.

3 Sobre la relación entre fines y medios, véase mi estudio "Contribución a una dialéctica de la finalidad y la causalidad" (Anuario de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Año I, México 1961, pp. 61-63).

Capítulo III

NIVELES DE LA PRAXIS:

a) PRAXIS REPETITIVA Y PRAXIS

CREADORA

Hemos visto anteriormente una diferenciación en el campo de la praxis total de acuerdo con el objeto o materia de la acción. La vida humana, social, es en definitiva, (1) práctica, como decía Marx, Pero esta totalidad que se despliega ante nosotros podemos descomponerla en diferentes -- sectores tomando en cuenta el objeto o materia sobre la cual el hombre ejerce su actividad material, transformadora. Pero si la praxis es acción del hombre sobre la materia y, en mayor o menor grado, creación de una nueva realidad humanizada en virtud de su actividad, podemos descubrir niveles distintos de la praxis según el grado de penetración de la conciencia en el proceso práctico, y de creación o humanización de la materia transformada.

Antes de esclarecer el sentido de esos niveles -- distintos debemos advertir: que en todos ellos se cumple la condición esencial de toda praxis, como actividad real, objetiva y consciente. Hay que descartar, por tanto, desde el -- primer momento toda asociación precipitada entre práctica y pasividad o retirada total de la conciencia. Hay que excluir la idea de una práctica ciega, no consciente o inconsciente,

que estaría en contradicción, por supuesto, con la definición de praxis, como actividad práctica humana, a que nos hemos venido ateniendo. Al hablar más adelante de práctica repetitiva nos estaremos refiriendo a un tipo de actividad que se define por oposición a la práctica creadora, sin que por ello deje de ser praxis. Igualmente, nuestro concepto de práctica espontánea no excluye su carácter consciente en cuanto que la conciencia no deja de estar presente en ella. Por último, estas distinciones de nivel no eliminan los vínculos mutuos entre unos y otros. La práctica repetitiva se emparenta con la espontánea, y la creadora con la reflexiva. Pero estos vínculos no son inmutables; se dan en el contexto de una praxis total, determinada a su vez por un tipo peculiar de relaciones sociales. Es lo que ocurre cuando la práctica espontánea no se halla exenta de elementos de creación, y lo reflexivo está al servicio de una praxis mecánica, inerte.

Por otra parte, el concepto de nivel es relativo; algo se nivela o se halla en un determinado nivel conforme a un criterio que permite hablar de inferior y superior. Como ya adelantábamos un poco antes, estos criterios niveladores son: a) el grado de conciencia que revela el sujeto en el proceso práctico, y b) el grado de creación que testimonia el producto de la actividad práctica. No se trata de criterios que tengan exclusivamente en cuenta, en un caso (a) el sujeto, y en otro, (b) el objeto. Puesto que sujeto y objeto se hallan en una unidad indiscluble en la relación práctica, existe también una estrecha relación entre un criterio y otro. El grado de conciencia que el sujeto revela en el proceso --

práctico no deja de reflejarse en la creatividad del objeto, y viceversa. Pero estas influencias, en virtud del contexto social en que la praxis tiene lugar, no se dan de un modo absoluto.

Pero abordemos ya los niveles antes señalados, y, en primer lugar, el de la praxis repetitiva o imitativa, y praxis creadora.

La praxis se presenta bien como praxis repetitiva, es decir, conforme a una ley previamente trazada, y cuya ejecución se reproduce en múltiples productos que muestran características análogas, o bien como praxis innovadora, -- creadora, cuya ejecución no se adapta plenamente a una ley -- previamente trazada, y que desemboca en un producto nuevo y único..

Desde el punto de vista de la praxis humana, total que se traduce en la producción o autocreación del hombre mismo, la praxis determinante es la creadora, ya que ésta es justamente la que le permite hacer frente a nuevas necesidades, a nuevas situaciones. El hombre es el ser que tiene que estar inventando o creando constantemente nuevas soluciones. Una vez encontrada una solución, no le basta repetir lo resuelto; en primer lugar, porque él mismo crea nuevas necesidades que invalidan las soluciones alcanzadas, y, en segundo, porque la vida misma, con sus nuevas exigencias, se encarga de invalidarlas. Pero las soluciones alcanzadas tienen siempre, en el tiempo, cierta esfera de validez, y de ahí la posibilidad y necesidad de generalizarlas y extenderlas, es decir, repetir las, mientras esa validez se mantenga.

La repetición se justifica mientras la vida misma no reclama una nueva creación. El hombre no vive en un constante estado creador. Crea para adaptarse a nuevas situaciones, o para -- satisfacer nuevas necesidades, y repite mientras no se ve -- obligado a crear. Crear es, sin embargo, para él la primera y más vital necesidad humana, porque sólo creando, transformando el mundo, el hombre --como han puesto de relieve Hegel y Marx desde diferentes ópticas filosóficas-- hace un mundo -- humano y se hace a sí mismo. Así, pues, la actividad práctica fundamental del hombre es la creación; pero junto a esta actividad fundamental, tenemos también --como actividad relativa, transitoria, siempre abierta a la posibilidad y necesidad de ser desplazada-- la repetición.

La praxis es, por ello, esencialmente creadora. Entre una y otra creación, como una tregua en su debate creador con el mundo, el hombre repite una praxis ya establecida. Considerada en su conjunto, así como en sus formas específicas, la praxis se caracteriza por este ritmo alternante de lo creador y lo imitativo, de la innovación y la reiteración. Ahora bien, ¿qué es lo que nos permite propiamente -- situar una actividad práctica determinada en un nivel u -- otro?

Ante todo, hay que tomar en cuenta la relación, característica de todo proceso práctico, entre la actividad de la conciencia y su realización. En el proceso verdaderamente creador, la unidad de ambos lados del proceso --lo subjetivo y lo objetivo, lo interior y lo exterior-- se da de un modo indisoluble. En la producción artística, en la creación

de una nueva sociedad o en la fabricación de un objeto útil -cuando no se trata de su fabricación en serie-, tenemos la actividad consciente del sujeto sobre una materia dada, que es trabajada y estructurada conforme al fin o al proyecto - que la conciencia traza. Un acto objetivo, real es precedido por otro, subjetivo, psíquico, pero, a su vez, el acto - material aparece fundando tanto un nuevo acto psíquico, en - virtud de los problemas que suscita, como un nuevo acto material en cuanto que representa el marco en que éste se hace - posible.

La actividad práctica creadora no puede concebirse como una serie continua de actos de conciencia que hayan de traducirse, en otra serie -también continua- de actos materiales que se sucedan en el proceso práctico en el mismo orden con que fueron dándose en la conciencia. Es decir, lo subjetivo no es sólo punto de partida de lo objetivo; no se ofrece -como ya señalábamos anteriormente-, como un producto acabado de la actividad subjetiva, dispuesto ya a ser realizado -o duplicado- objetivamente. La conciencia traza -podríamos decir, un fin abierto, o un proyecto dinámico, y justamente, por esta apertura o dinamismo, ha de permanecer -- abierta y activa a lo largo de todo el proceso práctico. No se amuralla en sí misma después de haber elaborado el producto ideal que, como fin o proyecto, comienza a regir el proceso; ha de transformar idealmente dicho producto, pero no en el marco de sus exigencias intrínsecas, ideales, sino respondiendo a las exigencias externas, objetivas, que plantea el uso de medios e instrumentos objetivos y la actividad obje-

tiva misma. No se trata de dos planos que se unan por nexos meramente externos, sino de dos aspectos de un mismo proceso entretejidos íntimamente. Dar forma a una materia no es aquí imprimir a ésta una forma que ya preexistía idealmente, y de un modo acabado, de tal manera que su objetivación e materia- lización se reduzca pura y simplemente a una duplicación.

La producción del objeto ideal es inseparable de la producción del objeto real, material, y ambas no son sino el haz y el envés de un mismo paño, o dos caras de un mismo proceso. La forma que el sujeto quiere imprimir a la materia existe, como forma generatriz, en la conciencia, pero la forma que se plasma definitivamente en la materia no es la misma -ni una duplicación- de la que preexistía originariamente. Ciertamente es que el resultado definitivo estaba prefigurado idealmente, pero lo definitivo es justamente el resultado real y no el ideal (proyecto o fin originarios). El modelo anterior sólo puede realizarse en el curso de un proceso al cabo del cual no se alcanza todo lo que se había proyectado. ¿A qué se debe que esta prefiguración ideal no pueda mantenerse a todo lo largo del proceso práctico? Se debe/a que la materia no se deja transformar pasivamente; hay algo así como una resistencia por parte de ella a dejar que su forma ceda su sitio a otra, una resistencia a ser vencida que, en la -- praxis artística, da lugar a los tormentos de la creación de que hablan los artistas. Ciertamente es que el sujeto práctico se enfrenta a la materia con cierto conocimiento de sus propiedades y posibilidades de transformación, así como de los medios más adecuados para someterla, pero la particularidad --

del fin o proyecto que se quiere plasmar da lugar siempre a una modalidad específica a la resistencia de la materia, que hace imposible que pueda ser concebida plenamente o prevista de antemano. En consecuencia, como ante un adversario imprevisto que desbarba nuestros planes, los actos -- prácticos encaminados a someter la materia, obligan a modificar una y otra vez el plan trazado. De este modo, la conciencia se ve obligada a estar constantemente activa, peregrinando de lo interior a lo exterior, de lo ideal a lo material, con lo cual a lo largo del proceso práctico se va ahondando cada vez más la distancia entre el modelo ideal (o resultado prefigurado) y el producto (resultado definitivo y real). Este introduce en el proceso, con respecto al modelo ideal, una carga de incertidumbre o indeterminación, que es justamente la que atormenta, a veces, al artista.

La pérdida inevitable del fin originario en todo proceso práctico verdaderamente creador no significa la eliminación del papel determinante que el fin tiene en dicho proceso, en cuanto "rige como una ley las modalidades de su actuación" -- como dice Marx refiriéndose al trabajo del obrero⁽²⁾; lo que ocurre es que el fin que comenzó presidiendo los primeros actos prácticos se ha ido modificando en el curso del proceso para convertirse al final de éste en ley que rige la totalidad de dicho proceso. Pero se trata, asimismo, de una ley que sólo podemos descubrir cuando el proceso ha llegado a su término; por consiguiente, -- no habría sido posible establecerla antes de iniciarse la actividad práctica propiamente dicha. Es, pues, una ley --

que no podría identificarse con la que comenzó a regir los primeros actos prácticos. Esta supeditación de la totalidad del proceso creador a una ley que sólo "a posteriori" puede descubrirse, da a la ley en cuestión, al proceso práctico - regido por ella, y, finalmente, a su producto un carácter - único, imprevisible e irrepetible, que es justamente lo característico de toda verdadera creación. De este modo, podemos formular los siguientes rasgos distintivos de la praxis creadora;

- a) unidad indisoluble, en el proceso práctico, - de lo interior y lo exterior, de lo subjetivo y lo objetivo;
- b) indeterminación e imprevisibilidad del proceso y del resultado;
- c) unicidad e irrepetibilidad del producto.

Estos rasgos podemos hallarlos en las diferentes formas específicas de praxis en cuanto revisten un carácter creador. Veamos, por ejemplo, la Revolución Socialista de - Octubre como muestra de praxis social creadora en cuanto actividad material de los hombres que transforman radicalmente la sociedad, y producen un régimen social nuevo. Los revolucionarios rusos, encabezados por el Partido Bolchevique, han - partido de un proyecto inicial de transformación y creación que es el elaborado por Lenin y los bolcheviques en sucesivos congresos del Partido, partiendo, a su vez, de proyectos básicos y más generales formulados por Marx y Engels. Este - proyecto inicial -por lo que toca al Estado se formula en - una obra de Lenin, escrita en el verano de 1917, es decir, en vísperas de la tormenta revolucionaria. El tránsito del -

modelo ideal de transformación revolucionaria de la maquinaria estatal a su realización efectiva es tan directo e inmediato que el propio autor, como reconoce en la última página de su libro, interrumpe el manuscrito porque "es más agradable y más provechoso vivir ⁽³⁾ "la experiencia de la revolución" que escribir acerca de ella".

Tenemos así una gestación interna, subjetiva de la revolución -los fines y teorías con que los bolcheviques se hallan pertrechados al iniciar la revolución- y su realización efectiva. Pero este proyecto originario ha tenido que plasmarse sobre una materia humana, social que resiste y con unos medios cuyas posibilidades sólo se han revelado en toda su dimensión en el proceso práctico. El proyecto ha tenido que modificarse en algunos aspectos tomando en cuenta la resistencia misma de la materia social, la presencia o ausencia de determinadas condiciones objetivas. Ha habido que peregrinar constantemente de lo ideal a lo real, y de éste a lo ideal mismo, abriéndose así una brecha entre el proyecto originario, y la actividad práctica revolucionaria que había de -- transformar la realidad social, de acuerdo con ese proyecto. El proyecto tiene que ser modificado ya que, en su realización, no todo puede ser trazado, y se presentan circunstancias que no podían ser previstas de antemano (hambre, bloqueo, intervención militar, descontento de los campesinos, fracaso de la revolución alemana, necesidad de construir el socialismo en un sólo país, etc.).

La revolución no ha sido por ello una mera dupli-
cación de algo ideal, ni tampoco la sujeción a una ley " a -

priori". El resultado y el curso mismo de la actividad práctica revolucionaria, en virtud de esta distancia entre un -- plano y otro, tenía que contener elementos de indeterminación e imprevisibilidad. El curso de la revolución y su producto -la construcción del socialismo- no estaban sujetos a una ley inmutable que rigiera todas las modalidades de su acción. No era posible concebir de antemano lo que sería el socialismo en la U.R.S.S., como producto acabado, antes de la revolución y de su propia construcción, pues no podían considerarse éstas como la materialización de un proyecto o producto ideal también acabados. De aquí el carácter imprevisible e indeterminado de ella, en algunos aspectos, si cotejamos su desarrollo y sus resultados con el proyecto originario de Lenin y los bolcheviques, y, con mayor razón, si se los compara con los modelos de transición del capitalismo al socialismo, elaborados antes por Marx y Engels.

Esto nos lleva de la mano al tercer rasgo distintivo de una praxis creadora que antes señalábamos: su unicidad e irrepetibilidad. Si la revolución rusa tiene una ley - que sólo se descubre a posteriori, porque se ha ido haciendo también con su propia realización, ello quiere decir que no se trata^{ba}/de una ley exterior al proceso práctico mismo, y, - por tanto, de una ley que estuviera escrita en alguna parte. Se trata de una revolución que se da a sí misma su propia -- ley, y, por tanto, no es sólo un proceso práctico unitario - -en el que lo ideal y lo real se conjugan dinámicamente- e -imprevisiblemente- por desbordar constantemente el proyecto - originario-, sino además único e irrepetible. La ley que des

cupro como ley de este proceso total no puede aplicarla a -- otros procesos prácticos revolucionarios, ya que ello sólo -- podría hacerle olvidando la particularidad de sus condiciones. Esto no excluye la comunidad de rasgos esenciales entre una y otra revolución, pero esta comunidad lejos de excluir lo que hay de único e irrepetible en ellas lo presupone necesariamente. La experiencia de las revoluciones socialistas -- posteriores -- en China, países de Europa Oriental y Cuba -- ponen de manifiesto su carácter único e irrepetible.

Las características que hemos señalado anteriormente de la praxis creadora se ponen de manifiesto, con particular claridad, en un dominio que, por su propia naturaleza, es expresión de la capacidad creadora del hombre: el arte. Ya la denominación misma de creación artística que se da a la obra de arte destaca la verdadera naturaleza de los productos del hacer artístico. Así, pues, en esta esfera han de mostrarse -- y se muestran efectivamente -- los tres rasgos que hemos señalado como elementos indispensables de una praxis -- creadora.

Veamos, en primer lugar, su carácter unitario, indisoluble, de acuerdo con el cual sólo abstractamente podemos separar lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo, el contenido como hecho psíquico y la forma que se da a este contenido.

La tarea del artista en formar en un doble sentido: dar forma a un contenido, pero en un proceso formativo que solo se cumple, a su vez, dando forma a una materia. La forma que encontramos plasmada en la obra de arte no preexis

te idealmente como un modelo que preexistiera al objeto artístico real, y éste no es, por ello, la duplicación de un producto de la conciencia. La materia vencida por el trabajo del artista ha ido cediendo a una forma que sólo ha surgido a partir de una forma naciente, pero no al margen de la materia misma. Pero esta forma es tanto forma de un contenido, - en cuanto hecho psíquico, como de una materia.

Como proceso práctico, la creación artística tiene su comienzo y su fin. Al comienzo, se tiene una forma originaria o proyecto inicial, y una materia, dispuesta a ser operada. Al final, nos encontramos con la forma originaria - ya materializada tras de haber perdido su originalidad, con el contenido ya formado, y con la materia que, vencida su resistencia, se entrega como materia formada. Pero todo esto, - lo hallamos en unidad indisoluble, en el producto ya acabado que es la obra de arte.

En el producto artístico, su forma no se identifica con la forma originaria ni el contenido con el hecho psíquico de que se partió en el primer tramo del proceso creador ni la materia/^{es la materia/}prima o primaria no tocada por el artista. La obra de arte, como producto que es de una actividad práctica objetiva, se sitúa también en el terreno de lo objetivo. Es un objeto cuya realidad es independiente de las vivencias del sujeto durante su gestación, y esa objetividad ha sido - alcanzada por un proceso de materialización u objetivación de una serie de hechos psíquicos, subjetivos. Es lo subjetivo objetivado, pero sin que el producto artístico sea una mera trasposición de lo subjetivo ni pueda ser reducido a él. El

objeto no es mera expresión del sujeto; es una nueva realidad que lo rebasa. Y erran por ello las estéticas psicológicas que hacen de la obra de arte una mera expresión de las ideas, sentimientos o experiencias que el artista quiso comunicar, pues esos productos de la conciencia tienen que ser formados -objetivados- y, al serlo, ya no están en la obra de arte como no existían antes de su formación. En el producto artístico no tenemos la vivencia que preexistía al proceso práctico, -sin forma aún -se sobreentiende que se trata de una forma artística-, sino la vivencia ya formada. Yerra, por esta razón, Benedetto Croce cuando reduce ese proceso de formación a un proceso interior, subjetivo, en virtud del cual se da forma internamente a un contenido o hecho psíquico, pero dejando a un lado -como un aspecto no propiamente estético- la objetivación exterior, su materialización.

La creación artística no tolera esta separación entre lo interior (esfera propiamente estética) y exterior - (esfera extraestética), porque, como en todo proceso práctico creador, no cabe distinguir gestación interna y ejecución externa, por la simple razón de que la ejecución misma es ya la unidad de lo interior y lo exterior, de lo subjetivo y lo objetivo.

La creación artística es, asimismo, un proceso -incierto- e imprevisible. Cuando el artista empieza propiamente su actividad práctica parte de un proyecto inicial, o idea-germen que él aspira a realizar; pero este modelo interior sólo se determina y precisa en el curso mismo de su realización. De la misma manera, el resultado de lo presenta --

incierto e indeterminado. Sólo al final del proceso creador desaparece esta indeterminación e incertidumbre. Pero, ¿cuán lejos se halla el producto del proyecto inicial! Por ello, la actividad del artista es una aventura; es realizar una posibilidad que sólo, después de realizada, se nos revela como posibilidad realizable. La obra de arte no existe como posibilidad al margen de su realización; de ahí la aventura, el riesgo, la incertidumbre que atormenta al artista. La posibilidad estética que realiza Picasso en Guernica sólo la conocemos como producto de su actividad práctica, es decir, como posibilidad realizada. Por ello, en el terreno del arte, nadie puede determinar "a priori" lo estéticamente posible, -- pues ello sería tanto como crear conforme a una ley, a una regla, exterior a la creación misma, lo cual --como ya hemos señalado-- es incompatible con una verdadera praxis creadora. Si la obra de arte fuera mera sujeción a una ley o norma pre-existentes al proceso creador mismo, el artista podría caminar con paso seguro, sin la incertidumbre en que se mueve justamente porque esa ley no existe de antemano, y sólo se encuentra o se establece en el proceso mismo de la creación. Y como la obra de arte no es sino el desarrollo de una ley única que preside el proceso creador --ley que tiene que ser creada con la creación artística misma--, sólo existe como un producto único e irrepetible.

Tanto en la praxis social revolucionaria como en la praxis artística se pone de manifiesto, por lo que acabamos de exponer, que la verdadera creación supone una elevación de la actividad de la conciencia, y que su materializa-

ción exige la íntima relación de lo interior y lo exterior, de lo subjetivo y lo objetivo. El examen anterior demuestra igualmente que la actividad creadora no se da cuando divorciamos lo subjetivo de lo objetivo, y se hace de éste un mero duplicado del primero, sino cuando la conciencia, lejos de trazar una ley o forma exterior al proceso práctico, parte de una ley o forma originaria que se transforma a la par que la materia.

A un nivel inferior con respecto a la praxis -- creadora se halla la praxis simplemente imitativa, o reiterativa. Una praxis de este género se caracteriza precisamente por la inexistencia de los tres rasgos antes señalados, o por una débil manifestación de ellos.

En esta praxis no creadora se rompe, en primer lugar, la unidad del proceso práctico. El proyecto, fin o plan preexiste de un modo acabado a su realización. Lo subjetivo se da como una especie de modelo ideal platónico que se plasma o realiza, dando lugar a una copia o duplicado suyo. Como en la metafísica platónica, aquí también lo determinante es el modelo; lo real sólo puede justificar su derecho a existir por su adecuación a lo ideal. Su inadecuación entraña una pérdida para lo real. Mientras que en la praxis creadora, el producto exige no sólo una modificación de la materia, sino también de lo ideal (proyecto o fin), aquí lo ideal permanece inmutable, como un producto ideal acabado que no debe ser afectado por las vicisitudes del proceso práctico. En la praxis creadora, no sólo la materia se ajusta al fin o proyecto que se quiere plasmar en ella, sino que lo ideal tie

ne que ajustarse también a las exigencias de la materia, y a los cambios imprevistos que surgen en el proceso práctico.

En la praxis imitativa, se angosta el campo de lo imprevisible. Lo ideal permanece inmutable porque ya se sabe de antemano, antes del propio hacer, lo que se quiere hacer, y cómo hacerlo. La ley que rige el proceso práctico existe ya, en forma acabada, con anterioridad a este proceso y al producto en que culmina. Mientras que en la praxis creadora, se crea también el modo de crear, en el hacer práctico imitativo no se inventa el modo de hacer. Este modo de transformar ya es conocido, porque ya antes fue creado. Queda, pues, poco margen para lo improbable y lo imprevisible, ya que planeación y realización se identifican. El resultado real del proceso práctico corresponde por entero al resultado ideal. Además, se busca esta correspondencia, y se sabe cómo encontrarla. Por ello, el resultado no tiene nada de incierto, y el obrar, nada de aventura. Hacer es repetir o imitar otro hacer. La ley que rige las modalidades de la acción se conoce de antemano, y sólo falta sujetarse a ella por caminos ya explorados. Y como se conoce "a priori" esta ley, cabe repetir el proceso práctico cuantas veces se quiera, y obtener tantos productos como se desee.

Vemos, pues, que esta praxis imitativa o reiterativa tiene por base una praxis creadora ya existente, de la cual toma la ley que la rige. Esta praxis de segunda mano no produce una nueva realidad; no provoca un cambio cualitativo en la realidad presente, no transforma creadoramente, aunque contribuye a extender el área de lo ya creado, y, por tanto,

a multiplicar cuantitativamente un cambio ~~pr~~ cualitativo ya producido. No crea, no hace emerger una nueva realidad humana, y en ello estriba su limitación, y su inferioridad con respecto a la praxis creadora. Con todo, este lado negativo no excluye un lado positivo, y uno y otro deben ser tenidos en cuenta. En efecto, si el hombre no hiciera más que repetirse a sí mismo y el mundo, a su vez, fuera para él mera -- reiteración -- un mundo sin nuevas cualidades--; es decir, si la actividad práctica humana no hiciera más que reiterarse a sí misma, el hombre no podría mantenerse como tal, ya que -- justamente lo que lo define, frente al animal, es su historicidad radical, es decir, al crearse, formarse o producirse a sí mismo, mediante una actividad teórico-práctica que jamás puede agotarse. De ahí que por positiva que sea su praxis -- reiterativa en una circunstancia dada, llega un momento en que tiene que dejar paso -- en el mismo campo de actividad -- a una praxis creadora. En virtud de la historicidad fundamental del ser humano, el aspecto creador de su praxis -- concebida ésta en escala universal -- es el determinante.

Los aspectos positivos que podemos reconocer en una actividad práctica imitativa; en cuanto que ésta tiene -- su raíz en una praxis creadora cuyos productos extiende y -- multiplica, alcanza consecuencias negativas extremas al correr el paso a una verdadera creación. Estas consecuencias -- negativas las hallamos, sobre todo, en la praxis social revolucionaria y en la praxis artística, terrenos en los que propiamente no queda margen para el lado positivo de una actividad práctica de ese género. Con respecto a la revolución, ya

vinos en el ejemplo de la Revolución Socialista de Octubre -- cómo se cumplieran en ella los tres rasgos distintivos de una praxis creadora. Una revolución imitativa --valga la expresión-- significaría el desenvolvimiento de una ley fijada de antemano, al margen de su realización y con olvido de sus -- condiciones peculiares. Pero la experiencia de las revoluciones socialistas demuestra hasta qué punto cada revolución se ve obligada, para responder a condiciones objetivas y subjetivas peculiares, a darse su propia ley, a no buscarla fuera de ella, trasplantando sin más, como un producto acabado, la ley que rigió en otra revolución. De la praxis social revolucionaria cabría decir lo que Marx decía de la historia: que sólo se repite dos veces: la primera como tragedia; la segunda, como farsa. Ciertamente, una revolución que pretendiera quedarse en un simple duplicado de otra estaría al borde de la farsa o de la caricatura, y, en definitiva, sería todo me nos una verdadera revolución. Ahora bien, esto no excluye -- que la similitud de condiciones históricas o la fase común -- de desarrollo en una sociedad dada, expliquen la existencia de rasgos esenciales en dos o más revoluciones e incluso la posibilidad de asimilar ciertos elementos fundamentales de -- una praxis revolucionaria anterior. En este aspecto, podría ponerse de manifiesto la relación entre la revolución burguesa de Francia de 1789 y las revoluciones que sacuden posteriormente a América como revoluciones de independencia. Y de la misma manera podríamos señalar los nexos entre la primera revolución socialista --antes citada--, y las revoluciones del mismo carácter que se han producido después. El exa-

nen de estas relaciones podría confirmarnos que, en la esfera de la praxis social revolucionaria, no hay propiamente -- campo para una praxis imitativa, pero sí para una asimilación creadora -que no tiene nada que ver con la mera imitación de lo que es el acto social creador per excelencia.

La praxis repetitiva en la vida social tenemos - que buscarla en otros dominios, en aquellos en los que se da justamente lo que no encontramos en una verdadera revolución, a saber: el divorcio total entre lo interior y lo exterior, entre la forma y el contenido. Esta exterioridad e fornalización de la práctica es el rasgo más característico del burocratismo. La forma, extraída de un proceso anterior, se aplica técnicamente a un nuevo proceso. Y puesto que, al burocratizarse una actividad práctica, la ley que la rige se convierte en una ley "a priori" y completamente extraña a su -- contenido, la actividad puede repetirse hasta el infinito con tal de llenar la forma que preexiste al contenido y al margen del proceso práctico mismo. En la práctica burocrática --o, más propiamente-, burocratizada, los actos prácticos no -- son sino el repaje o cáscara con que se reviste una forma que existe ya, como un producto ideal acabado. Al hablar de práctica burocratizada no estamos caracterizando una forma específica de praxis, con un objeto propio; no nos referimos, -- por supuesto, a la actividad burocrática o de un cuerpo de -- funcionarios, ya que ésta de por sí no transforma prácticamente nada --sino a un tipo de praxis social-estatal, política, cultural, educativa, etc.- ejercida de un modo burocrático. Es, en este sentido, una praxis degradada, inauténtica,

que se halla en el polo opuesto a la praxis creadora, y que, por tanto, es incompatible con ella.

La praxis se burocratiza dondequiera que el formalismo domina, o, más exactamente, cuando lo formal se convierte en su propio contenido. En la práctica burocrática el contenido se sacrifica a la forma, lo real a lo ideal, y lo particular concreto a lo universal abstracto. Estos rasgos los hallamos justamente en la práctica estatal cuando se degrada en práctica burocratizada. Sin darle propiamente esta denominación que nosotros hemos acuñado, Marx al criticar la concepción hegeliana de la burocracia deja entrever lo que es una práctica burocratizada y que podemos resumir en estas palabras suyas: "...presentar lo formal como contenido, y el contenido como formal." Lo burocrático es lo formal, lo irreal. Por ello, dice también Marx: "el ser real es tratado según su ser burocrático, según su ser irreal". Lenin ha sido también consciente de los nexos entre burocratismo y actividad deformada del Estado y, por ello, después de la Revolución de Octubre sostiene la necesidad de luchar contra la práctica burocratizada, como nosotros decimos, "como condición necesaria y vital para el éxito de la edificación socialista futura". En cuanto que el Estado, mientras exista no puede prescindir de un cuerpo de funcionarios suyos, y en cuanto que por otro lado, la burocracia tiende a verlo con la expresión de Marx- "como su propiedad privada", existe siempre la posibilidad de que un Estado socialista vea deformada su naturaleza por una práctica burocratizada.

Pero el riesgo de que la praxis se burocratice -

no sólo se da en el Estado, sino en general en todo aquel organismo -económico, político, social, sindical o de partido- que para realizar sus planes tiene que contar con un cuerpo especial de funcionarios. Por ello, vemos que incluso la actividad política o sindical reviste, en ocasiones, el carácter de una praxis burocratizada.

En suma, esta praxis degradada y diametralmente opuesta a una praxis creadora, no es sino el despliegue de una ley establecida y conocida de antemano, sin tomar en cuenta las particularidades concretas de su aplicación; es, en consecuencia, la plasmación de una forma no determinada - por su contenido. Es una forma de la praxis repetitiva en la que la repetición infinita de ella se alcanza mediante su extrema formalización, o sea, mediante la negación del papel del contenido para supeditarlo todo a una forma exterior a él. De esta praxis se elimina, por ende, toda determinabilidad del proceso práctico que se vuelve así abstracto y formal, y con ello desaparece igualmente la imprevisibilidad y aventura que acompaña toda praxis verdaderamente creadora.

En la praxis productiva, en el trabajo humano, particularmente en las condiciones propias de la producción altamente mecanizada, podemos ver también las consecuencias negativas que tiene para el hombre, para el sujeto práctico, una praxis repetitiva. Esta última, en las formas específicas que adopta con el trabajo en cadena, parcelario, o en la producción en serie, se opone diametralmente al trabajo creador que como señala Marx se halla vinculado a su determinabilidad, a su carácter concreto, tanto por lo que se refiere

a las necesidades que satisface como a la actividad misma y a sus productos. El trabajo creador supone la actividad indisoluble de una conciencia que proyecta o modela idealmente, y de una mano que realiza o plasma lo proyectado en una materia. El producto como resultado de esta actividad unitaria es, por ello, la culminación de una actividad consciente del productor y, por tanto, el objeto producido revela, expresa al hombre que lo produjo. En el trabajo creador se pone de manifiesto esta unidad de conciencia y cuerpo, como actividad manual dirigida por la primera. En consecuencia, en él se borra, en cierto modo, la diferencia entre trabajo intelectual y físico, pues todo trabajo manual es, al mismo tiempo, trabajo o actividad de la conciencia. Junto al carácter unitario del proceso práctico, en el trabajo creador se dan los otros dos rasgos antes señalados como distintivos de una praxis creadora: el producto no es una mera duplicación o reproducción de un objeto ideal ni es tampoco la reproducción de éste como elemento de una serie que puede repetirse hasta el infinito.

Este carácter creador del trabajo lo hallamos históricamente en el trabajo artesanal en el cual el sujeto práctico se halla en contacto directo e inmediato con la materia; y la relación entre la conciencia y la mano es también inmediata, o a través de útiles que son una prolongación directa de la mano. Este trabajo tiene, a su vez, un carácter universal en el sentido de que sus operaciones diversas las realiza un mismo individuo como partes de una totalidad que no se disgrega en operaciones parciales, hechas por diferen-

tes individuos. Este trabajo artesanal reviste un carácter creador en cuanto que está lejos de reducirse a la repetición de una o varias operaciones, y en cuanto que pone en juego la actividad de la conciencia. Pero el trabajo es una actividad social cuya función primordial es producir valores de uso para la sociedad, y, en este sentido, el trabajo artesanal se caracteriza por su bajo rendimiento. El desarrollo social exigía la elevación de esta productividad, la multiplicación de los productos. Desde este punto de vista, los intereses de la sociedad, coincidentes durante un largo período con los de la sociedad capitalista, empujaban no a la producción de artículos únicos y, en cierto modo, irrepetibles, como los del trabajo artesanal, sino a la producción en serie y masiva que sólo se hizo posible con la introducción de la máquina y la mecanización de la producción.

La producción maquinizada incrementó enormemente la productividad del trabajo, y, en este sentido, fue un elemento altamente positivo en el desarrollo de la sociedad. Esta en su conjunto se benefició con la posibilidad de ampliar el círculo de necesidades humanas, y la producción de los objetos útiles que podían satisfacerlas. Pero estos aspectos positivos no dejaban de tener otros negativos para el hombre, y particularmente, para el obrero, aspectos entrevisos, como ya señalamos, por Hegel, y puestos de relieve, sobre todo, por Marx. Estos aspectos negativos, impuestos por la creciente división y especialización del trabajo, eran: pérdida del carácter universal del trabajo, fragmentación de éste en una serie de operaciones parciales, ruptura de la --

unidad del proceso práctico laboral, etc. En las condiciones peculiares de la producción material capitalista, en la que rige como ley fundamental -de acuerdo con Marx- la ley de la producción de plusvalía, el obrero interesa como medio e instrumento de producción, y de ahí que -en contradicción con- el desenvolvimiento universal del individuo que, en las condiciones del trabajo artesanal podía ser facilitado por el carácter universal de su labor productora- el obrero quede sujeto exclusivamente a las exigencias de la producción. La división y especialización del trabajo -exigida por el propio desarrollo técnico- se convierte en una división -del hombre mismo, quien pone todo su ser al servicio de una sola y única actividad, la que corresponde a una de las operaciones de la máquina. La universalidad del trabajo, desde el punto de vista del obrero, desaparece, y, en lugar de -- ella, tenemos la especialización estrecha y unilateral del trabajador que se convierte en un apéndice de la máquina. -- Queda adscrito así a una sola operación, con lo cual su trabajo se convierte en una actividad que se repite monótonamente y que no exige -o lo exige en un grado mínimo- la intervención de la conciencia:

Los rasgos característicos de la praxis creadora desaparecen de su trabajo. La actividad parcelaria, unilateral y monótona del obrero ha sido fijada de antemano, sin que él tenga participación alguna en ello. Es decir, no sólo se fija por anticipado, y en forma acabada, el fin de su actividad, el objeto ideal que hay que realizar, sino que todos y cada uno de los pasos que ha de dar se trazan también

de antemano, sin que quepan desviaciones posibles. No se con forma el fin, sino la actividad misma, para evitar toda desviación y excluir, por tanto, todo margen de imprevisibilidad, con la particularidad de que el obrero no sólo no interviene, con su conciencia, en esa actividad previa ideal, sino que ni siquiera es consciente del lugar que ocupa esa actividad parcelaria suya dentro del proceso total del cual -- ella no es sino un fragmento. Para evitar toda improbabilidad en el resultado global que se quiere obtener se determina hasta el máximo el ritmo, el tiempo y los movimientos del obrero y éstos se tiende a hacerlos más simples y reducidos, pues cuanto mayor sea el número de movimientos que la mano ha de realizar y cuanto más delicados sean éstos, mayor será también la probabilidad de desviación de la norma fijada. Y aun que la intervención consciente del obrero pudiera corregir el error, las desviaciones de la norma deben excluirse por principio en nombre de las ganancias económicas que la producción debe asegurar ante todo.

Así, pues, la división del trabajo en las condiciones peculiares de la producción maquinizada, conduce a un trabajo extremadamente simple, descalificado, mecánico, y lo más impersonal e inconsciente posible, pues la intervención de la conciencia tan necesaria cuando se trata de escoger -- entre varias alternativas, es decir, en una situación problemática, se convierte en un obstáculo cuando propiamente no hay alternativas, cuando se trata de recorrer un sólo y único camino, y no queda margen alguno para lo imprevisible. El trabajo se convierte entonces en una praxis repetitiva que,

de modo radical, hallamos en la producción en cadena, y particularmente, en la forma específica que ésta adoptó en los países capitalistas altamente industrializados con la aplicación de los principios tayloristas, o de la llamada "ciencia de la organización de la producción". Esta praxis repetitiva absoluta entraña, en primer lugar, la destrucción radical de la unidad de la conciencia que proyecta y de la mano que realiza, y, una vez, desespiritualizada esta última se reduce - al máximo su capacidad de formar o de adaptarse a un uso infinitamente variado. La mano es privada de su espiritualidad para poder convertirse en un apéndice de la máquina.

Esta praxis repetitiva absoluta, exigida por el principio de la obtención del máximo rendimiento de la fuerza de trabajo en la producción en cadena, se asienta en una mutilación del ser unitario del hombre, mucho más grave que una mutilación física, como es el cercenamiento espiritual - de la mano. Aunque ^{la} mano exista físicamente, y ejecute las operaciones mecánicas que exige el trabajo en cadena, puede decirse que no existe, en rigor, la mano humana, pues ésta es tal no sólo como parte del cuerpo, sino como parte del cuerpo que es movida por la conciencia. Al separar la mano de la conciencia, el trabajo en cadena no hace sino encadenar la mano humana, esclavizarla y alterar así radicalmente su destino como lazo de unión entre el hombre y las cosas, - entre la conciencia y la materia.

Esta posición privilegiada de la mano, entre las otras partes del cuerpo, ya fue advertida desde la Antigüedad. De un modo u otro, su importancia se ve en la relación

que guarda con la inteligencia. Así, la ve el viejo Anaxágoras; pero Aristóteles va aún más lejos y atribuye una importancia aún más decisiva a la mano ya que, a juicio suyo, si el hombre es el más inteligente de los seres vivos es precisamente porque tiene manos. Y la superioridad de la mano proviene de su capacidad de utilizar gran número de útiles y -- convertirse, de este modo, en un "instrumento de instrumentos"⁽⁵⁾. La importancia de la mano se reconoce más categóricamente en los tiempos modernos cuando se trata de encontrar -- la diferencia específica entre el animal y el hombre. Todos los evolucionistas, y particularmente Darwin y Haeckel, vinculan la preponderancia del hombre en el mundo al empleo de la mano, pero de una mano que se ha liberado en el curso de la evolución natural. De la idea de la liberación natural de la mano se pasa, con Engels, a la idea de la liberación de -- la mano por el trabajo, de la mano como producto del trabajo.⁽⁶⁾ Pero Engels formula a su vez la idea capital-que complementa otras ideas de Hegel y Marx sobre el papel del trabajo en la formación del hombre--, según la cual la transformación de la naturaleza sólo ha podido llevarla a cabo el hombre, -- gracias a la mano.⁽⁷⁾ La mano es así, a la vez, órgano y producto del trabajo. En nuestros días, José Gacs subraya que la -- mano cumple su función más alta de uso y fabricación de instrumentos justamente por hallarse vinculada a la inteligencia, y basándose en esta relación "se halla en relación no -- sólo con la cultura material, sino con la cultura humana toda, hasta la menos material".⁽¹⁰⁾ Para el marxista vietnamita -- Trán-Dúc-Thac lo que caracteriza y distingue al hombre frente

a cualquier comportamiento animal, por elevado que éste sea, es el uso del útil. "El Antropoide utiliza el instrumento; - pero únicamente el Hombre sabe usar el útil". La mano con su capacidad de usar útiles permite llegar, a través de una serie de etapas, a la "vida humana en sentido propiamente humano".

¿De dónde proviene esta superioridad de la mano con respecto a otras partes del cuerpo? -podemos preguntarnos nosotros-. Justamente -como señalábamos antes- de su vinculación con la conciencia, de su valor propiamente espiritual. Este carácter intelectual de la mano entraña su modo peculiar de relacionarse con las cosas, radicalmente distinto de otros órganos análogos de los animales. La mano puede realizar una infinidad de movimientos y adaptarse a los usos más diversos. Su plasticidad le permite imprimir su forma a un objeto y también dejarse formar, en cierta manera, por el objeto que alberga en ella. Si el hombre es, como hemos subrayado una y otra vez a lo largo de nuestro estudio, un ser práctico, es decir, un ser transformador o formativo, la mano es justamente un instrumento de esta transformación, y todos los útiles no son, en definitiva, sino prolongaciones de ese instrumento originario.

Con las manos el hombre ha aprendido a vencer la resistencia de las cosas, y con ellas comenzó a dominarlas. Con la mano, el hombre ha empezado a marcar su huella en la naturaleza, y su uso, como primer útil o herramienta, señala también la existencia ya de una relación propiamente humana entre el hombre y las cosas. Las manos no sólo forman ven

ciendo a las cosas que se resisten, sino que también tocan, exploran, y, de esta manera, por este contacto con ellas las cosas cobran una significación humana. Pero las manos no sólo establecen una relación peculiar entre el hombre y las cosas, sino entre los hombres mismos. Acarician o acercan a los hombres en el apretón de manos; pero los hombres no sólo se acarician o se dan la mano sino que también llegan a las manos. Es decir, las manos expresan de un modo sensible y -- concreto relaciones humanas, ya sea entre individuos o entre grupos sociales. Y esta capacidad de la mano de testimoniar los sentimientos más opuestos tiene por base su estrecha vinculación con la conciencia.

En la transformación de las cosas materiales, -- cuando ésta exige los movimientos más delicados y precisos -- por ejemplo, en la actividad del cirujano, del artesano, -- del pintor o del escultor-- ningún útil puede sustituir a este útil originario "útil de todos los útiles" que es la mano. Por ello, a un obrero como Georges Navet en un bello y excepcional libro autobiográfico, concibe la vida en función de las manos.⁽¹³⁾ "El hombre vive con sus manos", dice, y agrega: "La vida es lo que se toca". En consecuencia, las manos que trabajan maquinalmente, vacías de espíritu, son manos -- sin vida porque en ellas no alienta la inteligencia del obrero.

Por las manos, el hombre está en contacto con -- las cosas, y les da forma; gracias a ella, la materia no se halla en una relación exterior con él. Con las manos, el -- hombre hace suyas, es decir, humaniza las cosas, y él mismo,

dejándose tocar, adaptándose a la forma de ellas, abriéndose a las cosas, consuna esta relación propiamente humana.

Tal es la verdadera mano humana, es decir, la mano que no es pura y exclusivamente parte del cuerpo, una mano que forma y se deforma para formar mejor. Una mano que no se mueve a ciegas, de un modo meramente natural o mecánico, porque sus movimientos se hallan dictados por la inteligencia. Una mano que puede dominar la resistencia de las cosas materiales justamente por su plasticidad, es decir, por su capacidad de responder con las más variadas, múltiples y sutiles respuestas. Una mano que lleva inscrita en su propia plasticidad la negativa a toda petrificación, repetición, simplificación de sus movimientos, o reducción de ellos a un mínimo que es justamente la situación a que se ve condenada en el monótono y simple trabajo en cadena. Pero la mano sólo puede ser colocada en esta situación en la medida en que es despejada de su savia espiritual, en que es cercenada o separada de la conciencia, y puesta en una relación de exterioridad con ella. Para que la mano pueda estar en esa relación de exterioridad es preciso que deje de ser una mano concreta, humana y se vuelva, por decirlo así, abstracta, indeterminada. Es preciso que ni mano sea idéntica a la de otro y se encuentre con otras en un universo común de acciones perfectamente medidas y definidas, tanto por lo que toca a su forma, como a su ritmo y duración. ⁽¹⁴⁾ En suma, es necesario que ni mano no me pertenezca, que se separe de ella todo lo que la une a mi conciencia. Y esto es justamente lo que hallamos en una praxis repetitiva absoluta como la del trabajo que, -

sujeto a los métodos tayloristas, se convierte en un verdadero trabajo encadenado. En él, la separación entre la inteligencia y la mano es total; el obrero debe abolir todo intento de intervención consciente, reflexivo, a fin de convertirse en una mera prolongación de la máquina. Con este objeto, se excluye todo elemento creador y se rompe la unidad del proceso práctico. La conciencia no sólo se vuelve superflua sino incluso un obstáculo, como lo demuestra el hecho de que los obreros menos inteligentes se adaptan mejor a las exigencias de este trabajo parcelario, monótono y mecánico, y el que los propios dirigentes industriales reclamen esta separación entre el pensamiento y la mano. Esta praxis ⁽¹⁵⁾ regresiva se sitúa en el polo diametralmente opuesto a la praxis creadora. Ciertamente es que no se trata de volver a una unidad de la conciencia y la mano, como la que se daba en el trabajo artesanal, y que el propio desarrollo técnico y social hace imposible hoy; una vuelta de este género sería una regresión a formas de trabajo ya superadas. Pero el nuevo desarrollo de la técnica con la automatización, y el reconocimiento de la humanidad del obrero, y del hombre como fin último de la producción, permitirán por un lado elevar el papel de la conciencia en el proceso de producción en la medida en que se eleva el papel del trabajador en la dirección, control y regulación del proceso práctico, ejecutado sobre todo por las máquinas. Por otro lado, al emanciparse el obrero de su inclusión directa en el proceso de producción, su mano deja de ser la mano indeterminada, abstracta, separada de su conciencia. La mano liberada del trabajo en cadena, esa mano -

que durante milenios hizo posible la cultura material humana podrá elevar a los niveles más altos la "cultura de la mano" de que habla Gaos, y que no se agotan en su trato directo, - material con las cosas en el trabajo. Con todo, la mano no - estará ociosa; siempre será necesaria, por automatizada que esté la producción, la mano inteligente del hombre. Y esta - mano que la automatización reclama -para iniciar el proceso de producción, para reparar la máquina que se detiene, etc.- ya no podrá ser la mano mecánica, deshumanizada, de la época del trabajo en cadena, sino la mano humana que obedece a la conciencia.

El análisis anterior nos ha permitido ver las -- consecuencias negativas de la praxis repetitiva en la esfera del trabajo humano. Ahora bien, incluso el arte, esfera por esencia de una praxis creadora, no escapa a los peligros de una praxis imitativa. Una expresión elocuente de esta última es el academicismo, o creación artística conforme a principios o leyes que se presentan con un carácter normativo.

En el academicismo o rutinarismo artístico observamos la disociación de lo interior y lo exterior, de la ley y el proceso práctico que hemos observado en otros dominios de la praxis. El artista conforma aquí su creación a un canon ya establecido; ese canon, o ley de su actividad, puede desprenderse de una experiencia artística cuyos mejores días ya pasaron (academicismo propiamente dicho), o puede ser impuesta previamente, en una relación de exterioridad con la - creación artística, por consideraciones de orden extraestético: moral, política, religiosa, etc. (normativismo artístico-

cc).

En el primer caso, la creación se rige por una ley establecida de antemano. No queda sitio, por tanto, para lo imprevisible y sorprendente ni para la unicidad e irrepetibilidad. Como la actividad del artista se atiene a una ley ya creada, y ésta no se va haciendo en el proceso mismo de la creación, en cierto modo, el resultado real no es sino la duplicación del fin o resultado ideal. No hay, pues, propiamente creación. En principio, a todo gran arte puede corresponder, como una detención o simulación de las fuerzas creadoras que en él se han plasmado, cierto academicismo que no es sino la degradación de una praxis artística verdadera. Aquello superior existe como premisa de lo inferior. Sin el gran arte classicista de todos los tiempos no se habría dado esa actividad artística inferior, degradada, que es el academicismo del siglo XIX. En verdad, el academicismo puede darse con respecto a toda verdadera praxis creadora, siempre que el principio que conformó viva e internamente una praxis -- creadora anterior, se convierta en una norma o regla exterior al proceso práctico artístico. En este sentido, al arte auténtico de nuestro tiempo que se caracteriza, entre otras cosas, por una voluntad de ruptura, de negación de cánones, de antiacademicismo puede corresponder también un nuevo academicismo: el academicismo del "no", o, valga la expresión, del antiacademicismo.

Mientras que en el caso anterior, la praxis repetitiva tiene su manifestación más acusada en el intento de conformar el proceso práctico a un principio artístico que

conformó fecundamente un proceso creador anterior, en el normativismo artístico en general este intento de conformación por un principio exterior lleva a convertir la obra en una ilustración artística de algo extraartístico (político, moral, religioso, etc.) Entre el principio que rige a la obra y su plasmación no existe sino una unidad externa. El principio, en rigor, no se plasma, no se desarrolla a lo largo de un proceso, no baja, por decirlo así, de su pedestal conceptual. Al final del proceso tiene el mismo modo de ser que al comienzo. No ha conformado propiamente a la materia ni ha -- suscitado una fusión de contenido y forma. Ha entrado como un principio exterior al proceso de creación, y, por ello, ha pedido mantener su sustantividad --es decir, su estructura conceptual-- a lo largo del hacer artístico. Convertido en -- ley del proceso práctico, en ley "a priori" y exterior a él, que vale por sí misma, dentro o fuera de dicho proceso, no -- es una ley única, y, por ello, puede informar tantos procesos como se quiera y, por supuesto, con los mismos resultados.

Hay que advertir, sin embargo, que no es el principio --moral, político o religioso-- el que determina de por sí la transformación de la actividad artística en una praxis imitativa o repetitiva, sino el modo como este principio rige en el proceso práctico. Sólo cuando dicho principio se halla en una unidad dinámica con el proceso de su realización, como unidad de lo subjetivo y lo objetivo, puede fecundar la creación artística, y dejar de ser algo exterior, general y

abstracto, para convertirse en un principio único, unido íntimamente a una realización única también. Sólo así obras --tendenciosas --es decir, informadas por determinada tendencia ideológica: política, moral, social o religiosa-- son verdaderas obras de arte, y no mera ilustración artística de ciertos principios.

El análisis que hemos llevado a cabo, tomando como ejemplo tres tipos fundamentales de praxis --social revolucionaria, productiva y artística-- nos permite hablar con fundamento de dos niveles de la praxis: el de la praxis creadora, y el de la imitativa o repetitiva. En ambos casos, se trata de una actividad humana que transforma una materia dada, pero tanto el proceso práctico como su producto pueden --revestir un carácter u otro. El criterio para distinguir una y otra praxis es la existencia --o inexistencia, en un caso --límite-- de los tres rasgos distintivos de la praxis creadora que hemos venido señalando: unidad de lo interior y lo exterior, de lo subjetivo y lo objetivo, en el proceso práctico; imprevisibilidad del proceso y de su resultado, y unidad e irrepetibilidad del producto. Pero estos niveles, como también señalábamos, no se hallan separados por una barrera absoluta, pues en la praxis total humana, innovación y tradición, creación y repetición, se alternan y, a veces se entrelazan y condicionan mutuamente. Pero la praxis determinante es la praxis creadora.

NCTAS (Cap. III)

- 1 C. Marx, Tesis sobre Feuerbach. En: La ideología alemana, ed. esp. cit., p. 635.
- 2 C. Marx, El Capital. Crítica de la Economía política, trad. W. Roces, 3a. ed. esp., Fondo de Cultura Económica, t. I, México-Buenos Aires, 1964, p. 131.
- 3 V. I. Lenin, El Estado y la revolución, En: Obras Completas, ed. esp., t. XXV, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1958, p. 487.
- 4 Cf. la obra de Marx Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, obra escrita en el verano de 1843 que permaneció inédita hasta 1927. En ella, Marx critica la concepción hegeliana de la burocracia como "formalismo del Estado".
- 5 Después de la Revolución de Octubre, Lenin volvió, una y otra vez sobre los peligros del burocratismo. Estuvo atento a sus brotes y jamás trató de restarle importancia. Por ello, en el Proyecto de Programa del Partido que redacta en febrero de 1919, dice: "La continuación de la lucha contra el burocratismo es una condición necesaria y vital para el éxito de la edificación socialista" (Obras completas, 5a. ed. rusa, t. 38, p. 93). Casi un año y medio después vuelve a abordar el problema en la discusión con Trotsky sobre el papel de los sindicatos, y con este motivo Lenin propone cierta autonomía de las organizaciones sindicales así como ciertas medidas para controlar, desde abajo, a la burocracia ya que ésta tiende a eludir todo control y a recortar la democracia. Para Lenin el principio de la democratización de la vida social era capital para combatir las deformaciones burocráticas del Estado, para las cuales, por otro lado, existían ciertas condiciones objetivas en el período de transición al socialismo.
- 6 Aristóteles, Del Alma, libro III, cap. 8.- Cf. también, Las partes de los animales, IV, 10, 687 a 19.
- 7 En la obra de Jean Brun, La main et l'esprit (Presses Universitaires de France, 1963) puede hallarse un estudio -

histórico (caps. I y II) de las concepciones de la mano, desde Aristóteles al evolucionismo moderno.

8

"Hasta que la mano del hombre logró tallar en forma de cuchillo el primer guijarro -dice Engels- tuvo que pasar una inmensidad de tiempo, junto a la cual resulta insignificante el tiempo que históricamente nos es conocido. Pero el paso decisivo se había dado ya: se había liberado la mano...

Así, pues, la mano no es solamente el órgano del trabajo, sino que es también el producto de éste". (Dialéctica de la naturaleza, trad. de W. Rocas, Ed. Grijalbo, México D.F., 1961, p. 143).

9

"Solamente el hombre consigue poner su impronta en la naturaleza... Y todo lo ha llevado a cabo el hombre, esencial y primordialmente, por medio de la mano. En ella la que, en última instancia, rige incluso la máquina de vapor, que es, hasta ahora, el instrumento más poderoso de que dispone el hombre para transformar la naturaleza, ya que también esa máquina es una herramienta". (F. Engels, Dialéctica de la naturaleza, ed. cit., p. 15).

10

José Gaos, 2 exclusivas del Hombre. La mano y el tiempo, México, 1945, p. 28.

11

Trán-Dúc-Thao, Fenomenología y materialismo dialéctico, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1959, p. 243. Dice también: "La percepción del instrumento como instrumento, en su eficacia intrínseca, se constituye con el uso del útil que marca la aparición del Hombre" (Ibid., p. 242). A diferencia del antropoide que sólo ocasionalmente utiliza el instrumento, surge con el hombre "una estructura nueva en la que forma de utilización está definitivamente absorbida y reprimida, vivida en esbozos constantemente renovados que hace que el objeto se presente al sujeto que lo produce y conserva como un objeto portador de poderes". (Ibid., p. 244). Es decir, consi-
derada la mano como instrumento, puede decirse, según Trán-Dúc-Thao, que el hombre no sólo puede utilizar simplemente la mano, sino reprimir esta utilización, y vivirla "como un movimiento intencional en el que el sujeto tiene conciencia de utilizar idealmente" "la mano que él guarda o prepara.

12

Cf. el análisis de Jean Brun en la obra citada sobre "la mano y la forma" (cap. IX).

- 13 Se alude a la obra de Georges Navel, Travaux (París, 1946).
- 14 "El racionalizador -dice G. Friedmann, sociólogo francés del trabajo- descompone una operación dada en cierto número de partes, recurre a los tiempos mínimos de varios obreros para cada clase de trabajo. Finalmente, agrupa los movimientos más rápidos en una serie que estereotipa para imponerlos luego a los obreros como método de standard y único". (G. Friedmann, Problemas humanos del maquinismo industrial. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1956, p. 57).
- 15 Para Taylor "todas las posibilidades de la dirección -- administrativa no se realizarán sino cuando todas las máquinas del taller estén dirigidas por hombres de menos valor..." (Cita de G. Friedmann, op. cit., p. 72).

Capítulo IV.

NIVELES DE LA PRAXIS:

B) PRAXIS ESPONTANEA Y PRAXIS
REFLEXIVA.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la praxis creadora exige una elevada actividad de la conciencia, no sólo al trazar, al comienzo de proceso práctico, el fin o proyecto originario que el sujeto tratará de plasmar con su actividad material, sino también a lo largo de todo el proceso. Resultaría así que una rica y compleja creación exigiría una mayor actividad de la conciencia, ya que la problematización e improbabilidad del proceso y la incertidumbre del resultado le obligarían a intervenir constantemente. Sin embargo, no debemos limitarnos a ver el papel de la conciencia en la praxis creadora; también en los niveles más bajos de la praxis, la conciencia estaría presente aunque su intervención sería menor y por esta línea descendente, llegaríamos a ese escalón inferior representado por una praxis repetitiva total en el que se pondría de manifiesto, como ya vimos, un divorcio radical entre la conciencia y la mano, entre la planeación y la ejecución no tanto por que se tienda a excluir la mano del proceso de producción, por ejemplo, que es lo que ocurre claramente con la automatización sino por que la mano se vuelve mecánica abstracta indeterminada, es decir, no propiamente humana. Pero aún así, en este intento de sumir a la mano en la mayor inconciencia el hombre no podría eliminar por completo el carácter consciente de su pretendida activi-

dad mecánica, entre otras razones porque solo conscientemente - puede abrirse a una actitud ante las cosas en la que trata de ~~p~~ poner entre paréntesis su conciencia. Incluso para asegurar el carácter mecánico de la operación y poder excluir las intervenciones de la conciencia-, ~~superflua desde el punto de vista de~~ la producción-, es indispensable un mínimo de actividad de ella. Esto se pone de relieve, asimismo, en la praxis artística en los intentos de los surrealistas de excluir del proceso práctico -- creador toda intervención de la conciencia. La creación se reduce, como dice André Breton: al definir el surrealismo, a un "automatismo psíquico puro por el cual se propone expresar sea verbalmente, sea por escrito, o de cualquier otra manera, el funcionamiento real del pensamiento"¹. Pero la conciencia no deja su lugar tan fácilmente; la actitud tendiente a derrotarla por completo, a excluirla, es una posición absolutamente consciente. Y la forma más radical de inconsciencia artística, para los surrealistas, o sea, la escritura automática, no podría producirse por una paralización de la conciencia, sino por una activa intervención de ella. La conciencia no sólo da fe de vida en su decisión de automatizar lo psíquico, ya que solo ella puede decidir el paso a ese automatismo, sino también a lo largo y al final de todo el proceso. La experiencia surrealista justamente por su radicalidad en este terreno, demuestra la imposibilidad de excluir la -- conciencia en el proceso práctico artístico.

Ahora bien la determinación del papel que desempeña -- en la actividad práctica nos ha permitido señalar la existencia de dos tipos de praxis, que hemos denominado creadora y --

repetitiva. A la conciencia que actúa, al comienzo o alargo del proceso práctico, en íntima unidad con la plasmación o realización de sus fines, proyectos o esquemas dinámicos, podemos llamarla conciencia práctica. Es la conciencia tal como se inserta en el proceso práctico, actuando o interviniendo a lo largo de él para traducir un resultado ideal en real. Conciencia práctica significaría igualmente: conciencia en tanto que traza un fin o modelo ideal que se trata de realizar, y que ella misma va modificando, en el curso de su realización, atendiendo a las exigencias imprevistas del proceso práctico. Esta conciencia práctica es la que se eleva en la praxis creadora, y se debilita hasta casi desaparecer cuando la actividad material del sujeto cobra un carácter mecánico, abstracto, indeterminado, o también cuando se materializan fines formales como en la práctica burocratizada, o se plasman fines o proyectos ajenos, en cuya elaboración no interviene la conciencia propia. La conciencia práctica califica sólo a la conciencia en cuanto que sus productos se materializan. No califica la que desvía una actividad teórica, el margen de la práctica, o no respondiendo inmediato a las exigencias de un proceso práctico.

Pero la conciencia no sólo se proyecta, se plasma, sino que se sabe a sí misma como conciencia proyectada, plasmada, o, lo que es igual, sabe que la actividad que dirige las modalidades del proceso práctico es suya, y, además, es una actividad buscada o querida. A esta conciencia que vuelve sobre sí misma, y sobre la actividad material en que se plasma, podemos denominarla conciencia de la práctica.

De la conciencia práctica distinguimos sin separarla de ella la conciencia de la práctica. Una y otra nos muestran a la conciencia en su relación con el proceso práctico. Pero -- mientras la primera es la conciencia en cuanto que impregna dicho proceso, en cuanto lo rige o se materializan a lo largo de él, la segunda califica a la conciencia que se sabe a si misma, en cuanto es consciente de esa impregnación, y de que es la ley que rige -- como fin las modalidades del proceso práctico. Ahora -- bien, toda conciencia práctica entraña siempre cierta conciencia de la praxis, pero una y otra no están en el mismo plano o nivel. Puede ocurrir que, en un proceso práctico, la primera esté muy por debajo de la segunda. Así ocurre, por ejemplo, en el obrero inteligente, o dotado de una conciencia de clase, que realiza un trabajo monótono, parcelario y mecánico. Su conciencia de la praxis no se halla en relación directa con su conciencia práctica, casi nula en virtud de que no hace más que aplicar un fin o ley que se impone exteriormente. Algo semejante, pero en sentido inverso, podríamos decir de la praxis, artística, en el caso del pintor o escultor que, pese a tener una elevada conciencia de su actividad, no logra plasmar o realizar su proyecto o esbozo. Aquí la conciencia práctica está por debajo de la conciencia de la praxis.

Vemos, pues, que una y otra no se confunden, pero tampoco se hallan separadas entre sí, ya que por un lado la conciencia práctica, como actividad ideal que se materializa -- hace posible que se transparente o se eleve la conciencia de lo que se está plasmando, y, a su vez, la conciencia de la práctica puede contribuir a enriquecer la actividad práctica.

material, y con ello, a elevar la conciencia (práctica) que se plasma en ella. Podemos decir, por ello, que la conciencia de la praxis viene a ser la autoconciencia práctica.

De acuerdo con el grado de manifestación de esta autoconciencia práctica podemos distinguir dos nuevos niveles de la actividad práctica del hombre que denominaremos praxis espontánea y praxis reflexiva. La conciencia que antes hemos llamado práctica no queda abolida en ningún caso, ni siquiera en la praxis espontánea; por esta razón, hemos preferido no hablar de praxis espontánea y consciente, ya que en el seno de ^{12/}actividad espontánea está presente, como veremos, en seguida, la conciencia. Para calificar de espontánea o reflexiva la praxis tomamos en cuenta el grado de conciencia que se tiene de la actividad práctica que se está desolegando, elevada en un caso, baja o casi nula en otro.

Por consiguiente, no se trata de dos nuevas modalidades de los niveles prácticos antes examinados (creador y repetitivo) en el sentido de que la praxis reflexiva correspondiera sin más a la praxis creadora, y la espontánea a la no creadora, mecánica o repetitiva. Esta correspondencia adopta caracteres peculiares de acuerdo con la forma específica de praxis, y, en particular, con la praxis artística. En esta esfera, podríamos ver que son igualmente falsas por unilaterales la tesis de una estética racionalista (del tipo de las estéticas clasicistas del siglo XVIII) que establecen una relación directa entre conciencia y creación, y la

tesis de las estéticas irracionalistas que, partiendo del Ion de Platón llegan hasta la estética surrealista de nuestros días, para ver en la creación artística una pretendida-actividad inconsciente. Lo que puede faltar en esta actividad no es tanto la conciencia práctica sino cierta conciencia de la praxis, y ello es lo que determinaría la espontaneidad del proceso creador. Pero la praxis artística demuestra, asimismo, que lo espontáneo no se opone diametralmente a una actividad creadora; se trata de dos planos o niveles distintos. Lo que se opone a ella es lo mecánico, lo repetitivo. En este sentido, la praxis repetitiva- recuérdese el ejemplo del-trabajo en cadena- es, a la vez, negación de la espontaneidad y de la creación. No hay que confundir, por esta razón, una praxis espontánea con una pretendida praxis inconsciente- imposible por principio, como ya hemos subrayado- o con una praxis de la cual la conciencia estuviera, en gran parte, excluida por hallarse en una relación de exterioridad con el proceso práctico.

En suma, la praxis creadora puede ser, en mayor o menor grado, reflexiva y espontánea. La praxis repetitiva acusa una débil intervención de la conciencia, pero, no por ello, puede considerarse espontánea. En este aspecto, la praxis mecánica, repetitiva se opone tanto a la actividad práctica-creadora como a la espontánea.

El reconocimiento de la existencia de estos dos niveles de la praxis- espontánea y reflexiva- nos lleva a abordar dos nuevos problemas: a) el del tipo de relación entre -

ellos, y b) el de la vía para pasar de uno a otro. No se trata, por supuesto, de examinar la relación existente entre dos niveles de la conciencia, o la vía para pasar de un tipo de conciencia (práctica) a otra (conciencia de la praxis). Se trata de la praxis, y, por tanto, de un problema práctico, como es el del tipo de relación que la praxis mantiene con la conciencia, ya que los productos de la actividad práctica no pueden ser indiferentes a esa relación. O sea, la relación espontánea entre la conciencia y la praxis no conduce a los mismos resultados que la relación reflexiva entre una y otra.

Por su carácter práctico, estos problemas son de vital importancia para la praxis revolucionaria, y, por ello, el marxismo, de acuerdo con la última de las Tesis sobre Feuerbach les ha concedido una importancia especial. La actividad revolucionaria del proletariado exige una elevada conciencia de la praxis para que ésta sea propiamente una praxis reflexiva y no espontánea, y, en consecuencia, verdaderamente revolucionaria. Tal es el sentido de esta formulación de Lenin: "Sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario." No es casual, por ello, que las discrepancias en torno a las vías para transformar la sociedad se manifiesten como discrepancias sobre la relación entre lo espontáneo y lo consciente (lo reflexivo) en el movimiento revolucionario, y, de un modo especial, sobre el papel de la conciencia y de su expresión más alta: la teoría revolucionaria en el proceso práctico de transformación de la sociedad. Aquí una concepción correcta de las relaciones entre lo espontáneo y lo re -

flexivo, y de los dos niveles prácticos correspondientes, tiene que hacer frente a dos extremos igualmente perniciosos por sus consecuencias prácticas: la sobreestimación del elemento espontáneo o la sobreestimación del elemento reflexivo, que tienen por contrapartida: en el primer caso, el rebajamiento del papel de la teoría en la práctica revolucionaria, y, en el segundo, el desconocimiento de los elementos espontáneos en el proceso práctico revolucionario.

La empresa de Marx, por lo que toca a la transformación revolucionaria de la sociedad, tiene por base una justa relación entre lo espontáneo y lo reflexivo. Los proletarios sólo pueden subvertir el orden económico y social que los enajena con una praxis altamente consciente, reflexiva. De ahí la necesidad de dotar al movimiento obrero de una conciencia de su misión histórica, de sus fines, de la estructura social capitalista y de la ley que la rige, así como de las condiciones y posibilidades objetivas de su emancipación al llegar a determinada fase el desarrollo histórico social. El proletariado sólo puede liberarse cobrando conciencia de su enajenación, así como de la necesidad de desplegar una praxis revolucionaria para cancelarla. Necesita, por tanto, una praxis que se despliega en el marco de una serie de condiciones objetivas dadas y con una elevada conciencia de ella, tanto de sus límites como de sus fines y posibilidades. En este sentido, dicha praxis tiene un aspecto objetivo (en cuanto que objetivamente se halla determinada su necesidad, sus limitaciones y posibilidades, como praxis fundada y exigida por la his

toria y la sociedad). y un aspecto subjetivo, en cuanto que el proletariado es consciente de esa necesidad histórico-social, de sus límites y posibilidades y se traza fines para transformar la sociedad.

Con el aspecto objetivo, se vincula la posibilidad de una transformación efectiva de la sociedad. Pero sólo con la conciencia de la praxis, o aspecto subjetivo de ella, que entraña a la vez la conciencia de esas posibilidades objetivas, esa transformación social puede realizarse. En este sentido, dice Marx que "la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar"³, pero con ello no se quiere decir que sólo se plantee metas o problemas cuya solución ya esté dada de antemano, sino que, en virtud de las exigencias del propio desarrollo histórico-social, con el planteamiento del problema está dada ya la posibilidad de su solución.

La humanidad sólo puede avanzar negando al proletariado como clase, y al proletario; como objeto o mercancía, negación que es, a su vez, negación de su condición humana. Pero el proletariado sólo puede llevar a cabo esta negación de su negación siendo consciente de la condición misma del obrero como cosa, o mero medio de producción, así como de las condiciones y posibilidades de la acción que tienda a negar esa negación. No basta actuar sin más. Los proletarios pueden destruir las máquinas para expresar su protesta, pero con ello no se logra como no se logró en los albores del movimiento obrero- producir un cambio sustancial. Es preciso que su acción se integre en una visión de su misión histórica que le da

dé a sí mismo una conciencia de su ser, de lo que verdaderamente representa como fuerza histórico-social. Y es preciso, a su vez, que actúe, entonces, conforme a este ser. No se trata de actuar de acuerdo con cualquier fin, sino de actuar conforme al fin que responde a su misión histórica. Por ello, dice Marx: "No se trata de lo que éste o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda representarse de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo"

Si entendemos por praxis reflexiva la actividad revolucionaria del proletariado conforme a su ser, que entraña asimismo una conciencia de este ser suyo, podemos llamar praxis espontánea a aquella que se manifiesta al margen de su ser proletario, así como la conciencia de su misión histórica y de las condiciones y posibilidades de su acción. Por tanto, en la caracterización de la praxis revolucionaria del proletariado como espontánea o reflexiva desempeña un papel decisivo su conciencia de la praxis que, a su vez, se halla estrechamente vinculada a la conciencia que el proletario tiene del proceso histórico mismo, de sus intereses de clase, de su misión. Tal es para el marxismo la conciencia de clase.

El proletario puede vivir presa de sus intereses momentáneos; entonces, su conciencia individual teje una malla de ilusiones, o realiza acciones que pueden ir incluso contra su ser de clase. No se eleva a la visión total del proceso, y por ello, sus actos no corresponden a sus intereses ya que --

ignora sus propias fuerzas, sus posibilidades y limitaciones. Su praxis es, entonces, espontánea puesto que se da el germen de la conciencia que en el proletariado es su conciencia de clase. Pero lo espontáneo y lo reflexivo no se hallan separados por una muralla absoluta; estos conceptos son más bien correlativos en cuanto que uno cobra sentido en relación con el otro. La espontaneidad no es absoluta, pues contiene ya ciertos elementos de conciencia. "En el fondo - dice Lenin - refiriéndose a esta correlación en el movimiento obrero - el "elemento espontáneo" no es sino la forma embrionaria de lo consciente (o lo reflexivo, según la terminología más precisa que hemos adoptado)." ⁵ Refiriéndose a las huelgas sistemáticas de la última década del siglo pasado en Rusia, que ya no eran simples manifestaciones de desesperación y venganza, Lenin dice que había en ellas "destellos de conciencia" ⁶. Lo embrionario no puede entenderse aquí en el sentido de que lo espontáneo contenga ya, en germen, lo reflexivo, de tal manera que no fuera sino el desenvolvimiento interno, inmanente de un contenido dado ya, en forma embrionaria, en lo espontáneo. No; los "destellos de conciencia" no llevan de por sí a una conciencia de clase ni a una praxis revolucionaria consciente. Dicho en otros términos: no se pasa directamente de una praxis espontánea a una praxis reflexiva.

Lo que esto quiere decir es que el proletariado por sí mismo no puede superar el nivel espontáneo de la praxis, o sea, no puede elevarse con sus propias fuerzas a una praxis revolucionaria reflexiva. Ya Marx en los Manuscritos de 1844 señala que no basta la opresión ni la miseria para que-

el proletariado pueda alzarse a la altura de su misión histórica, es decir, revolucionaria. Ha habido en el pasado, y hay incluso en el presente, miembros de la sociedad en una situación tan terrible, o aún más, que la de los proletarios. Ahora bien, la superioridad del proletariado sobre otras clases o grupos sociales oprimidos estriba precisamente en la posibilidad de elevarse a un nivel de conciencia- conciencia de clase- que le permite captarse a sí mismo en su misión histórico-social, y, con ello orientar, en el marco de unas condiciones objetivas dadas, su propia acción; vale decir, pasar de una praxis ciega, espontánea, a una praxis revolucionaria reflexiva, o transformación consciente de la sociedad.

Pero, decíamos antes, que el proletariado no puede -- elevarse por sí solo, espontáneamente, a una praxis revolucionaria reflexiva. No puede actuar espontáneamente conforme a su -- ser, es decir, mientras no posee una conciencia de clase, y ésta no se desprende por sí sola de su ser de clase ni de su praxis-espontánea. Pero si la conciencia de clase no está en el proletario internamente, si no es algo dado sino adquirido, y si no se desprende directamente de su propio ser, ello significa que su conciencia de clase le llega de fuera. La conciencia de clase -- ha de ser inculcada al proletario, ya que éste no puede elevarse a ella con sus propios medios; a lo largo de una praxis espontánea. Esto es lo que reconoce Lenin sin embages: " Los obreros no podían tener conciencia socialmemócrata. Esta sola -- podía ser introducida desde fuera. La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una concien-

cia trade-unionista..."⁷ Por conciencia trade-unionista debe entenderse una conciencia de la situación y perspectivas en función de los intereses materiales inmediatos, sin comprenderse la verdadera misión histórica del proletariado, sus intereses generales de clase, y, por tanto, se trata de una conciencia -- que no ilumina una praxis revolucionaria, sino una lucha económica por reivindicaciones materiales inmediatas. Esta lucha económica implica un nivel de conciencia más elevado que el que revelan los actos espontáneos de desesperación y venganza con que la clase obrera expresa, en sus orígenes, su descontento, pero, con todo, la conciencia tra-unionista se halla todavía muy por debajo de la conciencia de clase.

Si el proletariado no se eleva por sí mismo, con sus propias fuerzas, es decir, en virtud del desarrollo espontáneo de la producción capitalista y de la lucha de clases, a la conciencia de su ser y de su praxis, ésta conciencia- como dice Lenin-, sólo puede provenir de fuera. Y así lo subraya él, apoyándose en un texto de Kautsky en el cual se rechazaba la tesis de que "...la conciencia socialista aparece como resultado necesario y directo de la lucha de clases del proletariado". La conciencia socialista surge en la lucha de clases, pero no de ella. Y agrega Kautsky: "No habría necesidad de hacerlo (es decir, de introducir era conciencia desde fuera A.S.V), si esta derivara automáticamente de la lucha de clases."⁸ La conclusión de Lenin es categórica: "...no puede hablarse de una ideología independiente, elaborada por las mismas masas obreras en el curso de su movimiento."⁹

Llegamos así a la cuestión crucial: si la clase obre-

ra no puede elegarse por sí sola a una praxis reflexiva, quién- o quiénes introducen esa conciencia que es indispensable para - pasar de una praxis espontánea- y, en definitiva, limitada o -- inoperante- a una praxis reflexiva, revolucionaria. La cuestión es vital porque sin esa conciencia no puede haber una actividad práctica conforme al ser de clase, y, por tanto, no puede haber praxis revolucionaria.

La cuestión tiene que ser planteada, a su vez, en dos planos históricos distintos: a) cuando aún no existe la conciencia de clase ni su expresión teórica más acabada, el marxismo. Se trata, entonces, de elaborar la teoría revolucionaria del proletariado, y de hacerla pasar al movimiento proletario mismo. b)- cuando ya existe la teoría, aunque nunca en forma acabada, y ya se cuenta dentro de la clase obrera con sectores que han asimilado los principios básicos de ella, y están dotados, por tanto, - de una conciencia de clase. Se trata, entonces, de inculcar la -- conciencia socialista cada vez más profunda y ampliamente, como una tarea constante y sin fin, impuesta por la necesidad de desplegar una praxis revolucionaria, ya que, en ningún momento, la clase obrera tiende espontáneamente a pasar a esta praxis. Pero - ro, por otro lado, si el desarrollo espontáneo del movimiento -- obrero no conduce a una conciencia de clase ni a la praxis revolucionaria, todo fortalecimiento de la espontaneidad no hará si no debilitar esa praxis. El peso de lo espontáneo se traduce en la inexistencia de la conciencia de clase. Pero esta inexistencia no representa un vacío ideológico. Lo que no ocupa en la conciencia del proletario la ideología socialista lo ocupa la ideología burguesa. Por ello, Lenin advierte con razón: "El de-

sarrollo espontáneo del movimiento obrero marcha precisamente - hacia su subordinación a la ideología burguesa. "10 O sea, una praxis espontánea del proletariado acaba por entrar en contradicción con su ser de clase, en virtud de su supeditación a la conciencia burguesa. Si esto es así, la tarea de inculcar una conciencia de clase, como condición necesaria, para que el movimiento obrero se eleve a una praxis reflexiva, revolucionaria, no puede concebirse como una tarea espontánea que pueda dejarse a la libre voluntad de algunos individuos o de un grupo social, sino que ha de ser una tarea consciente y organizada.

Veamos ahora, en los dos planos históricos antes señalados, cómo se efectúa- y quien o quienes efectúan- esa introducción de la conciencia de clase, o de la conciencia socialista para que el proletariado pueda elevarse a una praxis consciente.

El proletariado existe históricamente como clase en sí antes de cobrar conciencia de sus intereses y de su misión histórica, o dicho con los términos hegelianos que Marx usa a veces, como clase para sí. La teoría que, en un momento dado, da al proletariado una conciencia de sus intereses particulares, de clase, de su lugar en el proceso histórico-social, y de su misión, de acuerdo con las posibilidades objetivas, inscritas en ese proceso, es justamente el marxismo, y de ahí que éste pueda presentarse legítimamente como la filosofía del proletariado. - Con el análisis de la estructura económico-social-capitalista - el marxismo revela la verdadera situación del proletariado, y, a su vez, descubre la necesidad histórica y la posibilidad objetiva de una praxis revolucionaria que tenga como fin la creación de una nueva sociedad. Marx no propone ésta como un ideal abs -

tracto o utópico que el proletariado haya de realizar, sino como un fin o ideal inscrito, como posibilidad y exigencia histórica, en el desenvolvimiento social. Pero es un fin que se esboza originariamente, y cuyos trazos definitivos sólo podrán mostrarse en el proceso práctico mismo de su realización. Marx se negó siempre, por considerarlo utópico, a trazar modelos ideales, acabados, que la práctica debiera limitarse a plasmar como el duplicado de un original.

Con respecto a la actividad revolucionaria del proletariado, el marxismo surge como la conciencia de su praxis en cuanto que le permite comprender su necesidad, alcance y límites. Es evidente que el proletariado no podía llegar a esa teoría como resultado de sus luchas, y, por ello, puede decirse que se ha encontrado con ella, como algo que le llegaba de fuera; es decir, no son teóricos proletarios, sino pensadores de una extracción social distinta e incluso opuesta, los que ponen en sus manos el instrumento teórico de su actividad revolucionaria. En efecto, Marx y Engels procedían de medios sociales burgueses y se formaron en instituciones burguesas; pues bien, pese a su origen social y partiendo del bagaje teórico obtenido en esas instituciones, elaboraron una nueva concepción económica filosófica que respondía a intereses y fines opuestos a los de la clase social de la que procedían.

Resulta así que, en una determinada situación histórico-social que implica la existencia de ciertas contradicciones agudas entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, a la vez que la existencia de un proletariado ya consti -

tuido definitivamente como clase, el marxismo surge como interpretación de esa situación y como instrumento teórico de su transformación radical. Como filosofía del proletariado, se presenta no sólo como la solución teórica de problemas meramente teóricos, sino como el medio teórico para resolver prácticamente problemas reales. Pero esta solución real que entrafía la unidad de la filosofía y la revolución, de la teoría y la práctica, sólo es real- y no meramente teórica- en la medida en que el proletariado la hace suya, y pasa a la acción. El marxismo brinda así al proletariado, desde fuera, la posibilidad- indispensable para pasar a la acción- de elevarse a la conciencia de su misión histórico-universal y de la necesidad de negarse a sí mismo como clase- lo que representa la abolición de todas las clases- para alcanzar su emancipación.

El marxismo, como filosofía del proletariado, se halla en una doble relación con él: interna y externa. Interna, porque responde a sus intereses y a su misión; externa, porque el proletariado en cuanto tal no ha intervenido en su elaboración, y porque ni su propio desenvolvimiento como clase ni sus luchas le han llevado a esa filosofía. El marxismo le llega de fuera. Ahora bien, ¿no tenemos aquí una negación radical de la tesis de Marx y Engels según la cual la existencia social determina la conciencia, lo que debiera llevar, de acuerdo con ella, a la conclusión de que la existencia social proletaria ha de engendrar una conciencia proletaria, es decir, esa conciencia de su situación, de sus intereses de clase y de su misión histórica que le proporciona precisamente el marxismo? ¿Cómo se compa-

dece esto con la expresión antes citada de Lenin de acuerdo --- con la cual el movimiento obrero por sí mismo jamás dejaría de estar supeditado a la ideología burguesa? Deténgamos, un poco más, en esta cuestión.

Con su conocida doctrina de la ideología, Marx y Engels, desde La ideología alemana, han subrayado la vinculación entre las ideas y determinados intereses de clase, que predominan en una sociedad dada. La conciencia que pretende interpretar la realidad, es una conciencia interesada. Sus productos -- llevan la marca de cierto interés de clase que ha contribuido a ampliar o estrechar su propio campo, o a poner en primer plano determinados problemas, y dejar en la sombra otros. En este sentido, el marxismo puede ponerse en relación con cierta estructura social, de la que forma parte el proletariado. No sólo es -- producto de determinada situación histórica en cuanto que era -- imposible su existencia mientras no aparecieran en toda su madurez la realidad de la que daba razón, sino que, además, respondía objetivamente a ciertos intereses de clase. La teoría marxista de la enajenación, su doctrina de la plusvalía, su concepción del trabajo, su visión de la historia, etc , respondían a los intereses de clase del proletariado. En este sentido, podemos hablar del carácter de clase del marxismo; ahora bien, este carácter no debe confundirse con el origen social, de clase, de sus fundadores. ¿Por qué? La respuesta a esta cuestión nos -- confirmará, por otra vía, la imposibilidad de que el proletariado pudiera adquirir por sí mismo una conciencia de sus intereses de clase. Pero, ¿por qué precisamente han de contribuir a --

ello quienes proceden socialmente de un medio social opuesto. La respuesta a estas cuestiones, a nuestro juicio, es la siguiente.

En las condiciones propias de la sociedad dividida en clases antagónicas, el patrimonio cultural, del que forma parte la herencia filosófica, no está disponible por igual - para las clases dominantes y oprimidas. O como dicen Marx y Engels: "... La clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual - dominante." ¹¹ En esta situación, la elaboración de una nueva filosofía, incluso de una filosofía que no responda a los intereses de la clase dominante, no puede llevarse a cabo ignorado esta relación estrecha entre dominación material y dominación espiritual. La clase oprimida - el proletariado - queda descartada prácticamente de la formación cultural superior cortadas las vías de acceso -salvo las excepciones que confirman la regla- a los más altos bienes culturales, entre ellos los filosóficos. Es decir, en una sociedad dividida en clases, sólo los intelectuales formados en las instituciones de la clase dominante, tienen la posibilidad de aprovechar el legado cultural existente, y de reelaborarlo en un sentido u otro. Ahora bien, una filosofía como el marxismo no podía surgir por un acto de generación espontánea, al margen del legado filosófico o teórico general existente en un momento dado. El propio Marx a la vez que sometía a una profunda crítica la filosofía de Hegel, particularmente en sus Manuscritos de 1844, subrayaba una y otra vez su deuda con el pensamiento hegeliano. Y por lo que toca al idealismo alemán en su conjunto, Marx destacó en su primera de las Tesis sobre Feuerbach el haber desarrollado el lado activo -
conocimiento.

del conocimiento. Engels afirmó que el "el proletariado alemán - es el heredero de la filosofía clásica alemana"¹² lo que concuerda,, por otra parte con lo que escribió también en el prólogo de La guerra campesina en Alemania: "Sin Hegel, el socialismo científico jamás hubiera existido"¹³. Finalmente, Lenin veía en la filosofía clásica alemana la fuente filosófica del marxismo. Es por ello, falso el intento de separar a Marx de sus raíces filosóficas inmediatas como el de reducir su filosofía a un desenvolvimiento intrínseco de premisas filosóficas anteriores, particularmente hegelianas.

Pero independientemente de cuáles sean sus verdaderas relaciones con el pasado filosófico inmediato, problema que no nos proponemos abordar ahora, lo cierto es que el marxismo no sólo responde a determinadas circunstancias históricas e intereses de clase, sino que forma parte, como filosofía, de una historia que tiene también su propia lógica, y que, por tal virtud, muestra cierta autonomía. Es decir, por más que una filosofía rompa con el pasado filosófico- y el marxismo, por ejemplo, significa una ruptura radical con este pasado en cuanto filosofía de la praxis-, toda filosofía responde a un desenvolvimiento filosófico anterior, que abre y cierra unas posibilidades de desarrollo, y, sobre, todo, proporciona el material con el que se origina una nueva construcción filosófica. Por lo que toca a la filosofía de Marx, este material ideológico preexistente está representado por el pensamiento filosófico de Hegel, por la reelaboración y crítica a que es sometido por los "jóvenes hegelianos" y, en particular por Feuerbach, y por aportaciones teóricas que llegan de otros campos: la economía política inglesa y las doctrinas socialistas

y comunistas de su tiempo.

Resulta así que la filosofía de Marx responde por un lado a exigencias históricas a intereses sociales, pero no responde a todo esto en un vacío ideológico, sino reelaborado determinado material ideológico preexistente.¹⁴ Ahora bien, en las condiciones peculiares de la sociedad de su tiempo no podían ser los miembros de las clases oprimidas los que tuvieran acceso a él - a través de las vías e instituciones adecuadas. Las vías que podían llevar a la comprensión y asimilación de todo el rico contenido que ofrecían la Fenomenología del espíritu o la Lógica, de Hegel, por ejemplo, para una nueva filosofía estaban cerrados de hecho para el proletariado. Sólo intelectuales de extracción burguesa podían, en aquel entonces, entender, asimilar y reelaborar críticamente el legado filosófico hegeliano. Así, pues, el marxismo, como filosofía del proletariado, había de surgir necesariamente sobre la base de determinado material ideológico preexistente, pero creado por intelectuales no salidos de la clase social a la que esa filosofía vendría a servir. Sólo un intelectual de origen burgués podía dar ese paso. Ahora bien, qué es lo que lleva a este intelectual a franquear los límites de la clase de que procede y en el marco de la cual se ha formado? ¿Cómo explicar su contribución, después de romper con su propia clase, a crear la conciencia de clase del proletariado? Está, en primer lugar, la presión de la propia realidad; es decir, una agudización tal de las contradicciones sociales que la sociedad ya no puede ser cantada con las anteriores categorías. Los nuevos hechos no encajan en los viejos esquemas conceptuales, y su significación se pierde. Es preciso elevarse a una visión de conjunto de la

realidad histórica y social para poder descubrir esa significación. Y justamente en la búsqueda de esa totalidad, de esa comprensión del movimiento en su conjunto, se hunden los esquemas -- que estaban vinculados a un punto de vista particular, de clase, -- ya caduco.

En el Manifiesto Comunista, Marx y Engels han señalado -- las condiciones históricas concretas que explican el paso del intelectual de origen burgués al socialismo, y que, son, en definitiva, las mismas que les permitieron a ellos pasar, a lo largo de un proceso complejo y contradictorio, del idealismo hegeliano y de una filosofía meramente especulativa a una filosofía de la acción. "En los periodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace -- se dice en el Manifiesto --, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento, tan agudo, que una pequeña fracción de esa clase roniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta --¹⁴ la comprensión del conjunto del movimiento histórico" .

Pero, qué significa este pasar de una clase a otra? -- El obrero puede también, en contados casos por supuesto, hacerse burgués -- no sólo en el sentido de comportarse mentalmente como un burgués lo cual es frecuente, por las razones que antes soñábamos, sino en el sentido de ser burgués. Pero, en este caso -- el obrero deja de ser tal, porque ha cambiado su ser de clase. -- y lo mismo puede decirse en el caso del burgués que, por de-

terminadas circunstancias, se vuelve proletario. Deja de ser lo que era, porque ha cambiado su ser de clase. En cambio, el intelectual de origen social burgués, al unirse al proletariado, y romper así con sus orígenes de clase, no deja de ser intelectual, y, en muchos casos, con la ruptura de sus vínculos con la clase dominante, no hace sino afirmar, o desplegar en condiciones más favorables, su propia condición intelectual. ¿Cómo explica todo esto? Veamos.

Si el intelectual ligado, por sus orígenes sociales y su formación, a la clase social dominante, puede desligarse de ella, sin que esto entrañe la pérdida de su ser intelectual, aunque no deje de influir, por supuesto, en el contenido de su actividad, ello se debe a la posición específica del intelectual en la sociedad moderna. La intelectualidad no constituye una clase social, de por sí, en el sentido marxista del término, ya que no ocupa una posición propia en el sistema de relaciones de producción. Es decir, no se halla vinculado necesariamente a la clase social que ocupa la posición dominante en el sistema de relaciones de producción. Por otro lado, en cuanto que su producción intelectual cae bajo la ley de la producción material capitalista - y su obra se convierte en cosa o mercancía -, sus intereses se hallan junto a los de la clase trabajadora, ya que como ella sufre las consecuencias de la sujeción de un trabajo - por su naturaleza libre y creador - a la ley de la producción material capitalista, o a exigencias estrechas que constriñen el campo de la investigación. Por ello, cuando el intelectual salido de los medios burgueses y con una formación ideológica burguesa se adhiere a los objetivos de la clase do-

minante, su vinculación a ella, en cuanto intelectual, no tiene un carácter de forzosidad, de principio, de clase, ya que su actividad en cuanto tal no se halla adscrita necesariamente a los de una clase social dada. Por esto, puede desligarse de ella, cambiar por así decir de clase, sin dejar de ser intelectual, cosa imposible, como ya vimos, para el obrero o el burgués. Esta situación específica del intelectual - adaptación a ciertos intereses de clase en virtud de su origen social o formación, pero sin estar vinculado necesariamente a ellos - explica que, en el pasado, muchos intelectuales de origen aristocrático, hayan podido abjurar de sus orígenes de clase, de la formación que habían recibido, y pasarse al campo de la burguesía revolucionaria, sin arrastrar con ello la pérdida de su condición intelectual. Y esto explica, asimismo, la ruptura de los fundadores del marxismo con la burguesía, ya que no se hallaban vinculados necesariamente a ella, es decir, por un nexo de clase. Esto no significa, en modo alguno, que la intelectualidad se halle al margen o por encima de las clases en una imaginaria libertad de sustraerse a todo interés de clase, y que pueda desarrollar su actividad libre de toda contaminación ideológica. La teoría marxista de la ideología, y la actual sociología del conocimiento que, en fin de cuentas, deriva de ella, demuestran que no existe tal actividad intelectual pura, incontaminada, sobre todo, cuando el hombre es sujeto y objeto del conocimiento. Por el contrario, en la sociedad dividida en clases, y en virtud de que la clase que domina materialmente - como dicen Marx y Engels - domina también

espiritualmente, el intelectual queda adscrito, en general, a los intereses de la clase que detenta el poder material y espiritual, no sólo porque la formación que recibe responde, en general, a esos intereses, sino también porque ella es la que dispone de los medios materiales y espirituales que permiten adquirir esa formación y desarrollarla. Pero el intelectual lo es esencialmente por el ejercicio de su pensamiento, por la afirmación que de su poder crítico y de dar razón de las cosas. Ello explica que, en ciertas circunstancias, cuando la vinculación a la clase dominante se convierte en un freno para el ejercicio de ese poder crítico, racional, se vea empujado a romper con la clase dominante para salvar su propia condición intelectual; pero en esta salvación se encuentra, objetivamente, al lado de la clase social revolucionaria que se opone también y por otras razones, a la clase dominante. Si como dicen Lenin y Gramsci "la verdad es siempre revolucionaria", el intelectual que la busca a todo trance puede encontrarse, por esta vía, del lado de la revolución. Y eso es justamente lo que ha sucedido con Marx y Engels, lo cual explica, asimismo, el papel de vanguardia que, en un momento dado, desempeñan los intelectuales en la creación de una conciencia revolucionaria.

Por lo que toca a Marx nos encontramos con el hecho de que, siendo un intelectual de origen burgués y formación burguesa, llega a elaborar una teoría que no sólo rebasa los límites de los intereses de la clase particular de la que él procedía, sino que se ha convertido en la expresión más alta de los intereses de otra clase, diametralmente opuesta a ella,

o sea, el proletariado. Ciertamente es que a esta filosofía del proletariado, sólo llega tras de un proceso complejo, y como producto de una confrontación crítica de su pensamiento con la filosofía de su época, con la economía política inglesa y las doctrinas socialistas y comunistas utópicas de entonces, pero, a la vez, con la confrontación incesante de su pensamiento con la realidad misma. Como intelectual de origen burgués, inmerso en las ideas filosóficas, económicas y sociales dominantes, -- Marx ha dispuesto de ellas como un material ideológico preexistente, y de él ha partido, sin ser consciente de ello, al dar -- sus primeros pasos, de que estaba en la vía de la creación de una teoría que habría de dar al proletariado una conciencia de su praxis revolucionaria. De este modo, ha pasado de la confianza plena en las ideas, característica de la filosofía anterior a la confianza en la acción consciente del hombre, es decir, -- en su actividad práctica transformadora. Marx ha creado así el instrumento teórico de la transformación revolucionaria del -- mundo, y lo ha puesto en manos de la clase social que podía -- servirse de él.

Una vez creada la filosofía con ayuda de la cual el proletariado podía elevarse de una praxis espontánea a una praxis revolucionaria reflexiva, Marx ha comprendido igualmente, -- como ya vimos al exponer su concepción de la praxis en el Manifiesto del Partido Comunista, que el proletariado no estaba en condiciones de convertirla espontáneamente en guía de su acción, sino que era preciso una labor de educación y organiza --

ción para inculcar a la clase obrera una elevada conciencia de clase y elevar su praxis a un nivel reflexivo, altamente consciente. Y a esta tarea consagró Marx su vida entera, conjugando una unidad indisoluble su labor teórica y su actividad encaminada a la educación y organización del proletariado como clase revolucionaria. El propio ejemplo de Marx, como organizador y dirigente del proletariado, prueba prácticamente que nunca -- pensó que se pudiera llegar al socialismo por un proceso espontáneo, automático, de maduración de las condiciones objetivas-sociales, sino que era preciso forzar un tanto la mano de la historia, preparando y organizando las fuerzas sociales que habrían de transformar la sociedad. El comportamiento práctico -- de Marx, como educador y organizador de la clase obrera, prueba asimismo que estaba convencido de la imposibilidad de pasar espontáneamente de una praxis espontánea a una praxis reflexiva, y de que eran necesario inculcar al proletariado, desde fuera, una conciencia socialista, ya que, como señalábamos antes, ni la explotación, la miseria ni la lucha de clases conducen -- de por sí a la comprensión del conjunto del movimiento histórico, y, por tanto, a la idea de la misión, fines y posibilidades de la acción del proletariado.

Pero la tarea de inculcar esta conciencia socialista de clase, como condición indispensable para elevarse a una -- praxis revolucionaria consciente, no puede tener por base exclusivamente el desligamiento de los intelectuales de origen-burgués ni puede recaer de un modo particular sobre ellos, ya que rebasa con mucho lo que en este terreno pudieran aportar.

Por otro lado, no se trata sólo de una labor de educación, sino de organización y dirección de una praxis revolucionaria reflexiva, y esta labor rebasa considerablemente las posibilidades de un puñado de intelectuales que han roto con la burguesía. Tiene que recaer por ello, sobre el sector consciente del proletariado, y, a su vez, más resuelto a vincular la teoría y la práctica: revolucionarias, la comprensión teórica de las condiciones, límites y metas de la lucha revolucionaria con los actos prácticos de esa lucha. Este sector consciente y organizado al que corresponde inculcar al resto de la clase obrera la conciencia -- de su propia misión, y dirigir y organizar su lucha, elevándose sobre sus intereses inmediato para buscar el interés general de su emancipación, es el Partido del proletariado. La necesidad de su existencia viene impuesta por dos circunstancias antes señaladas: a) la liberación de los proletarios no es un proceso espontáneo, auténtico, pues por maduras que estén las condiciones objetivas de su emancipación, éstas por sí solas no llevan a la transformación revolucionaria de la sociedad; se requiere una actividad revolucionaria consciente: b) a esta praxis reflexiva no llega el proletariado de por sí, como resultado del desarrollo de las condiciones objetivas y de la lucha de clases, sino después de un proceso de educación, extensión y enriquecimiento de su conciencia de clase, socialista.

Si el simple desarrollo de las condiciones objetivas garantizara el paso al socialismo, o si el proletariado pudiera elevarse, con sus propias fuerzas, a una praxis revolucionaria reflexiva, no sería necesario ese destacamento suyo más -

consciente, organizado y decidido. Pero el partido no existe - como sector o destacamento aparte. Es la conciencia de clase del proletariado en su nivel más alto, y, por tanto, la conciencia más alta de su misión, de sus límites y metas como clase revolucionaria. En este sentido, en cuanto tiene e inculca una conciencia que el proletariado no tiene ni puede adquirir por sí sólo, cumple una función teórica. Pero dicha función no consiste en elaborar teorías generales -filosóficas, políticas, económicas o estéticas- que solo pueden ser obra de intelectuales especializados-, sino en educar ideológicamente a la clase obrera y estudiar una situación concreta con vistas a trazar la guía de acción para todo un período de lucha -línea política-. Como la praxis revolucionaria es una praxis reflexiva, para que la acción no revista un carácter aventurero o utópico, es preciso que se base en un conocimiento de la situación concreta y en -- una apreciación objetiva del grado de conciencia de la clase obrera. La línea política, elaborada como resultado de este análisis abre una perspectiva de lucha, y es en el desarrollo efectivo, de ésta donde se pone a prueba. No hay una garantía absoluta contra el error. El partido puede equivocarse tanto en la apreciación del grado de madurez de unas condiciones abjetivas-dadas como en la evaluación de las posibilidades de las fuerzas revolucionarias. Pero si no existe una garantía absoluta contra el error, ya que no es posible prever con toda exactitud las -- reacciones del adversario y de las propias fuerzas de la clase obrera, si existe una garantía relativa en la medida que la línea política tenga por base un conocimiento firme de las condi-

ciones objetivas y subjetivas, en que la línea política se confronte con la práctica misma, y, finalmente, en la medida en -- que la línea no sólo se aplique colectivamente, sino que sea objeto de una elaboración colectiva. Por esta razón, llamaba Gramsci al Partido "el intelectual colectivo", a lo que habría que agregar que es un tipo de intelectual en el que se unen lo teórico y lo práctico, la elaboración de un producto teórico determinado- línea política- con su aplicación en el proceso práctico.

Por su comprensión teórica del movimiento en su conjunto y del lugar que ocupa dentro de él una etapa dada, por su labor de educación y organización de la clase obrera, y, finalmente, por su labor de dirección el Partido es, en cada momento la fuerza de la conciencia frente a la espontaneidad, y el vehículo indispensable de una praxis reflexiva. De ahí la falsedad de dos posiciones extremas que contribuyen a rebajar el papel del elemento reflexivo: la posición que reduce la praxis proletaria a una praxis espontánea como es la lucha económica por la satisfacción de intereses inmediatos, y la posición que rechaza por completo estas acciones espontáneas y sólo acepta la praxis revolucionaria total, con la particularidad de que este principio revolucionario se ve ya encarnado en la espontaneidad elemental de los proletarios. Ahora bien, rebajar el papel de la conciencia en la praxis revolucionaria es reducir o negar ésta, ya que ella solo puede existir como una praxis revolucionaria reflexiva.

Hablando ahora -a modo de resumen- en términos generales, vemos que es justamente el grado de conciencia de la praxis lo que permite señalar dos niveles del proceso práctico: el de la praxis reflexiva (con una elevada conciencia de la praxis

y. el. de la praxis espontánea (con una baja o infima conciencia a de ella). Sin embargo, las relaciones entre lo espontáneo y lo-reflexivo no pueden establecerse de un modo absoluto, ya que no siempre se presentan en el mismo plano. Sería simplista, por -- ejemplo, ver en la espontaneidad la presencia de una negativi - dad radical. Hemos visto, por el contrario, que la anulación ca si total de lo espontáneo en el proceso práctico productivo -- conduce a una praxis repetitiva, mecánica, con todas las conse - cuencias negativas que Marx ya señaló en El Capital, y que noso tros también hemos puesto de relieve en el capítulo anterior. La destrucción de lo espontáneo lleva a consecuencias análogas en- una práctica burocratizada. El ejmplo de una y otra forma de -- praxis demuestra, asimismo, que la relación entre lo espontáneo y lo consciente no puede verse en una correlación simplista, en- el sentido de que lo espontáneo desaparezca. : para que la con - ciencia se manifieste en todo su apogeo. Por el contrario, la - praxis productiva y la praxis burocratizada entrafía un aniquila miento de uno y otro elemento.

Por otro lado, la elevación de lo espontáneo en la praxis al rango de lo absoluto (como, por ejemplo, en la actividad artís tica con el surrealismo, en la actividad revolucionaria con el - anarquismo) no conduce a una praxis verdaderamente creadora. Del- objeto de la actividad espontánea, no emerge una nueva realidad- propiamente humana.

Toda praxis presupone una relación entre lo espontáneo y lo reflexivo, y dos niveles de ella, de acuerdo con el predominio de uno u otro elemento. Ahora bien, sin desconocer el papel de la es- pontaneidad, sobre todo, en la actividad artística, la praxis crea dora se da al nivel de la praxis reflexiva.

NOTAS (Cap. IV)

- 1.- Tal es la definición del surrealismo que da André Breton en 1925 en la Revue Surréaliste.
- 2.- Con la "escritua automática" o "automatismo gráfico" se pretendía excluir por completo el pensamiento lógico a fin de permitir que se manifestara al mundo subconsciente. Con ese objeto, la mano debía moverse libremente, sin control de la conciencia, y trazar algo sobre el papel o la tela.
- 3.- "Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía política. En: C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, en dos tomos, ed. esp. cit. t. I. p. 333.
- 4.- C. Marx y F. Engels, La Sagrada Familia, trad. de W. Roces, ed. Grijalbo, México, D.F., 1953, p. 102.
- 5.- V.I. Lenin, ¿Qué hacer? En: Obras completas, trad. esp., ed Cartago, Buenos Aires, 1959, p.382.
- 6.- Lenin se refiere a las huelgas sistemáticas de la última década del siglo pasado en Rusia, que ya no eran simple manifestación de desesperación y venganza como las que representaban las huelgas de otros tiempos que iban acompañadas de destrucción de máquinas.
- 7.- V.I. Lenin, ¿Qué hacer?, ed. cit., p.382.
- 8.- Ibidem, p. 391.
- 9.- Ibidem.
- 10.- Ibidem, p. 392.
- 11.- C. Marx y F. Engels, La ideología alemana. pp. 48-49.

- 12.- Engels dice textualmente, y con estas palabras pone punto final a su opúsculo Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana: "La nueva tendencia, que ha descubierto en la historia de la evolución del trabajo la clave para comprender toda la historia de la sociedad, se dirigió preferentemente, desde el primer momento, a la clase obrera y encontró en ella la acogida que ni buscaba ni esperaba en la ciencia oficial. El movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana." (En: C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. cit., t. II p. 375).
- 13.- F. Engels, prefacio a la Guerra campesina en Alemania. - En: C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. cit., t. p. 608.
- 14.- Cf.: cartas de F. Engels a K. Schmidt, 27 de octubre de 1890, y a F. Mehring, 14 de julio de 1893. - En: C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. esp. cit., t. II, pp. 461-467 y 467-471.
- 15.- C. Marx y F. Engels, Manifiesto del Partido Comunista. - En: Obras escogidas, ed. cit., t. I, p. 31.

Capítulo V

PRAXIS Y VIOLENCIA

Toda praxis es proceso de formación o, más exactamente, de transformación de una materia. El sujeto, por un lado, imprime una forma dada a la materia después de haberla desarticulado o violentado. En este proceso el sujeto toma -- en cuenta la legalidad del objeto de su acción para poder -- desarticularlo y doblegarlo. El objeto, por otro lado, sólo es objeto de la actividad transformadora del sujeto en cuanto que pierde su sustantividad para convertirse en otro. De este modo, es arrancado a su propia legalidad, a la ley que lo rige, para sujetarse a la que establece el sujeto con su actividad. El objeto sufre así la invasión de una ley exterior, y en la medida en que acepta esta legalidad extraña -- que le es impuesta, se transforma. Claro está que esa legalidad que le viene de fuera no puede ser absolutamente exterior, pues de otro modo encontraría una resistencia absoluta, irrebasable en el objeto. Ciertas propiedades de éste, -- o cierto nivel de su desarrollo, han de ofrecer determinadas condiciones de posibilidad para su transformación, pues, en caso contrario, la actividad del sujeto sería nula, ya que -- la materia al imponer un límite irrebasable haría imposible su transformación en la dirección deseada. Así, pues, la inte

rioridad del objeto ha de estar abierta a la transformación que el sujeto inicia desde el exterior, y, que, en principio, como transformación ideal, deja todavía intacto al objeto. Ahora bien, la transformación real, efectiva, exige -- que el objeto sea forzado o violentado, pues sólo así las posibilidades de transformación ínsitas en él, pueden realizarse. Pero esas posibilidades sólo existen como tales para el sujeto de la praxis, y únicamente se realizan mediante su actividad real y objetiva.

Así, pues, la transformación del objeto exige, -- por una parte, el reconocimiento y sometimiento de la legalidad del objeto, y, por otra, su alteración o destrucción. -- Cuando esa alteración o destrucción se ejerce sobre un objeto real, físico, la podemos calificar de violenta, y los actos realizados para alterar o destruir la resistencia física del objeto podemos denominarlos de violentos. En cuanto que la actividad práctica humana se ejerce sobre un objeto físico, real y exige la alteración o destrucción física de su legalidad o de ciertas propiedades, puede decirse que la violencia acompaña a la praxis. La violencia se manifiesta allí donde lo natural o lo humano -- como materia u objeto de su acción -- resiste al hombre. Se da justamente en una actividad humana que detiene, desvía y, finalmente altera una legalidad natural o social. En este sentido, la violencia es exclusiva del hombre en cuanto que es el único ser que para mantenerse en su legalidad propiamente humana necesita violentar o -- violentar constantemente una legalidad exterior (la de la naturaleza).

En un mundo estable, inmutable, idéntico a sí mismo, no se conocería la violencia, ya que ésta es precisamente alteración de la estabilidad, inmovilidad o identidad. Si el hombre viviera en plena armonía con la naturaleza, o supeditado pasivamente a ella, no recurriría a la violencia, ya que ésta es, por principio, la expresión de un desajuste radical. En este sentido, podemos decir que sólo el hombre puede ser violento. El animal, inserto pasivamente en un orden establecido, al que se somete pasivamente, sin poder alterarlo, no conoce la violencia. En cambio, las relaciones entre el hombre y la naturaleza, como violación constante de un orden natural establecido, se rigen siempre por la violencia. ¿No es hacer violencia a la naturaleza transformarla, - es decir, imprimirle una forma humana mediante la alteración de su propia legalidad? La humanización de la naturaleza no es sino ^{un/}proceso por el cual el hombre le impone una ley extraña a ella, una ley humana, forzando o violentando su legalidad natural. La sociedad humana es violación constante de la naturaleza.

Como destrucción de un orden establecido, la violencia es un atributo humano. No se muestra con la sola presencia de la fuerza. En la naturaleza, hay fuerzas naturales, pero la violencia no es la fuerza en sí, o en acción, sino el uso de la fuerza. En la naturaleza, las fuerzas actúan, - pero no se usan; sólo el hombre usa la fuerza, y puede usar se a sí mismo como fuerza. Por ello decimos que la fuerza de por sí no es violencia, sino la fuerza usada por el hombre. De ahí el carácter exclusivamente humano de la violencia.

Las consideraciones anteriores nos permiten acercarnos a la cuestión capital de este capítulo: el tipo de relaciones entre violencia y praxis. Pero, esta cuestión no puede plantearse de un modo general y abstracto sino de acuerdo con la forma específica de praxis, y, por tanto, de acuerdo con los términos que se unen y se oponen en la relación práctica.

Veamos, en primer lugar, la praxis productiva. Aquí lo humano se opone a lo no humano (la naturaleza). Las propiedades del objeto de la actividad son alteradas y el modo como se articulan sus partes es destruido. La materia ofrece resistencia a estas alteraciones y destrucciones, y el sujeto tiene que realizar una serie de actos violentos para dominarla. La resistencia es ciega, opaca; resistencia sorda del orden natural a ser quebrantado. A la praxis se opone un orden establecido que reacciona como si pugnara por perseverar en su ser. Ahora bien, la praxis productiva conoce resistencias, límites, fuerzas que hay que vencer, pero no conoce una antipraxis, es decir, un sistema de actos tendientes a nulificar la praxis misma, o a asegurar la supervivencia de una realidad dada. No puede decirse, por ello, que a la violencia del sujeto se oponga una contraviolencia del objeto, o la materia. Esta resiste, pero no se opone como una antipraxis a la praxis del sujeto.

Algo semejante sucede con la praxis artística. La materia resiste más aún que en la praxis productiva porque la forma que se le quiere imprimir viola todavía más su legalidad propia. Por ser, en toda su plenitud, la marca de lo

humano en la materia misma, la violencia de que se le hace - objeto es aún mayor, y, con ello, mayor es también la resistencia del material. Pero por dura que sea esta resistencia tiene también un carácter ciego y opaco; es decir, no se inscribe en el marco -exclusivamente humano- de una antipraxis. En consecuencia, no puede decirse tampoco que la violencia - que ejerce, por ejemplo, un escultor sobre el mármol conozca una contraviolencia.

Resulta así que tanto en la praxis material productiva como en la artística, la violencia sólo está del lado del sujeto, cumpliendo a su vez, una doble función: por - un lado, es negación de una legalidad dada (o sea, destrucción de una forma, de un orden, de una realidad) y, por otro, es negación de esta negación, negación dialéctica de la materia que se resistía a ser vencida para que, al fin, reciba - una nueva forma, una nueva legalidad. La violencia de por sí, como simple negación, no es creadora; no basta destruir una legalidad dada para que emerja una nueva realidad. La violencia tiene que estar sometida, asimismo, al fin o forma ideal que se quiera plasmar. Cuando hablamos -como en este caso- de una praxis violenta queremos decir que cierta violencia está al servicio de la praxis misma. Ni en la praxis productiva - ni en la artística la violencia que se ejerce sobre la materia o el material puede tener otro estatuto que el de medio al servicio de un fin. Mediante la violencia, se hace posible el tránsito de lo meramente natural a lo humano, materializado u objetivado en el producto del trabajo o en la obra de arte. La praxis no se reduce aquí a la violencia, pero --

ésta -como medio- es un elemento indispensable de ella.

Ahora bien, ¿cuál es el papel de la violencia en la praxis social, es decir, cuando el hombre no sólo es sujeto sino también objeto de la acción? Se trata aquí de la praxis como acción de unos seres humanos sobre otros, o como -- producción de un mundo humano tras la subversión de la realidad social establecida. La praxis social cobra así la forma de la actividad práctica revolucionaria que entraña la destrucción de un orden social dado para instaurar o crear una nueva realidad social. Aquí se abre --y se ha abierto históricamente-- un ancho campo a la violencia. La materia de la acción humana se resiste a su transformación, y la acción del hombre adopta una forma violenta porque sólo ella permite remover los obstáculos para que una creación tenga lugar. Praxis y violencia se acompañan tan íntimamente que, a veces, parece desdibujarse la condición de medio de la segunda. La violencia se halla tan vinculada a toda producción o creación histórica, que no falta quien vea en ella la fuerza motriz -- misma del desenvolvimiento histórico. Tenemos, pues, que tratar de delimitar las verdaderas relaciones entre praxis y -- violencia para poder determinar hasta qué punto es o no un -- elemento indispensable de la praxis social, y, en particular, de una praxis creadora.

Recordemos, en primer lugar, lo que afirmábamos anteriormente con respecto a la praxis que tiene por objeto no al hombre en cuanto tal sino a una materia no humana: no se reduce a la violencia, pero --como medio- es un elemento indispensable de ella. Hemos visto, asimismo, que es exigida en esas formas

de praxis por la resistencia o límite que la materia ofrece, resistencia que es, a su vez, la de un orden no humano que reacciona ciegamente frente a la acción humana encaminada a alterarlo o destruirlo. La acción tropieza con un límite, no con otra acción de signo contrario dirigida a anularla. Frente a la praxis, decíamos, no hay una antipraxis. El límite es un límite físico, corpóreo en cuanto que el objeto se resiste a que determinada estructuración corpórea, física, sea alterada o destruida. La violencia es aquí el uso de una fuerza física para destruir o quebrantar una resistencia física. La producción de un objeto útil, presupone una serie de actos físicos que el hombre ejecuta, directamente con sus manos o indirectamente con las herramientas o máquinas que las prolongan, para alterar el estatuto físico de la materia. Sin esta violencia que el obrero aplica, no podría haber propiamente una praxis productiva. Lo mismo puede decirse de la praxis artística. Por rica y profunda que sea la significación espiritual del objeto artístico y por más que ^{de arte} sea irreductible a lo que ella tiene de mero objeto físico, la creación artística como proceso de objetivación de un contenido espiritual humano en una materia dada, no podría lograrse sin la violencia física a que somete el artista el material.

Tanto en una como en otra forma de praxis, la violencia es alteración o destrucción de un orden físico, de una estructuración material dada. La violencia, por ello, reviste también un carácter físico. Podemos decir, por consiguiente, que aquí el sentido amplio del término violencia, -

como destrucción o alteración humana de un orden natural dado -se identifica con un sentido más restringido de ella- destrucción física o uso de la fuerza física para lograr esa destrucción. En las dos formas de praxis antes citadas, la transformación de la materia pasa necesariamente por la violencia, es decir, entraña una alteración o destrucción físicas de las propiedades o legalidad de un objeto físico.

Cuando nos instalamos en el terreno de la praxis social, la acción se ejerce sobre hombres concretos o relaciones humanas que constituyen, de este modo, su objeto o materia. Estos hombres son seres dotados de cuerpo, hombres de "carne y hueso", como diría Unamuno. Pero las acciones humanas que se ejercen sobre ellos no apuntan tanto a lo que ellos tienen de seres corpóreos, físicos, sino a su ser social, es decir, a su condición de sujetos de determinadas relaciones económicas, sociales, políticas que se encarnan y cristalizan en determinadas instituciones; instituciones y relaciones que no existen, por tanto, al margen de los individuos concretos. La praxis social tiende a la destrucción o alteración de una determinada realidad social, constituida por ciertas relaciones e instituciones sociales. Pero esa praxis social sólo pueden llevarla a cabo los hombres actuando como seres sociales, y se ejerce, a su vez, sobre otros hombres que sólo existen en relación con los demás, y como miembros de una comunidad, pero, a su vez, como individuos dotados de una conciencia y de un cuerpo propios.

La praxis social, como actividad encaminada a la transformación de una realidad social dada, tiene también que

vencer la resistencia de la materia (social, humana) que se quiere transformar. La praxis tropieza con un límite: el que le ofrecen individuos y grupos humanos. La violencia se inserta en la praxis en cuanto que se hace uso de la fuerza, pues la acción violenta es justamente la que tiende a vencer o saltar un límite por la fuerza. Obviamente, se trata aquí de una fuerza material, física, pues la fuerza espiritual -si cabe la expresión- no destruye resistencia física o corpórea alguna. La acción violenta en cuanto tal es la acción física que se ejerce sobre individuos concretos, dotados de conciencia y cuerpo, pero, asimismo, se ejerce directamente sobre lo -- que el hombre tiene de ser corpóreo, físico, Decimos directamente, porque el cuerpo es el objeto primero y directo de la violencia, aún cuando, en rigor, esta no apunta en última -- instancia al hombre como ser meramente natural, sino como -- ser social y consciente. La violencia persigue doblegar la -- conciencia, obtener su reconocimiento, y la acción que se -- ejerce sobre el cuerpo apunta por esta razón a ella. No interesa la alteración o destrucción del cuerpo como tal, sino -- como cuerpo de un ser consciente, afectado en su conciencia por la acción violenta de que es objeto. Así, pues, la violencia que se ejerce sobre su cuerpo no se detiene en él, sino en su conciencia; su verdadero objeto no es el hombre como -- ser natural, físico, como mero ser corpóreo, sino como ser -- humano y consciente. Aunque la violencia se ejerza, en primer término, contra el cuerpo, la violencia que acompaña a -- una praxis o antipraxis social entraña cierto reconocimiento de que el cuerpo no es mero cuerpo, sino el cuerpo de un ser

humano.

La violencia de la praxis social se halla determinada, como en toda praxis, por la necesidad de vencer la resistencia de la materia (social en este caso) que hay que someter. Pero la resistencia que encuentra esta praxis no es del mismo género que la de la materia natural o física de la praxis productiva o artística. Justamente porque el ser del hombre no se agota en el ser físico o natural del objeto de su actividad en otras formas de praxis, sino que es un ser dictado de conciencia y voluntad, no sólo resiste ciegamente al intento de alterar o destruir un orden humano, sino que reacciona conscientemente - como tal ser social que vincula sus intereses al mantenimiento del orden que se quiere quebrantar - contra una praxis social determinada. Junto a la violencia que acompaña a la praxis, está la contraviolencia de los que se oponen a ella. Mientras que en las formas de praxis que no tienen al hombre como objeto de ella, hay violencia y conciencia, por un lado, y resistencia ciega, pura opacidad, por el otro, en la praxis social, el objeto de ella no es sólo un límite que se resiste a ser rebasado o violado, sino que tiene conciencia - en mayor o menor grado de serlo. Por esto, no resiste de un modo ciego y mecánico, conforme a una legalidad que fija y determina su resistencia, sino que, de acuerdo con su grado de conciencia, puede variarla hasta transformarla en oposición abierta, como una antipraxis que responde a la violencia con la contraviolencia. La violencia está, por consiguiente, tanto en el sujeto como en el objeto, y acompaña tanto a la praxis como a la --

antipraxis, tanto a la actividad que tiene a subvertir el orden establecido como a la que pugna por conservarlo.

Desde que la violencia se instala en la sociedad, al servicio de la transformación o perturbación de determinadas relaciones sociales -y esto sucede desde que, dividida la sociedad en clases antagónicas, éstas vinculan sus intereses a la praxis o a la antipraxis-, toda violencia suscita - siempre una contraviolencia, y una violencia responde a otra (la de los oprimidos a la de los opresores; ^{la/} de los gobernantes a la de los gobernados.)

Pero la violencia no sólo existe en acto, como respuesta a una violencia real. La violencia se organiza y estructura como violencia potencial presta a convertirse en acto. Esta violencia organizada, o violencia potencial dispuesta a realizarse en cuanto lo exigen los intereses de clase a cuyo servicio está, es el Estado. En la sociedad dividida en clases antagónicas, la violencia es la razón última del Estado: violencia en acto cuando así lo exige su carácter de órgano de dominación de una clase sobre otra, o violencia potencial cuando el Estado puede asegurarse esta dominación, o el asentimiento a los intereses de clase por otras vías no coercitivas. Pero, en todo Estado de clase, es la razón última, como violencia en potencia presta siempre a convertirse en acto.

En la sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, como es la sociedad capitalista actual, - la violencia no sólo se muestra en las formas directas y organizadas de una violencia real o posible, sino que también

se manifiesta de un modo indirecto, y aparentemente espontáneo, como violencia vinculada con el carácter enajenante y explotador de las relaciones humanas. Tal es la violencia de la miseria, del hambre, de la prostitución o la enfermedad - que ya no es la respuesta a otra violencia potencial o en agto, sino la violencia misma como modo de vida porque así lo exige la propia esencia del régimen social. Esta violencia - callada causa mucho más víctimas que la ruidosa violencia de los organismos coercitivos del Estado.

Una praxis social verdadera, si no quiere caer en el utopismo, tiene que partir del reconocimiento de que, hoy por hoy, ha de plegarse en un mundo regido por la violencia. Esta siempre ha existido y la fuerza siempre se ha usado. Ahora bien, los mismos que se han servido de ella, se -- han negado a reconocer abiertamente el papel de la violencia. Por haberlo reconocido, Maquiavelo sigue siendo todavía un motivo de escándalo. Salvo en los regímenes despóticos o arbitrarios, se tiende a negarla o encubriarla. A veces se -- admite como mal necesario para defender unos principios que se tienen por puros. Su aplicación dejaría intacta la pureza de esos principios, ya que se presupone que la violencia es una relación de exterioridad radical con ellos. En otros casos, ya no es considerada como un mal necesario que deja intacta la pureza de sus fines, sino que la violencia está en los fines mismos bajo la forma de una explotación normal y - natural del hombre por el hombre, o del desarrollo legítimo de una civilización superior que exige la colonización de -

otros pueblos. La violencia aparece, entonces, como un hecho tan normal como los fines de la que es inseparable, ya que - el cumplimiento de ellos no podría dejar de ser violento sin negarse a sí mismos.

En uno y otro caso, la violencia es inseparable de la política. Pero mientras en un caso se ponen en primer término grandes principios universales y abstractos y la violencia se practica como un mal que no se halla en relación - de necesidad con su contenido, pero sí con su aplicación, en otro caso aparece ya inscrita en los principios mismos y, -- por tanto, en su aplicación. Mientras en un caso los principios no asumen la violencia, y ésta es ignorada u ocultada, o considerada como algo exterior a ellos, en otro, es asumida como un principio universal metafísico consustancial con el hombre y su historia.

En un mundo regido por la violencia embizada o franca, ¿qué papel desempeña ella en la actividad práctica - del hombre tendiente a transformar la propia realidad social? La experiencia histórica del pasado demuestra que, en las sociedades divididas en clases antagónicas, los grandes cambios sociales que han entrañado una verdadera transformación revolucionaria de la sociedad, jamás han podido prescindir de la violencia. A juzgar por el ejemplo de las revoluciones inglesa, del siglo XVII, francesa y norteamericana, del XVIII, mexicana, rusa, china y cubana, del XX, a las que habría que añadir las guerras de independencia nacional de los pueblos latinoamericanos, del siglo XIX, y los movimientos de liberación nacional de los pueblos asiáticos y africanos, del pre-

sento siglo. Marx tendría razón al afirmar que "la violencia es la partera de la historia", pero tomando esta frase en su sentido recto: la partera no hace ver la luz, sino que ayuda a hacer que se vea. Pero, en ninguna de las revoluciones anteriores se inventó la violencia. Los revolucionarios de uno y otro tiempo recurrían a ella porque sólo así podían crear unas nuevas relaciones sociales. La violencia surgía, en primer lugar, para destruir o quebrantar un orden social, encarnado por hombres concretos de carne y hueso que ejercían, a su vez, determinado tipo de violencia. Al recurrir a la violencia, en cada una de esas situaciones históricas, los revolucionarios habían llegado, más o menos claramente, a la conclusión de que la no-violencia no puede anular una violencia establecida, y que, por tanto, para transformar unas relaciones humanas dadas, y crear nuevas relaciones, era preciso destruir violentamente la realidad social que se asentaba, a su vez, sobre una violencia real y posible.

Y, sin embargo, cabe preguntarse: ¿el reconocimiento del papel determinante de la violencia en la praxis social revolucionaria debe llevar a la exclusión radical del papel que puede, o pudiera desempeñar, la no-violencia en relación con la praxis histórica, es decir, con el proceso infinito de formación, o autoproducción del hombre? Pero, antes de responder a esta cuestión, habrá que precisar el verdadero significado de la no-violencia.

La no-violencia no es pasividad, sino actividad. Puede hablarse, ciertamente, de acción no-violenta en cuanto que, de un modo peculiar, busca producir determinado efecto

en el hombre. Lo que caracteriza a la violencia, decíamos anteriormente, no es la fuerza en sí sino el uso humano de la fuerza para alterar o quebrantar una resistencia física, corpórea, dada. La violencia se impone necesariamente cuando se trata de alterar un objeto físico, o, en el caso del hombre, de actuar sobre lo que él o sus relaciones o instituciones tienen de material, de corpóreo, aunque esta acción apunte, en definitiva, a lo que hay en lo humano de consciente y social. Una acción no violenta dejaría, por tanto, intacto al objeto de ella en cuanto objeto físico. Por ello, la acción resulta inoperante cuando se trata justamente de alterar o quebrantar físicamente. Así, en la praxis artística, por ejemplo, una actividad puramente espiritual -no violenta- sería inoperante, puesto que dicha actividad exige la transformación real, física, de una materia dada. De ahí que sean tan discutibles las concepciones artísticas de un Croce o un Collingwood que vienen a ser, traducidas en este momento a nuestro lenguaje, unas filosofías de la no-violencia artística. Ahora bien, la obra de arte sólo emerge como tal merced a la violencia que el artista infiere al material que él transforma. No es que el hombre no pueda entrar en una relación no violenta con los objetos; tal relación se da efectivamente, en actos como percibir, contemplar, pensar o valorar un objeto, en los cuales sus propiedades físicas o su localización propia no se ven alteradas por la acción del sujeto. El objeto permanece intacto; no se le hace violencia alguna. Para que el objeto físico vea alteradas sus propiedades sería necesario un cambio de plano: pasar de esta acción no violenta, pro

piamente espiritual, a una acción violenta- es decir, corpórea, material-.

La no-violencia, como la violencia misma, en las relaciones humanas, apuntaría al hombre como ser consciente y social, pero en tanto que la violencia busca alcanzar a la conciencia a través de su cuerpo, es decir, a través de una acción ejercida - sobre lo que el hombre tiene de ser corpóreo, físico, la no-violencia trataría de suscitar una transformación de su conciencia, sin pasar por el cuerpo, es decir, sin una acción ejercida directamente sobre éste. La acción educativa podría servirnos de ejemplo de una acción no violenta que tiende a transformar al individuo como ser consciente y social, sin hacer violencia a su cuerpo. En un terreno social, la no-violencia acompañaría al intento de transformación radical de las relaciones sociales humanas por una vía puramente espiritual, como el convencimiento, la educación - en todos los órdenes, la fuerza edificante del ejemplo, etc. Es aquí donde la no-violencia pone de manifiesto, históricamente, - su ineficacia, ya que ha de afirmarse ante un mundo que trata de afirmarse, a su vez, violentamente. La no-violencia tiene que desenvolverse, como ya hemos señalado, en un clima de violencia -- social, puesto que junto a la violencia espontánea, de cada día, se halla, como razón última, la violencia establecida, organizada, frente a la cual la actividad no violenta resulta ineficaz. - Pero no sólo esto: La no violencia con su no entraña, ciertamente, un límite a la violencia, en cuanto que se renuncia al uso de la fuerza, pero se trata de un límite unilateral. Al pensarse a sí - misma como límite a la violencia propia, se limita la violencia -- posible que ^{se/} pudiera oponer a la violencia establecida, pero justamente, en esa misma medida, la violencia exterior deja de encon-

trar un límite y, con ello, se contribuye a que se extienda. Como toda limitación unilateral, por el hecho de ser límite para un solo lado -la violencia propia posible-, el otro -el de la violencia exterior efectiva- puede extenderse ilimitadamente. Al renunciarse por principio a la violencia, se corre el riesgo de ser, objetivamente, un cómplice de ella. No se trata, por otra parte, de una elección personal; o sea, de escoger subjetivamente entre la violencia y la no violencia -ya que, hasta ahora, el hombre ha vivido en un mundo que, en escala social, no ofrece semejante alternativa.

Si la no violencia no ha logrado afirmarse realmente, en la historia del pensamiento podemos hallar, en cambio, en diferentes períodos, la expresión de una conciencia de la no-violencia. En su forma religiosa, aparece en la sociedad esclavista antigua con el cristianismo; en su forma filosófica, la hallamos con el hundimiento del mundo grecorromano en el estoicismo, y, en los tiempos modernos, en el idealismo alemán; en su forma político-social, la conciencia de la no violencia halla expresión en ciertas doctrinas socialistas y comunistas utópicas del siglo pasado, así como en las teorías políticas reformistas que rechazan, por principio, la violencia revolucionaria en la lucha por la transformación socialista de la sociedad.

La conciencia de la no-violencia expresa casi siempre una impetencia real: la imposibilidad de transformar efectivamente el mundo por la vía indispensable para ello. Sin pasar por la violencia se ofrece entonces al hombre una liberación celestial, como la que brinda el cristianismo, una liberación de los bienes externos en la propia autosuficiencia,

o una liberación espiritual por la autonomía y soberanía del sujeto como la que promete el idealismo alemán. El reformismo ofrece, a su vez, la esperanza de una liberación, dentro del sistema mismo, dejando que la historia trabaje por sí mismo, mediante una acumulación gradual de reformas, y sin recurrir a la violencia, sin tratar de forzar a la historia misma. Haciendo de la necesidad virtud, en todos estos casos, la violencia es presentada no como índice de poder, sino de debilidad. La verdadera fuerza, estaría en el espíritu, o, de acuerdo con el economismo-reformista, en la marcha espontánea de las cosas.

Frente a esta conciencia de la no-violencia, la experiencia histórica demuestra que la liberación del hombre pasa necesariamente por la violencia, es decir, la praxis social - en sus momentos decisivos no ha podido prescindir de ella. Al subrayarse su papel en la historia y su presencia en las transformaciones radicales de la sociedad, hay que salir al paso de la elevación de la violencia al plano de lo absoluto.

Esta absolutización de la violencia con respecto a toda la praxis social humana, real o posible, se pondría de manifiesto al afirmarse:

- a) Que la historia es violencia, o que ésta es, en definitiva, el subsuelo, la entraña o la fuerza matriz de la historia. (La historia como historia de la violencia humana).
- b) Que la praxis social al estar regida por la violencia no podría darse nunca como una praxis social no violenta. (La violencia en toda praxis, presente o futura, como elemento indispensable de ella).
- c) Que una violencia sucederá históricamente a otra. (Imposi-

bilidad de una nueva sociedad sin Estado e mecanismos coercitivos).

Estas tres afirmaciones descansan en una concepción metafísica de la violencia, aislada del contexto histórico-social en que se desenvuelve la praxis social a cuyo servicio - está como medio e instrumento de ella. Hay violencia no sólo porque se rechaza un orden social dado que se aspira a transformar para crear otro nuevo (praxis), sino también porque este intento de transformación tropieza con la resistencia consciente y organizada de quienes se empeñan en mantener lo existente (antipraxis). Hay violencia, en suma, porque hay contradicciones antagónicas, irconciliables entre los hombres, entre clases sociales. En este sentido, hablan Marx y Engels, en el Manifiesto del Partido Comunista, de la historia humana como historia de la lucha de clases. En cuanto que las clases sociales se enfrentan con intereses y fines irconciliables, esta contradicción antagónica ha de resolverse violentamente. La violencia es la vía para conquistar el poder o mantener lo conquistado. Pero ninguna clase social profiere la violencia cuando puede lograr sus objetivos por medios no violentos, de la misma manera que ninguna clase vacilará en recurrir a la violencia, como razón suprema, cuando peligran sus intereses vitales. Esto explica que, mientras la sociedad ha estado dividida en clases antagónicas, la violencia haya estado presente en sus recodos históricos, decisivos. Sin embargo, por más que la historia esté llena de violencias, la fuerza histórica motriz no está ella misma sino en los intereses y fines humanos de las clases sociales que, al entrar en conflicto, empu-

jan a la violencia.

Ya Engels en el Anti-Dühring sale al paso de la tendencia a hacer de la violencia el factor decisivo o fuerza motriz del desarrollo histórico, y señala su subordinación a factores económicos. Frente a Dühring para el cual "la violencia es el factor "histórico fundamental", Engels afirma que "la violencia no es más que el medio y que, en cambio, el fin reside en el provecho económico" (1). Y en otro pasaje de la misma obra sostiene que "la violencia está condicionada por la situación económica, que es la que tiene que dotarla de los medios necesarios para equiparse con instrumentos y conservar éstos". Engels tiene razón. En efecto, el grado de violencia que puede ejercerse en una sociedad dada -sobre todo, cuando se trata de la violencia militar que es la que tiene Engels presente en el pasaje citado- está determinado por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y de la tecnología. Pero, evidentemente, el condicionamiento de la violencia no se reduce a éste. Hay otros factores condicionantes más importantes, particularmente cuando se trata de la violencia social. El nivel de desarrollo económico o tecnológico determina, en un momento dado, los instrumentos de la violencia (desde la piedra lanzada por el hendedor primitivo hasta la bomba atómica arrojada en Hiroshima). El desarrollo de las fuerzas productivas, de la ciencia y la industria, es aquí la condición instrumental de un género de violencia, en cuanto que fija el tipo de medios de destrucción y de aniquilamiento que pueden emplearse en un momento dado. Pero lo que determina su uso, y la fuerza que encarnan, es justamente el tipo de relaciones de producción, de organización social y de Estado, así

como la correlación entre las clases en pugna. Es decir, la violencia no es una entidad metafísica y suprahistórica; se halla condicionada histórica y socialmente, y, en definitiva, son hombres concretos los que determinan su uso y el alcance de élla.

Ahora bien, del hecho de que en la sociedad dividida en clases antagónicas, impera la violencia como razón última de la clase dominante, ^{no/} se deduce que la violencia pueda imperar de un modo absoluto. En primer lugar, porque todo Estado, aun siendo esencialmente un instrumento de dominio sobre otras clases, aspira a obtener el consenso activo de los gobernados, como hace notar justamente Gramsci; es decir, deja cierto campo a la no violencia. Y, en segundo lugar, porque incluso en los regímenes más violentos un determinado grupo o sector social escapa a los efectos de la violencia: justamente el sector que la instituye y que, por tanto, no podría aplicarla a sí mismo.

Por otra parte, aunque la historia ha progresado como proceso de autoproducción del hombre a través de la violencia y de ahí su innegable papel de "partera de la historia", no puede descartarse en nuestra época -si bien es cierto que como vía un tanto excepcional- una praxis social no violenta. Si, en definitiva, la violencia de una clase es la respuesta a la violencia de otra, no puede excluirse una situación en la que la clase dominante se vea forzada por decirlo así, tomando en cuenta la correlación de fuerzas existentes, a no recurrir -en virtud de su debilidad en esta correlación- a la violencia. Marx admitió la posibilidad de una situación semejante, en la década del 70 del siglo pasado para Inglaterra y

los Estados Unidos, tomando en cuenta que en aquella época - carecían de un aparato burocrático y militar altamente desarrollado, pero, al mismo tiempo, señalé que esa vía pacífica podría convertirse fácilmente en violenta. Lenin previó una posibilidad de transformación radical pacífica en el período -- anterior a la Revolución de Octubre, pero él mismo descartó esa posibilidad cuando los acontecimientos siguieron un nuevo sesgo. En la actualidad, después del XX Congreso del P.C.U.S., se ha vuelto a insistir en la posibilidad de un cambio revolucionario no violento, pero, como en el pasado, la transición pacífica al socialismo se presenta como una vía admisible, pero excepcional. La violencia sigue siendo la regla general, - aunque no se descarte la posibilidad de su excepción en el futuro.

La historia nos muestra hasta ahora que la violencia es la razón última -no la primera y única- de las clases dominantes. Ya hemos señalado, anteriormente, que ni siquiera - el Estado más violento es la esfera de la violencia pura, o - de la constante violencia en acto. Sin embargo, el predominio de la violencia sobre la no violencia es patente tanto en la praxis como en la antipraxis social. Ante el uso de la fuerza, en el pasado, no podemos situarnos con un criterio abstracto, moralizante, al margen de la historia y de su contenido concreto, de clase. La praxis social ha pasado necesariamente por la violencia. Pero esto no puede hacernos olvidar lo que ella significa aplicada no ya a un objeto físico, sino al hombre, como ser consciente y social, en lo que tiene de ser corpóreo y físico. Si el progreso en la autoproducción del hombre es - un progreso en su humanización, es decir, en su elevación como

ser social, consciente, libre y creador, la violencia -aun -
siendo positiva históricamente- resulta, en cierto modo, an-
tiumana, es decir, opuesta a esa naturaleza libre y creadora
que el hombre trata de alcanzar. Unas relaciones verdaderamen-
te humanas, en las que el hombre sea tratado efectivamente -
como fin y no como medio, como sujeto y no como objeto, como
hombre y no como cosa, no pueden admitir la violencia. La vio-
lencia que históricamente ha acompañado a las sociedades di-
vididas en clases será abolida también con la abolición de las
clases, y del Estado como instrumento de dominio y de coer-
ción. La exclusión de los medios violentos para resolver los
conflictos y contradicciones sociales será uno de los índices
más patentes de una sociedad superior, en la que la personali-
dad de cada uno se desenvuelva libremente en el seno de una -
unión libre y consciente de los individuos, y en la que los -
órganos coercitivos y administrativos del Estado se sustitua-
yan por órganos de autogestión social. Por esta exclusión de
la violencia de las relaciones humanas, la violencia revolu-
cionaria que hoy contribuye a crear ese estado futuro de co-
sas, en verdad es, potencialmente, la negación de sí misma,
y, en ese sentido, es, como su propia negación, la única vio-
lencia legítima.

Se trata, pues, de una violencia históricamente deter-
minada que marcha, con su propia contribución, a su desapari-
ción futura.

Los filósofos de la no violencia han sido incapaces
de ver esta función histórica de la violencia revolucionaria.
Cierta es que Hebel, por ejemplo, ha situado históricamente
la violencia, pero justamente para subrayar su negatividad.

En las páginas que Hegel dedica al terror en la Fenomenología del espíritu, esta forma de violencia extrema se examina en relación con la experiencia histórica de la Revolución Francesa. La Revolución es el intento de realizar la razón en la tierra, o de poner en obra la libertad absoluta. Pero este intento de realización de la libertad absoluta desemboca en el terror, en la negación de lo que quería ser. "A dicha libertad sólo le resta el obrar negativo; es solamente la furia del -
(5)
desaparecer". De la libertad absoluta y del terror que la niega, hay que elevarse a un nuevo reino, al reino del "espíritu cierto de sí mismo"; de la revolución hay que pasar a la "concepción moral del mundo".

Hegel rechaza así la violencia revolucionaria. El terror, como forma extrema de ella, sólo es lo negativo. La creación, la praxis, está en otro reino, en otra esfera en la que el espíritu se encuentra a sí mismo. Se pasa así a una nueva tierra de la que la violencia está excluida: la tierra del -espíritu. Hegel ve justamente, aunque en forma idealista, que el plano de una historia verdaderamente humana -espiritual para él- debe negar la violencia. Pero, no ve el obrar positivo de la violencia misma al hacer posible, con su obrar, su propia desaparición.

En Marx, la violencia revolucionaria aparece como - una necesidad histórica que necesariamente desaparecerá, con el curso de ella, al desaparecer las condiciones históricas-sociales que la engendran. No tiene un contenido único, - universal y abstracto; es violencia y contraviolencia; sirve a unos intereses y a otros; es elemento de una praxis y de una antipraxis. No es, por ello, pura positividad, ni mera negati-

vidad. Es ambivalente. En las condiciones de la sociedad dividida en clases, es positiva en cuanto que sirve a una praxis social revolucionaria. Pero en un mundo verdaderamente humano donde los hombres se unan libre y conscientemente la violencia tiene que ser excluida. En un mundo así, en el que la libertad de cada uno presupone la libertad de los demás, la violencia y la coerción exterior dejarán paso a una elevada conciencia moral y social que la harán innecesaria. La praxis social ya no habrá de apelar necesariamente a la violencia.

Así, pues, si bien es cierto que la violencia -como "partera de la historia" ha acompañado a la praxis social humana en sus virajes decisivos, toda violencia de signo positivo, es decir, revolucionaria, trabaja en definitiva contra sí misma, es decir, contra la violencia de mañana. Por ello, al hacer posible una verdadera praxis humana -no violenta-, la violencia revolucionaria, y, especialmente, la del proletariado no sólo va dirigida contra una violencia particular, de clase, de la que surge transitoriamente una nueva violencia -la dictadura del proletariado-, sino que va dirigida contra toda violencia en general, al hacer posible el paso efectivo a un estado no violento. Sólo entonces, la praxis social, al dejar de ser violenta, tendrá una dimensión verdaderamente humana.

NOTAS (Cap. V)

1 Anti-Dühring, ed. esp., EPU, Montevideo, 1960, p. 195.

2

"...Estado -dice Gramsci- es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados..." (Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1962, pp. 108-109).

3

Sobre las posibilidades de conquistar pacíficamente el poder y, sobre todo, de ejercerlo, Marx y Engels han escrito en la década del 70. Por lo que toca a Francia y Alemania, estados con una burocracia militar y civil altamente desarrollados, Marx y Engels señalan que aunque un partido socialista pudiera conquistar legalmente el poder, esta victoria electoral marcaría el comienzo de la guerra civil. En cuanto a Inglaterra y a los Estados Unidos, que carecían entonces de un fuerte aparato estatal militar-burocrático, Marx opinaba, a la sazón, de distinta manera. En efecto, comentando en 1878 el debate del Reichstag sobre un proyecto de ley para proscripturar el Partido Socialdemócrata, escribía Marx: "Si, por ejemplo, en Inglaterra o los Estados Unidos la clase trabajadora logra la mayoría en el parlamento o congreso, podría legalmente poner fin a leyes e instituciones que se le oponen en el camino de su desarrollo... Sin embargo, el movimiento "pacífico" podría tornarse "violento" por la rebelión de aquellos -cuyos intereses estuvieran ligados al viejo orden... (pero -entonces) serían como rebeldes opuesto al "poder legal"".

4

En sus famosas Tesis de Abril, expuestas varios meses antes de la insurrección de Octubre de 1917, admitió la posibilidad de que en las condiciones históricas peculiares que se daban entonces en Rusia, el poder pasara por vía pacífica a manos del proletariado. Ello era posible justamente porque el Gobierno provisional no recurría aún a la violencia contra la clase obrera. El golpe contrarrevolucionario de julio del mismo año truncó el curso pacífico de la revolución, y comenzó el camino violento de ésta.

5

Cf. G. W. Hegel, Fenomenología del espíritu, ed. cit. p. 346.

CONCLUSION

Al iniciar nuestro estudio sobre la praxis nos movía el propósito de esclarecer algunos problemas fundamentales - relacionados con una categoría filosófica que, siendo central como hemos tratado de poner de relieve, sólo tardíamente había entrado, con toda su trascendencia, en el pensamiento filosófico. No es que no se reflexionara sobre ella en otros tiempos, pero, en verdad, con el contenido de actividad práctica material, transformadora del mundo -y no con el sentido de limitación de actividad moral contrapuesta a la teoría- sólo irrumpe en la historia de la filosofía con las Tesis sobre Feuerbach de Marx. Pero, por otra parte, dicha categoría no podía ocupar el lugar primordial que le reconoce la filosofía marxista sin que maduraran dos premisas cardinales: una, filosófica, y otra, histórico-social. Ciertamente, mientras la filosofía concebiera al hombre casi exclusivamente como ^{un/}ser teórico, racional o espiritual no era posible que su hacer - práctico pasara a primer plano; por otro lado, mientras la transformación revolucionaria de la sociedad no se presentara en toda su radicalidad, al madurar las contradicciones sociales fundamentales que exigían esa transformación, no podía elevarse tampoco la comprensión de la praxis, particularmente la de la praxis productiva material y revolucionaria.

La filosofía hegeliana al llevar hasta sus últimas consecuencias idealistas el principio de la autonomía y actividad del sujeto, despejó el camino para pasar a una concepción de la actividad humana como actividad práctica, real, - revolucionaria. Feuerbach no captó lo que representaba esa -

dimensión activa del sujeto que el idealismo alemán había -- subrayado. Ciertamente es que antropologizó el sujeto, y que en lugar de Dios o la Idea pretendió poner al hombre real, pero al reducir el verdadero comportamiento humano a su lado teórico, no acertó a ver el lado práctico de la relación del hombre -- con el mundo. Marx pudo llevar adelante el principio de la -- actividad del sujeto, una vez antropologizado, al concebir el hombre real no sólo como ser teórico, sino como un ser práctico (o, más exactamente, teórico-práctico) que despliega su -- actividad material transformadora como un ser histórico-social. Por consiguiente, la verdadera caracterización del marxismo tiene que hacerse a partir del reconocimiento del lugar central que ocupa en él la categoría de praxis. Todo intento de reducir la importancia de ésta o de limitar su contenido, entraña el riesgo de caer en una interpretación que lo haga retroceder a posiciones filosóficas que el propio Marx pretendía superar, y que superó efectivamente al poner la praxis como eje de su filosofía.

Partiendo de esta concepción de Marx, hemos entendido de la praxis como actividad material humana, transformadora del mundo y del hombre mismo. Esta actividad real, objetiva, es, a la vez, ideal, subjetiva y consciente. Con este motivo, hemos insistido en la unidad de la teoría y la práctica, unidad que entraña también cierta distinción y relativa autonomía. La praxis no tiene para nosotros un ámbito tan amplio -- que pueda incluso englobar a la actividad teórica de por sí, ni tan limitado que se reduzca a una actividad meramente material.

La praxis se presenta en diversas formas específi-

cas, pero todas ellas concuerdan en ser transformación de una materia prima dada, y creación de un mundo de objetos humanos o humanizados. Todas estas formas específicas le son de una praxis total cuyo resultado o producto es, en definitiva, el hombre social mismo. Independientemente del grado en que cada individuo, grupo social o sociedad participe en esa praxis total, la praxis es la actividad por la que el hombre se produce o se crea a sí mismo. Aunque el objeto de la acción humana no sea directamente el hombre -como acontece en la praxis productiva o artística-, toda forma específica de praxis se integra en un proceso práctico universal de formación del hombre. Concebida así, esta praxis total, a través de sus avances y repliegues, zigzags o estancamientos, tiene un carácter -- creador. Gracias a ella, históricamente, el hombre se ha elevado frente a la naturaleza, y ha surgido ese mundo específicamente humano de la cultura material y espiritual. Pero aunque la praxis total es creadora, es decir, humanizante, en -- sus formas o niveles específicos puede oscilar, como hemos visto, entre una praxis propiamente creadora, y una actividad repetitiva, mecánica. Hemos analizado, igualmente, el papel de la conciencia en la práctica tanto como actividad cognoscitiva cuanto como actividad productora de fines que rigen -- las modalidades de la acción. Con este motivo, hemos hablado de la conciencia práctica (como actividad consciente que se plasma en el proceso práctico) y de la conciencia de la praxis (o conciencia que se vuelve sobre la praxis misma). En relación con este, hemos examinado dos nuevos niveles de la actividad práctica que hemos denominado praxis reflexiva y especu-

tánea. Por la importancia de esta cuestión para la praxis revolucionaria nos detuvimos, sobre todo, en las relaciones entre lo espontáneo y lo reflexivo en la lucha revolucionaria del proletariado.

Finalmente, después de subrayar el carácter creador, afirmativo, de la praxis hemos subrayado que puede entrañar, asimismo, por ser alteración o destrucción de un orden dado, un elemento de violencia. Refiriéndonos, en particular, a la actividad práctica social, hemos estudiado el papel de la violencia en las condiciones peculiares de la sociedad dividida en clases antagónicas. Despojándonos de todo tipo de ilusiones y remitiéndonos a la experiencia histórica, hemos acusado su presencia reiterada en las grandes transformaciones de la sociedad. Sin embargo, concebida la violencia no en abstracto, sino condicionada histórica y socialmente, hemos llegado a la conclusión de que no es un elemento constitutivo de toda praxis social. Después de examinar las posibilidades muy limitadas de una praxis no violenta en la sociedad dividida en clases, hemos bosquejado sus perspectivas en una sociedad sin antagonismos de clase. La posibilidad de pasar a la no violencia ha de basarse en la desaparición de las fuerzas de la violencia misma, pero ese paso lejos de excluir ésta, la presupone, ya que ha de surgir como el resultado histórico de toda una praxis violenta.

Con nuestro estudio hemos pretendido elevar la conciencia filosófica de la actividad práctica material del hombre. Esa conciencia tiene que abrirse paso frente a la concepción muy arraigada del hombre como ser cuya realidad propia se halla sólo en el mundo de la cultura, entendida ésta

exclusivamente como cultura espiritual, que se ve a sí misma, en nuestro tiempo, amenazada por el desarrollo impetuoso de la praxis productiva material. Nos hemos esforzado por hacer ver hasta qué punto hay que estimar en todo su valor la actividad práctica material del hombre y cómo es imposible amputar de la cultura el mundo de la praxis material que ha hecho posible al hombre justamente como ser cultural.

Una verdadera toma de conciencia de la praxis debe contribuir a disolver una actitud negativa hacia ella, y, en particular, hacia la praxis material productiva, actitud que es característica, desde hace más de 25 siglos del espiritualismo, y que cumple una función social regresiva. Ahora bien, lo humano no está unilateralmente en lo teórico sino en el hombre como un ser teórico-práctico que se afirma como tal en y por la praxis.

Nuestro estudio, lejos de agotar el tema, no ha hecho más que desbrozar el camino, ya que se trataba, ante todo, de mostrar la actividad práctica como una dimensión esencial del hombre en cuanto ser social. El autor es consciente de que nuevos y graves problemas, no abordados por nosotros, se plantean hoy en el marco de una filosofía de la praxis. Estos problemas se suscitan, en primer lugar, por el propio desarrollo de la praxis, y, en particular, de la producción material, al crearse con la automatización las condiciones técnicas y materiales para excluir, en gran parte, al hombre de su participación directa en el proceso productivo.

Cierto es que, en escala social, el papel primordial de la praxis productiva no desaparecerá nunca. Cualquiera que

sea el grado de participación de los individuos, o de sectores sociales enteros en el proceso de producción, por más - que el hombre deje de estar en contacto directo con las cosas materiales en ese proceso y por larga que sea la cadena de - mecanismos o máquinas que actúan como intermediarios entre - el hombre y la naturaleza, los seres humanos sólo podrán afirmarse como tales dominando y transformando a aquella. Este dominio, por otro lado, no hará más que elevarse con la industria automatizada. Pero ¿cómo se encauzará en el futuro, la existencia de los individuos, o de grandes grupos humanos, - excluidos de la praxis material? Este problema no puede resolverse al margen del tipo de relaciones sociales dominantes; de él dependerá que la producción automatizada cree nuevas calamidades y enajenaciones, o haga posible que el hombre despliegue prácticamente sus fuerzas esenciales por otra vía, - después de liberadas de la actividad productiva material.

Esto demuestra, una vez más, que la transformación de la naturaleza por el hombre no puede ser aislada de la transformación del hombre mismo; es decir, que la praxis productiva material no puede ser separada de la praxis social, ya que el destino de la primera, en cada situación social concreta, depende del propio desarrollo de la praxis social. Sólo una praxis social verdaderamente creadora puede permitir que el principio de la actividad, al quedar excluido el individuo de la producción material, se busque en otra esfera, en una especie de ocio activo o creador, y que el desarrollo de la producción material esté al servicio del hombre. Estas cuestiones vienen a reafirmar la concepción -

del hombre como ser práctico, por más que puedan cambiar las formas específicas de desplegar su actividad, y demuestra, - asimismo, que la concepción misma de la praxis y del papel - del hombre como ser práctico tiene que ser dialectizada en - función de los cambios decisivos que se operan, en la actualidad, en la praxis misma, y, en particular, en la praxis ma terial productiva y en la praxis social. Pero todo ello no ha ce más que afirmarnos en la necesidad de dotar a la categoría de práctica de un estatuto filosófico más elevado que el que ha tenido tradicionalmente, y tiene todavía en gran parte, - en el pensamiento filosófico.

F I N

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis, Pour Marx, François Maspero, Paris, 1965.
- Axelos, Costa, Marx, Penseur de la Technique, Les Editions de Minuit, Paris, 1961.
- Aristóteles, Del Alma.
Las partes de los animales.
Metafísica.
Política.
- Arvon, Henri, Ludwig Feuerbach ou La transformation du sacré, P.U.F. Paris, 1957.
- Battaglia, Felice, Filosofía del trabajo, Ed. Revista de Derec
cho Privado, Madrid, 1955.
- Breton, André, Primer Manifeste du Surréalisme, Kra, Paris, 1929. Second Manifeste du Surréalisme, Kra, 1929.
- Blondel, Maurice, L'Action. T. II: L'action humaine: et les conditions de son aboutissement, 1937 (Nouvelle édi
tion, P.U.F., 1963).
- Bujarin, Nikolai, La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista (ed. rusa, 1921; ale
mana, 1922, inglesa, 1925 y francesa, 1927).
- Brun, Jean, La main et l'esprit, P.U.F., Paris, 1963.
- Calvez, J. Y., La pensée de Karl Marx, Ed. Seuil, Paris, 1956.
- Cornu, A., Karl Marx et Friedrich Engels, tt. I, II y III, Pa
ris, 1955.
- Cottier, G.M., L'athéisme du jeune Marx, Paris, 1959.
- Chaguin, V.A., Iz istorii borby protiv filosofskogo revizion
niza v germanski sotsial-demokratii (De la historia
de la lucha contra el revisionismo en la socialdemo
cracia alemana) (1895-1914), Moscú-Leningrado, 1961.
- Davydova, G.A., (e I. Eles), "La dialéctica materialista como
teoría de la práctica revolucionaria", Voprosy filo
sufii (Problemas de filosofía), núm. 3, Moscú, 1965.
- Dynnik y otros, Historia de la filosofía, en siete tomos, trad.
de J. Lain y A. Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbe (tt.
III y VI (en prensa)).
- Engels, Federico, Anti-Dühring, Ed. Pueblos Unidos, Montevi
deo, 1960.

- Dialéctica de la naturaleza, trad. de W. Rocas, Ed. Grijalbo, México D.F., 1961.
- La guerra campesina en Alemania. - C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. esp., t. I, Moscú, 1951.
- Cartas a K. Schmidt, 27 de octubre de 1890, y a F. Mehring, 14 de julio de 1893. - C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. cit., t. II.
- Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo). Ausgabe in zwei Bänden. Herausgegeben von W. Schuffenhauer, 1956, Akademie-Verlag. Berlin.
- Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (Tesis provisionales para la reforma de la filosofía). En: Kleine philosophische Schriften (1842-1845), Verlag Felix Meiner in Leipzig, 1950.
- Frausätze der Philosophie der Zukunft (Principios de la filosofía del porvenir). En: Kleine philosophische Schriften, ed. cit.
- Flores Olea, Víctor, Política y dialéctica. Introducción a una metodología de las ciencias sociales. Esc.Nac. de Ciencias Políticas y Sociales, México, 1964.
- Friedmann, G., Problemas humanos del maquinismo industrial, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1956.
- Où va le travail humain?, Gallimard, 19. edition, Paris, 1950.
- Gaidukov, Y. G., Rel praktiki v protsesse poznaniya (El papel de la práctica en el proceso de conocimiento), Ed. "Mysl", Moscú, 1964.
- Gaos, José, 2 Exclusivas del hombre. La mano y el tiempo, México, 1945.
- Garaudy, Roger, Dieu est mort. Etude sur Hegel. F.U.F., Paris, 1962.
- Gortari, Eli de, Introducción a la lógica dialéctica, 2a. ed. Publicaciones de Dificia, FCS, México D.F., 1961.
- Gorz, André, Histeria y enajenación, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.
- Gruppi, L., "I rapporti tra pensiero ed essere nella concezione di A. Gramsci". En: Studi gramsciani, Editori Riuniti, Roma, 1958.
- Gramsci, Antonio, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Ed. Lautaro, Buenos Aires.
- Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y el Estado Moderno, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1962.
- Guillaumaud, Jacques, Cybernétique et matérialisme dialecti-

que, Editions Sociales, París, 1965.

Gulian K. I., Método i sistema gegelia (Método y sistema de Hegel), trad. del rumano, dos tomos, Moscú, 1962 y 1963.

Hegel, G. W., La fenomenología del espíritu, trad. de W. Roces, con la colaboración de R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, México D.F., (en prensa).
Ciencias Lógicas, en dos tomos, trad. de Augusta y R. Mondolfo, Librería Hachette, Buenos Aires, 1956.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, en dos tomos, trad. de J. Gaos, ed. de la Univ. de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, 1953.

Lecciones sobre la historia de la filosofía, en tres tomos, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

Hyppolite, Jean, Études sur Marx et Hegel, Librairie Marcel Riviere et Cie, París, 1955.

Ilenkov, E. V., Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v "Kapitale Marks" (Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en "El Capital" de Marx), Moscú, 1960.

Kant, Immanuel, Crítica del juicio, trad. de Manuel García Morente, ed. "El Ateneo", Buenos Aires, 1951.

Kojevc, Alexandre, Introduction a la lecture de Hegel, Gallimard, París, 1947

Konstantinov, F.V., Fundamentos de la filosofía marxista, - trad. de A. Sánchez Vázquez y W. Roces, 2a. ed. Ed. Grijalbo, 1965.

Korsch, Karl, Marxisme et philosophie, Les Editions de Minuit, París, 1964.

Kosik, Karel, Dialektika Konkrétnihc (Studie o problematice clovcka e sveta), Praha, 1963. (Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre la problemática del hombre y del mundo). Hay trad. italiana (Bompiani, Roma, 1965), y, en preparación, la trad. esp. (Ed. Grijalbo).

Kuusinen y otros, Manual de marxismo-leninismo, trad. de J. Lain, Ed. Grijalbo, México D.F., 1960.

Lavolle, Louis, De l'Acte, París, 1946.

Lenin, V. I., ¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento. - En: Obras completas, ed. esp., t. V. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959.

- Materialismo y empiriocriticismo. - Obras completas, ed. cit., t. 14.
- Cuadernos filosóficos, ed. cit., t. 38.
- El Estado y la revolución, ed. cit. t. 25
- La revolución proletaria y el renegado Kautsky, Ibid., t. 28
- Lukács, Georg, Geschichte und Klassenbewusstsein (Historia y conciencia de clase), 1922. (Trad. francesa de Les Editions de Minuit, París, 1960).
- El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, Ed. Grijalbo, México D.F., 1963.
- Luxemburgo, Rosa, Reforma e revolución, Ed. Conit, Madrid.
- Mannheim, Karl, Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento), Ed. Aguilar, Madrid, 1958.
- Mac Tse-Tung, A propósito de la práctica. En: Obras escogidas, en dos tomos, t. 1, Ed. Platina, Buenos Aires, 1959.
- Maquiavelo, El Príncipe, Ed. de la Universidad de Puerto Rico.
- Marcuse, Herbert, Reason and Revolution, 2nd Edition, Routledge and Kegan, London, 1963.
- Marx, Carlos, Kritik des hegelischen Staatsrechts, MEGA I, I/1 (Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel, Oeuvres Phil., t. IV, Costes, París, 1948).
- En torno a la crítica de la filosofía del Derecho, de Hegel. Introducción. En: C. Marx y F. Engels, La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época. trad. de W. Rocas, Ed. Grijalbo, México D.F., 1958.
- Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En: C. Marx y F. Engels, Escritos económicos varios, trad. de W. Rocas, Ed. Grijalbo, México D.F., 1962.
- La ideología alemana (en colaboración con F. Engels), trad. de W. Rocas, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.
- Tesis sobre Feuerbach. En: C. Marx y F. Engels, La ideología alemana, ed. cit.
- Manifiesto del Partido Comunista (en colaboración con F. Engels). En: C. Marx y F. Engels, -- Obras escogidas, en dos tomos, ed. esp., t. I, -- Moscú, 1951.
- Crítica del Programa de Gotha. En: C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, ed. cit., t. II.
- El Capital. Crítica de la Economía Política. Trad. de W. Rocas, 3a. ed. esp., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.
- Merleau-Ponty, Humanismo et terreur, Gallimard, París, 1947.
- Les aventures de la dialectique, Gallimard, 1955.
- Mondolfo, Rodolfo, Marx y el marxismo, Fondo de Cultura Eco-

- nómica, México-Buenos Aires, 1960.
El humanismo de Marx, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Naville, Pierre, De l'alienation a la jouissance, Librairie Marcel et Cie, Paris, 1957.
Hacia la automatización social?, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965.
- Oizerman, T. I., Formirovanie filosofii marxizma (La formación de la filosofía del marxismo), Moscú, 1962.
- Ortega y Gasset, José, Meditación de la técnica. En: Obras completas, t. V, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- Platon, La República.
- Plejánov, G., La concepción monista de la historia.- En: Obras escogidas, en dos tomos, t. I, Ed. Qutzal, Buenos Aires, 1964.
El papel del individuo en la historia, ed. cit., t. I.
Esbozos de historia del materialismo, ibid.
- Popper, K. R., The open society and its enemies, vol. 2, Hegel & Marx, Routledge, London, 1945.
- Rossi, Mario, Marx e la dialettica hegeliana, en dos tomos, Ed. Riuniti, Roma, 1960.
- Rubinstein, El ser y la conciencia, E.P.U., Montevideo, 1960.
- Rutkevich, M. N., Praktika-osnova poznaniya i kriterii istiny (La práctica como fundamento del conocimiento y criterio de la verdad), Moscú, 1952.
- Sabetti, A., "Il rapporto uomo-natura nel pensiero del Gramsci e la fondazione della scienza". En: Studi Gramsciani, Ed. Riuniti, 1958.
- Schaff, Adam, La teoría de la verdad en el materialismo y en el idealismo, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1964.
"Le vrai visage du jeune Marx". En: Sur le jeune Marx. "Recherches Internationales", Cahier No. 19, París, 1960.
Filosofía del hombre, Ed. Grijalbo, México D.F., 1965.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, "Contribución a una dialéctica de la finalidad y la causalidad", Anuario de Filosofía, Facultad de Fil. y Letras, UNAM, Año I, México, 1961.
"Ideas estéticas en los Manuscritos económico-filosóficos de Marx, Diancia, 1961, Anuario de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM.
Las ideas estéticas de Marx, Ediciones Era, México D.F., 1965.
- Sartre, J. P., Critique de la Raison Dialectique, Gallimard,

1960.
"Les Communistes et la Paix" (I, II, III). En: Les Temps Modernes, num. 81, 84-85 y 101.
El ser y la nada, en tres tomos, trad. de H.A. Virasoro, Ed. Ibero-Americana, Buenos Aires, 1945.
- Sebag, Lucien, Marxisme et structuralisme, Payot, Paris, 1964.
- Simondon, Gilbert, Du mode d'existence des objets techniques, Aubier, Paris, 1958.
- Shorojeva, S. V., Problema scznanja v filozofii i estetsvozna nji (trad. esp.: El problema de la conciencia, Ed. Grijalbo, 1963).
- Sorel, Reflexions sur la violence, Paris, 1906.
- Spirkin, A., Proiszhdenie scznanja (El origen de la conciencia), Moscú, 1960.
- Stalin, J. V., Sobre los fundamentos del leninismo.- En: Cuestiones del leninismo, ed. esp. Moscú, 1946.
En torno a las cuestiones del leninismo, ibid.
Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, ibid.
Problemas económicos del socialismo en la U.R.S.S. México, D.F., 1952.
- Togliatti, Palmiro, "Da Hegel al marxismo". En: Rinascita, junio de 1954.
"Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci". En: Studi Gramsciani, ed. cit.
"Gramsci e il leninismo", ibid.
- Tucker, Robert, Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge University Press, 1961.
- Tran-Duc-Thao, Fenomenología y materialismo dialéctico, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1959.
- Varies autores, Praktika-Kriterii istiny v nauke (La práctica como criterio de verdad en la ciencia), Moscú, 1960.
- Vries Josef de, Teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, "El mensajero del Corazón de Jesús", Bilbao, 1960.
- Vuillemin, Jules, L'être et le travail, Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie, P.U.F., 1949.
- Vialateux, J., Signification humaine du travail, Les Editions Ouvrières, Paris, 1953.
- Wetter, Gustave A., L'ideologie sovietique contemporaine. T. I: Materialisme dialectique et materialisme historique, Payot, Paris, 1965.
- Zanardo, A., "Il "manuale" di Bukharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci". En: Studi Gramsciani, ed. cit.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
1a. parte:	
FUENTES FILOSOFICAS FUNDAMENTALES PARA EL ESTUDIO DE LA PRAXIS	
Cap. I: La concepción de la praxis en Hegel.....	24
Cap. II: La concepción de la praxis en Feuerbach.....	64
Cap. III: La concepción de la praxis en Marx.....	94
2a. parte:	
ALGUNOS PROBLEMAS FILOSOFICOS EN TORNO A LA PRAXIS	
Cap. I: Qué es la praxis.....	156
Cap. II: Relaciones entre teoría y práctica.....	183
Cap. III: Niveles de la praxis: a) praxis repetitiva y praxis creadora.....	201
Cap. IV: Niveles de la praxis: b) praxis espontánea y praxis reflexiva.....	239
Cap. V: Praxis y violencia.....	272
CONCLUSION.....	298
BIBLIOGRAFIA.....	305
