

FILOSOFÍA DE
LA PRAXIS

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ



1967



colección enlace

grijalbo

MÉXICO BARCELONA BUENOS AIRES

1980

FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

(Esta obra fue publicada originalmente en la Colección Teoría y Praxis)

©1967, 1980, Adolfo Sánchez Vázquez

D.R. ©1980, por EDITORIAL GRIJALBO, S.A.
Calz. San Bartolo Naucalpan Núm. 282
Col. Argentina Poniente, 11230
Miguel Hidalgo, México, D.F.

TERCERA EDICION CORREGIDA Y AUMENTADA

*Este libro no puede ser reproducido,
total o parcialmente,
sin autorización escrita del editor*

ISBN 968-419-157-X

IMPRESO EN MEXICO

Indice

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN	11
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	15
NOTA PRELIMINAR	17
INTRODUCCIÓN. <i>De la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis</i>	19

Precisiones terminológicas, 19; La conciencia ordinaria de la praxis, 21; Bosquejo histórico de la conciencia filosófica de la praxis, 30; Hacia la reivindicación plena de la praxis, 45; Convergencias y divergencias entre marxistas sobre la praxis, 52.

PRIMERA PARTE

**FUENTES FILOSÓFICAS FUNDAMENTALES
PARA EL ESTUDIO DE LA PRAXIS**

CAPÍTULO I. <i>La concepción de la praxis en Hegel</i>	61
---	----

El activismo teórico del idealismo alemán, 61; La concepción hegeliana del trabajo antes de la «Fenomenología del espíritu», 69; El trabajo humano en la «Fenomenología», 75; La praxis como idea práctica en la «Lógica», 81; Balance de la concepción hegeliana de la praxis, 89.

CAPÍTULO II. <i>La concepción de la praxis en Feuerbach</i>	91
--	----

Crítica de la religión, 91; Las relaciones entre sujeto y objeto, 94; Comportamiento teórico y religioso, 98;

Teoría y religión, 101; Antropología y religión, 104; Religión y práctica, 106; Qué es la praxis para Feuerbach, 109; Balance de la concepción feuerbachiana de la praxis, 114.

CAPÍTULO III. La concepción de la praxis en Marx 115

Necesidad teórica y práctica de una filosofía de la praxis, 115; Filosofía y acción, 122; El lugar de la praxis en los «Manuscritos de 1844», 128; La elaboración del concepto de praxis en «La sagrada Familia», 143; El papel decisivo de la praxis en las «Tesis sobre Feuerbach», 152; La praxis en «La ideología alemana», 166; La producción en la historia y en la vida social, 167; El problema del paso de la teoría a la acción en el «Manifiesto», 173; El marxismo como filosofía de la praxis, 187.

CAPÍTULO IV. La concepción de la praxis en Lenin 193

Teoría y política, 193; Por un Lenin sin dogmas, 194; Cómo y por qué teoriza Lenin, 196; Una teoría del partido a la medida de una práctica, 200; La práctica revolucionaria leniniana, 206; Rasgos esenciales de la práctica revolucionaria leniniana, 215; Filosofía y política, 221; La dialéctica a la vista desde los «Cuadernos filosóficos», 226; Reconsideración del idealismo y el materialismo, 237; Recapitulación: Lenin, teórico de la praxis, 240.

SEGUNDA PARTE

ALGUNOS PROBLEMAS EN TORNO A LA PRAXIS

CAPÍTULO I. Qué es la praxis 245

Actividad y praxis, 245; La adecuación a fines, 247; La actividad práctica, 252; Formas de praxis, 253; La actividad teórica, 261; Filosofía y praxis, 263.

CAPÍTULO II. Unidad de la teoría y la práctica 269

El punto de vista del sentido común. El pragmatismo, 270; La práctica como fundamento de la teoría, 274; La ciencia y la producción, 276; Unidad de la teoría y la práctica revolucionaria, 282; La práctica

como fin de la teoría, 289; Praxis y comprensión de la praxis, 291; La praxis como criterio de verdad, 293; Autonomía relativa de la teoría, 294; La práctica como actividad subjetiva y objetiva, 296.

CAPÍTULO III. Praxis creadora y praxis reiterativa .. 301

Niveles de la praxis, 301; La praxis creadora, 303; La revolución como praxis creadora, 306; La creación artística, 309; La praxis imitativa o reiterativa, 312; La praxis burocratizada, 314; La praxis reiterativa en el trabajo humano, 318; Grandeza y decadencia de la mano, 322.

CAPÍTULO IV. Praxis espontánea y praxis reflexiva 333

La conciencia en el proceso práctico, 333; Conciencia práctica y conciencia de la praxis, 334; Dos nuevos niveles de la praxis, 336; Lo espontáneo y lo reflexivo en la praxis revolucionaria, 337; La misión histórica del proletariado en nuestros días, 339; El marxismo como filosofía del proletariado, 342; El marxismo como ciencia y como ideología, 343; El intelectual y el proletariado, 347.

CAPÍTULO V. Conciencia de clase, organización y praxis 353

La conciencia de clase en Marx, 353; La teoría leninista de las dos conciencias, 356; La introducción de la conciencia socialista desde fuera, 358; Conciencia de clase y teoría científica del socialismo, 361; Vicisitudes de la teoría leninista de la organización, 364; La teoría leninista del partido, hoy, 368; Dos relaciones insoslayables: partido-masas y dirección-base, 373; conclusión, 378.

CAPÍTULO VI. Praxis, razón e historia 379

Praxis intencional, 379; Intención y resultado, 380; La praxis intencional en el arte, 382; La praxis intencional en la vida social, 383; La praxis inintencional, 385; Los hombres, sujetos de la historia, 388; Individualidad y socialidad, 391; Productos inintencionales de una praxis intencional, 392; Racionalidad y teleología históricas, 394; La racionalidad de

la historia real, 395; La racionalidad universal de la historia, 398; La racionalidad estructural de la historia, 400; La racionalidad de los cambios de estructura social, 404; Productos históricos inintencionales, 407; Dualidad de la praxis individual, 409; De las praxis intencionales a la praxis común intencional, 412; Intereses y estructura social, 415; Límites de una praxis intencional colectiva, 417; Subjetivismo y voluntarismo en la praxis histórica intencional, 419; Factor subjetivo y racionalidad objetiva, 422; Racionalidad y finalidad en la praxis histórica, 424.

CAPÍTULO VII. *Praxis y violencia* 427

La violencia como atributo humano, 427; La violencia en las praxis productiva y artística, 429; La violencia en la praxis social, 430; Violencia y contra-violencia, 433; Violencia potencial y violencia en acto, 434; Revolución y violencia, 435; Necesidad histórica de la violencia, 437; La no violencia, 439; La conciencia de la no violencia, 441; La apología de la violencia, 442; Factores objetivos de la violencia, 443; Los hombres y los instrumentos de la violencia, 447; La praxis social no violenta, 448; La violencia que se niega a sí misma, 451; Hacia la exclusión de la violencia, 452.

CONCLUSIÓN 455

Prólogo a la presente edición

Han pasado ya más de doce años desde que este libro viera la luz por vez primera. El marxismo dominante en el movimiento comunista mundial no se reponía, ni se repone aún, de la profunda crisis en que lo había sumido la bancarrota del stalinismo. Sin embargo, ya estaba suficientemente clara, al menos para un sector cada vez más importante de marxistas, la necesidad de superar el dogmatismo y la esclerosis que durante largos años había mellado el filo crítico y revolucionario del marxismo.-Y tratando de responder a esa necesidad había aparecido nuestro libro.

¡La reivindicación de la praxis, como categoría central, se había convertido en una tarea indispensable para rescatar la médula marxista de sus envolturas ontologizante, teorícista o humanista abstracta. Ciertamente, era preciso deslindar el marxismo del que filosóficamente, como materialismo dialéctico, lo reducía a una nueva filosofía del ser o una interpretación más del mundo.-Pero era preciso también marcar las distancias respecto de un marxismo cientifista o epistemológico que, impulsado por el legítimo afán de rescatar su científicidad y, con ella, la racionalidad de la práctica política, desembocaba en una nueva escisión de teoría y práctica. Finalmente, era obligado revalorizar el contenido humanista del marxismo, pero sin olvidar que la emancipación del hombre pasa necesariamente por la emancipación de clase del proletariado, fundada a su vez en un conocimiento científico, objetivo, del mundo social a transformar.

¶ Ya en la primera edición de esta obra tratamos de fijar claramente lo que nos separaba de esas interpretaciones; a la vez, procurábamos destacar y fundar nuestra propia con-

cepción: el marxismo como filosofía de la praxis. Esta concepción la reafirmamos cinco años después, en un nuevo prólogo a la edición original, al sostener que seguíamos manteniendo su arquitectura y enfoque básicos. Pero, al mismo tiempo, reconocíamos que «las aportaciones teóricas y prácticas de esos años obligan a introducir modificaciones y adiciones que respondan a ellas». No pudimos llevar a cabo semejante tarea y, en los años siguientes, el libro continuó reimprimiéndose, ya que seguía contando con la atención de los lectores de lengua española.

Al cabo de los años, y agotado de nueva cuenta, el autor optó por no volver a reimprimirlo. Sin embargo, ante la insistente solicitud del público lector, recogida por nuestro editor, hemos decidido reeditararlo, tomando en cuenta a su vez las propuestas de traducirlo a varias lenguas.

Ante esta nueva perspectiva, no podíamos aceptar que, en su nueva edición, reaparecieran algunas ideas que ya no compartíamos, aunque esto no afectara nuestra concepción fundamental. Ciertamente, seguimos pensando que el marxismo es ante todo y originariamente una filosofía de la praxis, no sólo porque brinda a la reflexión filosófica un nuevo objeto, sino especialmente porque «cuando de lo que se trata es de transformar el mundo» forma parte, como teoría, del proceso mismo de transformación de lo real.

Manteniendo, pues, la concepción y el enfoque básicos y originarios de nuestra obra, e incluso su arquitectura, hemos introducido algunos cambios en el texto sobre los cuales creemos que estamos obligados a advertir al lector, y con mayor razón si conoce la redacción anterior.

Entre estos cambios, se cuentan principalmente los siguientes:

\ Para el Cap. III de la primera parte («La concepción de la praxis en Marx») hemos escrito un nuevo apartado sobre «La elaboración del concepto de praxis en *La Sagrada Familia*», y hemos revisado a fondo y ampliado el apartado correspondiente acerca del *Manifiesto Comunista*. Hemos redactado asimismo un extenso capítulo, totalmente nuevo, sobre «La concepción de la praxis en Lenin», que sólo se tocaba muy brevemente —y desde otro ángulo— en la edición anterior.

\ En la segunda parte del libro, al tratar de profundizar las relaciones entre lo espontáneo y lo reflexivo en la práctica revolucionaria, cuestión que examinamos en la primera

edición, hemos creído conveniente introducir* un nuevo capítulo sobre «Conciencia de clase, organización y praxis», en el que se reexaminan las teorías de la conciencia de clase y del partido inspiradas por Lenin.

¶ De la edición anterior hemos eliminado sus dos apéndices: «El concepto de esencia humana en Marx» y «Sobre la enajenación en Marx». Para ello hemos tomado en cuenta la proliferación de trabajos sobre ambos temas en estos últimos años y, en particular, el ser cuestiones que abordo ampliamente —y en un contexto polémico— en mi nuevo libro, de próxima aparición, *Filosofía y economía en el joven Marx*.

¶ Junto a estos cambios principales, el lector encontrará, en la presente edición, otros de menor importancia: reducción o supresión de notas de pie de página o de algunos pasajes del texto que no afectan a la exposición fundamental y sí contribuyen a aligerar la lectura del libro.

¶ Insistimos, finalmente, que los cambios apuntados, no obstante las rectificaciones importantes que en algunos aspectos entrañan, no debilitan, más bien refuerzan, nuestra concepción básica del marxismo como filosofía de la praxis.

¶ El lector queda, pues, advertido de los cambios introducidos, especialmente de los apartados y capítulos nuevos. Por supuesto, toca a él, en uso de su libérrima capacidad de decisión, quedarse con las ideas expuestas en la edición anterior, con las nuevas o con ninguna de ellas. Pero esto, naturalmente, es otra cuestión.

México, D. F., 27 de septiembre de 1979.

Adolfo Sánchez Vázquez.

Prólogo a la segunda edición

Hace ya cinco años que apareció la primera edición de este libro. En el curso de estos años se han producido importantes acontecimientos en el terreno de la práctica, particularmente en el de la praxis social, revolucionaria. Las aguas no han permanecido quietas tampoco en la teoría del marxismo. El proceso de superación de los años de esclerosis y dogmatismo en el campo de la teoría y la práctica ha seguido avanzando en estos años, aunque no sin tropezar a veces con graves obstáculos y serias resistencias. Pero este proceso —en el seno del cual encontraba y sigue encontrando su razón de ser el presente libro— es irreversible y prosigue firmemente —aunque en el terreno teórico pague como tributo la aparición de nuevas versiones científicas-positivistas o humanistas abstractas del marxismo—.

Al reflexionar el autor sobre los nuevos acontecimientos teóricos y prácticos de estos últimos años, reafirma la concepción fundamental que presidió y dio título, desde el primer momento, a su obra: el marxismo como filosofía de la praxis. El marxismo es, ante todo —seguimos pensando—, una filosofía de la praxis y no una nueva praxis de la filosofía. La constitución del marxismo como ciencia frente a la ideología o la utopía es, ciertamente, capital, pero sólo se explica por su carácter práctico, es decir, sólo *desde, en y por* la praxis.—Del papel que se conceda a la praxis depende el destino mismo del marxismo como teoría (nuevo teoricismo o arma de la revolución).

La reafirmación de la tesis central anterior lleva al autor a considerar también que debe mantener la problemática, la arquitectura y el enfoque básico de la obra. Pero esto

no significa que juzgue, en modo alguno, que el texto en su totalidad e incluso en partes importantes deba permanecer inalterable. Por el contrario, piensa que las aportaciones teóricas y prácticas de estos últimos años obligan a introducir modificaciones y adiciones que respondan a ellas. Y eso es justamente lo que el autor se proponía hacer con vistas a esta nueva edición. Desgraciadamente, no ha podido disponer del tiempo necesario para realizar semejante tarea. Por ello, ante el insistente y comprensible deseo del editor de preparar una nueva edición de nuestra obra, ya agotada hace más de un año, y con el fin de no retrasar por más tiempo su salida, ofrecemos hoy esta segunda edición sin modificación ni adición alguna, es decir, tal como se publicó originalmente.

El autor quiere aprovechar la ocasión para agradecer la favorable acogida dispensada a su libro por los estudiosos y críticos en particular. De la acogida de los primeros son prueba fehaciente los seminarios y mesas redondas organizadas en universidades y otras instituciones de diversos países en torno al libro; la de los segundos se manifiesta en las numerosas notas y reseñas que se han ocupado de la presente obra, y que (entre convergencias y divergencias, simpatías y diferencias) constituyen valiosas sugerencias para el autor, que habrán de serle de gran provecho en el futuro.

A todos ellos —así como al público lector por su estimulante acogida—, nuestro sincero reconocimiento.

México, D. F., agosto de 1972.

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

C. MARX.

Desde que el socialismo se ha convertido en ciencia, exige que se le trate como tal.

F. ENGELS.

Introducción

De la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis

Precisiones terminológicas

Decimos «praxis» transcribiendo el término $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ empleado por los griegos en la Antigüedad para designar la acción propiamente dicha. Como es sabido, en español disponemos también del sustantivo «práctica»¹. Uno y otro término («praxis» y «práctica») pueden emplearse indistintamente en nuestra lengua, aunque el segundo es el que suele usarse en el lenguaje común y en el literario; el primero, en cambio, sólo tiene carta de ciudadanía —y no siempre— en el vocabulario filosófico. Sin descartar por completo el vocablo dominante en el lenguaje ordinario, hemos preferido utilizar en nuestra investigación —y pese a su uso restringido— el término «praxis».—La razón que nos ha movido a ello ha sido justamente la de tratar de librar al concepto de «práctica» del significado predominante en su uso coti-

¹ Igualmente en italiano puede decirse «prassi» y «practica». En francés se emplea casi exclusivamente el término «pratique», en ruso sólo se usa el vocablo «práktica», y en inglés la palabra correspondiente es «practice». En alemán se conserva el término griego originario transcrito en la misma forma que en español (es decir, «praxis»), con la particularidad de que solamente se dispone de este último a diferencia de lo que ocurre, como acabamos de ver, con las restantes lenguas modernas que tienen un término propio que se usa con carácter exclusivo, o bien junto a la palabra griega «praxis».

diano, que es el que corresponde, como veremos en el curso de esta introducción, al de actividad práctica humana en el sentido estrechamente utilitario y peyorativo que tiene en expresiones como éstas: «hombre práctico», «resultados prácticos», «profesión muy práctica», etcétera.—La elaboración de un concepto filosófico de la actividad práctica exige liberarse de este significado que casi siempre va asociado en el lenguaje ordinario a los vocablos «práctica» o «práctico».—Por ello, hemos decidido acogernos al término «praxis» que, si bien se halla emparentado etimológicamente con el vocablo «práctica», no carga forzosamente con las adherencias semánticas que antes hemos señalado.

¶ Conviene advertir, sin embargo, que el empleo del término «praxis» con el que se transcribe en español la palabra griega *πρᾶξις* no debe llevarnos a identificar el significado del término en una y otra lengua. Praxis, en griego antiguo, significa acción de llevar a cabo algo, pero una acción que tiene su fin en sí misma y que no crea o produce un objeto ajeno al agente o a su actividad. En este sentido, la acción moral —al igual que cualquier tipo de acción que no engendre nada fuera de sí misma— es, como dice Aristóteles, *praxis*; por la misma razón, la actividad del artesano que produce algo que llega a existir fuera del agente de sus actos no es *praxis*. A este tipo de acción que engendra un objeto exterior al sujeto y a sus actos se le llama en griego *ποίησις*, *poiésis*, que literalmente significa producción o fabricación, es decir, acto de producir o fabricar algo.—En este sentido, el trabajo del artesano es una actividad *poética* y no *práctica*. En verdad, si quisiéramos ser rigurosamente fieles al significado originario del término griego correspondiente, debiéramos decir «poiésis» donde decimos «praxis», y la filosofía cuyos conceptos fundamentales pretendemos esclarecer debiéramos llamarla «filosofía de la poiésis». Con todo, sin dejar de tener presente que nuestro término «praxis» no coincide con su significado originario en griego, lo preferimos al de «poiésis», que en español se conserva todavía en palabras como «poesía», «poeta» o «poético».—Aunque el término «poesía», lejos de abandonar su significado originario de producción o creación lo presupone necesariamente, este significado adopta una forma específica que hace inservible el término en cuestión para designar la actividad práctica en el sentido amplio que le damos en este libro. Por ello, nos inclinamos por el término «praxis» para designar la actividad consciente objetiva, sin que por otra parte se conciba con el carácter estrechamente utilitario que se desprenden

de del significado de lo «práctico» en el lenguaje ordinario.

La conciencia ordinaria de la praxis

Así entendida, la praxis ocupa el lugar central de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación.—Tal filosofía no es otra que el marxismo. Pero esta conciencia filosófica de la praxis no deja de tener antecedentes en el pasado ni surge tampoco en forma acabada con la filosofía de Marx.—Ciertamente es que después de superar el nivel alcanzado por el idealismo alemán, el marxismo representa —como habremos de ver— su conciencia más elevada, así como la vinculación teórica más profunda con la praxis real.—En este sentido, deja atrás la conciencia idealista, pero deja aún más lejos el punto de vista inmediato e ingenuo de la conciencia ordinaria.

La concepción marxista de la praxis no entraña, en modo alguno, la vuelta a una actitud prefilosófica ni tampoco el retorno a un punto de vista filosófico como el del materialismo vulgar o metafísico, unido todavía por ciertos hilos al de la conciencia ordinaria y anterior a las formas más desarrolladas del idealismo (Kant, Fichte y Hegel). La concepción marxista de la praxis, de la cual partimos, no es, en suma, una vuelta sino un avance; es una superación —en el sentido dialéctico de negar y absorber— tanto del materialismo tradicional como del idealismo, lo cual entraña, a su vez, la tesis de que no sólo el primero sino también el segundo han contribuido esencialmente a la aparición del marxismo. Y esta contribución esencial del idealismo se pone de manifiesto precisamente con respecto a la praxis, aunque la actividad práctica humana se presente en él de un modo abstracto y mistificado.

Para llegar a una verdadera concepción de la praxis, entendida no ya como mera actividad de la conciencia —humana o suprahumana—, sino como actividad material del hombre social, había que pasar necesariamente —desde un punto de vista histórico-filosófico— por su concepción idealista. Pero la superación de ésta no podía significar a su vez una vuelta a la concepción rebasada por el idealismo y, menos aún, la restitución de la actitud inmediata e ingenua de la conciencia ordinaria. Al idealismo filosófico no se le supera con una dosis de «sentido común», sino con otra teoría filo-

sófica que, justamente por su carácter materialista, se eleva aún más que el idealismo sobre la conciencia ordinaria. No se le supera, pues, con cualquier filosofía, sino cabalmente con aquella que, por revelar teóricamente lo que la praxis es, señala las condiciones que hacen posible el tránsito de la teoría a la práctica y asegura la unidad íntima de una y otra.

El hecho histórico de que el marxismo haya sido reducido, y se reduzca aún en ciertos casos, al viejo materialismo fecundado por la dialéctica, o a un idealismo invertido que hace de él una metafísica materialista, ha podido producirse justamente por haberse olvidado o dejado en la penumbra el concepto de praxis como concepto central («no sólo interpretar, sino transformar».)² Y ello ha sido posible, a su vez, entre otras razones, por no haberse aquilatado suficientemente la doble y aparentemente contradictoria significación del idealismo alemán para el marxismo —como filosofía de la conciliación (interpretación) y, a su vez, como filosofía de la actividad; filosofía con la que el marxismo rompe radicalmente sin dejar, a la vez, de enriquecerse con ella—.

Ahora bien, el rescate del verdadero sentido de la praxis —perdido tanto en las deformaciones hegelianizantes, como mecanicistas, cientifistas o neopositivistas del marxismo—, es decir, su sentido como actividad real, objetiva, material, del hombre que sólo lo es como ser social práctico, no puede lograrse volviendo al punto de vista de la conciencia ordinaria. Ello significaría erigir a ésta en la conciencia de la praxis por excelencia. Y esto sólo podría hacerse, a su vez, sobre la base falsa de que el hombre común y corriente por vivir en el mundo de lo práctico-utilitario, o en el reino de las necesidades inmediatas y de los actos para satisfacerlas, se halla más cerca de una verdadera concepción de la praxis que el filósofo, ya que éste por vivir en el reino de las abstracciones y de lo mediato no tendría ojos para ella o sólo podría verla en su forma abstracta e ideal. Contraponiendo así la conciencia ordinaria al idealismo como única vía para escapar a sus excesos especulativos, resultaría que el hombre de la práctica cotidiana tiene una concepción más verdadera de la praxis que quien trata de captarla por la vía del pensamiento abstracto, filosófico. Con esto se olvida que también aquí, como en cualquier esfera del conocimiento, la esencia no se manifiesta directa e inmediatamente

² C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, p. 635.

en su apariencia, y que la práctica cotidiana —lejos de mostrarla de un modo transparente— no hace sino ocultarla. Ciertamente es que el filósofo idealista, especulativo, lejos de revelar la esencia de la praxis nos la muestra —como se ve, sobre todo, en Hegel— en forma mistificada, pero de ello no se deduce que la conciencia ordinaria se halle más cerca que la conciencia filosófica —incluso en su forma idealista hegeliana— de la verdadera concepción de la praxis.

La conciencia filosófica idealista es superación del punto de vista inmediato, abstracto y unilateral de la conciencia ordinaria. Pero a la verdadera conciencia de la praxis se llega superando, a su vez, el punto de vista limitado y mistificado de la conciencia idealista y no volviendo a un estado anterior o prefilosófico. En este sentido, la destrucción de la actitud propia de la conciencia ordinaria es condición indispensable para superar toda conciencia mistificada de la praxis y elevarse a un punto de vista objetivo, científico, sobre la actividad práctica del hombre. Sólo así pueden unirse conscientemente el pensamiento y la acción. Por otra parte, sin trascender el marco de la conciencia ordinaria, no sólo no es posible una verdadera conciencia filosófica de la praxis, sino tampoco elevar a un nivel superior —es decir, creador— la praxis espontánea o reiterativa de cada día. La teoría de la praxis revolucionaria exige la superación del punto de vista natural, inmediato, que adopta la conciencia ordinaria del proletario. De ahí la necesidad —determinada a la vez por razones teóricas y prácticas— de contraponer una recta comprensión de la praxis a la concepción ingenua o espontánea de ella.

Pero también aquí, como en otros dominios, la actitud natural cotidiana coexiste con la actitud filosófica, surgida históricamente, y de ella hay que partir para llegar a una verdadera concepción filosófica de la praxis. Estriba esa actitud natural en ver la actividad práctica como un simple dato que no requiere explicación. En ella, la conciencia ordinaria cree estar en una relación directa e inmediata con el mundo de los actos y objetos prácticos. Sus nexos con ese mundo y consigo misma aparecen ante ella en un plano ateórico. No siente la necesidad de desgarrar el telón de prejuicios, hábitos mentales y lugares comunes sobre el que proyecta sus actos prácticos. Cree vivir —y en ello ve una afirmación de sus nexos con el mundo de la práctica—, al margen de toda teoría, de una reflexión que sólo vendría a arrancarle de la necesidad de responder a las exigencias

prácticas inmediatas de la vida cotidiana.³ Pero procederíamos ligeramente si aceptáramos en su totalidad lo que el hombre común y corriente piensa de sí mismo; o la visión que su conciencia tiene de sí misma. No podríamos decir que vive, en modo alguno, en un mundo absolutamente ateorico. El hombre común y corriente es un ser social e histórico, es decir, se halla inmerso en una malla de relaciones sociales y enraizado en un determinado suelo histórico. Su propia cotidianidad se halla condicionada histórica y socialmente, y lo mismo puede decirse de la visión que tiene de la propia actividad práctica. Su conciencia se nutre también de adquisiciones de todo género: ideas, valores, juicios y prejuicios, etcétera. No se enfrenta nunca a un hecho desnudo, sino que integra a éste en una perspectiva ideológica determinada, porque él mismo —con su cotidianidad histórica y socialmente condicionada— se halla en cierta situación histórica y social que engendra esa perspectiva. En consecuencia, su actitud ante la praxis entraña ya una conciencia del hecho práctico, o sea, cierta integración en una perspectiva en la que rigen determinados principios ideológicos. Su conciencia de la praxis está cargada o traspasada por ideas que están en el ambiente, que flotan en él y que, como sus miasmas, aspira. Es, en muchos casos, la adopción inconsciente de puntos de vista surgidos originariamente como reflexiones sobre el hecho práctico. Por tanto, la conciencia ordinaria de la praxis no se halla descargada, por completo, de cierto bagaje teórico, aunque en él las teorías se encuentren degradadas.

³ El tema de la cotidianidad y de la conciencia del hombre común y corriente que vive en ella es objeto de una atención especial en la filosofía burguesa contemporánea. Análisis de este género los hallamos ya en Husserl y, posteriormente, en Jaspers, Ortega y Gasset, Heidegger, etc. La literatura marxista sobre esta cuestión, pese a las sugerencias valiosísimas que pueden hallarse en el propio Marx, es más bien escasa. Por esta razón cobran una importancia especial los estudios de Karel Kosík en este punto (cf. su *Dialéctica de lo concreto*, prólogo y traducción de A. Sánchez Vázquez, Col. Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, México, 1976, particularmente los capítulos: «El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción» y «Metafísica de la vida cotidiana»). Sobre la misma cuestión, véase también la caracterización general del pensamiento cotidiano que hace Lukacs en su *Estética*, I, 1, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1966, pp. 3-81. De la vida y la conciencia cotidianas se han ocupado también Henri Lefebvre (*Critique de la vie quotidienne*, 1958 y 1962, y *La vie quotidienne dans le monde moderne?*, Paris, 1968) y Agnes Heller (*Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, Barcelona, 1972; *Sociología de la vida cotidiana*, Ed. Península, Barcelona, 1977, y *La revolución de la vida cotidiana*, Ed. Materiales, Barcelona, 1979).

Cuando el hombre común y corriente observa la actividad individual de un revolucionario —que, en general, es incapaz de captarla en su dimensión social o de clase— y la juzga como una actividad inútil, ciega o irresponsable que jamás podrá conducir a un cambio efectivo del actual estado de cosas; es decir, cuando desvaloriza la actividad práctica transformadora del hombre en el terreno social, su conciencia se inserta —por haber aspirado sus miasmas— en una atmósfera de pensamiento tendiente a desvalorizar al hombre como ser social, activo y transformador. La carencia de sentido de la acción transformadora humana —postulada abiertamente por la filosofía pesimista e irracionalista de Schopenhauer que se da la mano con las filosofías que en nuestros días niegan el progreso histórico-social y privan de sentido a la historia y, en consecuencia, a la acción humana— es justamente lo que afirma la conciencia ordinaria con sus juicios despectivos y negativos sobre el alcance de la actividad práctica revolucionaria. La tesis filosófica primitiva reaparece así en forma burda y simplista en la conciencia ordinaria. Pero, incluso en esta forma elemental, muestra la presencia de elementos teóricos que originariamente formaron parte de un pensamiento filosófico, reflexivo. Sin embargo, la presencia de esos ingredientes teóricos, adoptados inconscientemente y que sólo son un eco oscuro y lejano de una tesis filosófica, no nos permite ver en su actitud ante la praxis una actitud propiamente teórica, ya que falta en ella el momento capital del lazo consciente entre la conciencia y su objeto. En efecto, el hombre común y corriente se halla en una relación directa e inmediata con las cosas —relación que no puede dejar de ser consciente—, pero en ella la conciencia no destaca o separa la práctica como su objeto propio, para darse ante ella en estado teórico, es decir, como objeto del pensamiento. La conciencia ordinaria piensa los actos prácticos, pero no hace de la praxis —como actividad social transformadora— su objeto; no produce —ni puede producir como veremos— una teoría de la praxis.

Sin embargo, en su actitud natural, el hombre común y corriente muestra también cierta idea —por limitada y oscura que sea— de la praxis; una idea a la que seguirá aferrado mientras no salga de la cotidianidad y se eleve al plano reflexivo que es el propio, en su forma más elevada, de la actitud filosófica. Pero, ¿cómo puede desprenderse la conciencia ordinaria de esta concepción ingenua y espontánea para elevarse a una conciencia reflexiva? A esto sólo podre-

mos responder más adelante, particularmente al analizar los diferentes niveles de la praxis. Digamos, entre tanto, que mientras la conciencia ordinaria no recorre la distancia que la separa de la conciencia reflexiva, no puede nutrir una verdadera praxis revolucionaria. La conciencia ordinaria de la praxis tiene que ser abandonada y superada para que el hombre pueda transformar creadoramente, es decir, revolucionariamente, la realidad.

Ahora bien, ¿cómo se ha presentado históricamente la conciencia filosófica de la praxis? ¿Y cómo aparece la conciencia ordinaria que coexiste con ella, y que hay que abandonar y superar para hacer posible una verdadera praxis humana, es decir, revolucionaria? Veamos, en primer lugar, la estructura de esta conciencia de la actividad práctica humana.

El hombre común y corriente se tiene a sí mismo por el verdadero hombre práctico; él es quien vive y actúa prácticamente. Dentro de su mundo las cosas no sólo son y existen *en sí*, sino que son y existen, sobre todo, por su significación práctica, en cuanto que satisfacen necesidades inmediatas de su vida cotidiana. Pero esa significación práctica se le presenta como inmanente a las cosas, es decir, dándose en ellas, con independencia de los actos humanos que se la confieren. Las cosas no sólo son conocidas en sí, al margen de toda actividad humana —punto de vista del realismo ingenuo—, sino que también significan por sí mismas; es decir, ignora que por el hecho de significar, de tener una significación práctica, los actos y objetos prácticos sólo existen *por* el hombre y *para él*. El mundo práctico es —para la conciencia ordinaria— un mundo de cosas y significaciones en sí.

Junto a este objetivismo, en virtud del cual el objeto práctico queda separado del sujeto, ya que no se ve su lado humano, subjetivo, la conciencia ordinaria lleva a cabo —por supuesto, sin percatarse de ello— una segunda operación: la reducción de lo práctico a una sola dimensión, la de lo práctico-utilitario. Práctico es el acto u objeto que reporta una utilidad material, una ventaja, un beneficio; impráctico es lo que carece de esa utilidad directa e inmediata.

El punto de vista de la conciencia ordinaria coincide en este aspecto objetivo con el de la producción capitalista, así como con el de los economistas burgueses y de las teorías económicas —como las de los economistas clásicos—. Para la conciencia ordinaria, lo práctico es lo productivo, y productivo, a su vez, desde el ángulo de dicha producción capitalista, es lo que produce un nuevo valor o plusvalía.

Tratando de satisfacer las aspiraciones «prácticas» del hombre común y corriente se desarrolla, a veces, desde el poder, una labor encaminada a deformar, castrar o vaciar su conciencia política. Esta labor tiende, al parecer, a integrar a este hombre común en la vida política, pero a condición de que se interese exclusivamente por los aspectos «prácticos» de ella, o sea, la política como carrera. Es evidente que reducida a este contenido «práctico», productivo, la política sólo puede adquirir un sentido negativo para los que permanecen al margen de esta integración y no aciertan a ver, fuera de ese politicismo «práctico», otra dimensión de la política que no sea la del romanticismo, idealismo o utopismo. Pero el intento de satisfacer las aspiraciones «prácticas» del hombre común y corriente adopta también otra forma alimentada desde el poder y encaminada a destruir el más leve despertar de una clara conciencia política manteniendo al hombre común y corriente en el más absoluto apoliticismo. La despolitización crea así un inmenso vacío en las conciencias que sólo puede ser útil a la clase dominante al llenarlo con actos, prejuicios, hábitos, lugares comunes y preocupaciones que, en definitiva, contribuyen a mantener el orden social vigente. El apoliticismo de grandes sectores de la sociedad excluye a éstos de la participación consciente en la solución de los problemas económicos, políticos y sociales fundamentales, y, con ello, queda despejado el camino para que una minoría se haga cargo de estas tareas de acuerdo con sus intereses particulares, de grupo o de clase. Tanto el politicismo «práctico» como el apoliticismo por razones «prácticas» satisfacen las aspiraciones y los intereses del hombre común y corriente, del hombre «práctico», pero, en verdad, no hacen sino apartarle de una verdadera actividad política y, especialmente, de una praxis revolucionaria. En este sentido, el politicismo y el apoliticismo «prácticos» forman parte de la ideología de la burguesía, sobre todo cuando su política desde el poder ha perdido toda fuerza de atracción para las clases oprimidas y explotadas.

En un mundo regido por las necesidades prácticas inmediatas —en un sentido estrechamente utilitario—, no sólo la actividad artística y la política, particularmente la revolucionaria, son improductivas o imprácticas por excelencia, ya que puestas en relación con los intereses inmediatos, personales, carecen de utilidad los actos que sólo producen placer estético en un caso o, en otros, hambre, miseria y persecuciones. También la actividad teórica —y tanto más cuanto más alejada de las necesidades prácticas inmediatas— se pre-

senta a la conciencia ordinaria como una actividad parasitaria; por ello, el hombre común y corriente desprecia a los teóricos y, sobre todo, a los filósofos que especulan o teorizan sin ofrecer nada práctico, es decir, nada utilitario. Como la sirvienta de Thales de hace más de veinticinco siglos, siempre está dispuesto a reírse del filósofo que, absorto por la teoría, camina por el cielo de la especulación y tropieza en el mundo de las cosas prácticas.

Para la conciencia ordinaria la vida es «práctica», no en el sentido que da Marx a esta expresión,⁴ sino en el de práctico-utilitaria. Por otro lado, lejos de reconocer esta dimensión limitada de ella, la ve dotada de un poder autosuficiente, como una actividad que se abre paso por sí misma sin necesidad de apoyos extraños. No requiere, a su modo de ver, una actividad teórica que, en conjunción con ella, le despeje el camino. El hombre «práctico» cuya imagen tiene ante sí la conciencia ordinaria vive en un mundo de necesidades, objetos y actos «prácticos» que se impone por sí mismo como algo perfectamente natural, y al que no es posible sustraerse a menos que se quiera tropezar como tropiezan a cada instante los teóricos y, en particular, los filósofos.

Para el hombre común y corriente la práctica es autosuficiente, no requiere más apoyo y fundamento que ella misma, y de ahí que se le presente como algo que se sobreentiende de suyo sin que revista, por tanto, un carácter problemático. Sabe o cree saber a qué atenerse con respecto a sus exigencias, pues la práctica misma proporciona un repertorio de soluciones. Los problemas sólo pueden surgir con la especulación y el olvido de esas exigencias y soluciones. La práctica habla por sí misma.

Así, pues, el hombre común y corriente se ve a sí mismo como el ser 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, es decir, improductiva o inútil por excelencia— se le vuelve extraña; en ella no reconoce lo que tiene por su verdadero ser, su ser práctico-utilitario.

Si nuestra imagen del hombre común y corriente es fiel —siempre que no perdamos de vista que este tipo de hombre es un hombre histórico, y que, en consecuencia, su coti-

dianidad es inseparable de una estructura social determinada que fija el marco de lo cotidiano—, vemos que ese hombre común y corriente no deja de tener una idea de la praxis, por limitada o falsa que pueda ser. Hay en él, ciertamente, una conciencia de la praxis que se ha ido forjando de un modo espontáneo e irreflexivo, aunque no falten en ella, como ya señalábamos antes, por ser conciencia, ciertos elementos ideológicos o teóricos en forma degradada, burda o simplista. Es consciente del carácter consciente de sus actos prácticos; es decir, sabe que su actividad práctica no es puramente mecánica o instintiva, sino que exige cierta intervención de su conciencia, pero por lo que toca al verdadero contenido y significación de su actividad, o sea, por lo que se refiere a la concepción de la praxis misma, no va más allá de la idea antes expuesta: praxis en sentido utilitario, individual y autosuficiente (ateórico).

El hombre común y corriente, inmerso en el mundo de intereses y necesidades de la cotidianidad, no se eleva a una verdadera conciencia de la praxis capaz de rebasar el límite estrecho de su actividad práctica para ver, sobre todo, ciertas formas de ella —el trabajo, la actividad política, etcétera—, en toda su dimensión antropológica, gnoseológica y social. Es decir, no acierta a ver hasta qué punto, con sus actos prácticos, está contribuyendo a escribir la historia humana, ni puede comprender hasta qué grado la praxis es menesterosa de la teoría, o hasta qué punto su actividad práctica se inserta en una praxis humana social con lo cual sus actos individuales implican los de los demás, y, a su vez, los de éstos se reflejan en su propia actividad. Ahora bien, la superación de esa concepción de la praxis que la reduce a una actividad utilitaria, individual y autosuficiente (con respecto a la teoría) es una empresa que rebasa las posibilidades de la conciencia ordinaria.

Cierto es que para la conciencia ordinaria, como ya apuntábamos más arriba, existen los objetos con determinada significación (aunque meramente utilitaria), como existen también los actos de producción y consumo de ellos, pero lo que no existe propiamente para ella, mientras se mantenga en ese nivel ateórico de la cotidianidad, es la verdadera significación social humana de esos actos y objetos. Esta significación sólo puede mostrarse a una conciencia que capte el contenido de la praxis en su totalidad como praxis histórica y social, en la que se integren y perfilen sus formas específicas (el trabajo, el arte, la política, la medicina, la educación, etcétera), así como sus manifestaciones particula-

⁴ Cfr. C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 635.

res en las actividades de los individuos o grupos humanos, a la vez que en sus diferentes productos. Esa conciencia es la que históricamente se ha ido elevando a través de un largo proceso que es la historia misma del pensamiento humano, condicionado por la historia entera del hombre como ser activo y práctico, desde una conciencia ingenua o empírica de la praxis hasta la conciencia filosófica de ella que capta su verdad —una verdad jamás absoluta— con el marxismo. Esta conciencia filosófica no se alcanza casualmente en virtud de un desarrollo inmanente, interno del pensamiento humano. Sólo se alcanza históricamente —es decir, en una fase histórica determinada— cuando la praxis misma, es decir, la actividad práctica material, ha llegado en su desenvolvimiento a un punto en que el hombre ya no puede seguir actuando y transformando creadoramente —es decir, revolucionariamente— el mundo —como realidad humana y social—, sin cobrar una verdadera conciencia de la praxis. Esta conciencia es exigida por la historia misma de la praxis real al llegar a cierto tramo de su desarrollo, pero sólo puede obtenerse, a su vez, cuando ya han madurado a lo largo de la historia de las ideas las premisas teóricas necesarias.

En cuanto que una verdadera concepción de la praxis presupone la historia entera de la humanidad —ya que el hombre es, ante todo, como veremos, un ser práctico— y presupone, asimismo, la historia entera de la filosofía, podemos comprender hasta qué punto le es imposible a la conciencia ordinaria, abandonada a sus propias fuerzas, rebasar su concepción espontánea e irreflexiva de la práctica y elevarse a una verdadera concepción —filosófica— de la praxis.

Bosquejo histórico de la conciencia filosófica de la praxis

La conciencia de la praxis en la antigua Grecia

¿Cuáles han sido los hitos fundamentales de esta historia de la conciencia filosófica de la praxis? Durante siglos, los filósofos parecían justificar los celos y risas de la conciencia del hombre común y corriente, encarnado ya hace más de veinticinco siglos por la sirvienta del filósofo jonio, lejos de tratar de explicar la praxis misma y de contribuir así a verla en su verdadera dimensión humana, se volvía de espaldas a ella. Claro está que esa actitud de los antiguos filósofos tenía raíces gnoseológicas y sociales que les impe-

dían ver su verdadera significación. En sus orígenes occidentales, es decir, en la Antigüedad griega, la filosofía ha ignorado o rechazado el mundo práctico, y lo ha rechazado precisamente por no captar en él mucho más de lo que veía —y sigue viendo veinticinco siglos después— la conciencia ordinaria: su carácter práctico-utilitario.

La actividad práctica material, y particularmente el trabajo, era considerada en el mundo griego y romano como una actividad indigna de los hombres libres y propia de esclavos. A la vez que se rebajaba la actividad material, manual, se ensalzaba la actividad contemplativa, intelectual. Al griego antiguo le interesaba, sobre todo, el dominio del universo humano, la transformación de la materia social, del hombre, y con ella crear y desarrollar esa peculiar realidad humana, social, que es una innovación en el mundo antiguo: la *polis*. La *polis* es la expresión más alta del proceso de transformación consciente del hombre como ser social, o «animal político». La transformación de las cosas, de la naturaleza, es decir, la práctica material productiva, ocupa en Grecia un lugar secundario. No interesa, además, porque no se ve su entronque con esa otra empresa capital de la transformación del universo humano. Y no sólo no se ve, sino que la transformación práctica de las cosas, de la materia natural, que pone al hombre en relación directa e inmediata con las cosas materiales, lejos de asegurar un dominio —que, por otro lado, no se busca— sobre la naturaleza, no hace sino esclavizarle y envilecerle. La idea de que el hombre se hace a sí mismo y se eleva como ser humano justamente con su actividad práctica, con su trabajo, transformando el mundo material —idea a la que sólo llegará la conciencia filosófica moderna— 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 de la práctica.

Esta concepción encuentra su más acusada expresión en Platón y Aristóteles. En Platón la vida teórica, como contemplación de las esencias, es decir, la vida contemplativa (*bios 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, mediante la liberación respecto de todo lo que en este mundo empírico obstaculiza esa contemplación de las ideas perfectas, inmutables y eternas. Los obstáculos provienen de los sentidos, del apego del hombre como ser corpóreo a las cosas, a la materia, y de su 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, según Plutarco, a considerar humillante la aplicación de la geometría a problemas prácticos e 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 desprecio por el trabajo físico que entraña el reconocimiento de la superioridad de lo teórico sobre lo práctico, Aristóteles no cede mucho a su maestro. Para él, la 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 realizar actividades políticas.⁵

La vida teórica como vida en la que el hombre actúa teniendo por objeto «lo que es óptimo por sí mismo»⁶ 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 ser aplicada o de subordinarse a la práctica. Vemos, pues, que Aristóteles comparte el desprecio de Platón por toda actividad práctica material, entendida como transformación de las cosas materiales mediante el trabajo humano.

La praxis material productiva —el trabajo— hace al hombre esclavo de la materia, de las cosas, y de ahí que se le considere —en la sociedad esclavista griega— indigna de los hombres libres. Esta sumisión de la actividad productiva a la materia es lo que la hace despreciable, y propia de esclavos. Los hombres libres sólo pueden vivir —como filósofos o políticos— en el ocio, entregados a la contemplación o a la acción política, es decir, en contacto con las ideas, o regulando conscientemente los actos de los hombres, como ciudadanos de la *polis*, y dejando el trabajo físico —justamente por su carácter servil, humillante— en manos de los esclavos.

Pero por muy importante que sea el papel de la acción política, la teoría no pierde —en los grandes filósofos griegos— sus derechos supremos. Así, por ejemplo, Platón y Aris-

tóteles han admitido la legitimidad de lo que podemos llamar la 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 el pensamiento y la acción 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 las ideas se vuelvan prácticas por sí mismas. La teoría se torna práctica no sólo porque sea, para Platón, un saber de salvación, gracias al cual el hombre se libera de la esclavitud de la materia, se mantiene en su condición humana y se realiza como ser humano, sino también porque la teoría conforma plenamente a la práctica, con lo cual la primera deja de ser un saber puro y cumple una función social, política. Teoría y práctica, filosofía y política, se unen en la persona del filósofo-rey, o del rey-filósofo. Sólo en este terreno —en el de la actividad política— ve Platón una práctica digna, pero a condición de que se deje impregnar 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 praxis política de los hombres no cumple otra función que la de dejarse guiar o moldear por la teoría, sin que ésta por el contrario reciba nada de la práctica. La teoría no depende de la praxis; el filósofo no se halla supeditado a la *polis*. Es la teoría la que ha de imponerse a la práctica y, sólo en este sentido, tiene un contenido práctico. Con esta actitud hacia la praxis política y social —teoría que es praxis de por sí, o praxis ajustada por completo a la teoría—, Platón no hace sino prefigurar las futuras concepciones utópicas de la transformación y organización de la sociedad. Admite que la teoría puede ser práctica, y reconoce así una praxis política, pero siempre que ésta sea la aplicación de los principios absolutos que traza la teoría. La praxis ha de ser filosófica y vale por su contenido racional. Por tanto, la unidad platónica de teoría y práctica no es sino disolución de la práctica en la teoría.

Aristóteles admite como Platón la legitimidad de la praxis política, pero siempre con un rango inferior a la vida teórica. A diferencia de su maestro, ya no pretende que la actividad política se ajuste a principios absolutos trazados por la teoría. La realidad política de su tiempo le 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. La vida separa lo que Platón pretendía mantener unido idealmente. Ni los filósofos pueden ser reyes, ni

⁵ *Política*, VII, 1328 b.

⁶ *Metafísica*, 1072 b.

los reyes, filósofos. La distinción platónica entre las dos vidas, y entre los dos tipos de razón que presiden una y otra, hay que aceptarla, pero viendo en ellas no dos vidas que se excluyen entre sí, sino que se conjugan y complementan, una vez que se reconocen sus diferencias y jerarquías. La teoría, en sentido platónico, se ha mostrado impracticable al no admitirse más actividad práctica que la regida por ella. Ahora bien, piensa Aristóteles, si hay que tomar en cuenta las exigencias de la vida real, la actividad política no puede guiarse por los principios absolutos de la razón teórica. Así, pues, 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 sea, por esencia, irracional. Tiene un contenido racional, pero de otro orden: la razón que la inspira —razón práctica— no tiene por objeto las esencias puras, sino las acciones humanas. El pensamiento vinculado a la acción no es el que tiene la capacidad de «recibir lo inteligible y la esencia»,⁷ sino que es 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 de dirigir en la práctica los asuntos públicos.

Si la praxis política se admite, aunque con un rango inferior, la actividad material productiva queda separada de la teoría; no sólo es ajena a la esencia humana, sino opuesta a ella, pues —tanto para Platón como para Aristóteles— el hombre sólo se realiza verdaderamente en la vida teórica. Por tanto, la negación de las relaciones entre teoría y práctica material productiva, o el modo de vincularlas, deriva en el pensamiento griego de una concepción del hombre como ser racional o teórico por excelencia. Esta concepción forma parte de la ideología dominante y responde a las condiciones sociales de la ciudad antigua en la que la impotencia, por un lado, del modo de producción esclavista y, por otro, la suficiencia de la mano de obra servil para satisfacer las necesidades prácticas, hacen que se ignore el valor del trabajo humano, y que éste aparezca como mera rutina o actividad servil en la que cuenta; sobre todo, no el productor, sino el producto. Este cuenta, además, no tanto por la actividad subjetiva que materializa, sino por su valor de uso, es decir, en tanto que satisface —al ser utilizado— la necesidad de otro.

⁷ *Metafísica*, 1072 b.

En la sociedad griega el trabajo es visto en función del producto y éste, a su vez, en función de su utilidad o capacidad de satisfacer una necesidad humana concreta. Lo que cuenta es, por tanto, su valor de uso y no su valor de cambio, o valor de una mercancía al ser puesta en relación con otras, después de haber sido equiparadas como expresiones del trabajo humano general.⁸ El valor del producto como mercancía no es sino el valor de uso para otro. Aristóteles vislumbró la necesidad de equiparar las mercancías para poder ser cambiadas, pero —como señala Marx— no pudo descubrir en qué consiste esa relación de igualdad.⁹

En otro pasaje de *El Capital*, subraya Marx que los escritores de la Antigüedad clásica, en vez de señalar la importancia de la cantidad y el valor de cambio, se atienen exclusivamente a la cualidad y al valor de uso. O sea, interesa el producto considerado de acuerdo con la necesidad concreta que debe satisfacer, y en cuanto puede ser usado por otro, no como mercancía que tiene un valor de cambio ni como expresión de una actividad humana —el trabajo—. El producto y la actividad que lo engendra existen en relación con una necesidad exterior al artesano y, por tanto, no como obra suya. El objeto producido queda separado así del sujeto que lo produce, y uno y otro permanecen en una relación de exterioridad. Por ello, se aprecia el producto en cuanto que es útil para el que no es su propio productor, y se desprecia a éste, así como su trabajo, justamente porque este último no es sino una actividad servil. El artesano es así doblemente esclavo: de la materia que transforma y de las necesidades ajenas.

En las condiciones peculiares de una sociedad que no sitúa en primer plano la transformación de la naturaleza, o producción, o en la que ésta se halla al servicio de la transformación del hombre, del ciudadano de la *polis*, el trabajo intelectual —considerado como el propiamente humano— se concentra en la clase de los hombres libres, y el trabajo físico, por su carácter servil y humillante, descansa sobre los hombros de los esclavos. Las relaciones entre uno y otro trabajo —o entre la actividad teórica y la práctica productiva— revisten un carácter antagónico y cobran la forma de un aislamiento y superioridad de lo espiritual

⁸ Carlos Marx, *El Capital, Crítica de la economía política*, traducción de W. Roces, F. C. E., México-Buenos Aires, 1964, 3ª ed. esp., t. I, p. 44.

⁹ *Ibidem*, p. 26.

respecto de lo material, y de la primacía de la vida teórica sobre la práctica. Los hombres libres se consagran, pues, a las actividades libres que les corresponden por su naturaleza, en tanto que los esclavos se dedican a las actividades que les son propias y que, por su contacto con las cosas materiales, son la negación del verdadero hacer humano.

La división social del trabajo ahonda así la división entre contemplación y acción y lleva a la exaltación del hombre como ser teórico. A su vez, la primacía que se atribuye a las actividades libres —o liberadas del contacto con la materia— y el desprecio de que se hace objeto al trabajo físico, como ocupación indigna de los hombres libres, no hace sino afirmar la posición de estos últimos y rebajar la de los trabajadores físicos, particularmente esclavos. Y esta hostilidad de la sociedad esclavista griega al trabajo manual se extiende a otras actividades en la medida en que no pueden sustraerse al contacto directo o inmediato con las cosas materiales. De ahí el desdén por las aplicaciones prácticas de una ciencia como la geometría, y en consecuencia, por la técnica, así como por la cirugía y por las actividades artísticas que, como las del pintor y escultor, no pueden eludir el contacto con la materia.

Platón considera humillante para la geometría su aplicación a problemas prácticos y, en el seno de una misma ciencia, establece una distinción entre la ciencia «sabia» y noblemente teórica y la ciencia vulgar y baja de carácter experimental (*Filebo*, 56 d). Según Plutarco, Arquímedes despreciaba las aplicaciones prácticas de la mecánica. Aristóteles (*Proteptikos*, frag. 5) señala con el ejemplo de los geómetras y los carpinteros que el dominio de la teoría y de la práctica, es decir, de su aplicación, son distintos. Todo ello viene a justificar la actitud despectiva que domina en la Grecia clásica hacia el trabajo productivo y las artes mecánicas. Esta actitud despectiva que entraña, como hemos visto antes, aprecio al producto en cuanto es útil, se extiende también al artista, particularmente a los que trabajan sobre la materia, a la vez que se aprecia su obra.¹⁰

La conciencia filosófica de la praxis, en la sociedad esclavista antigua, responde a los intereses de la clase dominante y es, por ello, una concepción negativa de las relaciones

¹⁰ Cf. a este respecto: Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, en tres tomos, Ed. Guadarrama, Madrid, 1957, t. I, p. 169. El arte comparte así el destino de la artesanía y seguirá compartiéndolo en la Edad Media para liberarse de él en el Renacimiento.

entre la teoría y la actividad práctica productiva. La contraposición de teoría y práctica es aquí la expresión filosófica, ideológica, de la contraposición del trabajo intelectual y el trabajo manual correlativa, a su vez, de la división de la sociedad griega antigua en clases de hombres libres y esclavos. Otra forma de praxis —la actividad política— se admite, como hemos visto, pero subordinada a la teoría o en cuanto que es considerada con rango inferior a la contemplación, ya que no la inspira —como dice Aristóteles— la razón teórica, sino la práctica. En suma, la sociedad griega antigua ignora o rechaza la praxis material productiva a la vez que acepta la actividad política, pero sin quebrantar por ello la primacía —como ocupación propiamente humana— de la actividad teórica. Sin embargo, en la propia Antigüedad griega se oyen voces que no concuerdan con esta actitud despectiva hacia el trabajo productivo y las artes mecánicas. Así, por ejemplo, el poeta Hesíodo en *Los trabajos y los días* (302-313) ve en el trabajo humano una significación que rebasa su sentido utilitario estrecho, ya que a juicio suyo tiene un valor de redención, y, por otra parte, agrada a los dioses y, al crear riquezas, proporciona independencia y da gloria. Opiniones de este género se encuentran, sobre todo, entre los sofistas que se pronuncian contra la esclavitud. Antifón proclama que todos somos iguales por naturaleza y que nadie se distingue en su origen como un bárbaro o un griego. La dura necesidad del trabajo proviene, según él, de que «la gloria nunca llega sola, sino antes bien acompañada de dolores y penalidades». Platón ha dejado testimonio (*Cármides*, 163 a d) del alto valor que Pródico, otro sofista, asignaba al trabajo. Finalmente, encontramos afirmaciones análogas en el cínico Antístenes, según el fragmento suyo recogido por Diógenes Laercio (VI, 2). Por otro lado, puede sostenerse también que la separación radical entre teoría y práctica, o entre la ciencia y sus aplicaciones práctico-mecánicas, que es característica de la Grecia clásica y que sirve de base a la actitud despectiva hacia el trabajo y las artes mecánicas, no aparece en tiempos anteriores en Jonia. En las ciudades industriales y comerciales jonias se da una unidad de ciencia y técnica que halla expresión en la actitud y naturaleza del *sophos* o sabio jonio. Contrastando, a su vez, con la actitud despectiva que prevalece en Atenas, en otras ciudades griegas las artes mecánicas conocen cierto desarrollo. Pero las condiciones de vida material de la Grecia antigua, propias del modo de producción esclavista, determinaron

la ruptura entre la ciencia y la práctica, frenaron el progreso técnico y «bloquearon» tanto social como ideológicamente dicho progreso, así como la actitud positiva hacia el trabajo productivo, físico.¹¹

La conciencia renacentista de la praxis

La conciencia filosófica de la praxis sufre un cambio radical en el Renacimiento, y este cambio va asociado, entre otros, a los nombres de Leonardo, Giordano Bruno y Francis Bacon. En esta nueva perspectiva filosófica el hombre deja de ser mero animal teórico para ser también sujeto activo, constructor y creador del mundo. La dignidad humana se reivindica no sólo en la contemplación, sino también en la acción; el hombre, ente de razón, es asimismo ente de voluntad. La razón le permite comprender la naturaleza; su voluntad —iluminada por ella—, dominarla y modificarla. Se comienza a valorar el conocimiento y la transformación de la naturaleza de acuerdo con los intereses económicos de la burguesía y del naciente modo capitalista de producción. El poder y el porvenir de esta clase social quedan ligados a la transformación práctico-material del mundo y al progreso de la ciencia y la técnica condicionados a su vez por dicha transformación. El conocimiento científico deja de ser una actividad válida por sí misma, que se degrada al ser aplicada a los problemas práctico-mecánicos, para ponerse al servicio de la producción capitalista y, a su vez, ser impulsado por ella. De este modo, las naciéntes relaciones capitalistas contribuyen al desarrollo de la ciencia y la técnica, y éstas, a su vez, fortalecen el nuevo modo de producción.¹² Esto entraña una nueva actitud hacia las actividades humanas vinculadas con la transformación de la naturaleza, las cuales ya no recaen —como en la Antigüedad— sobre esclavos sino sobre hombres libres. Se valora la acción del hombre, y no sólo la contemplación desinteresada. Y, dentro de la acción humana, se aprecian no sólo las cosas que ya eran consideradas nobles en otros tiempos,

¹¹ Cf. V. de Magalhaes-Vilhena, «Progrès technique et blocage social dans la cité antique», *La Pensée*, núm. 102, París, 1962, pp. 103-120.

¹² John D. Bernal subraya claramente estas relaciones mutuas al estudiar el nacimiento de la ciencia moderna. Vd. J. D. Bernal, *La ciencia en la historia*, trad. de Eli de Gortari, Col. Problemas Científicos y Filosóficos, UNAM, México, 1959.

como el arte y la guerra, sino incluso las que por ejercerse sobre cosas materiales eran tenidas por más bajas. Además, la apreciación del producto pasa a su productor, y la obra adquiere así un valor justamente por ser obra humana. Esta idea del hombre como ser activo es subrayada por los más eminentes representantes del humanismo renacentista: G. Pico de Mirandolla, León Bautista Alberti, etcétera. Se eleva así la condición social del artesano y, sobre todo, la de los artistas —pintores y escultores—.

Ahora bien, la reivindicación renacentista de las actividades prácticas humanas tiene todavía un carácter limitado. Esta reivindicación se halla determinada por la necesidad, para la naciente burguesía, de dominar y transformar la naturaleza a través del conocimiento de ella. El burgués necesita esa actividad práctica y esa transformación, pero la práctica no es todo ni es lo que lo muestra en su condición más humana. La exaltación renacentista del hombre como ser activo no significa que la contemplación deje de ocupar todavía un lugar privilegiado; por el contrario, sigue teniendo un rango superior a la actividad práctica y, particularmente, a la manual. Ciertamente es que ya no se rechaza el trabajo como una ocupación servil y que incluso se le ensalza. Ya no se piensa que el hombre se envilezca al mero contacto con la materia. Lejos de esclavizarlo es condición necesaria de su propia libertad y, en cuanto tal, es aceptado. La oposición entre la actividad teórica y la práctica, o entre el trabajo intelectual y el físico —proclamada en la Antigüedad y el Medioevo por razones de clase—, se ha reducido ya lo suficiente para que no se vea ahora simplemente como una oposición entre una actividad servil y humillante y, otra, libre y elevada. Pero si bien es cierto que se ha acortado la distancia entre ambas actividades, y que el trabajo físico ya no se define como negación de lo propiamente humano, su bondad se reduce a ser la actividad que hace posible o prepara ese estado propiamente humano que es la contemplación. Es decir, subsiste la separación de teoría y práctica porque subsiste la división social del trabajo (intelectual y físico) que le sirve de base.

La pintura aparece ya con un rango muy elevado pero Leonardo, para salvarla de la mala fama que la rodeaba en tiempos pasados como actividad servil o semimanual, tiene que considerarla como una ciencia y proclamar a los cuatro vientos que sus principios no tienen nada que ver con las actividades manuales. Para distinguir al artista del artesano, Leonardo eleva el arte al rango de ciencia, con

lo cual el primero queda equiparado a los contempladores o investigadores de la naturaleza. Para ello señala la separación entre los principios de la pintura y toda operación manual, propia del artesano:

Los principios verdaderos y científicos de la pintura [...] —dice Leonardo— son comprendidos solamente por el intelecto y no implican operación manual alguna; ellos constituyen la ciencia de la pintura que permanece en la mente de sus contempladores; y de ello nace la creación real que supera en dignidad a la contemplación o a la ciencia que la preceden.¹³

Por lo que toca al trabajo humano, su valor no está en sí mismo, sino como paso obligado para facilitar la contemplación. Así piensan Giordano Bruno y Tomás Moro.

En *La expulsión de la bestia triunfante* Bruno condena el ocio y ensalza el trabajo. En la edad de oro —dice—, en la que los hombres vivían ociosos, sin preocupaciones ni fatigas, no eran más felices que las bestias y, en definitiva, reinaba por todas partes la estupidez. En cambio, en la edad del trabajo, bajo el acicate de la pobreza y la necesidad, los hombres inventan la industria y descubren las artes y, de este modo, logran imponer su dominio sobre 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. Es decir, prepara el camino para que el hombre se eleve con su furor heroico o ímpetu racional hasta la contemplación desinteresada del ser divino. Tomás Moro en su *Utopía* admite y ensalza el trabajo como una dura necesidad de la que hay que liberarse para que el hombre pueda consagrarse a una labor superior como la contemplación espiritual, que es la actividad propiamente humana. Ahora bien, en el Renacimiento encontramos también concepciones que no reconocen ese lugar privilegiado de la actividad teórica. Así, por ejemplo, Bartolomeo Sacchi, en *De optimo cive*, y Matteo Palmieri, en *Della vita civile*, subrayan que la especulación aísla al hombre, lo hace egoísta y lo sustrae a las tareas en favor del bien público. Con todo, entre los pensadores renacentistas, aunque se acepten el valor y dignidad del trabajo, la contemplación aparece, en general, con un rango superior al de la actividad práctica. Por otro lado,

¹³ Cita de John D. Bernal, *op. cit.*, p. 338.

cuando se subraya el papel activo, creador o constructor del hombre del Renacimiento, esta actividad aparece concentrada en personalidades excepcionales, privilegiadas, que se elevan sobre la masa de sujetos consagrados a una actividad meramente física o mecánica. Una cosa es crear obras de arte, y otra, producir objetos útiles.¹⁴ De acuerdo con ello, junto a la contemplación y a la ciencia como obra suya se exalta la actividad creadora, práctica, del artista y del político. Pero estas actividades, al igual que las del sabio, están reservadas también en unos pocos y son, por esto, excepcionales.

Así, por ejemplo, Giordano Bruno piensa que el trabajo hace posible la existencia de un reducido grupo de sabios o héroes contemplativos. La contemplación de Dios, por tanto, 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 ella a un puñado de ciudadanos que deben consagrarse a la especulación y a 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 productiva. El trabajo ya no aparece en él como condición necesaria para que un grupo privilegiado de hombres pueda elevarse a un estado superior: la contemplación. Todos lo comparten por igual y, por esta razón, todos se hallan en igualdad de condiciones para consagrarse a actividades propiamente espirituales. Ya no hay quienes se dediquen exclusivamente a ellas y, en consecuencia, la contemplación pierde su lugar privilegiado. Vemos, pues, que Campanella tiene ya conciencia de la relación entre la oposición del trabajo físico y el intelectual, por un lado, y la división de la sociedad en clases, por otro, ya que si la libertad y condición humanas quedan reservadas a unos pocos no se hace sino afirmar la falta de libertad y la condición inhumana de los demás.

Considerada en su conjunto, la conciencia filosófica renacentista de la praxis, aunque no rechaza la actividad práctica material productiva e incluso la ensalza, la relega

¹⁴ A esto hay que agregar que —en contraste con la Antigüedad clásica, donde, como ya vimos, interesa sobre todo el producto y no el productor— en el Renacimiento, sobre todo con respecto al arte, la obra se concibe como creación de una personalidad excepcional que está por encima de sus propios productos en los cuales jamás se despliega toda su riqueza. Cf. A. Hauser, *op. cit.*, t. I, pp. 452-456.

en definitiva a un plano inferior. Existen ciertamente otras formas de actividad —como el arte y la política—, pero éstas, al igual que la contemplación, revisten el carácter de actividades excepcionales, a las que no tiene acceso la masa de sujetos prácticos inferiores: artesanos, mecánicos, agricultores, etcétera. 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. Ahora bien, mientras un Leonardo da la primacía a lo teórico sobre lo práctico,¹⁵ Maquiavelo pone la teoría al servicio de la praxis, dando a esta unidad de una y otra un acusado acento pragmático.

Sin embargo, 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 de la incipiente burguesía italiana de su tiempo. Dicha teoría, tal como la expone en *El Príncipe*, refleja la situación peculiar que vive Italia en los siglos xv y xvi: una Italia dividida en una serie de Estados que camina, en virtud de su fragmentación, por la pendiente de la decadencia. De esta situación sólo puede escaparse abandonando las concepciones políticas medievales y creando un nuevo Estado fuerte y centralizado bajo la firme dirección del Príncipe. Tal es la solución —y el fin— que Maquiavelo propone a sus compatriotas, a la vez que señala los medios más eficaces —separándolos de la religión y moral dominantes— para lograr su objetivo. Lo que caracteriza positivamente a un buen gobernante es —piensa Maquiavelo— su capacidad y decisión para mantener el poder y en esta tarea no debe retroceder ante ningún medio —el engaño, la violencia, la crueldad, etcétera—. Religión y moral quedan separadas de la política, o más bien subordinadas a ella. Los límites de una y otra los determina la política misma. La política —tal como Maquiavelo la encuentra histórica, realmente— no es la esfera de los ideales y de los principios morales abstractos, sino de los intereses. El Príncipe actúa en función de intereses generales —los de una burguesía que necesita un poder fuerte y centralizado—. Una vez trazado el objetivo histórico concreto que responde a esos intereses sociales —unidad nacional, Estado fuerte— todo depende del valor y la astucia del Príncipe, pero también de su inteligencia,

¹⁵ «El que se apasiona por la práctica sin la ciencia —dice Leonardo— es como el piloto que sube al barco sin timón o sin brújula [...] La ciencia es el capitán, y la práctica, los soldados.»

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. Maquiavelo puede tolerar un crimen, pero no un error. De ahí que la praxis política no puede prescindir de la teoría, de una ciencia política. Esta ciencia política debe basarse en hechos, pero no sólo para describirlos o justificarlos, sino ante todo para abrirse paso a través de ellos. Tal es la lección que —dejando a un lado las interpretaciones simplistas o vulgares— ofrece Maquiavelo al poner su teoría al servicio de una praxis política: la exigida por la naciente burguesía en la situación concreta de la Italia de su tiempo.

La conciencia burguesa de la praxis productiva

De acuerdo con los intereses de la burguesía en ascenso, la necesidad de transformar la naturaleza, es decir, de desarrollar las fuerzas productivas —así como la ciencia y la técnica vinculadas a ellas— se hace más y más imperiosa. La Revolución Industrial del siglo xviii marca, en este sentido, un viraje decisivo.¹⁶ Respondiendo a esos intereses de clase y a las exigencias de la producción, se eleva más y más el valor del trabajo humano y la técnica, aunque esto no lleve aparejado todavía una valoración del trabajador y del significado humano de su actividad. Testimonios de esta progresiva elevación de la conciencia de la praxis productiva podemos hallarlos en Francis Bacon, Descartes, los enciclopedistas y los economistas ingleses.

El dominio de la naturaleza, mediante la producción, la ciencia y la técnica, se convierte en una cuestión central que responde a necesidades y determinaciones sociales. Ahora bien, si se trata de dominar y poseer el mundo, de vencer a las fuerzas espontáneas de la naturaleza y ponerlas al servicio del hombre, lo útil —piensa Bacon— es la práctica misma, pero entendida sobre todo como experimento o actividad experimental científica. El poder del hombre sobre la naturaleza se afirma mediante un saber que se nutre de la experiencia. Para Descartes la razón de por sí es útil en cuanto que proporciona conocimientos que ayudan a la práctica y, de este modo, permiten al hombre dominar a la naturaleza, hacer de él dueño y señor del mundo. Son

¹⁶ Cf. John D. Bernal, *La ciencia en la historia*, ed. cit., Cap. VIII.

muy conocidas, a este respecto, las palabras de su *Discurso del método* sobre la necesidad de que la filosofía sea práctica, contribuyendo a fortalecer el dominio del hombre sobre la naturaleza:

[...] En lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza.¹⁷

Ahora bien, para Bacon como para Descartes, la potencia del hombre está en la actividad teórica. Lo que cambia es su concepción de ella: empirista, en el primero, racionalista e idealista, en el segundo. Uno y otro prolongan en los siglos xvi y xvii la idea del valor de la transformación de la naturaleza, de la producción, guiada por la teoría, por la ciencia. Pero como el valor de la producción sigue viéndose en lo que entraña de transformación utilitaria de la naturaleza, y no en la transformación —positiva y negativa, a la vez— que opera en el hombre mismo, se puede exaltar el trabajo y sus productos, sin ensalzar a su vez al sujeto de este proceso, al productor, al hombre trabajador.

Los enciclopedistas del siglo xviii ensalzan, asimismo, la técnica, las artes mecánicas, la industria del hombre. La *Enciclopedia* se ocupa de la técnica y ve en ella la realización de la unidad de la teoría y la práctica. «Es difícil, por no decir imposible —se afirma en el artículo “Técnica”— impulsar lejos la práctica sin la especulación y recíprocamente [...]» Los enciclopedistas exaltan así el dominio del hombre sobre la naturaleza, gracias al trabajo y la técnica. El hombre se afirma por dos vías —teórica y práctica— que se unen en la técnica. En diferentes tonos, los pensadores ilustrados y enciclopedistas franceses del siglo xviii afirman así la positividad de la cultura, de la ciencia, de la técnica y del trabajo humanos.

¹⁷ R. Descartes, *Discurso del método*, trad. de R. Frondizi, Ed. de la Univ. de Puerto Rico; *Revista de Occidente*, Madrid, 1954, p. 23.

La conciencia negativa de la praxis en Rousseau

Sólo una voz se negará a sumarse al coro: la de Juan Jacobo Rousseau. Después de siglos de progreso humano en el terreno de la cultura y la técnica, tras de una elevación creciente del poder del hombre sobre la naturaleza, el balance roussoniano no puede ser positivo. El ginebrino mide el progreso tan ensalzado por las consecuencias que ha tenido para el hombre, y la conclusión a que llega puede expresarse en estos términos: la transformación de la naturaleza no ha hecho sino transformar negativamente al hombre. Rousseau ha puesto en relación, por primera vez, aunque sea en forma negativa, la transformación de la naturaleza —como cultura teórica y práctica— con la transformación del hombre. Por lo que toca a la praxis —es decir, a la actividad humana transformadora de la realidad natural y humana—, tal como se manifiesta en el trabajo y la técnica, en el arte y la política, Rousseau muestra una conciencia negativa de ella. La praxis social humana —tal como se revela históricamente— no ha hecho más que degradar y envilecer al hombre. Así, pues, su voz contrasta radicalmente con la de los pensadores ilustrados de su tiempo, de la misma manera que ha de chocar —por lo que toca al trabajo humano— con la concepción de los grandes economistas ingleses de su mismo siglo. Rousseau, por un lado, parece quedar a la zaga de todos ellos, pero, por otro, por haber señalado esa negatividad relativa de la praxis productiva humana, se adelanta a su tiempo y anticipa ideas que sólo más tarde aparecerán con Marx.¹⁸

Hacia la reivindicación plena de la praxis

Los economistas clásicos, del siglo xviii —Adam Smith, David Ricardo, etcétera—, se caracterizan también por la exaltación de la praxis material productiva que ellos encuentran en la sociedad burguesa y elevan a la categoría de praxis productiva en general. A ellos corresponde el mérito de haber visto en el trabajo humano la fuente de toda

¹⁸ Una amplia exposición de estas ideas puede hallarse en nuestro estudio *Rousseau en México*, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1969. Allí decimos, entre otras cosas, lo siguiente: «Frente a la beatería racionalista burguesa que arranca de la Ilustración, Rousseau pone sobre el tapete la otra cara de la medalla: la cultura degrada “conduciendo, en fin, al hombre, al punto en que ahora lo vemos”» (p. 30).

riqueza social y de todo valor. Marx y Engels, junto a estos méritos han subrayado las limitaciones de esta concepción del valor-trabajo al no llevarla, en virtud de su punto de vista de clase, hasta las últimas consecuencias.

La crítica y superación del punto de vista de la economía política burguesa, en cuanto a la praxis productiva, serán decisivas en Marx y Engels para elaborar su concepto de praxis.

La economía política inglesa, junto con la filosofía clásica alemana y el socialismo francés, constituye una de las tres fuentes del marxismo, según Lenin (*Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*). Marx y Engels han tomado contacto con los economistas clásicos y los han sometido a crítica desde su juventud: primero Engels en 1843 con su *Esbozo de una crítica de la economía política*,¹⁹ y poco después, bajo la profunda influencia de ese estudio, Marx se asoma por primera vez a la economía en el otoño de 1843 y comienzos de 1844. Como fruto de sus primeras lecturas, Marx deja una serie de cuadernos publicados por vez primera con el título de *Oekonomische Studien (Excerpte)* (Estudios económicos —Extractos—).²⁰ De inmediato y sobre la base de esas primeras lecturas económicas, Marx escribe lo que se conoce, sobre todo, con el título que le dieron sus primeros editores: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En estos manuscritos, que permanecieron en estado de borrador hasta 1932,²¹ Marx inicia una crítica de la economía política que culminará en sus obras de madurez: los manuscritos de 1857-1858 (los famosos *Grundrisse*),²² *El Capital* y *Teorías sobre la plusvalía*.²³

¹⁹ Recogido en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, trad. de W. Rocés, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1962.

²⁰ Se publicaron en su lengua original, en 1932, en la edición de *Obras completas de Marx y Engels*, conocidas por la sigla MEGA (I, 3). En español se han publicado dichas notas de lectura con el título de *Cuadernos de París*, estudio previo de A. Sánchez Vázquez, trad. de Bolívar Echeverría, Ed. Era, México, 1974 (hay otra edición española: «Extractos de lectura de Marx en 1844», en OME 5/ *Obras de Marx y Engels*, trad. de José Ma. Ripalda, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1978).

²¹ Trad. esp. de W. Rocés en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, ed. cit. (Hay dos versiones posteriores al español: de F. Rubio Llorente, *Economía política y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1968 y de José Ma. Ripalda, *Manuscritos de París*, en: OME 5/ *Obras de Marx y Engels*, ed. cit.)

²² Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1857-1858, Siglo XXI, México, 1971, 3 ts.; también, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*

El concepto de praxis en los economistas como actividad productiva, transformadora del mundo natural, queda reducido en ellos a un concepto económico. Es decir, en él no se pone en relación —como hace Marx en *El Capital*— la transformación de la naturaleza exterior y la transformación que se opera con dicha actividad, como trabajo, en la naturaleza humana. Por otra parte, el trabajo no es considerado por los economistas burgueses en su forma histórico-concreta: es decir, como trabajo enajenado o asalariado, propio de unas relaciones sociales determinadas de producción. Ambas limitaciones serán criticadas y superadas por Marx y Engels al concebir el trabajo, en el itinerario que va desde sus textos de juventud a sus obras de madurez, como una forma específica de praxis humana y no como una simple actividad productiva, puramente económica.

Ahora bien, para que la conciencia filosófica pueda elevarse a la reivindicación plena de la praxis en su totalidad como esfera esencial del hombre, se requerirá el descubrimiento del carácter propiamente humano de la praxis material, del trabajo, carácter que hasta ahora —desde los griegos hasta el Renacimiento— se ha visto sobre todo —cuando no exclusivamente— en la actividad teórica o en ciertas actividades privilegiadas del hombre, como el arte y la política. Pero ese descubrimiento sólo se logrará cuando llegue hasta sus últimas consecuencias la concepción del hombre como ser activo y creador que, con las limitaciones antes apuntadas, hallamos ya en el Renacimiento, y cuando partiendo de la importancia capital del trabajo humano —puesta de relieve en el plano económico por los economistas clásicos— esa actividad humana creadora sea considerada como una actividad práctica material, es decir, como praxis.

Un paso decisivo para llegar a esta concepción será el que da la filosofía idealista alemana y, en particular, la de Hegel. Contra ella reacciona Feuerbach: al tratar de reducir el Espíritu hegeliano a una medida humana, prepara el camino para que el problema de la praxis se sitúe también en un terreno propiamente humano y se llegue así —con Marx y Engels— a una concepción del hombre como ser activo y

(*Grundrisse*), en OME 21 y 22/ *Obras de Marx y Engels*, Ed. Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1977, 2 ts.

²³ La primera edición en español (trad. de W. Rocés, Fondo de Cultura Económica, México, 1945) se publicó con el título de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Hay otra versión española, basada en la anterior: *Teorías sobre la plusvalía*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1974, 3 ts.

creador, práctico, que transforma el mundo no sólo en su conciencia, sino práctica, realmente. Con ello, a su vez, la transformación de la naturaleza no sólo no aparece disociada de la transformación del hombre mismo sino como condición necesaria de ésta. La producción —es decir, la praxis material productiva— no sólo es fundamento del dominio de los hombres sobre la naturaleza, sino también del dominio sobre su propia naturaleza. Producción y sociedad, o producción e historia, forman una unidad indisoluble.

Esta concepción de la praxis es la que hallamos en Marx, ya esbozada en sus *Tesis sobre Feuerbach* y mantenida a lo largo de toda su vida y su obra. La categoría de praxis pasa a ser en el marxismo la categoría central. A la luz de ella hay que abordar los problemas del conocimiento, de la historia, de la sociedad y del ser mismo. Si, como dice Marx en su «Tesis II» sobre Feuerbach, la realidad o irrealidad 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 un punto de vista antropológico —puesto que el hombre es lo que es *en y por* la praxis—, histórico —puesto que la historia es, en definitiva, historia de la praxis humana—, sino también gnoseológico —como fundamento y fin del conocimiento y criterio de verdad— y ontológico —ya que el problema de las relaciones entre hombre y naturaleza, o entre el pensamiento y el ser, no puede resolverse al margen de la práctica—.

La primera parte de nuestra investigación estudia la praxis justamente en el tramo de la historia de las ideas en el que se pasa ya a una conciencia filosófica de ella, que acabará por verla como una actividad material humana que transforma el mundo natural y social. Los hitos fundamentales son Hegel, Feuerbach y Marx. Detenernos en Hegel no significa, en modo alguno, ignorar a Fichte, cuyo pensamiento gira en torno a la actividad creadora del hombre. Pero Hegel resume, absorbe y eleva a un plano superior todo lo que hay en el idealismo fichteano de filosofía de la acción, de la misma manera que en él encuentra su coronamiento todo el movimiento idealista alemán del que Fichte constituye uno de sus eslabones esenciales.²⁴ De modo aná-

²⁴ Sobre el idealismo fichteano como filosofía de la acción y su concepción de la práctica, véase Roger Garaudy, *Karl Marx*, Ed. Seghers, París, 1964, pp. 39-55, aunque a nuestro juicio el autor atribuye

logo, detenernos en las fuentes filosóficas para el estudio de la praxis —representadas por Hegel, Feuerbach y Marx— no significa ignorar las que pudiéramos encontrar en otros campos como el de la economía —en las doctrinas de los economistas ingleses— y el de la sociología —sobre todo en Saint-Simon—. Por lo que toca a las teorías económicas inglesas podemos verlas refractadas, absorbidas y elevadas a un nuevo plano en Hegel —cuyas relaciones con la economía inglesa, advertidas ya por Marx, pueden ser hoy conocidas con todo detalle gracias a las investigaciones de G. Lukacs²⁵—; pero, sobre todo, a través de la crítica profunda a que las somete Marx podemos ver clara y fundadamente en qué medida contribuyen a una verdadera concepción de la praxis y en qué grado cierran el acceso a ella. Aunque la influencia de Saint-Simon sobre Marx ha sido exagerada recientemente,²⁶ no se puede dejar de reconocer que hay en su doctrina ciertos elementos que posteriormente se integran en la concepción de la praxis: la idea de la sociedad como «producción», es decir, como esfuerzo individual y colectivo; la realidad social produciéndose a sí misma. Esta producción —o *praxis social* en la terminología de Marx— encuentra obstáculos que provienen del predominio social de la propiedad privada, del dinero y del Estado. La solución para Saint-Simon es el socialismo. Pero la vía para llegar a él no es la revolución —como en Marx—, sino la vía de la persuasión y el amor. Los antecedentes saintsimonianos de una filosofía de la praxis se borran ante esta incapacidad para vincular praxis y revolución, es decir, la práctica productiva (transformación de la naturaleza mediante el trabajo humano) con la práctica revolucionaria (transformación de la sociedad mediante la acción de los hombres), como dos formas inseparables de la praxis total social.

En Marx se anudan los hilos que proceden de Hegel, Feuerbach, los economistas ingleses y las doctrinas socialistas de su tiempo. Con todo ello, elevando los elementos que llegan por diversos cauces, sobre la base de las diversas

exageradamente a Fichte un concepto de práctica que sólo se dará en Marx, y en forma idealista, mistificada, en Hegel.

²⁵ Georg Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, traducción de M. Sacristán, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1963.

²⁶ En la parte que consagra George Gurvitch al análisis de las relaciones entre la doctrina de Saint-Simon y el pensamiento de Marx en *La vocation actuelle de la sociologie*, segunda edición, PUF, París, 1963, t. II, pp. 235-240.

prácticas (productiva, revolucionaria, artística, etcétera), a una síntesis superior, surge la concepción marxista de la praxis no como un mero agregado, sino como una nueva totalidad en la que dichos elementos cobran nueva vida.

Esta concepción de la praxis debía caer en el olvido en la medida en que los jefes de la II Internacional renunciaban, después de la muerte de Marx y Engels, a una transformación práctica, revolucionaria, de la sociedad para reducir toda la lucha del proletariado a una lucha por reformas en el marco del sistema capitalista, dejando intactos sus fundamentos y vivas sus contradicciones fundamentales; la praxis, a su vez, debía ser enterrada teóricamente por los grandes teóricos socialdemócratas, como Bernstein, P. Kampffmeyer y Vörländer, en la medida en que sustituían el socialismo científico por un socialismo ético, o reducían éste a una mera interpretación, carente de significación real, práctica. La concepción materialista de la historia de Marx y Engels era interpretada por Bernstein y otros teóricos socialdemócratas de finales del siglo pasado y comienzos del presente como una teoría fatalista o en un sentido economista vulgar para justificar así su transformación en una dirección idealista o ética. El desarrollo social era concebido, a su vez, en un sentido evolutivo que conducía a la tergiversación de la doctrina de la lucha de clases y al rechazo de la revolución social. Esta concepción reformista y, a la vez, ética del marxismo tenía que traducirse en la práctica en el abandono de la lucha de clase, revolucionaria, del proletariado y, en el terreno teórico, en el olvido de la praxis como categoría medular del marxismo.

Pero fue Lenin, sobre todo, quien restituyó el lado práctico, revolucionario, del marxismo no oponiéndolo a una interpretación científica, objetiva, de la realidad, sino precisamente sobre la base de ella. Mientras que Bernstein y otros revisionistas del marxismo establecían un profundo abismo entre la teoría y la práctica y afirmaban que el movimiento socialista no dependía de ninguna teoría,²⁷ Lenin establecía —de acuerdo con Marx y Engels— la unidad de la teoría y la práctica, del socialismo y la ciencia, y, de este modo, ponía en su verdadero lugar la praxis revolucionaria.²⁸

²⁷ Bernstein, *Zur geschichte und theorie des sozialismus* —Contribución a la historia y la teoría del socialismo—, Berlín, 1901, S. 297.

²⁸ V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958-1963, t. 13, p. 30.

En Lenin, político y filósofo, se conjugan esta unidad del pensamiento y la acción que Marx había ambicionado desde sus primeras obras. Frente al reformismo de los jefes de la II Internacional, Lenin ha subrayado, una y otra vez, el papel de la actividad práctica, revolucionaria, de los hombres, el factor subjetivo, como un elemento decisivo de la transformación de la realidad económica, social y política. Pero ha subrayado, asimismo, que este factor subjetivo sólo puede ser decisivo a condición de integrarse en el movimiento de los factores objetivos (fuerzas económicas y sociales, realidad social como un todo cuyas contradicciones hay que saber distinguir, jerarquizar y especificar). Es la praxis revolucionaria, ya sea en el curso de ella o en el proceso de su organización y dirección, la que plantea a Lenin una serie de problemas teóricos de cuya solución depende el destino mismo de esa praxis.

La obra teórica de Lenin puede caracterizarse en su conjunto como la teoría de una praxis política concreta, determinada (la del proceso revolucionario ruso), que esclarece las condiciones reales, históricas —objetivas y subjetivas— de ese proceso, contribuyendo así —con esta interpretación— a la transformación real, efectiva, revolucionaria de la sociedad. En un segundo momento, su obra es la teoría que esclarece la transición al socialismo en las condiciones concretas, específicas —internas y externas—, en que se opera esa transición en la U.R.S.S., y justamente en la medida en que esta teoría —esta interpretación— es certera contribuye a la transformación de lo real, es decir, a hacer más eficaz la práctica social correspondiente.

Pero en Lenin no sólo tenemos la teoría de una práctica real determinada (es decir, una teoría de la Revolución de Octubre, o una teoría de la construcción del socialismo en las condiciones específicas de un país determinado), sino también como se demuestra claramente en diversos trabajos suyos una teoría de la praxis (con sus ingredientes esenciales de primacía de la práctica y a la vez de unidad de la teoría y la práctica) que venía a restablecer —tras largos años de deformaciones y revisiones— la verdadera dimensión teórica y práctica del marxismo.

En la presente obra no nos proponemos seguir históricamente el desenvolvimiento ulterior de la concepción de la praxis que surge con Marx y que Lenin restablece, como teórico y hombre de acción. Nos limitaremos por ahora a afirmar que ningún marxista que se precie de serlo, es decir, que no se proponga deliberadamente extinguir de él su mé-

dula revolucionaria, puede eludir esta categoría central. Ninguno de los grandes teóricos marxistas del pasado o del presente ponen en tela de juicio la importancia de la praxis, aunque no siempre se acierte a descartar debidamente su lugar privilegiado dentro del marxismo ni se logre enriquecer el contenido de este concepto por no atenderse a las formas nuevas y específicas que muestra la práctica real en su múltiple e incesante desenvolvimiento.

Convergencias y divergencias entre marxistas sobre la praxis

En sus ideas sobre la praxis, los marxistas se remiten casi sin excepción a las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Los recelos que suelen manifestarse a veces con respecto a las obras del joven Marx, anteriores a dichas *Tesis*, y las interpretaciones diversas e incluso opuestas acerca de la significación de ellas y de su verdadero lugar dentro de la evolución del pensamiento de Marx, no quebrantan la aceptación general de las *Tesis* y, en particular, las afirmaciones sobre la praxis que se hacen en ellas, especialmente en las *Tesis* I, II y XI. Sin embargo, pese a esta concordancia de opiniones, en cuanto se tocan problemas filosóficos fundamentales como los antes señalados se marcan diferencias capitales entre unos y otros, y tanto más profundas cuanto más se desdibuja el papel central de la praxis para el marxismo. Baste señalar, por ejemplo, en el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser, la polémica en torno a las ideas de Bujarin, de los años 20, en la que intervinieron Lukacs, Korsch y Fogarasi, y a la que se sumó de hecho, años más tarde, Gramsci al someter dichas ideas, desde su «filosofía de la praxis», a una crítica radical;²⁹ véase, asimismo, en nuestros días la crítica de que es objeto la filosofía de Gramsci y, por tanto, su concepción de la praxis por Louis Althusser, así como su posición propia con respecto a este concepto fundamental;³⁰ obsérvense, igualmente, los puntos de vista de

²⁹ Véase la crítica a que somete Gramsci el libro de N. Bujarin, *La teoría del materialismo histórico, Manual popular de sociología marxista*, en: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Lautaro, B. Aires, 1958, pp. 122-173.

³⁰ Sobre su crítica de Gramsci, cf. *Lire le Capital*, Ed. Maspero, París, 1965, t. II, pp. 82 y ss.; sobre su posición propia, «Sur la dialectique materialiste», *Pour Marx*, Ed. Maspero, París, 1965, pp. 161-224, y «Teoría, práctica teórica y formación teórica», *Casa de las Américas*, La Habana, núm. 34.

Adam Schaff y Karel Kosík que contrastan con las definiciones simplistas de la praxis;³¹ véase también la distancia que media entre la concepción de la praxis de Rutkevich y Gaidukov, por un lado, y la de G. A. Davydova e I. Eles, por otro.³² Finalmente, subrayemos el papel importante desempeñado por los filósofos yugoslavos del grupo «Praxis» en la lucha teórica contra la versión staliniana del marxismo. Yendo más allá de ella, de la crítica del *Diamat*, el grupo «Praxis» ha desarrollado una interpretación global del marxismo que tiene como punto de partida filosófico la concepción del hombre como «ser de la praxis». Entre los exponentes más destacados de esta corriente se hallan Petrovic, Marcovic, Vranicki, Supek, Grlic y Kangrga.³³

Las divergencias antes señaladas giran en torno a la determinación de la verdadera significación de la praxis para el marxismo, a la definición de este concepto fundamental, a las relaciones entre teoría y práctica, a las formas de praxis, etcétera. Del examen de estas posiciones diversas e incluso contrapuestas se desprende la necesidad de profundizar en los diferentes aspectos de la praxis y de enriquecer su estudio en puntos apenas tocados hasta hoy. Respondiendo a esa necesidad nos hemos esforzado por precisar el concepto de praxis y delimitar las relaciones entre teoría y práctica; hemos tratado, asimismo, de extender nuestros estudios a terrenos menos trillados, y a esto obedecen los capítulos relativos a los niveles de la praxis, y a las relaciones entre praxis y violencia, cuestión ésta importantísima y casi ausente de la literatura marxista desde que Engels se ocupó de ella en el *Anti-*

³¹ En la mayor parte de las obras de divulgación del marxismo la praxis suele reducirse a una categoría gnoseológica. Para Kosík tiene una dimensión más profunda: «La praxis se compenetra con todo el hombre y lo determina en su totalidad», funda la «posibilidad de una ontología» y su «dimensión más esencial es la creación de la realidad humano-social» (*Dialéctica de lo concreto*, ed. cit.).

³² I. Eles y G. A. Davydova definen la praxis como «el proceso vivo infinito de cambio y transformación» y en la dialéctica ven la teoría de la praxis en general. «La dialéctica materialista —dicen— es la ciencia de la transformación del mundo natural en mundo humano; es la teoría de la transformación revolucionaria del hombre mismo» (*Voprosy Filosofii*, vol. 9, Moscú, 1965, p. 15).

³³ Una recopilación de trabajos de los filósofos del grupo, así como una exposición de los objetivos y vicisitudes conflictivas de la revista *Praxis*, puede encontrarse en: Gajo Petrovic, *Revolutionare Praxis*, Verlag Rombach Freiburg (de próxima aparición en la presente colección, con el título de *Praxis, revolución y socialismo*).

Dühring.³⁴ Las imprecisiones y limitaciones a que aludimos son tanto más graves cuanto que la praxis es para casi todos los marxistas una categoría fundamental cuando no la categoría filosófica central por la cual el marxismo se distingue de toda filosofía anterior, y de cuya comprensión depende, por tanto, la comprensión misma del marxismo. Ciertamente, del papel que se atribuya a esta categoría desde el punto de vista filosófico e histórico dependerá que el marxismo se conciba: a) como una filosofía más, es decir, como una interpretación del mundo entre otras, o una filosofía en la que el idealismo ha sido invertido para dejar cabeza arriba al materialismo, aunque tratando de salvar con esta inversión la dialéctica que se daba en forma mistificada; b) como una filosofía de la acción transformadora y revolucionaria, en la que la actividad en su forma abstracta, idealista, ha sido invertida para dejar cabeza arriba la actividad práctica, real, objetiva del hombre como ser concreto y real, es decir, como ser histórico-social. En una y otra concepción, el viraje radical que el marxismo opera en la historia de la filosofía, se concibe de modo muy distinto. En el primero no se hace más que pasar de una filosofía como interpretación (idealista) del mundo a otra que no deja de ser una interpretación, aunque materialista del mundo, con lo cual se permanece dentro del marco filosófico al que se refiere críticamente Marx en la primera parte de su «Tesis XI» sobre Feuerbach («Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos...»). En el segundo, se pasa de la filosofía como interpretación a la filosofía como teoría de la transformación del mundo, de la praxis, pues —como dice Marx— «de lo que se trata es de transformarlo». Este segundo punto de vista es también el nuestro.

La praxis como categoría filosófica central

En nuestra obra hemos pretendido fundamentar y enriquecer ese segundo punto de vista examinando, primero, las concepciones de Hegel, Feuerbach y Marx. Hemos tratado, asimismo —en la segunda parte de nuestro trabajo—, de precisar el concepto de praxis para poder esclarecer el tipo de relación que mantienen teoría y práctica, de tal modo que sin fundir ni oponer una y otra mantengan su distinción

³⁴ «La teoría de la violencia y el poder» (caps. II, III y IV, de la Sec. 2ª).

pecífica. Hemos tratado, a la vez, de analizar diferentes niveles de la praxis a fin de poder destacar el tipo de praxis en que se cumple más plenamente la autoemancipación del hombre. Y es aquí donde se nos aparece vinculada íntimamente al concepto de creatividad y, en el terreno social, a esa forma peculiar de actividad transformadora y creadora que es la revolución. En este plano de la creación, como producción de una nueva realidad que no existe de por sí, al margen de la actividad transformadora del hombre, surge el problema de determinar el verdadero papel de lo que parece ser la negación de la creación misma y del hombre como ser creador, o sea, la violencia.

Tales son los problemas que plantea la praxis cuando se pretende pasar de la conciencia ordinaria de ella a su conciencia filosófica. Como hemos podido ver al examinar algunos momentos esenciales de su trayectoria histórico-filosófica, esta conciencia filosófica no surge ahora por vez primera, pero es hoy justamente cuando se dan las premisas históricas y prácticas necesarias para elevarnos a una verdadera y rica conciencia filosófica de la praxis.

Efectivamente, las contradicciones fundamentales en que se debate la sociedad capitalista en nuestra época han llegado a tal agudeza que los hombres solamente pueden resolverlas y asegurarse así un porvenir verdaderamente humano actuando en un sentido creador, es decir, revolucionario. Hoy más que nunca necesitan esclarecer teóricamente su práctica social y regular conscientemente sus acciones como sujetos de la historia. Y para que éstas revistan un carácter creador necesitan también hoy más que nunca una elevada conciencia de las posibilidades objetivas y subjetivas del hombre como ser práctico, o sea, una verdadera conciencia de la praxis.

Nuestro estudio responde a esta necesidad, sin que pretendamos en modo alguno agotar el ancho campo del tema en cuestión. Esta labor indispensable sólo podrá llevarse a cabo con el concurso de los marxistas de diversos países en un espíritu abierto en el que las discrepancias sean objeto de discusión y no de condena; y todo ello sin perjuicio de escuchar y asimilar críticamente —cuando lo justifiquen— las aportaciones que puedan llegar de otros campos filosóficos. Esta labor colectiva exige, sin embargo, el urgente esclarecimiento de cuestiones capitales como las que aquí tocamos. Los trabajos más sistemáticos y especializados sobre la praxis suelen limitarse a su aspecto gnoseológico, es decir, a la práctica como fundamento del conocimiento y criterio de verdad.

Ahora bien, si el marxismo se concibe como filosofía de la praxis y se tiene presente que ha surgido históricamente como una teoría —científicamente fundada— de la praxis revolucionaria del proletariado, el análisis de esta categoría ha de rebasar forzosamente el marco estrecho de la gnoseología. La praxis ha de ocupar en nuestro estudio el lugar central que Marx y Engels le dieron siempre desde sus *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*.

Gramsci y la «filosofía de la praxis»

Este lugar central es el que determina también la interpretación gramsciana del marxismo como «filosofía de la praxis». Frente al marxismo de la Segunda Internacional, impregnado de las concepciones cientifistas, objetivistas y positivistas de finales del siglo XIX, que no dejan espacio para la práctica revolucionaria, y en oposición a la metafísica materialista, ejemplificada por el *Manual* de Bujarin, que restaura el viejo materialismo aderezándolo con la dialéctica, restauración que implica el abandono del concepto de praxis, Gramsci eleva ésta como principio unificador de todas las partes del marxismo y categoría filosófica central. El principio unificador lo encuentra, ciertamente, en «el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia», materia que, a su vez, es el resultado de la praxis histórica anterior. La praxis es para Gramsci la categoría central porque para él lo que existe, como resultado de la acción transformadora de los hombres, es praxis. Ella es para Gramsci la única realidad (de ahí su «inmanentismo absoluto»), realidad que asimismo se halla sujeta a un constante devenir, razón por la cual se identifica con la historia (de ahí también su «historicismo absoluto»). Finalmente, en cuanto que esa historia es la historia de la autoproducción del hombre, Gramsci califica su filosofía de *humanismo*.

Como vemos, el gozne en que se articula esa triple caracterización —inmanentismo, historicismo y humanismo— es la praxis y esto explica que desempeñe el papel de pivote conceptual de la filosofía gramsciana. De ahí que nos parezca perfectamente comprensible que, desde la cárcel, Gramsci haya reemplazado el término marxismo por la expresión que mejor podía caracterizarlo. Esta expresión es justamente la de «filosofía de la praxis», toda vez que la praxis constituye su principio unificador y su categoría central. Algunos han querido ver en esta denominación gramsciana una expres-

sión ocasional impuesta por la necesidad de eludir la censura en sus escritos de la cárcel. Pero aunque este motivo circunstancial haya existido es indudable que Gramsci sustituyó la palabra «marxismo» con la denominación que mejor correspondía a su modo de concebirlo. Con ella quería subrayar precisamente la oposición del marxismo tanto al materialismo mecanicista como a la filosofía especulativa en general, desligada de la historia real y de la actividad práctica humana, particularmente la política. En pocas palabras, pretendía acentuar el papel del factor subjetivo en la historia real, de la conciencia y la actividad revolucionaria de los proletarios y, al destacar ese papel de la subjetividad, reaccionaba contra un marxismo «perezoso» que transformaba el papel de los factores objetivos y, particularmente, el desarrollo de las fuerzas productivas en la negación del papel de la actividad práctica revolucionaria lo que se traducía en el más vulgar reformismo y oportunismo. Esto explica que, con anterioridad a sus notas de la cárcel, a un artículo suyo le pusiera el sorprendente título —para un marxista— de *La revolución contra «El Capital»*,³⁵ refiriéndose a la Revolución Rusa de octubre de 1917. El título no resulta tan sorprendente si se tiene en cuenta que Gramsci pretendía subrayar el papel de la actividad práctica revolucionaria en un momento en que la mayor parte de los jefes de la socialdemocracia europea hacía tabla rasa de ella. Pero esta preocupación legítima no debe conducir a una subestimación del papel determinante de los factores objetivos que los oportunistas elevaban al plano de lo absoluto. Todo esto demuestra que la justa caracterización del marxismo como filosofía de la praxis entraña su unidad indisoluble como ciencia e ideología del proletariado, es decir, como teoría condicionada históricamente y fundada científicamente, razón por la cual no puede ser reducida a mera ideología, olvidándose su carácter científico.³⁶

Podemos, pues, mantener la caracterización del marxismo como *filosofía de la praxis* sin hacernos solidarios de los

³⁵ Publicado en *Il grido del popolo*, de Turín, el 5 de enero de 1918, y reproducido en *Rinascita*, XIV, núm. 4, abril de 1957.

³⁶ Este olvido del carácter científico del marxismo se ha manifestado en más de una ocasión en la práctica de los partidos comunistas y en la actividad teórica relacionada con ella. Por esta razón, no deja de ser significativo el título de la obra colectiva *Lire Le Capital*, ed. cit., que nos recuerda, por contraste, el del artículo de Gramsci: *La revolución contra «El Capital»*, ed. cit. Se trata ahora de una invitación a leer *El Capital* que entraña, de hecho, una in-

equivocos o limitaciones que pueda albergar esta expresión, si sólo se ve en ella el reverso de un marxismo cientifista y mecanicista. Pero de lo que se trata ahora es de rescatar el rico contenido que Marx vertió en la categoría de praxis, rescate al que contribuyen hoy investigadores marxistas de diferentes países, y al que aspira a contribuir la presente obra.

Primera parte

Fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis

vitación a tomar en cuenta el papel determinante de los factores objetivos representados por el mecanismo y estructura de las relaciones capitalistas de producción, así como a abordar estas cuestiones fundamentales con el rigor conceptual que exige el carácter científico del marxismo. La preocupación de sus autores —L. Althusser, E. Balibar y R. Establet— es tan legítima como la de Gramsci en su tiempo y, a la vez, tan saludable como ella. Pero el precio que han pagado estos rigurosos investigadores marxistas por defender el carácter científico del marxismo es nada menos que el olvido de la praxis; lo cual, tratándose de una filosofía que sin dejar de ser ciencia —o justamente por serlo— es la filosofía de la transformación del mundo, es un precio que no se puede —ni es forzoso— pagar.

Capítulo I

La concepción 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 saber absoluto, ha despejado el camino —al invertirse radicalmente el contenido de esa actividad— a la filosofía marxista de la praxis.

El activismo teórico del idealismo alemán

En el idealismo alemán la conciencia se presenta con una actividad en la que ella pone de manifiesto su libertad y soberanía. Su principio activo es principio de libertad y autonomía. Las diversas formas que, históricamente, adopta este movimiento filosófico no hacen sino reafirmar ese principio, tratar de apuntalarlo cada vez más firmemente. En torno a él se vertebra ese movimiento, y Hegel ha sido perfectamente consciente tanto de su 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 al sujeto como eje del conocimiento y de la moral —un sujeto abstracto al margen de la historia— 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 de haber sentado el principio que es fundamento y punto de partida de la filosofía alemana moderna.

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.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.

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, Fichte no logra sacar del Yo, del sujeto, el mundo. El No-Yo sigue siendo, en definitiva, la conciencia misma, pues no se puede admitir nada ajeno a él.

¹ G. W. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1955, t. I, pp. 419-420.

ya que eso significaría como en Kant limitar la conciencia libre e incondicionadamente 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 o absoluto.

Pero antes de que Hegel llegue a la 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 parece 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 autodesarrollaba lo Absoluto, cómo sale de la unidad la diversidad. Además —y esto 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.

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 enor-

me pobreza en el terreno de la actividad práctica revolucionaria. 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 siguen 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 abordar en su Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*, en 1843.² Hegel parte del reconocimiento de que en la revolución práctica, real, operada en Francia y en 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?³

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 —responde Hegel— que los franceses son cabezas calientes (*ils ont la tête près du bonnet*). Pero la razón es más honda. En Alemania al principio formal de

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. Rocas, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1958, p. 9.

³ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, t. II; *Revista de Occidente*, Madrid, 1953. (Cursivas nuestras.)

la filosofía se oponen el mundo y la realidad concreta, con necesidades del espíritu interiormente satisfechas. Los alemanes sólo podían conducirse pacíficamente en este punto, porque estaban reconciliados con la realidad.⁴

A juicio de Hegel, los alemanes se conducen pacíficamente porque «los protestantes ya han llevado a cabo su revolución con la Reforma»,⁵ 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 su 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 de la Razón Pura* había decapitado a Dios,⁶ y Fichte no había vacilado antes 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.⁷

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

⁴ *Ibidem*, p. 398.

⁵ *Ibidem*, p. 398. Sin citar estas palabras de Hegel, pero teniéndolas evidentemente en cuenta, escribe Marx: «Incluso históricamente tiene la emancipación teórica un interés específicamente práctico para Alemania. El pasado revolucionario de Alemania es, en efecto, un pasado histórico: es la Reforma. Como entonces en el cerebro del fraile, la revolución comienza ahora en el cerebro del filósofo.» (C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*, ed. esp. cit., p. 10.)

⁶ Enrique Heine, *Alemania*, Col. «Nuestros clásicos», UNAM, México, 1960, pp. 74-75.

⁷ Carta a Baggesen, abril, 1796 (Cita de R. Garaudy, *Dieu est mort, Étude sur Hegel*, P.U.F., París, 1962, p. 141).

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 impotencia 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 puede ni quiere 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 real.⁸

El activismo teórico, determinado por la pobreza de una praxis real, efectiva, encuentra, a la vez, su justificación teórica en el movimiento idealista que reivindica la actividad de la conciencia, del espíritu, hasta elevarla al plano incondicionado y absoluto en que la sitúa Hegel. A diferencia de Kant, Fichte y Schelling, en su filosofía ya no hay nada que limite y condicione esa actividad y soberanía absoluta del Espíritu, porque el Espíritu es todo. Es él quien se despliega no sólo en el mundo propiamente espiritual que culmina en el arte, la religión y la filosofía, sino también en la naturaleza o en la historia humana. Hegel no separa espíritu y mundo, sujeto y objeto, como hacen sus precursores incapaces de elevarse al punto de vista de la «identidad absoluta». Este ascenso es para él 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 sujeto, 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, sino como momentos o manifestaciones del desenvolvimiento mismo del Espíritu.⁹ Por ello, Hegel, al reducir todo a una

⁸ C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*, de Hegel, ed. esp. cit., pp. 7-8.

⁹ Cf. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, ed. cit., pp. 112-113.

fenomenización 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.¹⁰ Ahora bien, aunque en forma mistificada, Hegel admite, a diferencia de sus precursores, una actividad práctica, material.

Hay, pues, en él, una concepción de la praxis como actividad absoluta y universal del Espíritu, con la cual no hace 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 actividad práctica humana, o trabajo. Hegel abre así el camino a una concepción verdadera —no mistificada— 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 humana como actividad transformadora y productora de objetos materiales. En este sentido, se despega de sus antecesores idealistas inmediatos que reducen la práctica a un tipo peculiar de actividad de la conciencia, fundamentalmente moral. Así, Kant opone lo práctico a lo especulativo, a lo que concierne al conocimiento, y entiende con ello «lo que es posible mediante la libertad en un sentido que se identifica con lo moral». Kant admite otra esfera o dirección originaria de la conciencia, en la que ésta actúa no sólo de un modo libre, sino desinteresado, o sea, el arte, y, justamente en contraposición a ella, relega el trabajo (el oficio) al plano de una actividad práctica inferior. Así, en la *Crítica del juicio* le llama «arte mercenario» u ocupación que en sí mismo es desagradable (fatigosa) y que sólo es atractiva por su efecto (*v. gr.*, la ganancia) y puede ser impuesta por la fuerza.¹¹ Es decir, en una actividad práctica material como el trabajo Kant no ve un campo de acción propio del hombre como ser libre, pues este campo no es otro que el de la «práctica» en el sentido restringido (moral) y, en cierta forma, en el arte, pero en un caso y en otro, en una actividad de la conciencia.

Fichte, como hemos visto, da a la acción un sentido moral, o a su ética un carácter activo, pero aquí la actividad del Yo adquiere un tinte metafísico, ya que sólo puede realizarse

¹⁰ *Ibidem*, p. 114.

¹¹ Kant, *Crítica del juicio*, trad. de Manuel García Morente, Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 313.

éticamente creando un mundo objetivo, o No-Yo, sin el cual no podría existir propiamente.

Hegel rebasa el contenido de la práctica en el sentido restringido (moral) de Kant, o en el más amplio (moral-metafísico) de Fichte.¹² Por primera vez, integra en la actividad práctica el trabajo humano; a ello contribuye grandemente su conocimiento de la ciencia económica más avanzada de su tiempo: la economía política inglesa. Pero, como hemos de ver más adelante, Hegel sólo puede integrar el trabajo humano en su concepción general de la actividad que es, no lo olvidemos, actividad del Espíritu, dando al trabajo un contenido que rebasa el meramente económico de Adam Smith y otros economistas clásicos. Como ha demostrado Georg Lukacs en *El joven Hegel*, la visión filosófica hegeliana se amplió y enriqueció considerablemente gracias al estudio, por parte de Hegel, de las cuestiones económicas de su tiempo, así como de las doctrinas económicas más importantes de su época que eran, 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 periodo napoleónico, sino, además, el único pensador alemán del periodo 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.¹³

Veamos, ahora, las etapas principales de la concepción hegeliana de la praxis y, particularmente, de esa forma concreta de ella que es el trabajo humano.

El tema de la práctica, y concretamente del trabajo, lo

¹² Por este contenido metafísico de la acción, Fichte rebasa a Kant y se acerca a Hegel. Pero, a nuestro juicio, no se acerca tanto a él —y con mayor razón a Marx— como para poder incluir en el concepto fichteano de praxis toda la actividad práctica, creadora, del hombre. Por esta razón, creemos que exagera Roger Garaudy al hacer de Fichte, en este problema, un Hegel e incluso un Marx *avant la lettre*. Es la conclusión a que llegamos, sobre la base de nuestra propia interpretación de Hegel y Marx, ante afirmaciones como las siguientes: «La noción de "praxis" a la que Marx dará una significación concreta, histórica, social, material, es indiscutiblemente de origen fichteano» (Garaudy, *Karl Marx*, ed. cit., p. 41).

¹³ G. Lukacs, *El joven Hegel...*, ed. cit., p. 29.

hallamos ya en escritos filosóficos anteriores a la *Fenomenología del espíritu*, obra que data de 1807; dichos escritos son el *Fragmento de 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 el 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 distintas obras de Hegel, correspondientes a tres etapas diversas de su evolución filosófica.

La concepción hegeliana del trabajo antes de la «Fenomenología del espíritu»

En la segunda parte del *Fragmento de sistema*¹⁴ Hegel se ocupa por primera vez del trabajo en el marco de una problemática religiosa, característica de las obras juveniles escritas en el llamado periodo de Francfort (1797-1800) de su actividad filosófica. Hegel ve en la vida religiosa la superación de lo que él llama a la sazón la positividad u objetividad muerta¹⁵ como paso necesario para que el hombre se reintegre a la totalidad o unidad originaria de la que el pecado lo ha destacado. Desde este ángulo examina Hegel la relación del hombre con los objetos. Hay que distinguir la relación normal que se establece en la vida económica cuando el objeto es destruido para ser consumido y la relación propiamente religiosa que se establece en el acto del sacrificio en el cual el objeto es destruido sin que su destrucción responda a un fin determinado. En el primer caso se trata de una destrucción útil, y en el segundo de una des-

¹⁴ El *Fragmento de sistema* (*Systemfragment*) está formado por dos pliegos, que son los que se conservan de los 47 de que constaba el manuscrito. Ocupan las páginas 345-351 en los *Hegels theologische Jugendschriften* (Escritos teológicos juveniles), Ed. Herman Nohl, Tübingen, 1907. (Versión española del *Fragmento* en: G. W. Hegel, *Escritos de juventud*, introducción de José Ma. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1978, pp. 309-405).

¹⁵ La categoría de «positividad» reviste una importancia especial en el pensamiento juvenil de Hegel. Tiene siempre un sentido negativo y expresa, en diferentes contextos, lo exterior, lo opuesto o lo dado con respecto a la libertad creadora, o bien lo que habiendo perdido su significado como producto de la actividad creadora del hombre se vuelve un objeto inerte o cosa.

trucción sin finalidad, inútil, o destrucción por la destrucción misma.

La destrucción utilitaria del objeto no significa una destrucción total de éste,¹⁶ por lo cual la objetividad no es negada totalmente. El sujeto no hace más que pasar de una objetividad a otra. En cambio, en el sacrificio como destrucción no utilitaria del objeto, el sujeto supera la objetividad muerta e inerte y aniquila así lo particular, integrándose 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. Lukacs— 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. Sin embargo, él la destaca para poner de manifiesto una relación superior en el sacrificio: la relación religiosa.

En el *Sistema de la moralidad* (1802), Hegel abandona su preocupación religiosa anterior y se interesa por las relaciones entre la ética, la economía y la sociedad. Con este motivo examina la actividad práctica del hombre, entendida no sólo en su sentido moral, sino con el contenido concreto que adquiere en la vida social. Por ello, vuelve a ocuparse del trabajo. Hegel no rebasa aún la definición del trabajo del *Fragmento de sistema* como destrucción utilitaria de objetos, pero se le presenta a la vez como una 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 estar «objetivamente orientada respecto del objeto del trabajo...»¹⁷ Por

¹⁶ Hegel no habla expresamente del trabajo en *Fragmento...* y sí sólo de destrucción utilitaria del objeto. Quizá en otro pasaje, ya perdido, del manuscrito se hacía referencia explícita al trabajo para designar explícitamente, como se hace un poco más tarde en su *Sistema de la moralidad*, la destrucción útil y adecuada a un fin. (Cf. G. Lukacs, *El joven Hegel...*, ed. cit., p. 188.)

¹⁷ Hegel, *Sistema de la moralidad*, Jena, 1802 (cita de G. Lukacs, ed. cit., p. 231).

lo que toca a la unidad de lo particular y lo general, agrega Hegel: «En la herramienta, la subjetividad del trabajo se levanta a una generalidad; todo el mundo puede entonces imitarlo y trabajar del mismo modo; en esta medida es la herramienta la regla constante del trabajo.»¹⁸ Vemos aquí que todavía en una forma 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 a la *Fenomenología del espíritu*. Pero antes de llegar a ella, hemos de detenernos en la concepción del trabajo que Hegel expone en sus dos cursos de lecciones sobre la filosofía de la realidad (*Realphilosophie*).¹⁹ En estos cursos, Hegel se despega considerablemente de su concepción anterior del trabajo, ya que éste, sin dejar de ser una actividad práctica utilitaria, adquiere una dimensión nueva que anticipa ya una tesis cardinal de la *Fenomenología del espíritu*: 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 niegan inmediatamente tanto el deseo como el objeto deseado; el primero, porque es satisfecho, y el segundo, porque es destruido. 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 opuestos. 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

¹⁸ Hegel, *Sistema de la moralidad*, ed. cit., p. 231.

¹⁹ Con sus dos cursos de *Filosofía de la realidad*, Hegel prefigura ya la marcha de la conciencia —como proceso de superación de la oposición sujeto-objeto— que habrá de exponer en la *Fenomenología del espíritu*. Ambos cursos fueron publicados con el título de *Jenenser Realphilosophie* (Filosofía de la realidad del período de Jena) por J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1931-1932, en dos volúmenes que contienen respectivamente el primer curso de 1803-1804, y el segundo de 1805-1806.

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 su conexión se vuelve ciega.

Todo lo anterior demuestra hasta qué punto ha asimilado 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, etcétera. Pero Hegel no se limita a repetir, en este terreno, a los economistas ingleses. Para él el trabajo no es sólo 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 concreción 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 de los economistas ingleses, ya que ignora la raíz de clase, social, de su negatividad. De haberla descubierto, Hegel ya no sería Hegel, sino Marx.

En el segundo curso de la *Realphilosophie*, Hegel insiste

en la idea básica 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.

Refiriéndose a los útiles o 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.»²⁰ 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. Afirmandose 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 y afirma 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. Voluntad abstracta para Hegel no es aquí «voluntad pura» en sentido kantiano.²¹

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 lo transforma. Pero sólo puede transformarlo en la medida en que respeta su legalidad, conociendo sus leyes y ajustándose a ellas. Si el hombre hace herramientas porque 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

²⁰ *Realphilosophie*, II, p. 197.

²¹ «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, etc. y que ve la concreción de éstos en la totalidad de dichas actividades.» (G. Lukacs, *op. cit.*, p. 320.)

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 y alejar al hombre de la inmediatez natural, gracias a 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 enumera, en *Realphilosophie*, II, una serie de consecuencias negativas:

«Su trabajar mismo se hace completamente mecánico o corresponde a una determinación sencilla»; «el hombre se hace cada vez más *mecánico*, sórdido y sin espíritu por la abstracción del trabajo»; «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».

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 subraya Marx en los *Manuscritos del 44*— 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.

El trabajo humano en la «Fenomenología»

¿Qué 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? Aporta: 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 queda reducida, en definitiva, a una actividad espiritual. Veamos, con más detalle, esta doble caracterización del trabajo humano, que hallamos en la *Fenomenología*.

En la *Fenomenología del espíritu* como «ciencia de la experiencia de la conciencia»²² se describe el proceso que se opera tanto 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 ello, a la identidad del sujeto y el objeto. 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.

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 iti-

²² 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 brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia.» (G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Rocas con la colaboración de R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966, p. 58.)

nerario 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 humanas, incluyendo su actividad práctica material, no serán sino actividades espirituales y, como tales, se integran en la historia 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 definitiva, 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.*»²³ 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».²⁴ Un hombre sólo satisface su deseo humano cuando otro hombre le reconoce un valor humano.

Dicho en otros términos: el hombre sólo puede mantenerse en un plano humano en relación con los demás. La esencia humana no puede darse en el individuo aislado, pues el individuo sólo lo es propiamente, es decir, sólo lo es como individuo humano, en comunidad. En este tránsito necesario de la conciencia individual a la pluralidad de conciencias, Hegel revela, aunque en forma idealista, la naturaleza *social* del hombre. El individuo no se basta a sí mismo; no puede quedar encerrado en su subjetividad individual sin renunciar a su naturaleza humana, pues sólo es individuo humano *socialmente*.

Desear, pues, es desear ser reconocido. Pero si cada con-

²³ G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 112.

²⁴ *Ibidem*, p. 113.

ciencia 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.²⁵ Pero si esa lucha terminara con la supresión de todos los que no aceptan mi 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 de éste, es decir, 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 servidumbre, por otro, es la relación del señor y el esclavo.²⁶

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. De este modo se justifica ideológicamente la servidumbre.

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 una superioridad no sólo espiritual, sino también real, material, pues, una vez reconocido como pura conciencia de sí, pone al esclavo a su servicio, le obliga a trabajar y hace de él un uso material, efectivo. Por temor

²⁵ *Ibidem*, p. 116.

²⁶ Sobre el concepto de reconocimientos y la lucha a muerte del señor y el esclavo, en la *Fenomenología*, véase la lúcida exposición y el penetrante análisis crítico del filósofo vietnamita Tran-Duc-Thao titulado «La "médula racional" en la dialéctica hegeliana» (*La Pensée*, núm. 119, 1965, pp. 10-15).

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. Transformando la naturaleza, el esclavo reconoce su propia naturaleza.

Este reconocimiento de *sí* en sus productos es conciencia de *sí* como ser humano. El esclavo se libera 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 no se libera más que 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 ese 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 Espíritu, 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 es el gran mérito de Hegel a los ojos de Marx.²⁷ No haber señalado su aspecto negativo —cuando éste adopta la forma concreta del trabajo enajenado— constituye su limitación, piensa también Marx.²⁸

²⁷ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ed. cit., p. 113.

²⁸ *Ibidem*, p. 114.

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 para 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 en su valor humano.

La violencia contribuye a mantener la servidumbre; la sumisión externa —no interna— es el resultado de la correlación 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, es decir, lo que más tarde denominará el 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. 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 lleva 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.²⁹ Esta conciencia la adquiere a

²⁹ «Esta "conciencia del trabajador" tal como la presenta Hegel

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 para él es sólo asunto de conciencia; no viene impuesto 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 conjugan las filosofías de la salvación —estoicismo y cristianismo— 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. 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 —asi 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 hu-

no es la conciencia auténtica del trabajador en la experiencia de la producción.» (Tran-Duc-Thao, *op. cit.*, ed. cit., p. 19.)

mana 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 objetivo, 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 del papel de la praxis material productiva en el proceso de 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 mismo de su liberación en cuanto que permite que el trabajador se reconozca a sí mismo, como ser 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 del autoconocimiento de lo Absoluto.

La praxis como idea práctica en la «Lógica»

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 conocer») que antecede al tercero («La idea absoluta») de la misma sección («La Idea»), 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 reconocido 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) apa-

rece 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 cañamazo 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) se presenta como una actividad del hombre en tanto éste es portador del Espíritu. Bajo esta espiritualización del trabajo, podía advertirse su papel, aunque en forma mistificada, 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*,³⁰ la práctica no se presenta explícitamente como actividad humana —ni siquiera en la forma mistificada 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.³¹ Para ello traduce en

³⁰ G. W. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Librería Hachette, Buenos Aires, 1956, en dos tomos.

³¹ Véanse 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 la historia de la filosofía* y *Lecciones sobre la 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 XII de los

términos antropológicos lo que Hegel expresa en términos abstractos, especulativos. Donde Hegel dice «el concepto», Lenin traduce «el hombre».³² 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 —dice Hegel— 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 cuanto es idea*».³³ 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 subjetivo.»³⁴ 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 conte-

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 español existe una traducción basada en la 4ª edición de los *Cuadernos filosóficos* constituye el volumen 38 de las *Obras completas* de V. I. Lenin, publicadas en los años 1958-1963 por la Editorial Cartago de Buenos Aires.

³² V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. esp. cit., pp. 204-205. El pasaje a que se hace referencia se transcribe en la página 85 de la presente obra.

³³ G. W. Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. cit., t. II, p. 471.

³⁴ *Ibidem*, p. 550.

nido determinado y el rellenamiento. 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*.³⁵

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.³⁶

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.»³⁷ 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

³⁵ *Ibidem*, p. 551.

³⁶ *Ibidem*, p. 551.

³⁷ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 204.

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 sujeto, 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).³⁸

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 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 objetividad y de crearse 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 unas palabras con las que subraya categóricamente su contenido antropológico: «Es decir, que el mundo no satisface al hombre y éste decide cambiarlo por medio de su actividad.»³⁹ La práctica es así transformación de un mundo con el que el hombre no está satisfecho. Esto 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 autorrealización. 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

³⁸ *Ibidem*, pp. 204-205.

³⁹ *Ibidem*, p. 205.

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 van 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 en ella 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*»,⁴⁰ 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».⁴¹ Pero, ¿qué es todo esto si no 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 hace 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, también, de la realidad exterior.»⁴² 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

⁴⁰ G. W. Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. cit., t. II, p. 551.

⁴¹ *Ibidem*, p. 552.

⁴² V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 205.

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.*⁴³ [Cursivas nuestras.]

El Bien es la práctica misma, aunque en la forma abstracta, mistificada, que corresponde a la filosofía idealista de Hegel.⁴⁴ 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 de 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 de Hegel, desprendida ya de su carácter idealista: «*La práctica es superior al conocimiento (teórico)*, porque posee no sólo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata.»⁴⁵ La afirmación hegeliana de la supe-

⁴³ G. W. Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. cit., t. II, p. 552.

⁴⁴ Nuestra interpretación de la Idea del Bien como práctica que rebasa el sentido estrecho de actividad moral contrasta, por tanto, con la que mantiene G. I. Gulián, y de acuerdo con la cual Hegel —como, en general, los filósofos idealistas alemanes— no habría rebasado ese significado moral. Si Hegel no hubiera ido más allá carecería de sentido esta lectura antropológica de Lenin y, en general, toda la labor de inversión o enderezamiento que Marx lleva a cabo con respecto al idealismo hegeliano. Por lo que toca a la práctica, como trataremos de ver en seguida, es indudable que Hegel ha tenido presente la práctica real objetiva, como transformación de la naturaleza y de la sociedad, pero la ha mistificado e invertido al integrarla en un proceso ideal en el cual —como Marx ha señalado muy justamente— el trabajo real en la producción se disuelve en puro trabajo espiritual. Si Hegel se hubiera quedado en la concepción de la práctica de los filósofos idealistas alemanes, si no hubiera ido más allá —aunque invirtiendo y deformando la práctica real—, Marx no habría encontrado en Hegel más de lo que ya estaba dado en Kant, y no habría sido necesaria la tarea de extraer de su filosofía en general y de su concepción de la praxis, del trabajo humano en particular, su «*médula racional*».

⁴⁵ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 206.

rioridad 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 intermediación abstracta, queda determinado, frente a él, también como un *no-ser*.»⁴⁶

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».⁴⁷ 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 impotencia 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.

⁴⁶ G. W. Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. cit., t. II, p. 553.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 553.

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»,⁴⁸ 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 fichteana 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 en cuanto 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, o sea, que se unan la idea teórica y la práctica porque sólo así, en esta identidad, pueden superar una y otra 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.

Balance de la concepción hegeliana de la praxis

Vemos, pues, que para Hegel la praxis no es sino un momento del proceso de autoconciencia de lo Absoluto, ya sea que se presente como trabajo humano en la *Fenomenología* o

⁴⁸ *Ibidem*, p. 554.

como idea práctica en la *Lógica*. La concepción de la praxis en sus obras anteriores —las del periodo 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, teórica, ya 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 praxis real, efectiva, 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 el 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, en los siguientes capítulos, las concepciones de la praxis que corresponden a una y otra inversión radical de la filosofía hegeliana.

Capítulo II

La concepción de la praxis en Feuerbach

Crítica de la religión

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, que ya no es propiamente para Feuerbach un predicado del Espíritu, sino un ente real, verdadero sujeto, que, sin dejar de ser naturaleza, es también espíritu. Y justamente por serlo, por estar dotado de razón, voluntad y sentimiento, al notar su precariedad, crea un Dios en el que proyecta su aspiración a la infinitud y a la perfección.

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

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

¹ Cf. la «Introducción» a *La esencia del cristianismo* y, sobre todo, su Cap. I, «La esencia del hombre».

Citamos por la edición alemana: Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Akademie-Verlag, Berlín, 1956. (Edición castellana: Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Ediciones Sigueme, Salamanca, España, 1975.)

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 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, está 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 empobrece 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:

- 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 se reconoce con él; le es extraño, ajeno, y
- c) el objeto obtiene un poder que de por sí no tiene, y, sin embargo, se vuelve contra él, lo 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

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 he-

² A la «Introducción» a *La esencia del cristianismo* siguen las dos grandes partes en que está dividida la obra: la primera titulada «La esencia verdadera, es decir, antropológica de la religión», y la segunda, que lleva por título «La esencia falsa, es decir, teológica de la religión». El descubrimiento de la esencia verdadera de la religión (en la primera parte) conduce a la reducción de lo divino a lo humano, o a una divinización del hombre. A su vez, el descubrimiento de la esencia falsa de la religión (en la segunda parte) muestra la incompatibilidad de la teología y el hombre, no de la verdadera religión y lo verdaderamente humano. Esta conciliación exige la cancelación de la enajenación religiosa.

geliana. 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 futuro* (ambos trabajos aparecen en 1843).³ Así como en la religión se transfiere la esencia humana a Dios, la filosofía idealista, especulativa, 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).⁴ Por ello afirma en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*: «*Quien no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología.*»⁵ Y en esta misma obra se dice:

La esencia de la teología es la esencia *trascendente* del hombre, puesta fuera del hombre; la esencia de la *Lógica* de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre puesto *fuera del hombre*.⁶

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 como práctica material?

³ Ludwig Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, prólogo y traducción de Eduardo Subirats, Editorial Labor, Barcelona (España), 1976.

⁴ L. Feuerbach, *Tesis provisionales...*, ed. cit., p. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁶ *Ibidem*, p. 6.

Las relaciones entre sujeto y objeto

Para responder a esta cuestión hemos de examinar la teoría de las relaciones entre sujeto y objeto que Feuerbach expone en su «Introducción» a *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 número 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 o 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.⁷

¿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 movernos.

Pero 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.

⁷ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 633.

Ciertamente, Marx tiene razón, como veremos con más detalle en el capítulo siguiente, ya que Feuerbach, al igual que el idealismo en general, no reconoce la significación antropológica y gnoseológica de la práctica. ¿Quiere decir ello que Feuerbach no ha visto el lado activo del sujeto? Sí, lo ha visto, y, justamente, como el idealismo, lo ha visto en cuanto 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 en *La esencia del cristianismo* se expone más bien una teoría de la actividad deformadora, enajenante, de la conciencia, no de su actividad formativa, creadora en el sentido idealista kantiano. No desconoce Feuerbach 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 («Sólo [se] considera como auténticamente humano el comportamiento teórico») 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*.⁸ 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 sujeto 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

⁸ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p. 39.

de por sí algo indiferente, independiente del ánimo y de la fuerza intelectual». En cambio, el objeto de la religión no existe al margen de la conciencia, del hombre, o, más exactamente, es un objeto con respecto al cual no cabe la posibilidad de saber si es algo distinto de lo que es para mí. «Yo no puedo saber de ninguna manera si Dios es otra cosa en sí y por sí distinta de lo que es para mí; como es todo él para mí, así es para mí.»⁹

A lo largo de *La esencia del cristianismo*, la relación que a Feuerbach le interesa analizar es la existente entre 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-objeto en general.¹⁰ Al extenderse lo que podemos llamar una teoría del conocimiento del objeto religioso a todo objeto en general, se presenta lo que es característico de la relación religiosa —es decir, de una relación enajenada entre sujeto y objeto— como propio de toda relación entre la conciencia y el objeto. Con ello, aparece un Feuerbach que no concibe el objeto en separación abstracta respecto del sujeto, y, de este modo, 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 aplicada por Feuerbach especialmente a la religión, no hay duda de que ella es para él una teoría general del mismo conocimiento...¹¹

Que no es así lo demuestra la distinción feuerbachiana entre objeto sensible, existente fuera del hombre y de su conciencia, y objeto religioso, existe sólo en el hombre, como un producto de su conciencia.

⁹ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰ Cf. el estudio de Rodolfo Mondolfo «Feuerbach y Marx», recogido en *Marx y marxismo*, Estudios histórico-críticos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960. En él se sobreestima la influencia de Feuerbach sobre Marx y se tiende a borrar la línea que los separa, especialmente desde 1845, año de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. De acuerdo con la interpretación de Mondolfo, el «verdadero» Marx no rebasa el marco de la antropología feuerbachiana o, a lo sumo, vendría a ser un continuador —aunque inconsecuente a veces— del pensamiento de Feuerbach.

¹¹ *Ibidem*, p. 31.

Cierto es que Feuerbach afirma que no es posible distinguir entre objeto en sí y objeto para mí, pero esto lo dice con respecto al objeto de la religión, el cual, en verdad, 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. Por ende, no es a este tipo de objetos al que se refiere Marx en la crítica que hace a Feuerbach en la «Tesis I» a que antes hacíamos referencia.

Sin embargo, el autor de *La esencia del cristianismo* hace preceder su estudio de las relaciones entre el sujeto y el objeto religioso —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 es 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 al señalar que toda conciencia del objeto transparenta cierta conciencia de sí.

A través del objeto, el hombre se vuelve consciente de sí mismo: la conciencia del objeto es la conciencia de sí del hombre. Por su objeto se conoce el hombre; en él aparece su esencia: el objeto es su esencia revelada, su yo verdadero objetivo. Y esto, lejos de ser válido sólo para los objetos espirituales, lo es también para los objetos sensibles. Hasta los objetos más alejados del hombre son [...] revelaciones de la esencia humana [...] El hecho de que los vea, de tal manera determinada, testimonia su propia esencia.¹²

Lo que Feuerbach quiere decir es: que cualquiera que sea la existencia en sí del objeto éste lo es 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 subjetivación total 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

¹² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p. 41.

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 mismo, para «distinguir el objeto de las impresiones que ejerce sobre nuestra sensibilidad y considerarlo en y por sí mismo, sin relación alguna con el hombre.»¹³

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, y otro, objetivo, en el cual el sujeto trata de captarlo como es en sí, independientemente de toda relación con él. El primero, en la forma radical que asume en la religión, es incompatible con el segundo, que es el punto de vista del verdadero conocimiento. Es evidente que la crítica de Marx a Feuerbach («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 de la concepción feuerbachiana de la praxis en esa misma Tesis, tenemos que precisar aún más el alcance de los dos tipos de relación sujeto-objeto antes señalados, para comprender en qué sentido los contrapone Feuerbach.

Comportamiento teórico y religioso

Lo característico de la relación religiosa con el objeto 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».¹⁴ Ya antes había señalado Feuerbach que esta conciencia de sí se pone de manifiesto no sólo en el objeto religioso, sino también con respecto a los objetos sensibles. Ahora bien, la imposibilidad de ver el objeto sin esta coloración humana es lo que caracteriza precisamente a la religión. Lo que en la relación no propiamente religiosa con el objeto tiene un carácter relativo, limitado, por esa distinción de conciencia del objeto y conciencia de sí, 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.»¹⁵ Claro está que

¹³ *Ibidem*, p. 83.

¹⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁵ *Ibidem*.

—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 que tiene de sí mismo; es, en forma irrestricta, su esencia objetivada. No es consciente de que la esencia del objeto es su propia 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.»¹⁶ 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 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.»¹⁷ 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 lo 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.»¹⁸ Se da así una falsa conciencia de lo divino 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 un objeto que es producto suyo 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 el objeto religioso como un ente ilusorio, como mera proyección del sujeto, y ser consciente el hombre de que Dios era él mismo, y de que este ser suprahumano era una objetivación suya, puede aquél re-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 287.

¹⁸ *Ibidem*, p. 376.

conquistar 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.*»¹⁹ 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 él. ¿Se opone, asimismo, al comportamiento teórico y al práctico? ¿Y, dónde está 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 [...]»²⁰ 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 su conciencia de sí mismo, pero no mediante el rodeo a que le obliga la religión, y en virtud del cual se mantiene la distinción entre conciencia de Dios y conciencia del hombre, sino como conciencia absoluta y directa de lo humano. El hombre sólo es auténticamente tal cuando se comporta *teóricamente* hacia sí mismo. Este comportamiento hace posible, como hemos visto, la cancelación de su enajenación y la reconquista de su esencia humana. Mientras que en el comportamiento religioso la conciencia de Dios deforma y falsea la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, y hace de Dios un objeto en sí, no humano o humanizado, en el comportamiento teórico 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. Precisamente en este sentido afirma Marx 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 criticado por Feuerbach: conciencia falsa de la esencia humana por hacer de un producto humano un ser suprahumano. Sin embargo, la tesis que Feuerbach afirma en su libro —«el hombre es Dios para el hombre»— nos hace sospechar que el comportamiento teórico, en sentido estricto, no sólo como relación directa del hombre consigo mismo, o conciencia verdadera de su esencia, sino también como rela-

¹⁹ *Ibidem*, p. 409.

²⁰ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 633.

ción con los objetos sensibles, existentes fuera de él, y con los demás hombres, no agota el comportamiento verdaderamente humano para Feuerbach. Pero este punto sólo podremos esclarecerlo cuando precisemos aún más lo que en *La esencia del cristianismo* se entiende por teoría, así como las relaciones entre teoría y religión, por un lado, y entre teoría y praxis, por otro. Importa señalar cuáles son las verdaderas relaciones entre religión, teoría y praxis para no atribuir, como hace Mondolfo, a Feuerbach una concepción de la unidad de la teoría y la praxis que sólo aparecerá más tarde con Marx. «Si la teoría es actividad desinteresada, no por eso está en oposición con la *praxis*, como lo está con el egoísmo»,²¹ dice Mondolfo interpretando la concepción feuerbachiana de las relaciones entre teoría y praxis. Y más adelante habla de la «inseparabilidad de *praxis* y teoría», de «la imposibilidad de que la primera posea la realidad concreta y efectiva cuando se quiere separarla de la teoría y oponerla a ella».²²

Teoría y religión

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 hasta qué punto está justificada la crítica de Marx cuando afirma que en *La esencia del cristianismo* «la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma».

¿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 —religiosa y teórica— entre sujeto y objeto, que en la relación teórica el primero trata de captar al objeto como es en sí, prescindiendo de toda determinación subjetiva, es decir, olvidándose el hombre de sí mismo.

La teoría empieza con la mirada hacia el cielo —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.²³

²¹ R. Mondolfo, *Marx y marxismo*, cit., p. 49.

²² *Ibidem*, p. 50.

²³ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p. 41.

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 neutral, e indiferente, incorruptible, no apasionado, que existe en nosotros [...]»²⁴ Por ello, puede actuar en contradicción con nuestros más caros sentimientos y colocarnos a veces en oposición a nuestro corazón. «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 para elevarse a la formación de ideas y resoluciones generales [...]»²⁵ La razón capta el objeto en sí, sin relación con el hombre. Por esto, 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, «los cristianos se burlaban de los filósofos paganos porque en vez de pensar en sí mismos, en su salvación, pensaban solamente en las cosas que estaban fuera de ellos. El cristiano sólo piensa en sí mismo».²⁶

Otra característica de la razón, y, por tanto, de la teoría o contemplación, es, pudiéramos decir, su carácter igualitario. Este igualitarismo proviene de su amor al objeto, al universo, y no a Dios, o 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 piojos que a la imagen de Dios que es el hombre. La razón es la indiferencia e identidad absolutas ante todas las cosas y seres.»²⁷ Feuerbach quiere decir con esto 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 ello respondería Feuerbach: también. En efecto, un poco más adelante agrega: «La razón afirma también la esencia del hombre, pero la esencia objetiva, la esencia que se refiere al objeto por el objeto mismo, la esencia cuya representación es precisamente la ciencia.»²⁸ 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

²⁴ *Ibidem*, p. 82.

²⁵ *Ibidem*, p. 83.

²⁶ *Ibidem*, p. 98.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, S. 99.

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 no puede dejar de 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 queda insatisfecha la necesidad del corazón que la religión —de acuerdo con su verdadera esencia, secreta, antropológica— trataba de satisfacer.

La teoría no es actividad subjetiva, sino objetiva. Por ello deja a los objetos en paz; en paz con su objetividad, 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 mundo.»²⁹ 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 mismo, 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 antiguos griegos contemplan la naturaleza con un sentido teórico. Contemplando el mundo, se olvidaban 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.³⁰

Estos dos puntos de vista no sólo son distintos, sino opuestos. Pero su oposición es, además, el signo de una carencia: la conciencia no se eleva a la verdad, está oscurecida, es «noche» en ella. Por ello, Feuerbach, al ponerlos en relación con la teoría, tiene esta visión nocturnal de Dios y la religión: «Dios, noche de la teoría» y «Noche, madre de la religión.» Feuerbach ha aclarado en páginas anteriores: «[...] Teoría en su sentido más original y más general, o sea, es

²⁹ *Ibidem*, p. 188.

³⁰ Sobre las diferencias entre el cristianismo y el paganismo, véase el Cap. XVII de *La esencia del cristianismo*.

el de la contemplación objetiva y experiencia de la razón y de la ciencia en general.³¹

Dios es el objeto de la religión, no de la teoría; 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, al margen del hombre, la teoría busca estas cosas en sí mismas y para ello sitúa a todas a igual distancia. La religión, por el contrario, rechaza ese igualitarismo de la razón y aplica a las cosas una medida humana. Dios no está a la misma distancia que el hombre, ni el hombre a igual altura que las cosas. Aunque en forma secreta, oculta, la religión muestra que no todo está a la misma distancia del hombre, y esta distancia no la mide la razón —para la cual todo es equidistante— sino el amor que brota del corazón.

En la religión —piensa Feuerbach— se excluyen el amor y la razón. Se ama, sobre todo, a Dios; el amor al hombre es derivado.³² 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 mismo, y que el hombre es el ser supremo —Dios— para él, el amor humano 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 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 demostrado también que la religión sólo satisface las necesidades del corazón sacrificando la razón, la teoría («Dios, noche de la teoría») con lo que se mantiene la distinción entre el hombre y Dios, ocultándose así que la conciencia humana de Dios no es sino la conciencia que el hombre tiene de sí mismo.

Antropología y religión

El punto de vista teórico se opone al religioso. Al dar al hombre una conciencia verdadera de sí mismo, la teoría destruye la esencia teológica —falsa— de la religión. Pero, con

³¹ *Ibidem*, p. 293.
³² *Ibidem*, p. 409.

ello, no se destruye su esencia verdadera —que había permanecido oculta—, 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.³³ La teoría ahora no sólo no se opone a la religión, sino 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 la necesidad de amor humano que brota de él.

De este modo, el punto de vista teórico 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 religión en cuanto conciencia falsa, ilusoria, del hombre. Dos años después de la publicación de *La esencia del cristianismo*, dice en el prólogo a su segunda 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.³⁴

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. Una vez liberado de la teología, el punto de vista religioso 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 ya 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 muy convincente.

³³ *Ibidem*.
³⁴ *Ibidem*, pp. 18-19.

El punto de vista teórico le ha permitido destruir la ilusión religiosa que hacía de Dios el sujeto y de las relaciones reales humanas un nuevo predicado. Pero el punto de vista religioso que sigue manteniendo Feuerbach al divinizar el hombre y hacer del amor al hombre una relación intemporal y abstracta entre seres humanos, arranca a éstos del mundo concreto en que viven y hace así del hombre una nueva abstracción. Tal será el sentido de la justa crítica que le harán primero Stirner,³⁵ luego Marx, ya en sus trabajos de juventud,³⁶ y años después Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

Feuerbach —dice Engels— no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad va [...] Para venir del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía a esto.³⁷

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

Religión y práctica

Las relaciones entre religión y práctica se presentan en Feuerbach de un modo ambiguo. Unas veces habla de actividad humana en un sentido general sin que su contenido

³⁵ En *El Único y su propiedad* (1845) Stirner considera el hombre en general de Feuerbach como una nueva abstracción frente a la cual afirma al «Único», al individuo, no sujeto a nada, absolutamente independiente que no reconoce ninguna instancia superior o trascendente de él, ya sea Dios, la Humanidad o la Sociedad.

³⁶ «Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e immanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales». (C. Marx, *Tesis (VI) sobre Feuerbach*, ed. esp. cit., p. 635); Feuerbach, «no llega nunca... hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto "el hombre"...» (C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. esp. cit., p. 47).

³⁷ F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp., Moscú, 1952, tomo II, p. 358.

permita asimilarla al concepto de actividad humana material y práctica. Otras habla literalmente de práctica y punto de vista práctico. Habrá, pues, que deslindar las relaciones de la religión con la actividad humana, tanto cuando esta última 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 —según él— de una negación aparente, si se toma 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, afirma la actividad humana como una actividad divina.»³⁸ 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 su propia actividad sólo como una actividad objetivada diferente de sí mismo y el bien como un objeto, recibe necesariamente también el impulso no de sí mismo, sino de este objeto.»³⁹ La actividad pertenece originariamente a Dios y no al hombre; pero, en verdad, es el hombre quien le hace actuar. 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, pues en verdad la convierte en actividad suprema y realísima.»⁴⁰ Sabemos que al transferir el hombre sus atributos a Dios, sin que sea consciente de que los transfiere 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 bien, también la actividad que el hombre transfiere a Dios provoca su propia pasividad. Dios es activo por obra suya, 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

³⁸ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p. 75.

³⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 75.

muestran, curar enfermos incurables, etcétera. 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 ponen de manifiesto en el milagro. El milagro «satisface los deseos humanos, sin trabajo ni esfuerzo».⁴¹ Feuerbach subraya que el milagro es la negación de la actividad del hombre porque le exime 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 acción suprahumana e ilusoria de Dios.

Al señalar Feuerbach la oposición entre la actividad divina y la humana, o entre religión y acción, podrían interpretarse sus palabras —y así las interpreta Mondolfo— en el sentido de que hay en él una afirmación de la *praxis* y una reivindicación del hombre como ser activo, productor, pues una vez cancelada la enajenación religiosa el hombre reconquista 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.»⁴²

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. En rigor, 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 contenido moral de esa actividad. Así habla de «Dios como un ser activo, y más concretamente como un ser moralmente crítico y activo, como un ser que ama el bien, lo pone en obra y premia, y, en cambio, castiga, rechaza y condena el mal [...]» «Dios es activo para que el hombre sea bueno y feliz.»⁴³ «Dios es el principio de mi salvación, de mis buenas intenciones y acciones [...]»

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

⁴¹ *Ibidem*, pp. 215-216.

⁴² R. Mondolfo, *Marx y el marxismo*, ed. cit., p. 42.

⁴³ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p. 75.

una reivindicación de la *praxis* como actividad material productiva.

Qué es la *praxis* para Feuerbach

Si la actividad moral —práctica en el sentido ético idealista— no se identifica con la *praxis* propiamente dicha, ¿qué será ésta para Feuerbach? Para él 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, subjetivo».⁴⁴ Aquí práctica se usa por contraposición a teórico; mientras al punto de vista teórico corresponde, 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 él, 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».⁴⁵ La religión considera este objeto 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 esto pueda ejercer sobre él. 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, no se le considera 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 feuerbachiana de la *praxis* 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 capítulo 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. Es, a su vez, principio fundamental de la doctrina de la creación, característica del judaísmo. «La doctrina de la creación, en su significación propia, sólo surge con el punto de vista de

⁴⁴ *Ibidem*, p. 292.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 293.

que el hombre, prácticamente, subyuga la naturaleza a su voluntad y su necesidad [...]»⁴⁶

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 medio o instrumento para la realización de sus deseos. La relación que el sujeto egoísta mantiene con la naturaleza no puede ser la relación armónica que considera a la naturaleza en sí misma y la deja en paz. No cabe para él 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 ese punto de vista en teórico, vive en discordia con la naturaleza, haciendo de ella la más humilde sierva de sus intereses egoístas, de su egoísmo práctico.⁴⁷

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.»⁴⁸ 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.»⁴⁹ Por consiguiente, 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, y sólo pone de manifiesto el sueño egoísta de la subjetividad humana. Lo propiamente humano no puede estar, por tanto, para Feuerbach, en el comportamiento práctico, ya que en él sólo se afirma el hombre ante los objetos por su lado subjetivo, egoísta, arbitrario.

A este comportamiento práctico contraponen Feuerbach una vez más la actitud teórica, el punto de vista de la armonía

⁴⁶ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 188.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 191.

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 por razones prácticas a la contemplación y admiración teórica de la naturaleza».⁵⁰ 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».⁵¹

En suma, Feuerbach no ve propiamente el papel de la praxis humana. Puede afirmarse, asimismo, que no lo ve en ninguna de estas tres direcciones:

a) *Como actividad productiva* —transformadora de la naturaleza— en el proceso mismo de transformación del hombre (papel de la producción, del trabajo humano, en la vida social), pues la práctica productiva sólo tiene para él un sentido estrecho, egoísta, meramente utilitario.⁵²

b) *Como actividad revolucionaria* de los hombres en el proceso de transformación de sus propias relaciones sociales. Puesto que para Feuerbach la enajenación del hombre se da en la conciencia, ésta es también el ámbito de su cancelación, y en ella hay que buscar los medios y vías para superarla; eso quiere decir que la actividad teórica del hombre —y no la práctica— es la esencial. De ahí que no vea la necesidad de pasar de la teoría a una actividad práctica verdaderamente revolucionaria.

Digamos de paso que la necesidad de pasar de la teoría a la acción práctica, política, se había convertido en tiempos de Feuerbach en una necesidad vital para los jóvenes hegelianos, tanto más cuanto que el «arma de la crítica» había ido mellándose frente a la ofensiva real, efectiva del Estado

⁵⁰ *Ibidem*, p. 196.

⁵¹ *Ibidem*, p. 306.

⁵² En este sentido, es más bien actividad consumidora que responde a las necesidades naturales del hombre.

prusiano de entonces. A esta inquietud responde la idea de aliar en una síntesis superior el espíritu teórico de los alemanes y el espíritu práctico de los franceses. A esta concepción de la unidad de la teoría y la práctica, de la filosofía y la política, respondían una serie de manifestaciones y esfuerzos que culminaron en la publicación de los *Anales Franco-alemanes* en 1844. Tal modo peculiar de concebir la unidad de la teoría y la práctica revolucionarias no podía ser completamente ajeno a Feuerbach. Y así en sus *Principios de la filosofía del futuro*, dice: «En verdad, para marchar al unísono con la vida y el hombre, la filosofía debe tener sangre galo-germánica.» Sin embargo, los esfuerzos realizados por Ruge y el propio Marx para incorporar a Feuerbach a esta empresa de los *Anales Franco-alemanes* como peculiar empeño encaminado a aliar lo teórico y lo práctico, el pensamiento y la acción, fracasaron.⁵³ Feuerbach se negó arguyendo que la situación no estaba aún madura para pasar a la acción: «No podemos pasar todavía de la teoría a la práctica —escribe en una carta a Ruge del 20 de junio de 1843— porque carecemos aún de una teoría más o menos acabada y totalmente realizada. La doctrina sigue siendo lo esencial.» Y es que para Feuerbach, situado en el plano de la «esencia humana» que se pierde y se gana en la conciencia, fuera del plano histórico-social del hombre concreto, real, la actividad esencial era la teórica y no la actividad práctica revolucionaria.

c) Como práctica social en el proceso de conocimiento (en cuanto fundamento de éste). Dado que la práctica tiene para Feuerbach un sentido estrecho, utilitario, no puede servir de fundamento del conocimiento, ya que el sujeto no captaría el objeto como es sino de acuerdo con sus necesidades egoístas. Excluida la actividad práctica de la relación de sujeto y objeto, uno y otro se encuentran en una relación exterior, en la que el primero se enfrenta al segundo pasivamente y éste se da como mero objeto de contemplación. Pero a ello hay que agregar que esa facultad de conocer o contemplar está dada de una vez y para siempre, o sea, al

⁵³ Sobre los *Anales Franco-alemanes* y, particularmente, sobre las relaciones de Feuerbach con sus fundadores (Ruge y Marx), consúltese: Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, P.U.F., París (tt. I, 1955; II, 1958; III, 1962), t. II, pp. 229-238 (hay ed. esp. en un vol.: Ed. Platina y Ed. Stilcograf, B. Aires, 1965); Emile Bottigelli, «Les Annales Franco-Allemandes et l'opinion française», en *La Pensée*, núm. 110, París, 1963.

margen de los cambios que la propia praxis social produce en el sujeto y el objeto de la relación cognoscitiva.

En su teoría del conocimiento, Feuerbach subraya el papel de los sentidos, de la sensación, sin caer en modo alguno en un empirismo o sensualismo vulgar, ya que lo sensible es para él un punto de partida para llegar, por medio de la razón, hasta el conocimiento científico. Pero la actividad de los sentidos y de la razón, y el objeto contemplado por el sujeto como resultado de ella, se dan al margen de la actividad práctica de los hombres. Por ello, le objetan justamente Marx y Engels: «No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social [...],»⁵⁴ «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.»⁵⁵ Por lo que toca al criterio de verdad, Feuerbach lo halla al parecer en la práctica. «Las dudas que no te resuelve la teoría —dice en *Principios de la filosofía del futuro*— te las resuelve la práctica.» Pero aquí el término «práctica» dista mucho de responder al concepto de actividad humana material transformadora. El criterio de verdad es práctico en el sentido de que hay que buscarlo en las relaciones entre los hombres.

La concordancia es el primer rasgo de la verdad [...] —dice también Feuerbach— el género es el criterio último de la verdad [...] Si yo pienso de acuerdo con la medida del género, pienso entonces como *puede* pensar el hombre en general y, por tanto, como *debe* pensar cada uno en particular, si es que él quiere pensar normal, lógicamente, y, en consecuencia, verdaderamente. *Es verdadero lo que concuerda con la esencia del género* y falso lo que contradice. No hay otra ley para la verdad.

Este concepto de verdad —conformidad a una esencia genérica, establecida además apriorísticamente— tiene, como puede advertirse fácilmente, un fuerte resabio idealista. Si lo práctico es pensar de acuerdo con el género, o la coincidencia de los individuos en lo común, no cabe hablar propiamente de la práctica como criterio de verdad.

⁵⁴ *La ideología alemana*, ed. cit., p. 45.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 46.

Balance de la concepción feuerbachiana de la praxis

El materialismo contemplativo de Feuerbach es incompatible con una verdadera filosofía de la praxis. La crítica a que ha sometido a Hegel deja un balance negativo, o más bien desigual, por lo que toca a la concepción de la praxis. Si comparamos la situación en que ha quedado esta concepción después de la ruptura de Feuerbach con Hegel y nos preguntamos: ¿en qué lugar se encuentra la praxis después del descubrimiento —aunque en términos especulativos, misticados— de Hegel? A esto cabe responder: por un lado, se ha logrado un avance importante hacia una verdadera concepción de la praxis, como actividad material, real, humana; por otro, se registra un retroceso en la marcha hacia esa concepción, y, en un tercer sentido, puede decirse que se está en el mismo lugar, en una situación estacionaria.

Avance: en cuanto que 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 fundamentalmente teórico, pero humano.

Retroceso: en cuanto que en este tránsito o viraje radical de lo Absoluto universal o lo absoluto humano, o del teoricismo absoluto de Hegel al teoricismo antropológico de Feuerbach, se ha evaporado la práctica real, humana, que, aunque en forma mistificada, hallamos en Hegel (particularmente en la *Fenomenología* y en la *Ciencia de la lógica*).

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

Capítulo III

La concepción 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 conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella.

La relación entre teoría y praxis es para Marx teórica y práctica: práctica, en cuanto que la teoría como guía de la acción conforma la actividad del hombre, particularmente la revolucionaria; teórica, en cuanto que esta relación es consciente.

Necesidad teórica y práctica de una filosofía de la praxis

La filosofía anterior ha tenido, en mayor o menor grado, consecuencias prácticas, independientemente de las intenciones de los filósofos; en este sentido, la relación entre teoría y práctica, aun poseyendo un carácter práctico, no es teórica, ya que su plasmación efectiva y sus consecuencias en la vida real no sólo no se desean y reconocen, sino que incluso se rechazan. En esta perspectiva, la práctica es vista con recelo, pues sólo vendría a empañar la pureza de la teoría (actitud de los griegos, y, en general, de la filosofía idealista prehegeliana). Sólo una teoría que ve su propio ámbito como un límite que hay que trascender mediante su vinculación consciente con la práctica puede plantearse sus relaciones con

ésta respondiendo a una doble —e indisoluble— exigencia teórica y práctica.

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 hemos señalado,¹ el idealismo alemán es contemporáneo del movimiento revolucionario francés que da a la burguesía su plena hegemonía en el terreno político y social. El propio Hegel habría de reconocer la existencia de una vinculación entre la filosofía y la realidad revolucionaria de su tiempo, pero fue Marx quien señaló 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 que ya se había dado en Francia. Pero lo que los alemanes no pueden hacer —observa Marx— lo piensan, es decir, lo hacen en el terreno del pensamiento.² También Hegel, es cierto, había dicho que la revolución desencadenada en la realidad efectiva por los franceses estaba presente entre los alemanes en forma de pensamiento. Pero una revolución que no rebasa este marco deja intacta necesariamente la realidad efectiva y, con ello, no hace sino sancionarla. Así, pues, aunque Hegel se plantea el problema de las relaciones entre filosofía y realidad, su idealismo absoluto aspira a dejar el mundo como es, pues, a juicio suyo, la misión de la filosofía es dar razón de lo existente y no trazar vías para la transformación de lo real. O dicho con las propias palabras de Hegel en sus *Leciones sobre la historia de la filosofía*: «El fin último y el interés de la filosofía es conciliar el pensamiento, el concepto, con la realidad.»

Puede ocurrir también que la relación entre teoría y praxis sea consciente, sin que por ello tenga consecuencias prácticas revolucionarias. Es lo que vemos en el caso de los filósofos críticos neohegelianos que pretenden transformar la realidad efectiva por el mero ejercicio de la crítica, por la pura actividad del pensamiento. La actividad práctica real se disuelve así en una simple actividad teórica. Pero este teoricismo

¹ Véase el Cap. I de esta Primera parte, pp. 63-65.

² «En política, los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho. Alemania era su conciencia teórica» (C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel. Introducción*, en C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia...*, ed. cit., p. 9).

absoluto es inseparable de un idealismo tan absoluto o más que el del propio Hegel.

Cierto es que, como ya hemos señalado, Hegel concibe la praxis con un contenido rico y profundo (como trabajo humano en la *Fenomenología del espíritu* o como Idea práctica en la *Ciencia de la lógica*). Tan rico es este contenido que, una vez desmistificado, permitirá descubrir nuevas riquezas tanto a Marx (en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*) como a Lenin (en sus *Cuadernos filosóficos*). Pero, en definitiva, en Hegel lo práctico no se sostiene por sí mismo, sino como un momento del autoconocimiento del Espíritu e integrado, por tanto, como peldaño teórico al fin en la teoría de lo Absoluto.

Pero esta teorización absoluta, y, por tanto, cerrada, acaba por inmovilizar la propia realidad. El sistema ahoga al método. Tal es la contradicción que los jóvenes hegelianos no dejarán de apuntar —y que más tarde subrayará Engels—, 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.³ Claro está que para Hegel no habría tal contradicción, pues la verdad sólo se da como totalidad, y esta totalidad si lo es propiamente ha de ser cerrada. El espíritu es lo que *debe ser*. El ser está dado con todas sus determinaciones. Los caminos están ya recorridos. Las inadecuaciones sólo se dan en el conocimiento que el Espíritu tiene de sí mismo, de su realidad que es la realidad entera. Trátese de la filosofía, de la historia o de las relaciones económicas y sociales, las cartas están ya echadas. La misión del filósofo —portador del Espíritu— es comprender —y justificar— lo que es. O como dice Hegel sin rodeos: «El búho de Minerva sólo emprende el vuelo al crepúsculo.»⁴

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 esta última como actividad de la conciencia, la filosofía de Hegel, por llevar esta actividad —como saber— al plano de lo absoluto, es la filosofía de la

³ F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pp. 338 y 340.

⁴ En este aforismo del prólogo de su *Filosofía del Derecho*, resume Hegel lapidariamente toda su filosofía como mera comprensión del mundo.

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, 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.⁵

Las reflexiones sobre la religión y la política en la Alemania de aquel tiempo tienen un interés práctico. Son la expresión del anhelo de transformación de la realidad que Hegel aspiraba a dejar intacta. Esta función práctica de la filosofía adopta la forma de una crítica de los elementos irracionales de la realidad, crítica incesante y a fondo contra las instituciones petrificadas, irracionales —ya sean la religión cristiana o el Estado prusiano—, que detienen el desenvolvimiento infinito del Espíritu, cuando éste sólo transitoriamente podía plasmarse o encarnarse en una realidad histórica, concreta.

Al enfrentar lo real y lo racional, y poner al descubierto los elementos irracionales de la realidad, por medio de la crítica, piensan los jóvenes hegelianos que se salva el movimiento 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, el mundo mismo. Si se habla aquí de actividad transformadora, se trata, en definitiva, de una actividad 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 actividad teórica.

⁵ Sobre el movimiento de la izquierda hegeliana, sus tendencias y principales representantes, así como sobre el ambiente ideológico e histórico en que se desarrolla, véase sobre todo el tomo I de la excelente obra de Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, ed. cit. Puede consultarse, asimismo provechosamente, el Libro I, «La crisis del primer hegelianismo alemán» (1818-1844), del tomo primero de la obra de Mario Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, en dos volúmenes, Editori Riuniti, Roma, 1963.

Justamente esta limitación e impotencia de la actividad teórica —tanto más evidente cuanto más se confía en su omnipotencia— plantea, como un problema a resolver, la necesidad de pasar de una actividad teórica, que en verdad nunca deja de ser teoría y jamás es praxis de por sí, a una actividad práctica.

En este horizonte problemático de la izquierda hegeliana hay que situar la evolución 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.⁶ Ya no se trata de la teoría que se ve a sí misma como praxis en cuanto 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 Hess, 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 únicamente 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 que respondía a necesidades prácticas, pero 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 herederera de la filosofía que había dado al hombre conciencia de su poder creador, transformador, aunque fuera en forma idealista, es decir, sobre la base del idealismo alemán. Los factores prácticos estaban representados por la actividad humana productiva y político-social que ponía a prueba el valor y el alcance de la teoría misma.

⁶ Sobre las relaciones de Marx con la izquierda hegeliana, consúltense la obra citada de A. Cornu. Es también importante a este respecto todo el Cap. I del libro II, de la obra antes citada de M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, t. II. Por último, véase asimismo el estudio de Emile Bottigelli, «Karl Marx et la gauche hegelienne», en *Annali* 1963, Instituto G. Feltrinelli, Milán, 1964, páginas 9-32.

La elaboración, por parte de Marx, de la categoría de praxis, como categoría central de su filosofía, desde las *Tesis sobre Feuerbach*, es a su vez un proceso teórico y práctico.

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 por último en una filosofía de la praxis. Se trata de un proceso en el que alternan los factores teóricos: crítica y asimilación de otras teorías (filosofía de Hegel —vista a través de los jóvenes hegelianos y de Feuerbach—, teorías de los economistas ingleses y doctrinas socialistas y comunistas utópicas); y los factores prácticos (realidad económica capitalista, situación de los obreros ingleses y experiencia viva de la lucha política y revolucionaria) asimilados teóricamente, en gran parte a través de los estudios de Engels.⁷

¿Cuándo podemos considerar que el marxismo comienza ya a afirmarse propiamente como tal, es decir, como una teoría que esclarece la praxis y fundamenta y guía la transformación práctica, revolucionaria? Para algunos este momento capital se encuentra en la *Crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*, de 1843, en la que Marx pone ya de relieve la mistificación no sólo de la filosofía política hegeliana, sino de su idealismo en general, o bien en la «Introducción» a esta crítica, escrita poco después, en la que se formula la alianza entre la filosofía y el proletariado y se traza, por primera vez, la misión histórico-universal de éste; para otros ese momento capital se da en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en los que Marx descubre el trabajo humano como dimensión esencial del hombre, aunque en la sociedad burguesa sólo existe bajo la forma de trabajo enajenado; otros señalan que el acta de nacimiento del marxismo se levanta, por decirlo así, con *La ideología alemana*, de 1845, en la que Marx descubre ya la ley de correspondencia de las fuerzas productivas con las relaciones de producción —que formulará con toda precisión en su famoso prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*—, ley con la cual la praxis productiva material revela su plena dimensión histórico-social y se hace posible una concepción materialista de la historia; otros

investigadores subrayan, sobre todo, que el marxismo inicia su camino propio con las *Tesis sobre Feuerbach*, formuladas casi al mismo tiempo que *La ideología alemana*, y en las que se sienta el principio de la transformación del mundo como tarea fundamental para la filosofía. No faltan, finalmente, quienes descubren el viraje radical en la formación del marxismo en el *Manifiesto del Partido Comunista*, donde se traza clara y expresamente la teoría de la acción revolucionaria de los proletarios que deben llevar a cabo esa transformación.⁸

⁸ El problema de determinar en qué obra o periodo de su pensamiento rompe Marx con la filosofía anterior presupone, ante todo, una toma de posición con respecto al punto o terreno en que se opera esa ruptura. Si se considera que rompe, fundamentalmente, con la filosofía idealista hegeliana en cuanto filosofía mistificadora que, con su mistificación, escamotea la realidad que ha de ser transformada, el lugar de la ruptura será la filosofía del derecho y el Estado, y, en este sentido, la crítica a que Marx somete al idealismo hegeliano en 1843 en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*, cobra el relieve que Galvano Della Volpe le ha dado (*Cf. su Rousseau y Marx*). Marx desgarró ahí los velos idealistas que ocultan la verdadera realidad: las condiciones materiales de existencia. Su crítica pone ante nosotros la realidad, pero de lo que se trata —como él dirá más tarde— es de transformar no una idea falsa, mistificadora sobre la realidad, sino la realidad que engendra esta idea. La ruptura de Marx con la filosofía anterior, por tanto, no es todavía radical. Aún no dobla el cabo que le permitirá avizorar la tierra firme de la filosofía como teoría y guía de la acción.

Ahora bien, si se piensa que Marx rompe con toda ideología para elaborar la teoría científica del socialismo, su ruptura significará la sustitución de un pensamiento ideológico —es decir, irreal, falso, ilusorio, en virtud de su condicionamiento de clase— por otro científico, y, entonces, se considerará no sin razón que las obras anteriores a *La ideología alemana* (1845) se hallan impregnadas de elementos ideológicos y que una verdadera concepción científica de la sociedad basada en el descubrimiento de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sólo se dará a partir de esa obra en la que se sientan ya los principios cardinales de la concepción materialista de la historia. Todo esto es cierto, y, sin embargo, lo decisivo en la formación del marxismo no es un cambio de conceptos, sin que ello excluya, en modo alguno, su necesidad; este cambio es necesario para que la teoría cumpla la función de instrumento de la transformación de lo real. La ruptura no se opera, pues, exclusivamente al nivel de la teoría, sino en relación con una práctica estrechamente vinculada a ella en cuanto la genera y, a la vez, la encarna. La reducción del marxismo a un cambio de conceptos, de teoría, aunque este cambio se vea en el paso de la ideología (o de la utopía) a la ciencia, significa recaer en una concepción cientifista o neopositivista, ya que se olvida que el marxismo surgió como teoría —científica, por supuesto— de la praxis revolucionaria del proletariado.

⁷ El primer trabajo de Engels sobre cuestiones económicas, *Esbozo de crítica de la economía política*, publicado en 1844 en *Los Anales Franco-alemanes*, ejerció una profunda influencia en la formación del pensamiento de Marx, ya que contribuyó en gran parte a que se interesara por los problemas de la economía.

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 continuo y discontinuo a la vez del que forman parte, y que, a nuestro juicio, madura ya en el *Manifiesto del Partido Comunista*, obra en que se fundamenta el encuentro del pensamiento y la acción. Sólo después de haber llegado al *Manifiesto*, puede decirse que existe el marxismo como filosofía de la praxis; en modo alguno como filosofía acabada, pues siendo la praxis, por esencia, infinita e incesante, jamás podrá cerrarse el proceso de esclarecimiento teórico de ella. Por esto, 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 puede tener fin. En el *Manifiesto* se anudan los cabos de elementos que han ido dando un perfil definido a esta filosofía de la praxis. Y a ellos nos atenderemos nosotros en nuestra exposición.

Veamos, pues, 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 praxis.

Filosofía y acción

Marx se plantea, ante todo, este problema como problema de las relaciones entre la filosofía y la acción, es decir, justamente en el marco problemático trazado por 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 transformar la realidad, era 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, esta realización de la filosofía es su supresión. Tal es el punto de vista de Marx en los años 40, y su formulación más precisa la hallamos en el trabajo que escribió para los *Anales Franco-alemanes* como introducción a su *Crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*.

Pero, ¿cómo se cumple esta realización de la filosofía? ¿Quién la realiza? ¿En qué sentido ella representa la 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, vigentes en su tiempo, y que él llama el partido político práctico y el partido político teórico.⁹ 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»,¹⁰ 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, piensan 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 que 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.

⁹ C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel, Introducción*, ed. cit., pp. 8-9.

¹⁰ El movimiento de la «Joven Alemania» representó entre 1831 y 1835 una protesta, sobre todo en el plano literario, contra el romanticismo reaccionario y el Estado prusiano. Su figura más destacada fue el gran poeta Heine.

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, 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 práctica, deja intacta la realidad, ¿cuándo la crítica abandona este plano puramente teórico y se vuelve práctica la teoría, es decir, se convierte en una fuerza que sacude la realidad? Este problema se lo plantea Marx por vez primera en 1843, y he aquí su respuesta: «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.»¹¹ Es decir, la teoría que por sí sola no transforma al mundo real se vuelve práctica cuando prende en la conciencia de los hombres. De este modo quedan señalados sus límites y la condición necesaria para que se vuelva práctica: por sí sola es inoperante y no puede reemplazar a la acción, pero se vuelve una fuerza efectiva —un «poder material»— cuando es aceptada por los hombres.

La revolución y la misión histórica del proletariado

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 raíz

¹¹ C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel, Introducción*, ed. cit., pp. 9-10.

para el hombre es el hombre mismo.»¹² 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.»¹³

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 Marx¹⁴— 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 «práctica [...] a la altura de los principios»,¹⁵ 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 eficacia 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, entendida ésta como praxis a la altura de los principios, es decir, como Revolución o emancipación total del hombre.

Ahora bien, el paso de la teoría a la práctica, o de la crítica radical 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 por su anacronismo político —por no haber recorrido la fase de 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 mediante una revolución radical.¹⁶ Dada esta situa-

¹² *Ibidem*, p. 10.

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

¹⁵ *Ibidem*, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 11.

ción anacrónica —viene a decirnos Marx— lo utópico no es esa revolución radical, sino la meramente política.¹⁷ O en otros términos más propios del Marx posterior: la única revolución posible en Alemania es no la revolución burguesa, sino la revolución proletaria, socialista.

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 liberando a la humanidad entera. Se trata de una misión histórico-universal, pero no fundada *a priori* o providencialmente («los proletarios no son dioses», aclaran Marx y Engels en *La Sagrada Familia*¹⁸) sino en función de la situación concreta que ocupa dentro de la producción en la sociedad burguesa. El proletariado está destinado históricamente a liberarse por medio de una revolución radical que implique la negación y supresión de sí mismo como clase particular y la afirmación de lo universal humano.

Situado el problema en el marco específico que ahora nos interesa, lo que Marx nos dice es que el proletariado no puede emanciparse sin pasar de la teoría a la praxis. Ni la teoría por sí misma puede emanciparle, ni su existencia social garantiza por sí sola su liberación. Es preciso que cobre conciencia de su situación, de sus necesidades radicales y de la necesidad y condiciones de su liberación. 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 [...]»¹⁹ Sin el proletariado la filosofía no sale de sí misma y gracias a él se realiza; él es su instrumento, el medio, el arma material que le permite prender en la realidad. El proletariado, a su vez, no podría emanciparse sin la filosofía; ella es el instrumento, el arma espiritual y 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 —dice Marx— no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a realizarse sin la abolición de la filosofía.»²⁰

Marx no está todavía (es decir, en 1843) en condiciones de

¹⁷ *Ibidem*, p. 12.

¹⁸ C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, ed. cit., pp. 101-102.

¹⁹ C. Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*, de Hegel, *Introducción*, ed. cit., p. 15.

²⁰ *Ibidem*.

ir más allá en la fundamentación de la misión del proletariado, pues para ello será preciso que penetre más a fondo en la estructura económica y social de la sociedad burguesa y que ponga de manifiesto cuáles son las verdaderas condiciones y fuerzas motrices del desarrollo histórico. Bajo la forma de unidad de la filosofía y del proletariado, considerados en su vinculación y realización mutuas, Marx ha planteado por primera vez la unidad de la teoría (como filosofía) y de la práctica (como actividad revolucionaria del proletariado). Pero son evidentes las limitaciones de esta concepción de la praxis. Sus conceptos clave —emancipación o «recuperación total del hombre»,²¹ necesidad radical y revolución radical— no se hallan liberados por completo de cierto antropologismo feuerbachiano. El proletario aparece sobre todo como la negación de lo humano y no en relación con cierto desarrollo o nivel de la sociedad. Falta por elaborar un verdadero concepto científico del proletariado que sólo podrá construirse a partir del análisis de las relaciones de producción capitalistas. Para Marx, en este periodo, la misión histórico-universal del proletariado no deriva tanto de su posición económica y social en el seno de la sociedad burguesa, como de una concepción filosófica (proletario = negación y encarnación de lo universalmente humano) y de la situación específica —anacrónica— de Alemania de su tiempo. Haciendo de la necesidad virtud, sostiene que es el atraso alemán precisamente el que crea las condiciones favorables para que cumpla la misión que no desempeña en los países altamente desarrollados desde el punto de vista económico y social. En suma, Marx justifica la misión del proletariado filosóficamente, así como desde un punto de vista histórico estrecho, no desde una posición histórica-científica, objetiva, ya que desconoce todavía la ley que rige la producción material capitalista, las relaciones de clase en la sociedad burguesa, la naturaleza y función verdaderas del Estado burgués. Le falta, muy especialmente, una concepción de la historia que le permita fundar la necesidad de la revolución del proletariado.

Con todo, aunque con una fundamentación insuficiente y con la imprecisión conceptual y terminológica 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 esta praxis en relación indisoluble con la teoría, entendida ésta más bien como filosofía

²¹ *Ibidem*, p. 14.

o expresión teórica de una necesidad radical que como conocimiento de una realidad, y ve asimismo el papel de la fuerza social que con su conciencia y su acción establece la unidad de la teoría y la práctica. 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 enriquezca el concepto del proletario. Esta praxis originaria es justamente la producción material, el trabajo humano. Tal descubrimiento es 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 historia como producción del hombre por sí mismo.

La praxis revolucionaria, como transformación consciente y radical de la sociedad burguesa por el proletariado, ha de pasar necesariamente por la conciencia de esa praxis material productiva.

El lugar de la praxis en los «Manuscritos de 1844»

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 la praxis social.

La praxis revolucionaria, en el análisis inmediatamente anterior a los *Manuscritos*, se muestra en estrecha alianza con la filosofía y teniendo por sujeto al proletariado como la clase destinada a revolucionar la sociedad existente. Vemos allí al proletario como la expresión concentrada de los sufrimientos que se infligen al hombre y empujado a una liberación que entraña en cuanto tal su abolición 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 productor que forma parte de unas relaciones económicas y sociales dadas. El proletario se nos presenta, hasta ahora, como ser que sufre, destinado a liberarse, y, por tanto, como sujeto de una praxis revolucionaria. Se trata del concepto un tanto especulativo y antropológico del proletario como ser que encarna el sufrimiento

humano y no del concepto científico a que llegará Marx posteriormente, sobre todo en *El Capital*, como miembro de una clase social que carece de todo medio de producción y que, forzado a vender como mercancía su fuerza de trabajo, produce plusvalía.

Marx ve hasta ahora al proletario como un revolucionario que lucha en virtud del carácter universal humano de su sufrimiento. Pero el proletario, objetiva y originariamente, y antes de desplegar una actividad revolucionaria, es, como verá Marx en los *Manuscritos*, un ser activo que produce objetos y que como tal contrae ciertas relaciones con otros hombres, en el marco de las cuales su trabajo no deja de tener consecuencias vitales para su existencia.

Hasta ahora el proletario se le había presentado a Marx como la negación de la esencia humana, no como agente de la producción. En esta negación veía Marx la necesidad y posibilidad de su emancipación. Pero es justamente la necesidad de fundar más firmemente esa emancipación, así como las condiciones de la praxis revolucionaria correspondiente, la que le lleva a analizar las condiciones del proletario en cuanto obrero, pues la existencia del proletariado se define, ante todo, como existencia en el trabajo, en la producción, que es como podría haber dicho el joven Marx en 1843 el lugar de su sufrimiento humano. De ahí que después de mostrar al proletario como sujeto de la praxis revolucionaria se ponga a analizar su situación como sujeto de la praxis productiva. En las condiciones peculiares y concretas en que sitúa su análisis, hay una conexión profunda e íntima entre una praxis y otra. Son las condiciones específicas en que se da la opresión del obrero en una Alemania atrasada, con un bajo desarrollo de la producción, las que determinan que Marx vea al obrero antes como revolucionario que como productor. Sin embargo, es justamente la necesidad de esclarecer y fundamentar la praxis revolucionaria la que lleva a Marx a examinar la actividad práctica, material, del obrero en el proceso de producción como trabajo enajenado.

La praxis productiva como trabajo enajenado

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, pues, subjetiva, y, por ello, Engels, que es propiamente quien lo introduce en el terreno de la economía política, tiene razón —y Marx lo reconoce— cuando

afirma que Adam Smith es el Lutero de la economía,²² 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 en los *Manuscritos de 1844*, 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 esencia 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, entraña un reconocimiento del hombre, deja a éste, 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 consecuente de la negación del hombre [...].²³

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 el trabajo para el hombre 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 irrebasables. 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, le afecta vitalmente—, ello quiere decir que tiene una dimensión más profunda que la meramente económica (la producción de rique-

²² F. Engels, *Esbozo de crítica de la economía política*, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, ed. cit., p. 7; C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, ed. cit., pp. 77-78. (En lo sucesivo citaremos así: *Manuscritos de 1844*.)

²³ *Manuscritos de 1844*, p. 78.

zas). 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.

El trabajo humano, o sea, la actividad práctica material por la cual el obrero transforma la naturaleza y hace emerger un mundo de productos, se le presenta a Marx 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.²⁴ 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).²⁵ Finalmente, Marx habla también de una forma peculiar de enajenación que tiene por sujeto no ya al obrero, sino al no-obrero, es decir, al hombre que sin participar directamente en el proceso de producción se apropia del producto del obrero. En cuanto que el no-obrero ve al obrero, su actividad o trabajo y su producto al margen de la 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 el trabajo es la negación de lo humano. El punto de partida es aquí la esencia humana a la que se opone y niega la existencia real, efectiva, del obrero. Así, pues, la actividad productiva es una praxis que, por un lado, crea un mundo de objetos humanos o humanizados, pero, a la vez, produce un mundo de objetos en los que el hombre no se reconoce y que

²⁴ Cf. en los *Manuscritos de 1844* el fragmento que lleva por título «El trabajo enajenado», pp. 62-72.

²⁵ *Ibidem*, pp. 65-66.

incluso se vuelven contra él. En este sentido es enajenante. Ahora bien, para Marx esta praxis no sólo entraña una relación peculiar entre el obrero y los productos de su trabajo y una relación del obrero 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 encuentra en una relación opuesta, pero inseparable, en el proceso de producción.²⁶ Es decir, la enajenación no sólo se da como relación del sujeto con el objeto, sino como relación del obrero con otros hombres. O sea, sólo hay enajenación entre seres humanos. El trabajo 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 engendra, además, la relación en que otros hombres se mantienen con respecto de su producción y a su producto y la que él mismo mantiene con respecto a otros hombres.²⁷

Este tipo de relaciones, entendidas como relaciones sociales —no intersubjetivas— 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, se trata de una relación enajenada entre sujeto y objeto, así como entre los hombres. El concepto de enajenación, siendo de origen feuerbachiano, muestra aquí su fecundidad en el proceso de formación del pensamiento de Marx, ya que abre paso a una concepción posterior más capital sobre el papel de la producción y de las relaciones contraídas por los hombres en ella (relaciones de producción).

Marx insiste, en gran parte de los *Manuscritos de 1844*, en

²⁶ *Ibidem*, p. 68.

²⁷ *Ibidem*, p. 70.

esta oposición entre el trabajo enajenado y el hombre, entre el obrero y su esencia humana. El trabajo humano —afirma— 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, lo 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 la enajenación del ser humano en el trabajo. Esta enajenación no es sólo el hecho fundamental de la existencia humana en la sociedad capitalista, sino también históricamente. El hombre vive y ha vivido constantemente enajenado, lo que equivale a decir: en 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.

La transformación del mundo y del hombre

Ahora bien, ¿cómo se compadece esto con la afirmación de Hegel, subrayada y aprobada por Marx, de que el hombre es el producto de su propio trabajo?²⁸ 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 que, 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 puede producir al hombre en cuanto tal. Se podrá objetar que Marx habla justamente de la pérdida de lo humano, entendida como animalización de la existencia —trueque de lo humano en animal—, pero estas expresiones deben tomarse en el sentido de un descenso al nivel más ínfimo de lo humano, no en el sentido de que el hombre tenga literalmente el estatuto ontológico del animal o la cosa. Incluso

²⁸ «Lo más importante de la *Fenomenología* de Hegel [es]... el que capta, por tanto, la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo.» (*Manuscritos del 44*, p. 113.)

estando enajenado el hombre sigue siendo un ser consciente, activo, si bien no consciente del sentido humano —propia-mente creador— de su actividad. Aunque en un plano impropio, enajenado, aun en un nivel íntimo, 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 ente 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 ínfimos 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 esto —a nuestro juicio él no lo entendería así— en el sentido de que el trabajo sea 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 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.²⁹

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

²⁹ *Ibidem*, pp. 113-114.

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 se hace presente él 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.³⁰ En este sentido la objetivación material —es decir, la producción— es esencial para el hombre.

A partir de los *Manuscritos de 1844* la producción comienza a cobrar una dimensión esencial para Marx. Pero esta dimensión se halla determinada no sólo por su contenido meramente económico —producción de objetos útiles que satisfacen necesidades humanas— sino fundamentalmente por su contenido filosófico, en cuanto que la producción es para Marx autoproducción del hombre. El papel de la producción que en los *Manuscritos* empieza a esbozarse bajo el concepto económico-filosófico de trabajo enajenado se revelará ya claramente como premisa fundamental de toda la historia humana, y, de este modo, los *Manuscritos* constituyen una contribución decisiva a la formación del pensamiento de Marx. Esta contribución sólo puede advertirse si el proceso formativo de dicho pensamiento se ve como un proceso en el que la continuidad entre el Marx de los *Manuscritos* y el Marx posterior no se concibe como una discontinuidad radical, absoluta, sino como una discontinuidad que entraña necesariamente cierta continuidad o unidad. La discontinuidad radical sólo puede darse si eliminamos del Marx de los *Manuscritos* los elementos que pueden asegurar esa unidad y se reduce su problemática a una problemática antropológica feuerbachiana, viéndose en dicha obra juvenil una simple extensión de la teoría de la «naturaleza humana» de Feuerbach a la economía política, problemática con la que Marx sólo rompería definitiva y conscientemente en *La ideología alemana*.³¹ Se queman así los puentes, entre una obra y otra

³⁰ Cf. G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., pp. 113-121.

³¹ L. Althusser, *Pour Marx*, cit., pp. 38-43.

sin que por otro lado se nos diga cómo se ha podido pasar (o, más exactamente, saltar) de la problemática feuerbachiana, especulativa, o ideológica de los *Manuscritos* a la problemática nueva, científica, del texto de 1845. La discontinuidad radical entre el Marx de 1844 y el de 1845 sólo puede establecerse si se rebaja o ignora la contribución de los *Manuscritos* al concepto capital de producción. Sin embargo, ya en esta obra de juventud, Marx se acerca a su posterior fundamentación materialista de la historia, que presupone necesariamente su concepción inmediatamente anterior del hombre como ser práctico que, incluso en su enajenación, se hace a sí mismo con su propio trabajo, es decir, se autocrea en y por la producción. Cornu ha afirmado claramente la continuidad del pensamiento de Marx al poner de manifiesto el papel de la teoría de la enajenación en la formación del concepto de praxis y, ulteriormente, de una nueva concepción de la historia.³² La tesis fundamental de los *Manuscritos* —la transformación del hombre y del mundo por el trabajo— resulta capital para el desenvolvimiento ulterior del pensamiento de Marx a partir de *La ideología alemana*, es decir, para la formación de su concepción de la historia humana a partir del

³² Véase también la apreciación de Cornu de los resultados generales de los *Manuscritos* de acuerdo con la génesis del materialismo histórico en *La ideología alemana: en los Manuscritos* —dice— «Marx rebasaba el pensamiento burgués más avanzado representado por la filosofía de Feuerbach y planteaba los principios del materialismo histórico, fundamento del pensamiento revolucionario proletario» (A. Cornu, «Le materialisme historique dans "L'Ideologie allemande"», en *Annali* 1963, Feltrinelli, Milán, 1964, p. 58).

Frente a la tendencia a abrir un abismo insondable entre el Marx de los *Manuscritos* y el Marx posterior, sobre la base de la adscripción de los primeros a un período ideológico, reacciona también Mario Rossi, quien sin dejar de reconocer en ellos elementos tradicionales de ideología ve asimismo la superación de los límites de ésta. «Sólo una lectura no atenta y superficial ha podido interpretar los *Manuscritos* como el documento de un perdurable ideologismo del joven Marx» (M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Ed. Riuniti, Roma, 1968, t. 2, p. 587). Rechazando también la discontinuidad radical entre los *Manuscritos* de 1844 y sus obras inmediatamente posteriores, T. I. Oizerman aprecia así esta obra juvenil dentro de la evolución del pensamiento de Marx: «Los *Manuscritos económico-filosóficos*, pese a la influencia del antropologismo de Feuerbach, característica de ellos, y pese a los viejos elementos de concepciones que superará posteriormente, así como a una terminología que no corresponde a su contenido, constituyen, en lo fundamental, la formulación de tesis básicas del materialismo dialéctico e histórico» (T. I. Oizerman, *Formirovanie filosofii marksizma* —La formación de la filosofía del marxismo—, Moscú, 1962, p. 304).

desarrollo dialéctico de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales que los hombres contraen en la producción.

La producción se halla en relación, en primer lugar, con las necesidades. El hombre tiene 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 el 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.³³ Ello quiere decir que la necesidad propiamente humana tiene que ser inventada o creada. El hombre, por tanto, no sólo tiene necesidades, sino 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.³⁴

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 auto-producción. 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

³³ C. Marx, *Manuscritos de 1844*, ed. cit., pp. 67-68.

³⁴ *Ibidem*, p. 88.

se den las condiciones necesarias, a fin de que pueda desplegar su verdadera esencia.³⁵

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 y 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, ya desde los *Manuscritos*, pasa a ocupar el lugar central en el pensamiento 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.

El hombre y la Naturaleza. Carácter antropológico de las ciencias naturales

El problema sujeto-objeto se plantea en los *Manuscritos* al estudiar las relaciones entre el hombre y la naturaleza. En las *Tesis sobre Feuerbach* se aborda propiamente como problema de las relaciones sujeto-objeto. En uno y otro plano, Marx llega a la misma conclusión: el segundo término de la relación —naturaleza, en los *Manuscritos*; objeto, en las *Tesis sobre Feuerbach*— no le interesa al margen de su actividad práctica y, por tanto, tiene para él un carácter antropológico. Este carácter antropológico de la naturaleza y del objeto —carácter que reciben *en y por* la práctica— determina, a su vez, el carácter antropológico del conocimiento. 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 a *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, objetivarse en el mundo de los objetos producidos por su trabajo; producir es, asimismo, integrar la naturaleza en el mundo del hombre,

³⁵ *Ibidem*, pp. 82-83.

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, por tanto, las ciencias naturales y el hombre». ³⁶ 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*». ³⁷ 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.» ³⁸

¿Cómo interpretar este pasaje de Marx? ¿Se trata de una nueva versión idealista del «no hay objeto sin sujeto»? ¿Estamos ante una nueva forma de idealismo: el «idealismo de la praxis»?

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 sólo 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* su huella, vale decir, es 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, únicamente puede darse esto en una relación exterior, abstracta, ya que el hombre, como ser activo, práctico, sólo 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

³⁶ *Ibidem*, p. 88.

³⁷ *Ibidem*, p. 117.

³⁸ *Ibidem*, p. 123.

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, la naturaleza es lo inmediato, lo mediado por el hombre, la realidad no integrada en su mundo mediante su actividad. Con este carácter de inmediatez, Marx admite su existencia e incluso su prioridad.³⁹ 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*.⁴⁰

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.⁴¹

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* [...]»⁴² Agrega que la industria

³⁹ La prioridad ontológica de la naturaleza, del objeto de la actividad práctica del hombre respecto de su actividad creadora, es subrayado en más de una ocasión por Marx. Cf. a este respecto: «El obrero no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Este es la materia sobre la que se realiza su trabajo, sobre la que éste actúa, a base y por medio de la cual produce el obrero.» (*Ibidem*, página 64.)

⁴⁰ *Ibidem*, p. 88.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 88-89.

⁴² *Ibidem*, p. 87.

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 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 (vienen 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.⁴³

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 humana, 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.⁴⁴ 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: a) en cuanto que la naturaleza es hombre (naturaleza humanizada), y b) en cuanto que éste como ser natural humano es también naturaleza. En este sentido dice Marx que el hombre es el

⁴³ *Ibidem*, p. 88.

⁴⁴ Esta tesis del carácter antropológico de las ciencias naturales por su objeto será abandonada posteriormente por Marx cuando elabore, a partir de *La ideología alemana*, su doctrina de la superestructura ideológica, dentro de la cual no incluye las ciencias de la naturaleza.

objeto inmediato de las ciencias naturales en tanto que la naturaleza es el objeto inmediato del hombre. 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.⁴⁵

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 agregar que incluso en los tiempos modernos, cuando ya el progreso de la industria y la técnica han humanizado en alto grado 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 el trabajo enajenado también se presenta para él 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 simple medio de sub-

sistencia, algo extraño o ajeno. 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 el hombre y la naturaleza, en la relación enajenada del primero con respecto a la segunda, determina la división o escisión entre las ciencias naturales y humanas. Sólo cuando la relación práctica entre el hombre y la naturaleza cobre un carácter verdaderamente humano —como praxis productiva creadora, no enajenada— surgirán las condiciones para unir las ciencias naturales y la ciencia del hombre sobre una base común antropológica.

La praxis aparece en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* como actividad productiva, concretamente como trabajo enajenado, o como transformación humana de la naturaleza incluso en la relación enajenada de hombre y naturaleza. Pero anticipando una concepción más profunda de la praxis que comenzará a esbozarse tanto en sus *Tesis sobre Feuerbach* como en *La ideología alemana*, ya en los *Manuscritos* hallamos referencias a la actividad práctica revolucionaria como actividad necesaria para transformar no ya una idea, sino la realidad: «Para superar la *idea* de la propiedad privada es plenamente suficiente la *idea* del comunismo. Pero para superar la propiedad privada *real* hace falta la *acción* real del comunismo» (C. Marx, *Manuscritos de 1844*, ed. cit., p. 96). También se refiere Marx al papel decisivo de la práctica en la solución de los problemas teóricos:

Vemos cómo la misma solución de las contradicciones *teóricas* sólo es posible de un modo *práctico*, mediante la energía práctica del hombre, razón por la cual su solución no puede ser solamente, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una *tarea real* de la vida, que la *filosofía* no podía resolver, precisamente porque *sólo* la enfocaba como una *tarea teórica*. [C. Marx, *Manuscritos de 1844*, ed. cit., p. 87.]

La elaboración del concepto de praxis en «La Sagrada Familia»

En *La Sagrada Familia*, obra escrita por Marx en colaboración con Engels en septiembre y noviembre de 1844 y publicada en febrero de 1845, tenemos una contribución importante a la elaboración del concepto de praxis. Con esta obra se

⁴⁵ C. Marx, *Manuscritos de 1844*, ed. cit., p. 89.

proponían responder a unos artículos de la revista de Bruno Bauer, la *Gaceta General Literaria*, órgano de los jóvenes hegelianos, en los que se atacaba al comunismo y se trazaba el programa de la «Crítica crítica».

Las exigencias de la lucha ideológico-política en la Alemania de la época convertían en una tarea política importante la crítica de esa filosofía especulativa, que concedía todo a la crítica, es decir, a la acción del pensamiento, y nada a la acción política real. Para desarrollar una actividad revolucionaria efectiva era preciso ajustar cuentas con las ilusiones especulativas tejidas por los jóvenes hegelianos y reivindicar la actividad práctica política, lo que obligaba a su vez a desarrollar el concepto de praxis. Al ocuparse ahora de la acción real y de la fuerza histórica fundamental, las masas, el proletariado, Marx y Engels descubren en la acción histórica de los hombres una peculiar relación de lo subjetivo y lo objetivo, ya advertida en los *Manuscritos de 1844* con respecto al trabajo, a la práctica productiva.

Al enfrentarse críticamente al idealismo y elitismo de los jóvenes hegelianos, Marx y Engels abordan en *La Sagrada Familia* tres cuestiones fundamentales que afectan vitalmente a la elaboración del concepto de praxis. *Primera*: ¿cuál es el elemento activo de la historia que permite transformar la realidad? Para los filósofos «críticos» es la crítica, la actividad teórica, y no la acción real de los hombres. *Segunda*: ¿quiénes son los sujetos de esa transformación, o sea, del cambio histórico? Para los neohegelianos es el filósofo «crítico» que, al margen de la masa «acrítica», desarrolla su actividad intelectual. *Tercera*: ¿cómo se ejerce esa actividad «crítica»? Piensan Bauer y consortes: como una «crítica absoluta», prescindiendo de todo interés y fuera de toda relación con la acción real, con la práctica.

En los tres casos es negada la praxis: a) al reducirse la práctica a la teoría, a la «crítica»; b) al desconocerse el papel del sujeto verdaderamente activo: la masa, el pueblo, y c) al separar la «crítica» de la actividad real de las masas, o sea, al escindir la teoría de la práctica y, por tanto, negar ésta.

En su lucha contra el idealismo especulativo («crítica de la crítica crítica»), Feuerbach ofrece todavía una ayuda que Marx y Engels aprovechan fecundamente. En efecto, al denunciar la mistificación neohegeliana aplican el método de Feuerbach en *La esencia del cristianismo* (restablecimiento de las verdaderas relaciones entre sujeto y predicado) y, con este motivo, subrayan que la «crítica» la convierten sus filósofos de predi-

cado del hombre en sujeto autónomo.⁴⁶ Aunque la filosofía feuerbachiana combate la abstracción hegeliana (el Espíritu) en nombre del Hombre (otra abstracción), es provechosa para Marx y Engels en la tarea que se han propuesto: disipar la ilusión especulativa de que el hombre y su actividad son predicados del Espíritu. El blanco al que apunta, sobre todo, *La Sagrada Familia* es la filosofía baueriana de la «Autoconciencia». En la querrela de Bruno Bauer con David Straus, que, en definitiva, era una querrela de familia entre dos variantes del idealismo especulativo, Bauer acabó sobreponiéndose a su oponente. Al subrayar frente a Strauss el punto de vista de la Autoconciencia y hacer de ella el único sujeto, la única realidad, Bauer se muestra como un hegeliano más consecuente, pero al convertir la sustancia en Autoconciencia hace de una propiedad humana —la Crítica— el sujeto absoluto.⁴⁷

Ahora bien, a Marx no se le escapa que Hegel ofrece en forma especulativa, abstracta, una descripción de relaciones humanas reales, en tanto que en Bauer se pierde esa riqueza humana efectiva y, de este modo, su filosofía de la Autoconciencia se trueca en una caricatura sin contenido.

[...] Si la *Fenomenología* de Hegel, a pesar de su pecado original especulativo, ofrece en muchos puntos los elementos de una característica real de las relaciones humanas, el señor Bruno y consortes sólo nos entregan, por el contrario, una caricatura carente de contenido, caricatura que se contenta con desgajar de un producto espiritual o incluso de las relaciones y los movimientos reales una determinabilidad, convirtiendo luego esta determinabilidad en una determinabilidad del pensamiento, en una categoría, y haciendo pasar esta categoría por el punto de vista del producto, de la relación y del movimiento y en seguida, con la vieja y sesuda sabiduría del punto de vista de la abstracción, de la categoría general, de la autoconciencia general, poder mirar triunfalmente por encima del hombro a esta determinabilidad.⁴⁸

Al absolutizar así la Autoconciencia, ésta, es decir, «el espíritu», es el todo. Fuera de él, no hay nada»; el mundo exterior es sólo apariencia. Marx y Engels ponen de manifiesto la

⁴⁶ C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, en *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, ed. cit., p. 86.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 257.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 258.

inconsistencia de este idealismo subjetivo al afirmar que al «crítico crítico» ni siquiera se le ocurre que exista «un mundo que sigue en pie lo mismo que antes, aunque yo suprima simplemente su existencia intelectual [...]». ⁴⁹ Pero no se limita a criticar esa reducción del mundo exterior «a mi propia conciencia subjetiva», sino que señalan asimismo el lado conservador de esa operación especulativa que lleva a declarar nulas las instituciones como el Estado y la propiedad privada.

Al hacer Bauer de la Autoconciencia el sujeto absoluto, lo objetivo —como se subraya en *La Sagrada Familia*— se vuelve pura apariencia. Ahora bien, con esta relación de lo subjetivo y lo objetivo se correlaciona a su vez necesariamente el modo de entender la relación teoría-práctica. Allí donde desaparece la distinción de conciencia y ser, no hay lugar tampoco para la distinción de teoría y práctica.

Por eso, la especulativa *identidad mística de ser y pensamiento* se repite, en la Crítica, como la misma identidad mística de la *práctica* y la *teoría*. De ahí su enojo contra la práctica que pretende ser algo distinto de la teoría y contra la teoría que aspira a ser algo distinto de la disolución de una determinada *categoría* en la «ilimitada generalidad de la Autoconciencia». ⁵⁰

En verdad, Marx y Engels están subrayando aquí la distinción de teoría y práctica y no su unidad real, que sólo será subrayada más tarde. Pero la distinción se hace necesaria para salir al paso del idealismo subjetivo baueriano que al reducir el ser al pensamiento reduce con ello la práctica a la teoría. En cuanto a la función social, conservadora, de ese idealismo, al explicar la nulidad de lo existente por su oposición a la Autoconciencia, Marx y Engels proponen: «[...] Lo que hay que demostrar, por el contrario, es cómo el Estado, la propiedad privada, etcétera, convierten a los hombres en abstracciones o los hacen productos del hombre *abstracto*, en vez de ser la realidad del hombre individual y concreto». ⁵¹ Así, pues, la teoría en la cual se disuelve la práctica como una apariencia se limita a explicar lo existente, o sea, lo que hay que transformar efectivamente, como una nulidad.

Eliminado, por tanto, el mundo objetivo (Estado, propiedad privada, etcétera) en aras de la subjetividad, y reducida

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

la práctica a la teoría, sólo queda a la Crítica el plano del pensamiento como aquel en el que han de operarse las verdaderas transformaciones. Marx y Engels se enfrentan abiertamente a las consecuencias de esta doble reducción, en virtud de la cual la Crítica crítica «se ha apoderado de toda la realidad bajo la forma de categorías y ha disuelto toda la actividad humana en la dialéctica especulativa». ⁵²

Por lo que toca a los obreros, se trata de suprimir y superar objetos reales no sólo en el pensamiento, sino en la vida real. La distinción anterior se vuelve vital.

Saben [los obreros] que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etcétera, no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* real, en la vida. ⁵³

Al eliminarse la práctica resalta el conservadurismo de este idealismo especulativo, ya que deja intacta la existencia real al modificarla sólo en el pensamiento.

La Crítica crítica trata de hacerles creer que pueden llegar a eliminar el capital real con sólo domeñar la categoría de capital en el *pensamiento*, que se transformarán *realmente*, para convertirse en hombres reales, al transformar en la conciencia su «yo abstracto» y rehuir como una operación exenta de crítica toda transformación *real* de su existencia real, de las condiciones reales de su existencia y, también, por tanto, de su *yo real*. ⁵⁴

En estrecha relación con todo esto se halla el problema del elemento activo de la historia. Los filósofos «críticos» contraponen Espíritu y masa: el Espíritu, la Crítica, es el elemento activo; la masa, carente de espíritu, es el elemento pasivo. La historia por consiguiente la hacen los individuos elegidos, portadores del Espíritu, en tanto que la masa, afanada con sus intereses materiales, se halla condenada a la pasividad.

⁵² *Ibidem*, p. 119.

⁵³ *Ibidem*. p. 118.

⁵⁴ *Ibidem*.

Nuevas contraposiciones: Espíritu-masa, idea-interés, creación-pasividad, se añaden así a las ya señaladas.

El examen de la contraposición neohegeliana de idea e interés permite a Marx y Engels adelantar una tesis fundamental del materialismo histórico: el condicionamiento material de las ideas y su verdadero papel en el desarrollo histórico. Los jóvenes hegelianos creen que las ideas son la fuerza motriz de la historia y que cumplen ese papel en la medida en que se desprenden de los intereses materiales de la masa. Al abordar esta cuestión, tanto los filósofos «críticos» como Marx y Engels en su réplica se refieren a la Revolución Francesa; los primeros critican sus ideas porque «no condujeron más allá del *estado de cosas* que esa revolución quería destruir por la violencia»;⁵⁵ los segundos, en su respuesta, anticipan una tesis cardinal del materialismo histórico: que las ideas sólo pueden conducir más allá de las ideas de un viejo estado universal de cosas.

En cuanto al papel de las ideas en la historia, consecuentes con su distinción de pensamiento y ser, o de teoría y práctica, agregan: «Las ideas no pueden nunca *ejecutar* nada. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica».⁵⁶ Es decir, por sí solas, las ideas no cambian la realidad; se requiere para ello la práctica. Las ideas a su vez expresan necesidades e intereses reales; justamente los filósofos «críticos» niegan esa relación, ya que identifican dichas necesidades e intereses con el egoísmo.⁵⁷

Los filósofos «críticos» piensan que los límites y el fracaso de la Revolución Francesa se debieron a que sus ideas reflejaban el interés material de la burguesía, ya que la masa estaba «interesada» por ellas. Ahora bien, Marx y Engels sostienen por el contrario que no se puede divorciar ideas e intereses. «La «*idea*» ha quedado siempre en ridículo cuando parecía divorciada del «*interés*»».⁵⁸ No hay, pues, «*idea pura*». Y las limitaciones de la Revolución Francesa, como las de todas las grandes acciones históricas, no se debieron a que «la masa se había *interesado y entusiasmado*» por sus ideas. Marx aclara todo ello estableciendo una justa relación entre idea e interés, tanto para la burguesía como para la masa. En primer lugar, el que la Revolución Francesa no

⁵⁵ *Ibidem*, p. 185.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 147.

realizara las ideas «puras» de igualdad, libertad y fraternidad no significa que fuera un fracaso como revolución burguesa. Si cabe hablar de fracaso no es para la burguesía que lo «ganó» todo, sino sólo para las masas al no coincidir el interés de la burguesía con el interés real de la masa popular.

No es, por tanto, la idea divorciada del interés la que promueve una gran acción histórica sino el interés real. Por ello se dice también en *La Sagrada Familia* respecto a la masa, cuyo interés no se expresaba en la idea burguesa:

No porque la masa se «*entusiasmará*» y se «*interesará*» por la revolución, sino porque la parte más numerosa de ella, la distinta de la burguesía, no poseía en el principio de la revolución su interés *real*, su propio y peculiar principio revolucionario, sino solamente una «*idea*», es decir, solamente un objeto de momentáneo *entusiasmo* y una *exaltación* meramente aparente.⁵⁹

Mientras que los jóvenes hegelianos ven en la participación de la masa la causa del fracaso de las grandes acciones históricas, Marx y Engels consideran que el volumen de la acción de la masa aumenta «con la profundidad de la acción histórica».⁶⁰ Lo que quiere decir, a su vez, que la aceleración y profundidad del desarrollo histórico se halla vinculado al papel creciente de las masas populares, ya que ellas constituyen la principal fuerza motriz de la historia.

Al señalar el papel activo de las masas populares, Marx y Engels apuntan también —aunque en forma muy embrionaria— a la influencia de los factores objetivos en la acción histórica. Ya su tesis de la idea como expresión de un interés *real* sitúa a éste en un terreno objetivo, ya que dicho interés es inseparable de determinado nivel de desarrollo histórico-social. La emancipación de la burguesía o de la masa popular requiere condiciones reales distintas. «[...] Las condiciones reales de emancipación [de la masa] se diferencian esencialmente de las condiciones bajo las cuales la burguesía podría emanciparse y emancipar a la sociedad».⁶¹ Un factor objetivo es también la producción material, la industria, el trabajo, sin los cuales no podría explicarse la acción histórica, como les dicen Marx y Engels a los filósofos «críticos»:

⁵⁹ *Ibidem*, p. 148.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 147.

¿O acaso cree la Crítica crítica haber llegado en el comienzo de la realidad histórica ni siquiera al *comienzo*, mientras elimina del movimiento histórico el comportamiento teórico y práctico del hombre ante la naturaleza, la ciencia y la industria? ¿O cree haber conocido ya, en realidad, cualquier periodo sin conocer, por ejemplo, la industria de este periodo, el modo de producción de la vida misma?⁶²

Tenemos, pues, aquí *in nuce* la tesis fundamental del materialismo histórico, a saber: que la producción material en un periodo dado permite explicar la acción histórica en la que las masas populares desempeñan el papel principal. El papel de estos factores objetivos se acentúa cuando se habla del proletariado. Marx y Engels se refieren a él, en primer lugar, saliendo al paso de la apreciación negativa que de su situación y misión hacen los filósofos «críticos». Puesto que para éstos la creación sólo es espiritual, se comprende que afirmen, frente a lo que ya habían reconocido incluso los economistas burgueses, que «el obrero no crea nada», y

no crea nada —comentan irónicamente los autores de *La Sagrada Familia*— porque crea simplemente objetos “concretos”, es decir, objetos materiales, tangibles, exentos de espíritu y de crítica, un verdadero horror a los ojos de la Crítica pura.⁶³

Marx y Engels presentan al proletariado dentro de una serie de antítesis objetivas: con la riqueza, con la propiedad privada y, finalmente, con la burguesía. Y aunque en esas antítesis no deja de filtrarse el antropologismo ya observado en los *Manuscritos de 1844*, se alude claramente a su fundamento objetivo: la propiedad privada. Y, no obstante sus acentos antropológicos (en el proletariado llega, «a su máxima perfección práctica [...] la abstracción de toda humanidad»; se ha perdido, asimismo, «el hombre en el proletario»), la misión histórica que se le reconoce se halla inscrita objetivamente en su ser de clase, como modalidad y antítesis de la propiedad privada:

No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en

⁶² *Ibidem*, p. 216.

⁶³ *Ibidem*, p. 84.

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. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual.⁶⁴

Y no sólo se fundamenta objetivamente esta misión histórica, sino que teniendo presente la experiencia del proletariado en países capitalistas desarrollados, se apunta la tesis de que la conciencia de su misión (es decir, su conciencia de clase) se da en él y él mismo pugna por elevarla.

El factor objetivo queda claramente configurado en *La Sagrada Familia* en cuanto que proletariado y riqueza forman con su antagonismo un todo como «modalidades de la propiedad privada»; en cuanto que la propiedad privada se halla forzada a mantener su propia existencia y con ella la del proletariado, y, finalmente, a la inversa, en cuanto que el proletariado está obligado a destruirse a sí mismo y, con ello, a la propiedad privada. En este mutuo condicionamiento objetivo de los términos antagónicos, Marx y Engels buscan, pues, el fundamento histórico del proletariado como clase y de su acceso a la conciencia de ella. De esta necesidad objetiva hay que partir, pues, para explicarse la lucha del proletariado.

Tenemos, por tanto, que la historia humana la hacen los hombres, y que la fuerza principal de la acción histórica es la masa, el pueblo, y que, en los tiempos modernos, esta fuerza es —en virtud de la necesidad histórica objetiva que lo engendra como clase y provoca su lucha— el proletariado. Pero esto no quiere decir que las masas, los proletarios, hagan la historia de un modo automático, sino tomando conciencia de su propia situación como antítesis de la propiedad privada.

Es cierto que la propiedad privada empuja por sí misma, en su movimiento económico, a su propia disolución, pero sólo por medio de un desarrollo independiente de ella, inconsciente, contrario a su voluntad, condicionado por la naturaleza misma de la cosa; sólo en cuanto engendra al proletariado *como* proletariado, a la miseria cons-

⁶⁴ *Ibidem*, p. 102.

ciente de su miseria espiritual y física, consciente de su deshumanización y, por tanto, como deshumanización que se supera a sí misma.⁶⁵

Desde el punto de vista de la elaboración del concepto de praxis, en *La Sagrada Familia* se da un paso importante al señalarse el papel del factor objetivo que determina la naturaleza del sujeto de la acción real: el proletariado. Pero, a la vez, se subraya el papel del factor subjetivo, ya que esa naturaleza y misión y, por ende, su acción real tienen que hacerse conscientes; y, en verdad, en *La Sagrada Familia* se dice que «gran parte del proletariado inglés y francés es ya consciente de su misión histórica y labora constantemente por elevar esta conciencia a completa claridad».⁶⁶

Así, pues, hay ya en el concepto de praxis una correlación bastante acusada de lo objetivo y lo subjetivo en cuanto a que *lo que es* el proletariado tiene un fundamento objetivo y requiere ser consciente de su situación y misión histórica para poder actuar «con arreglo a ese ser suyo». Ahora bien, para que se enriquezca el concepto marxista de praxis será preciso todavía que lo objetivo y lo subjetivo se correlacionen no sólo en esa forma —o sea, como unidad de la necesidad histórica objetiva y de la acción real consciente de los hombres—, sino como unidad en el interior de la acción real, de la praxis misma, es decir, como actividad objetiva y subjetiva a la vez. Pero a esto sólo llegará Marx posteriormente, a partir de sus *Tesis sobre Feuerbach*.

El papel decisivo de la praxis en las «Tesis sobre Feuerbach»

El problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza le permite a Marx avanzar, a despecho de cierto antropologismo, 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 gran nitidez en sus *Tesis sobre Feuerbach*, obra inmediatamente posterior a los *Manuscritos* y casi contemporánea de *La ideología*

⁶⁵ *Ibidem*, p. 101.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 102.

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), Marx formula en sus *Tesis sobre Feuerbach* una concepción de la objetividad, fundada en la praxis, y define su filosofía como la 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 praxis. 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 II») 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 como la del materialismo tradicional que no es sino un desenvolvimiento del punto de vista del realismo ingenuo.

Debemos advertir, sin embargo, que el examen 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 conozcamos cosas en sí; para otros, la aceptación de este papel decisivo de la praxis entraña que no conocemos lo que las cosas son en sí mismas, al margen de su relación con el hombre, sino cosas humanizadas por la praxis e integradas, gracias a ella, en un mundo humano (punto de vista de Gramsci); por último, se sostiene acertadamente que

sin la praxis como creación de la realidad humana-social no es posible el conocimiento de la realidad misma (posición de K. Kosík).

Todas estas 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 examen de algunas de las *Tesis sobre Feuerbach*.

La praxis como fundamento del conocimiento

«Tesis I»:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (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 (*gegenstandliche*). 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».⁶⁷

Toda esta primera Tesis tiende a contraponer el materialismo tradicional y el idealismo por lo que toca al modo de concebir el objeto y, por tanto, a 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 supera-

⁶⁷ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 633.

ción (la concepción de la actividad humana como actividad sensorial, real, objetiva, es decir, como praxis).

La crítica del materialismo tradicional se hace con referencia a 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 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 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 una concepción de la realidad, del objeto, como actividad humana, como práctica, es decir, subjetivamente. El objeto del conocimiento es producto de la actividad humana, y como tal —no como mero 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.⁶⁸

⁶⁸ Lo que Marx no dice tan explícitamente en sus *Tesis* lo expresa sin rodeos en este pasaje de *La ideología alemana*, que data del mismo tiempo:

El conocimiento lo es de un mundo creado por el hombre, es decir, inexistente fuera de la historia, de la sociedad y la industria. Esto es justamente lo que —según Marx— ignora el materialismo tradicional.

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 —en la filosofía idealista— 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 sus limitaciones, prueba que la solución para él está en una superación de la posición idealista y en modo alguno en una vuelta a la actitud contemplativa, realista, ingenua, que justamente el idealismo había venido a demoler. Como éste, Marx formula una concepción del objeto como producto de la actividad subjetiva, pero entendida no ya 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 actividad 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 así como en la negación de la actividad en sentido idealista, especulativo. La verdadera actividad es revolucionaria, crítico-práctica; es decir, transformadora y, por tanto, revolucionaria, pero crítica y práctica a la vez,

No ve [Feuerbach] que el mundo sensible que le 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 le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. (C. Marx y F. Engels *La ideología alemana*, ed. cit., p. 45.)

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 rechazar 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 actividad práctica humana.

La práctica es fundamento y límite del conocer y del objeto 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 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, por tanto, 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. 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.⁶⁹ Y justamente por ser

⁶⁹ ...¿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 se 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 hombre, se dice 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 natu-

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.

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.

La praxis como criterio de verdad

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 terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*.⁷⁰

Esta tesis se desprende de la anterior. Si la praxis es fundamento del conocimiento, es decir, si el hombre sólo conoce un mundo en tanto que es objeto o producto de su actividad, y si, además, sólo lo conoce porque actúa prácticamente, y

raleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach. (C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 46-47.)
⁷⁰ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 634.

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 nuestro concepto con el objeto o de mi pensamiento con otros pensamientos. Es decir, la verdad de un pensamiento no puede fundarse si no se sale de la esfera misma del pensamiento. Para mostrar su verdad tiene que salir de sí mismo, plasmarse, 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 su verdad o falsedad. Es en la práctica donde se prueba y se demuestra la verdad, la «terrenalidad», del pensamiento. Fuera de ella 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 irrealidad) 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 aislarla 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.

Pero hay que cuidarse de interpretar esta relación entre verdad y aplicación venturosa, o entre falsedad y fracaso, en un sentido pragmatista, como si la verdad o la falsedad fueran determinadas por el éxito o el fracaso. Si una teoría ha podido ser aplicada con éxito es porque era verdadera, y no al revés (verdadera porque ha sido aplicada eficazmente). El éxito no constituye la verdad; simplemente la

trasparenta, o sea, hace visible que el pensamiento reproduce adecuadamente una realidad.

Este papel de la práctica como criterio de verdad no debe entenderse, por otra parte, en el sentido de que proporcione en forma directa e inmediata dicho criterio de validez, de tal manera que bastaría abrir los ojos a ella o proceder a una simple lectura de la práctica para que encontráramos inscrito en ésta —como una evidencia— el criterio de verdad. Ahora bien, la práctica no habla por sí misma, y los hechos prácticos —como todo hecho— tienen que ser analizados, interpretados, ya que no revelan su sentido a la observación directa e inmediata o a una aprehensión intuitiva. El criterio de verdad está en la práctica, pero sólo se descubre en una relación propiamente teórica con la práctica misma. Tal intervención de la teoría para que la verdad inscrita en la praxis se haga transparente la señala Marx, a nuestro juicio, en la «Tesis VIII», en estos términos: «Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.»⁷¹ (Cursivas nuestras.) De este modo, las «Tesis II» y «III» establecen la unidad de la teoría y la práctica en un doble movimiento: de la teoría a la práctica, en la «Tesis I», y de esta última a la teoría, en la «Tesis VIII». Así, pues, la concepción de la práctica como criterio de verdad se opone tanto a una concepción idealista del criterio de validez del conocimiento, de acuerdo con la cual la teoría tendría en sí misma el criterio de su verdad, como una concepción empirista conforme a la cual la práctica proporcionaría en forma directa e inmediata el criterio de verdad de la teoría.

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.

La praxis revolucionaria como unidad del cambio del hombre y de las circunstancias

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

⁷¹ *Ibidem*, p. 635.

de la transformación del hombre, transformación que era reducida a una labor de educación de una parte de la sociedad sobre otra.

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*.⁷²

Marx tiene presente aquí 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.

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 los educadores que deben educar al resto de la sociedad? Son los filósofos de la Ilustración y los «despotas 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.

⁷² *Ibidem*, p. 634.

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 se halla 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 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 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 encarne en una parte de la sociedad, que no exija también 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— entraña 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 propia naturaleza,⁷³ en un proceso de autotransformación que jamás puede tener fin. Por ello, nunca 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 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 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

⁷³ Cf. *El Capital*, ed. cit., t. I, p. 130.

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.

De la interpretación del mundo a su transformación

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 conexión 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*.»⁷⁴

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 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 II» y «III» 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.

Ahora bien, cuando se trata de transformar el mundo, lo primero que hay que rechazar es una filosofía que con 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 combatir semejante filosofía, que es justamente la filosofía idealista alemana que remata —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, 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 papel 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

⁷⁴ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 635.

teoría ni mera praxis; unidad indisoluble de una y otra. Tal es el sentido último de la «Tesis XI».

Con esta «Tesis XI» se señala el punto en que se opera la ruptura del pensamiento de Marx con todo el pensamiento filosófico anterior. Es ahí donde aparece el marxismo como una revolución que sacude la problemática, el objeto y la función de la filosofía. No sólo interpretar, sino transformar. Pero —hay que subrayarlo una vez más— se trata de transformar sobre la base de una interpretación. Ahora bien, esta interpretación exigida, a su vez, por la transformación del mundo no puede ser otra que una interpretación científica. De este modo, el paso de la interpretación a la transformación, o del pensamiento a la acción, entraña a su vez una revolución teórica que el marxismo debe llevar a cabo con respecto a la praxis revolucionaria del proletariado: el paso del socialismo como utopía o ideología al socialismo como ciencia.⁷⁵

Reducir el marxismo a mera interpretación, aunque se presente como una ciencia, cuando de lo que se trata es de transformar el mundo, significa quedarse dentro de los límites teóricos que el propio Marx señala y denuncia en la «Tesis XI» sobre Feuerbach.

La praxis en «La ideología alemana»

La transformación de la teoría, es decir, su transformación de utopía (o ideología) en ciencia, es condición indispensable de la praxis revolucionaria. Por ello, Marx tratará de superar las limitaciones de carácter antropológico, utópico o ideológico que revelan sus obras de juventud. *La ideología*

⁷⁵ A esta concepción de la necesidad de transformar el socialismo de utopía en ciencia por razones prácticas se mantienen fieles Marx y Engels a lo largo de toda su vida y su obra. Así, por ejemplo, en el folleto de F. Engels, escrito en 1877, y que él ha titulado inequívocamente *Del socialismo utópico al socialismo científico*, se da esta caracterización del socialismo científico, en la que se pone de manifiesto claramente el contenido teórico-práctico del marxismo:

El socialismo científico, expresión teórica del movimiento proletario, es el llamado a investigar las condiciones históricas y, con ello, la naturaleza misma de este acto [la revolución proletaria], infundiéndole de este modo a la clase llamada a hacer esta revolución, a la clase hoy oprimida, la conciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción (Cf. en Marx y Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, p. 144).

alemana, escrita en 1845 en colaboración con Federico Engels, constituye una etapa decisiva en este proceso de transformación del socialismo en ciencia. Pero no hay que olvidar que el viraje que entraña esta obra al elaborar conceptos clave para interpretar la historia y, en particular, la sociedad capitalista responde a exigencias de la praxis. Por ello, la concepción materialista de la historia, cuyos cimientos se ponen en esta obra, no puede concebirse como una mera interpretación de la historia sino en estrecha relación con la teoría de la praxis revolucionaria, en cuanto que las condiciones objetivas —históricas, económicas y sociales— fundan y hacen posible la acción revolucionaria del proletariado.

Se trata no sólo de crear la conciencia de un hecho existente sino de derrocar lo que existe, de transformar las cosas. Tomando en cuenta estas exigencias de la praxis, se explica la atención que Marx (y Engels) concede de nuevo en *La ideología alemana* a los jóvenes hegelianos y, en particular, a la historiografía idealista alemana de su tiempo. En verdad, no se puede desarrollar una verdadera acción real mientras se confía ilusoriamente en el poder de las ideas y éstas aparecen desvinculadas de su fundamento económico-social. De ahí la necesidad de explicar la verdadera naturaleza de las formaciones ideológicas, su origen, su función y la vía para disiparlas. Se trata —dice Marx— de «explicar las formaciones ideológicas a base de la práctica material» y no de «explicar la práctica partiendo de la idea».⁷⁶ La crítica, es decir, la acción de las ideas, no es la fuerza motriz de la historia, como piensan los jóvenes hegelianos; tal fuerza es para él la acción real, efectiva: la revolución.⁷⁷

La producción en la historia y en la vida social

Este análisis de la verdadera naturaleza y función de las ideas esclarece el lugar en que se opera la transformación real de lo existente. La destrucción de las ilusiones ideológicas aparece en Marx como condición necesaria para elaborar una teoría de la transformación revolucionaria de la sociedad existente. Ahora bien, la propia vinculación entre esas ilusiones y las condiciones reales de la vida social señala

⁷⁶ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 39.

⁷⁷ «... La fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución.» (*Ibidem*, p. 39).

a su vez la necesidad de conocer las condiciones reales, materiales, que, por un lado, hacen al hombre y sus ideas y que, por otro, han de ser transformadas con su acción real: «Las circunstancias hacen al hombre —dicen Marx y Engels— en la medida en que éste hace a las circunstancias.»⁷⁸

El análisis de estas circunstancias le lleva a Marx a señalar —enriqueciendo y desarrollando las ideas expuestas en los *Manuscritos de 1844*— el papel de la producción en la historia y en la vida social. El hombre se diferencia del animal por su actividad productiva, y, en este sentido, la producción no es un rasgo entre otros de la existencia humana, sino un rasgo esencial. «Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.»⁷⁹ Este papel fundamental de la producción explica también el modo de ser de los individuos. «Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, tanto con *lo que* producen como con el modo *como* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.»⁸⁰

Vemos, pues, que el papel de la producción —como «condición fundamental de toda historia»— entraña no sólo la producción de bienes materiales y medios indispensables para la satisfacción de necesidades humanas, sino que produce también al hombre mismo, su vida social. Marx introduce con este motivo dos conceptos capitales del materialismo histórico que, a su vez, los vincula entre sí: fuerzas productivas y relaciones de producción (que Marx llama todavía «formas de intercambio»). Las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción que a su vez condicionan las formas ideológicas y el Estado. Tal es la tesis fundamental de la concepción materialista de la historia que Marx formula por primera vez en *La ideología alemana* en los siguientes términos:

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibidem*, p. 19.

⁸⁰ *Ibidem.*

producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etcétera.⁸¹

Necesidad de la praxis revolucionaria

Pese a la imprecisión de la terminología, Marx caracteriza las relaciones de producción, o relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción, como relaciones sociales que se hallan en consonancia con el desarrollo de las fuerzas productivas. Este desarrollo dialéctico de unas y otras constituye el elemento fundamental de la historia humana, cuyo desarrollo entraña el paso de unas fuerzas productivas y relaciones sociales a otras. Se trata de un proceso objetivo que se opera necesariamente con independencia de la voluntad y de las intenciones de los individuos; en virtud del cual las fuerzas productivas que se desarrollan bajo el acicate de las necesidades de la sociedad engendran un tipo de relaciones de producción («formas de intercambio») que, a su vez, en una compleja vinculación dialéctica, influyen en el desenvolvimiento de las fuerzas productivas. En cuanto que las relaciones de producción se convierten en trabas para el incremento de las fuerzas productivas, se produce una contradicción que reviste la forma de un antagonismo de clases. En el sistema capitalista la agudización de esta contradicción hace necesaria la revolución, que surge así como una actividad práctica de los hombres —más exactamente, del proletariado— condicionada por cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de la contradicción correspondiente con las relaciones de producción. El comunismo aparece, a su vez, como una solución no utópica sino científica, es decir, la solución que corresponde a ciertas condiciones históricas y sociales en el marco de las cuales la acción de los hombres —como revolución proletaria— tiene un fundamento histórico, real y objetivo. «El comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros lla-

⁸¹ *Ibidem*, p. 38.

mamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actuales.⁸²

La necesidad de la praxis revolucionaria que conduce a esta solución no surge ya de una contradicción entre la historia y la verdadera esencia humana, sino de una contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El proletario no es ahora el ser que encarna el sufrimiento humano universal o el obrero que niega su esencia humana en el trabajo, sino, ante todo, el miembro de una clase social que por el lugar que ocupa en la producción, y por estar vinculado a la forma más avanzada de producción, entra en conflicto con la clase dominante y, al cobrar conciencia de la necesidad de la revolución, lleva a cabo ésta para abolir el dominio de todas las clases aboliendo las clases mismas.

La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el sólo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, la clase dominante.⁸³

La concepción materialista de la historia y la teoría de la praxis

Vemos, pues, que la interpretación materialista de la historia, cuyos conceptos fundamentales se esbozan en *La ideología alemana*, así como la teoría de la praxis revolucionaria que en ella se nos ofrece se hallan en estrecha vinculación como dos aspectos inseparables de una doctrina que Marx y Engels no harán en el futuro más que enriquecer y desarrollar. Esta unidad se pone claramente de manifiesto en los cuatro puntos en que los fundadores del marxismo resumen su concepción de la historia, y que por su claridad y precisión transcribimos íntegramente a continuación:

1º En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y lo que se halla íntimamente relacionado

⁸² *Ibidem*, p. 36.

⁸³ *Ibidem*, p. 50.

con ello, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de una sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta; 2º Que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-*práctica* en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria va necesariamente dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina; 3º Que todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista va dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionales, etcétera, dentro de la actual sociedad, y 4º Que, tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrán conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la *clase dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la *clase que derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.⁸⁴

En este texto encontramos: a) carácter histórico y objetivo de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, cuya solución (consonancia de las relaciones de producción con las fuerzas productivas sobre la base de

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 77-78.

la abolición de la propiedad privada) sólo puede ser dada por una clase social engendrada por el propio desarrollo social, y con cuyos intereses de clase se halla vinculada la conciencia de la necesidad de esta solución y la lucha revolucionaria por imponerla; b) la correspondencia de las relaciones de producción con las fuerzas productivas entraña la lucha contra la clase dominante y contra el poder social —el Estado— que dimana de su poder material; c) esta revolución proletaria se distingue de todas las anteriores en que no significa la abolición de determinada propiedad sobre los medios de producción, sino la propiedad privada en general, poniendo fin a toda dominación de clase, y d) la revolución comunista no sólo significa la transformación de las relaciones económicas y políticas sino la transformación en masa de los hombres (la creación en masa de una conciencia comunista). La revolución no sólo es necesaria para derrocar a la clase dominante, sino porque sólo así la clase revolucionaria puede crear una nueva sociedad.

La idea capital de los *Manuscritos de 1844* sobre el papel del trabajo en la formación del hombre se concreta y eleva en *La ideología alemana* al mostrarse el papel determinante de la producción en la historia humana y la vida social. Y este proceso de formación del hombre que constituye el contenido de la historia no se revela ya como contradicción entre el hombre y su esencia, sino como contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. La enajenación, que en los *Manuscritos* se presenta como negación de la esencia humana del obrero en el trabajo, deja de tener el papel central que tenía en dicha obra y comienza a revelarse como cosificación de las relaciones sociales. En antagonismo de clases, que en los *Manuscritos* aparece débilmente fundado por el modo de apropiación del producto en el trabajo enajenado, en *La ideología alemana* aparece como expresión necesaria de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Por lo que toca a la praxis, tras de establecer el carácter originario y fundamental de la praxis productiva, se señalan a su vez las relaciones entre las diferentes formas de actividad, incluyendo la actividad ideológica. En cuanto a la praxis revolucionaria tendiente a la transformación práctica de la sociedad, al destruir las ilusiones que en este terreno siembra la ideología y el utopismo y formular su concepción materialista de la historia, Marx (y Engels) señala en la estructura misma de la sociedad y en el movimiento de la historia, en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de

producción, el fundamento mismo de la praxis revolucionaria. Esta praxis no es la esfera de la aventura o de la utopía, se halla determinada; y en *La ideología alemana* —en su concepción materialista de la historia— se pone ya el acento en la estructura y condiciones reales, objetivas, que determinan la revolución.

Ahora bien, esta praxis revolucionaria, como se ha puesto de manifiesto en las *Tesis sobre Feuerbach*, no es actividad práctica pura, sino el terreno en que se opera la unidad del pensamiento y la acción. Si en *La ideología alemana* se nos dice que la historia humana es, ante todo, historia de la producción y que esta historia condiciona una praxis revolucionaria, en las *Tesis sobre Feuerbach* se señala el carácter racional de la praxis y, por tanto, la unidad de la teoría y la práctica. No basta definir las condiciones de la praxis revolucionaria —como hace la concepción materialista de la historia— sino que hay que señalar el camino para que esa praxis condicionada histórica y socialmente se convierta en una realidad. Es necesario pasar de la conciencia de la revolución, inscrita como posibilidad en la propia estructura social y en el movimiento histórico, a la revolución real, efectiva. Hay que elaborar una teoría concreta de la revolución como paso indispensable, en virtud de la unidad de la teoría y la práctica, para transformar las relaciones sociales existentes.

La teoría no será ya tanto análisis de una estructura social que condiciona la revolución —tarea llevada a cabo en *La ideología alemana*— sino teoría de la revolución que se quiere desencadenar, teoría que determina acciones al esclarecer los objetivos, posibilidades y fuerzas sociales participantes. Cumple también 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.

El problema del paso de la teoría a la acción en el «Manifiesto»

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 mera teoría mientras no se realiza o se manifiesta en actos. De la actividad teórica hay que pasar a la práctica, pero la primera por sí sola no puede dar este paso. Es decir, cuando se establece una unidad consciente entre teoría y praxis —y esta unidad no se reduce a la unidad entre la teoría y las consecuencias prácticas que espontáneamente puede tener—, no se 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 puede quedarse en ese plano meramente teórico— debe rebasarse a sí misma, materializarse. Pero, ¿cómo se hace práctica?, ¿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 esas cuestiones y se dan las respuestas adecuadas cuando surge la necesidad de transformar el mundo efectivamente, es decir, de realizar la revolución; cuando ésta no es sólo una tarea teórica sino ante todo práctica. A estas cuestiones dan respuesta Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*. El *Manifiesto* ha sido redactado por Marx y Engels en una época en que están empeñados en una actividad revolucionaria y se hallan en relaciones con un grupo de hombres que, como ellos, quieren transformar el mundo, y se han organizado con ese fin 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 en 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 los proletarios, o sea, a quienes 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 cono-

cimiento de la realidad social que se quiere transformar, y es asimismo una fundamentación de la necesidad del cambio revolucionario y de la misión histórica que en él corresponde al proletariado. El *Manifiesto* es, en este sentido, teoría de una revolución que se quiere desencadenar. Es teoría 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.

El *Manifiesto* es, a la vez y en estrecha unidad, un documento teórico y práctico: *teórico*, en cuanto que sus principios, más allá de la coyuntura precisa que los inspira —la revolución inminente en Europa—, fundamentan la praxis revolucionaria del proletariado; *práctico*, en cuanto que traza una línea de acción, estratégica y táctica, y se formula asimismo una teoría de la organización que permite dirigir y aglutinar los esfuerzos de los proletarios conforme a los fines y condiciones de la revolución.

En consonancia con estas exigencias que, en definitiva, son las de fundamentar la necesidad histórica de la praxis revolucionaria y la posibilidad objetiva del proletario de llevarla a cabo, en el *Manifiesto* encontramos: sendas teorías del desarrollo histórico, de la revolución como revolución específica, proletaria, y del agente histórico revolucionario, el proletariado, así como una concepción de la estrategia y la táctica de la revolución y, finalmente, una crítica de las falsas concepciones del socialismo y comunismo como objetivos de la revolución.⁸⁵

Detengámonos, brevemente, en algunos de estos aspectos.

⁸⁵ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, trad. esp. en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en tres tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1973, t. I.

El desarrollo histórico

Marx y Engels reafirman en el *Manifiesto* lo ya alcanzado en *La ideología alemana*, a saber: que todos los conflictos tienen su origen en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, contradicción que se traduce necesariamente en revolución. En la Sección I se muestra esta dialéctica al exponerse el desarrollo histórico de la burguesía en su lucha con las relaciones feudales de producción, así como el conflicto moderno entre las fuerzas productivas y las relaciones burguesas de producción.

Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y el comercio no es más que la historia de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de propiedad, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación.⁸⁶

Cierto es que apenas abierto el *Manifiesto* se dice también: «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases», lo que puede crear la impresión de que la lucha de clases es el factor determinante del desarrollo histórico. Pero todo el texto de la Sección I deja claramente establecido que dicho factor es, en última instancia, la dialéctica de la relación de fuerzas productivas y relaciones de producción, como lo subraya claramente Engels, en su prefacio a la edición alemana de 1883, al ver en ella:

[...] la idea fundamental de que está penetrado todo el *Manifiesto*, a saber: que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época [...]; por tanto, toda la historia (desde la disolución del régimen primitivo de propiedad común de la tierra) ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, en las diferentes fases del desarrollo social; y que ahora esta lucha ha llegado a una fase en la que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime (la burguesía) sin eman-

⁸⁶ *Ibidem*, p. 116.

cipar al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera de la explotación, la opresión y la lucha de clases.⁸⁷

Nada hay en el *Manifiesto* que permita fundar la idea de que la lucha de clases es el factor histórico determinante, como se desprendería de una lectura economista del texto. Semejante lectura estaría en contradicción no sólo con el sentido que impregna todo el *Manifiesto*, al destacar el papel activo de la burguesía y, especialmente, del proletariado en los cambios políticos, sino también con manifestaciones inequívocas de Marx y Engels en el mismo texto. En efecto, tan no es ineluctable el proceso económico y el desenlace de la lucha de clases como expresión de él, que esta lucha puede conducir a resultados diametralmente opuestos: «[...] La transformación revolucionaria de la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna».⁸⁸

En el *Manifiesto* se expone el origen, desarrollo, posición y papel de las dos clases fundamentales de la sociedad burguesa (Sección I: «Burgueses y proletarios»). El enfoque de la burguesía es histórico: es el producto de una evolución vinculada a los cambios operados en el terreno económico. Desde el punto de vista político, ha ido evolucionando desde estamento oprimido en la sociedad feudal hasta que, «después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político como el Estado representativo moderno».⁸⁹

El enfoque histórico permite al *Manifiesto* oponerse al punto de vista, propio de la economía política burguesa, según el cual las relaciones burguesas son eternas y, por tanto, podrían escapar a su transformación y desaparición; igualmente, le lleva a rechazar la condena del capitalismo con un criterio moral, exclusivamente por la miseria y los sufrimientos que engendra. Frente a toda apología o negación absolutas, el *Manifiesto* reconoce que «la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario»⁹⁰ al revolucionar incesantemente la producción, al extenderla a escala mundial y crear inmensas fuerzas productivas «más abundantes y más grandiosas que las de todas las generaciones pasadas juntas».⁹¹

⁸⁷ F. Engels, «Prefacio a la edición alemana de 1883», en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pp. 102-103.

⁸⁸ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto*, ed. cit., p. 111.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 113.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 115.

Por su propio desarrollo histórico, la burguesía crea las condiciones para su propia desaparición: las armas (las fuerzas productivas) y los hombres (los proletarios) que han de destruirla.⁹² Con este tratamiento histórico el proletariado se presenta como producto del desarrollo capitalista a la vez que como condición para la existencia del capitalismo. El desarrollo capitalista (acrecentamiento del capital, extensión del empleo de las máquinas, división creciente del trabajo, etcétera) agrava las condiciones de vida del obrero hasta un punto en el que se prueba que la burguesía ya no puede seguir dominando y que su existencia se ha vuelto incompatible con la de la sociedad.

En la caracterización de la situación del obrero ya no encontramos los elementos antropológicos que todavía se hacían presentes en *La Sagrada Familia*. Al final de la Sección I se subraya vigorosamente la determinación objetiva de su situación y de su misión histórica revolucionaria.

El progreso de la industria, del que la burguesía —incapaz de oponérsele— es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así el desarrollo de la industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepulcros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.⁹³

Así, pues, el propio desarrollo del capitalismo atenta contra su existencia, hace necesaria su transformación y produce el agente de ella: el proletariado como sepulturero de la burguesía. Esta función la cumple en un proceso revolucionario cuyo fundamento objetivo es «la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación».⁹⁴ Pero esta rebelión al nivel económico no es todavía la revolución en el plano político como paso del poder de manos de la burguesía a las del proletariado. Una no lleva mecánicamente a la otra, como lo prueba el hecho, registrado en el *Manifiesto*, de que la «rebelión de las fuerzas productivas»

⁹² *Ibidem*, p. 117.

⁹³ *Ibidem*, p. 122.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 116.

se venga dando «desde hace algunas décadas», en tanto que el cambio político, la revolución proletaria, que es el paso que se aspira a dar, no se ha dado aún.

La revolución proletaria

La revolución proletaria es la forma más alta, históricamente, de la praxis revolucionaria. En el *Manifiesto* se concibe como un proceso en el que se destacan tres aspectos, elementos o fases difícilmente separables: a) la conquista del poder político; b) la organización del proletariado como clase dominante (como nuevo poder político); y c) la utilización de este nuevo poder para transformar radicalmente el modo de producción.

Este proceso práctico revolucionario es asimismo proceso de ruptura y organización, es decir, no puede reducirse al «primer paso»: la conquista del poder político. Pero veamos, más detenidamente, las formulaciones del *Manifiesto*: «La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño tiene que, en el curso de su desarrollo, rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales.»⁹⁵ Aquí se subraya claramente el elemento de ruptura como un acto global y dinámico que abarca tanto las relaciones de producción como las viejas ideas. Entendida en su radicalidad profunda, se requiere como «primer paso» la conquista del poder político por el proletariado, el derrocamiento de la dominación burguesa y, consecuentemente, la organización del proletariado como clase dominante. «[...] El primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia».⁹⁶

Una vez conquistado el poder político, el proletariado se vale de su dominación política para ahondar la ruptura a lo largo de todo el proceso revolucionario.

El proletariado se valdrá de su dominación para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como

⁹⁵ *Ibidem*, p. 128.

⁹⁶ *Ibidem*.

clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.⁹⁷

Queda claro, pues, que se trata de la fase del proceso revolucionario en la que, ya conquistado el poder —como organización del proletariado en clase dominante— se usa para incrementar las fuerzas productivas y transformar de raíz las relaciones de producción. Por esto, se agrega inmediatamente:

Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción [...] que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente el modo de producción.⁹⁸

A lo largo de los pasajes anteriores se ha ido perfilando una definición del poder político, o del Estado, que hace hincapié en el elemento de dominación. Ciertamente, al conquistar el poder político, el proletariado se organiza como clase dominante. Y por esta organización el nuevo poder comparte lo propio de todo poder político: el ser «violencia organizada de una clase para la opresión de otra». Pero se trata, por su contenido, de una violencia especial, ya que es compatible con lo que, en los poderes políticos anteriores, queda excluido: la democracia. En efecto, en el *Manifiesto* «la elevación del proletariado a clase dominante», que es la «violencia organizada», de clase, se conjuga claramente con «la conquista de la democracia». De este modo, quedan claramente marcados, en su unidad indisoluble, los dos aspectos esenciales del concepto clásico de dictadura del proletariado que Lenin habrá de retomar en *El Estado y la revolución*.

La revolución proletaria es, como hemos visto, un proceso de ruptura radical con las relaciones burguesas de producción y con las ideas tradicionales, mediante el uso adecuado del nuevo poder político. Pero esta transformación radical alcanza también al poder conquistado, es decir, al instrumento mismo de esa transformación. Leamos con atención este pasaje: «Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado

⁹⁷ *Ibidem*, p. 129.

⁹⁸ *Ibidem*.

toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político.»⁹⁹

Aunque Marx y Engels no la caractericen explícitamente así, podríamos decir con base en el pasaje anterior que la revolución proletaria constituye un *proceso de transición* entre la conquista del poder y la pérdida del carácter político de ese poder. Ciertamente, en el pasaje citado, se presupone que el poder político se halla vinculado con las diferencias de clase y, de acuerdo con la definición antes dada de poder político, a la necesidad —una vez que existe tal diferenciación— de que una clase organice y ejerza su dominación sobre otra. Se supone asimismo una forma de organización en el futuro que no tenga ese carácter político: cuando los individuos se asocien libremente y no bajo relaciones de dominación.

Se trata, pues, del fin del poder político, o de la política como práctica de dominación, al desaparecer su necesidad con la desaparición de la división de la sociedad en clases. Justamente por esto dice el *Manifiesto* un poco más adelante:

Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y, por tanto, su propia dominación de clase.¹⁰⁰

Una conclusión se impone entonces: si el poder político es la clase organizada como clase dominante, y si la desaparición de las clases hace innecesaria su dominación, desaparece en consecuencia la necesidad del órgano que la ejerce: el poder político o Estado. Lo que se tiene en cambio es una *asociación* libre de individuos. O como se dice en el *Manifiesto*: «En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos, surgirá una asociación libre en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos».¹⁰¹

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 130.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Nos encontramos, pues, de nuevo ante el problema de la desaparición del poder político, o del Estado, que Marx había planteado muy rudimentariamente en su escrito juvenil *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, escrito en 1843.

Organización en clase, conciencia y partido político

En el *Manifiesto* no sólo se describe la situación objetiva de la clase obrera como producto y condición del desarrollo capitalista, sino también el proceso práctico histórico por el cual accede ella a la conciencia de su interés propio y se constituye como clase revolucionaria. Este proceso consistente en una serie de luchas pasa por diferentes fases.

En la primera, los obreros luchan aislados contra los burgueses particulares y su objetivo no es tanto destruir las relaciones burguesas de producción como las máquinas o las mercancías. No hay propiamente lucha de clase contra clase. En rigor, no hay clase, sino una masa amorfa y disgregada que, incluso en sus luchas, sirve a los intereses de la burguesía, que se vale de ellas para luchar contra sus enemigos propios. En una segunda fase, prosigue la descripción histórica del *Manifiesto*, los obreros forman coaliciones o asociaciones permanentes para defender sus salarios. Se trata de una lucha dispersa en muchas localidades que desemboca «en una lucha nacional, en una lucha de clases». Pero, como «toda lucha de clases es una lucha política», va dirigida contra el poder político. El resultado de este proceso práctico de luchas es «la organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político».¹⁰² Fijemos la atención en esta formulación, deteniéndonos primero en el concepto de proletariado como clase.

Si como fruto de las luchas de los obreros, al principio diseminados y disgregados, se produce la «organización del proletariado en clase», ello quiere decir que para Marx y Engels el proletariado como clase no es un dato inmediato, pues su organización no se da mientras sus luchas locales no se centralizan a escala nacional. La clase no existe aisladamente, sino en una relación de lucha (de *lucha política*) contra otras clases. Finalmente, el proletariado sólo se constituye en clase cuando tiene conciencia de su interés propio frente a la burguesía, conciencia que adquiere en la lucha

¹⁰² *Ibidem*, p. 119.

y que pasa históricamente por diferentes niveles, expuestos con claridad en el *Manifiesto*, hasta llegar a su expresión más alta como conciencia de la necesidad de la revolución.

Mientras el proletariado es una masa dispersa y disgregada que no lucha propiamente contra la burguesía, no se constituye como clase y sólo lo es potencialmente. Sin embargo, a diferencia de otras clases «—estamentos medios—pequeño industrial, pequeño comerciante, artesano, campesino» o, a diferencia del lumpemproletario, «sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria» y ello en virtud de sus condiciones de existencia. Los proletarios no tienen propiedad; no tienen nada que salvaguardar y sólo pueden conquistar las fuerzas sociales productivas «aboliendo su propio modo de apropiación en vigor». Se trata, pues, de un proceso práctico cuyo sujeto es el proletariado; el medio, la lucha violenta y el fin, el establecimiento de su propia dominación. O, con palabras del *Manifiesto*: «La guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente [...] se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación.»¹⁰³ Vemos, pues, que la «organización del proletariado en clase» significa, a la vez, su constitución como sujeto de la praxis revolucionaria.

Después de comprender, en los términos del *Manifiesto*, lo que significa la constitución del proletariado en clase y, por tanto, como agente histórico de la revolución, se hace necesario entender en qué sentido se establece un signo de igualdad entre clase y partido, pues, ciertamente, Marx y Engels dicen: «Esta organización en clase y, por tanto, en partido político [...]» Tenemos aquí una primera caracterización del partido (decimos primera, pues como veremos en el *Manifiesto* se pueden distinguir otras dos).

Partido, en una primera formulación, es la clase que, con conciencia de su interés propio, se enfrenta en un proceso de lucha a la burguesía. En este proceso práctico la clase actúa como partido: es la *clase-partido*; por tanto, partido no es aquí una parte o un sector de ella, sino el *partido-clase*. Ambos términos se cubren recíprocamente. El partido existe desde que existe la clase y la clase existe desde que funciona como partido. Se trata, pues, de un concepto de partido tan amplio que no puede confundirse con el concepto estrecho aplicable a la Liga de los Comunistas, que para Marx es

¹⁰³ *Ibidem*, p. 121.

sólo, al igual que otras sociedades, «episodios en la historia [...] del Partido, en el gran sentido histórico del término».¹⁰⁴

En el partido así entendido caben tanto una organización política específica como sindical e incluso cultural, pero estas organizaciones no entran en él como fracciones o sectores de la clase obrera, sino como la clase que lucha contra la burguesía en diversas formas: política, económica, culturalmente, etc. El modelo empírico que inspira a Marx y Engels ese concepto amplio de partido es el proletariado inglés con sus diversas organizaciones.

Pero el *Manifiesto* habla también de partido en un segundo sentido, cuando se refiere a los partidos obreros entre los cuales figura el de los comunistas. En varias ocasiones nombra a los comunistas como un partido entre los partidos obreros, no opuesto, pero sí distinto de ellos. En verdad, en el texto encontramos formulaciones como las siguientes: «Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los partidos obreros». «[...] Sólo se distinguen de los demás partidos proletarios [...]»; «[...] son el sector más resuelto de los partidos obreros [...]» «El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios [...]»¹⁰⁵ Por último, citan entre ellos a «dos partidos obreros ya constituidos [...] los cartistas de Inglaterra y los partidarios de la reforma agraria en América del Norte».

Partido obrero significa, pues, en el *Manifiesto*, un partido (no único, como acabamos de ver) que, lejos de identificarse con la clase entera, es un sector o parte de ella, con un programa político determinado y con un objetivo común con el de otros partidos obreros. Y este objetivo es precisamente «el derrocamiento de la dominación burguesa, la conquista del poder político por el proletariado». Carecería, pues, de sentido para Marx y Engels que un partido, monopolizando ese objetivo común, se autotitulara «el partido de la clase obrera».

Finalmente, llegamos al tercer concepto de partido: el de los comunistas. Al caracterizarlo, el *Manifiesto* señala lo que tiene de común con los demás partidos obreros, lo que lo distingue de ellos y, por último, su superioridad o ventaja sobre los demás partidos proletarios.

Se trata, pues, en primer lugar, de uno de los partidos obreros: «Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros»; sus intereses son los mismos que los de toda la clase, o sea, «no tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado» y, por esta razón, «no proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario». Por último, tienen el mismo objetivo inmediato que los demás partidos obreros: «Constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político».¹⁰⁶

Pero en el *Manifiesto* vemos también que no se trata de un partido obrero más. Se distinguen de ellos por dos rasgos que quedan nitidamente señalados: a) hacer valer los intereses comunes a todos los proletarios «independientemente de la nacionalidad», y b) representar en cada fase del movimiento «los intereses del [...] [proletariado] en su conjunto».¹⁰⁷ Con el primer rasgo se subraya el carácter internacional del movimiento comunista; con el segundo, su interés se identifica, en cada fase del desarrollo de la lucha, con los del proletariado en su conjunto. Así, pues, lo que los comunistas comparten con otros partidos obreros no excluye, a la vez, su distinción respecto de ellos.

Pero los comunistas no sólo se distinguen de los demás partidos obreros, sino que también los aventajan. Marx y Engels señalan claramente estas ventajas, aunque en verdad aquello por lo que se distinguen, a saber, su internacionalismo, su representación de los intereses del movimiento en su conjunto, constituye ya sendas ventajas. El *Manifiesto* dice explícitamente que los comunistas aventajan a los demás partidos obreros: a) *prácticamente*, por ser «el sector más resuelto [...] que siempre impulsa a los demás», y b) *teóricamente*, «por su clara visión de las condiciones de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario».¹⁰⁸ Esta visión teórica enraizada en el movimiento real, histórico, los aleja de los utopistas, que proponen principios inventados.

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

No son sino la expresión de conjunto de las condicio-

¹⁰⁴ Carta de Marx a Freiligrath, 29 de febrero de 1860.
¹⁰⁵ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto*, ed. cit., p. 122.

¹⁰⁶ *Ibidem*.
¹⁰⁷ *Ibidem*.
¹⁰⁸ *Ibidem*.

nes reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos.¹⁰⁹

Con apoyo en el texto de Marx y Engels puede concebirse el Partido Comunista como la clase misma en su más alto nivel de combatividad y conciencia. En esto radicaría su superioridad sobre otros partidos o sectores de la clase, situados a un nivel más bajo tanto práctica como teóricamente. Sin embargo, esa superioridad práctica no significa —al menos no se desprende del texto— que ese sector organizado cumpla un papel dirigente en la lucha, si bien se señala claramente que es el sector más resuelto «que impulsa adelante a los demás». En cuanto a su superioridad teórica, de ella no se infiere que los comunistas tengan el monopolio de la conciencia de clase, pues de otro modo el *Manifiesto* no habría reconocido que los demás partidos obreros comparten con los comunistas un objetivo común, lo que sería inconcebible sin cierta visión o conciencia del interés de clase. Naturalmente, esto no excluye que la «visión clara» se dé precisamente en los comunistas.

Pero, ¿de dónde proviene esa visión o conciencia? De su propia lucha, en la práctica, en el proceso histórico que, pasando por diferentes niveles de organización y conciencia, se eleva desde la condición de masa amorfa y disgregada a su constitución propiamente como clase. Tal es el proceso que en un texto casi contemporáneo del *Manifiesto*, en la *Miseria de la filosofía*, se denomina, muy hegelianamente, transformación del proletariado de «clase en sí» en «clase para sí».

El sujeto de este proceso es el proletario mismo, y el partido es más bien su producto, la expresión del nivel alcanzado por la clase en cuanto a su conciencia y su lucha. El partido no es, por tanto, una vanguardia exterior a la clase, el sector que la dirige, sino el que expresa el nivel alcanzado por ella en su proceso de autoemancipación y autodirección. Pero el partido de los comunistas, por ser el más aventajado teórica y prácticamente, se convierte en un factor vital en tanto que, en la realidad y no por un derecho adquirido, mantiene la doble ventaja señalada por el *Manifiesto*.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 122-123.

¹¹⁰ De todo lo anterior se deduce que la concepción del partido expuesta en el *Manifiesto* no puede considerarse, como nosotros la considerábamos erróneamente en la edición anterior de esta obra, como la premisa de la teoría leninista del partido.

Balance del "Manifiesto"

El *Manifiesto del Partido Comunista* es la teoría y el programa revolucionarios de la clase social destinada histórica, objetivamente, a transformar radicalmente la sociedad en un proceso que es el de su propia autoemancipación. En él se presenta esa transformación como obra suya, si bien sólo realizable cuando tomando en cuenta las condiciones objetivas se eleva a cierto grado de conciencia, organización y lucha. En este proceso, el Partido Comunista —producto y expresión de la clase— cumple un papel importante por su visión «de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento» y, a su vez, por impulsar, como el sector más resuelto, la praxis revolucionaria del proletariado.

En este sentido, el *Manifiesto* ocupa un lugar excepcional en la elaboración del concepto de praxis por Marx. En él se muestra claramente el marxismo como teoría de la praxis, de la transformación radical del mundo. En él se anudan los diferentes hilos que conducen a este momento maduro de la concepción de la praxis en Marx, a saber:

- a) la concepción de la misión histórica del proletariado, ya objetivamente fundada, como sujeto de la praxis revolucionaria, como proceso de su autoemancipación;
- b) la unidad de la teoría y la práctica en la praxis revolucionaria, y
- c) el partido como producto y expresión de la clase y, a su vez, como medio necesario —por su ventaja teórica y práctica— para que el proletariado alcance su autoemancipación.¹¹¹

El marxismo como filosofía de la praxis

Después de examinar la concepción marxista de la praxis, llegamos a la conclusión de que esta categoría es central

¹¹¹ Sobre el *Manifiesto Comunista* como teoría de la revolución social, y sobre los conceptos de conciencia de clase y partido en él, así como sobre su vinculación con la situación económica, social y política de la época y, en particular, sobre la prueba de fuego que representó la revolución del 48 para este texto general de Marx y Engels, el lector puede consultar muy provechosamente la excelente obra de Fernando Claudín, *Marx, Engels y la revolución de 1848* (Siglo XXI, España, 1975), que en más de un punto hemos seguido de cerca.

para Marx, en cuanto que sólo a partir de ella cobra sentido la actividad 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 para el reformismo como para 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 su 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— en el centro de su filosofía. Al instaurar 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 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.

Marx se halla en relación con una y otra filosofía, pero entendida esta relación como negación y superación de ellas. Si el materialismo contemplativo 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 de ese 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, ve sólo la actividad de la conciencia del sujeto y 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, cabe decir que el materialismo marxiano es la inversión del idealismo concebido como filosofía de la

actividad ideal y, en forma mistificada, del hombre. Marx, por ello, no es Hegel antropologizado, ni Feuerbach historizado. Uno y otro no rebasan el marco de la filosofía como interpretación del mundo: su ámbito, su elemento propio común, es la teoría; como lo es en gran parte el del joven Marx hasta las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*. El ámbito nuevo en el que se opera propiamente la inversión del idealismo absoluto de Hegel y del antropologismo de Feuerbach es la praxis, y esta inversión entraña necesariamente —al tener que fundar histórica y realmente la actividad práctica humana, sus condiciones, límites y posibilidades— un cambio radical en el marxismo como teoría, cambio que se expresa en la clásica formulación del paso del socialismo como utopía al socialismo como ciencia. Sólo así el marxismo ha llegado a ser y es actualmente, en un proceso tan infinito como su objeto, filosofía de la actividad real, objetiva, es decir, de la praxis. Tal es el sentido de la expresión de Engels: el proletariado alemán es el «heredero de la filosofía clásica alemana». Si el idealismo es una filosofía de la actividad, el marxismo es propiamente la filosofía de la verdadera actividad transformadora, es decir, práctica.

Como filosofía de la praxis, el marxismo es la conciencia filosófica de la actividad práctica humana que transforma el mundo. Como teoría no sólo se halla en relación con la praxis —revela su fundamento, condiciones y objetivos—, sino que se sabe a sí misma en dicha relación y, por ello, es una guía de la acción.

Por ello, el marxismo es también 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, dado que también se opone a la conciencia ordinaria, al 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 práctica, en la actividad; pero, por un lado, esta actividad se parece más a la forma sordida en que la entendía Feuerbach y, por otro, ya reducida a este bajo nivel, en que queda 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 acabados, no como productos de la actividad humana, y, por otra parte, al concebir la actividad en un sentido utilitario, la capta en oposición a toda teoría.

Ahora bien, cuando 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 (*empirismo de la praxis*);

b) en el idealismo, si la actividad práctica se concibe en un sentido absoluto y subjetivista, negando la prioridad de la naturaleza exterior (*idealismo de la praxis*), y

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

El concepto de praxis y su papel fundamental en la formación y constitución del marxismo se desdibujan igualmente cuando la revolución filosófica que éste lleva a cabo y la ruptura que presupone con la filosofía tradicional, particularmente con la de Hegel y Feuerbach, se interpretan como un corte meramente teórico o «epistemológico».¹¹² El corte con la filosofía anterior así entendido no sólo oscurece el

¹¹² El concepto de «corte epistemológico» ha sido introducido por Gaston Bachelard y aplicado por Louis Althusser para expresar la transformación de una problemática precientífica o ideológica en una problemática científica. Dicho concepto lo utiliza Althusser al estudiar el pensamiento de Marx y, sobre todo, al tratar de establecer la línea

desenvolvimiento del marxismo —continuo y discontinuo a la vez—, sino que hace palidecer, ante todo, la verdadera naturaleza del corte o ruptura con la filosofía tradicional a que alude Marx desde su famosa «Tesis XI» sobre Feuerbach. El «corte» no es meramente epistemológico, pues si bien se rompe o corta con una teoría —particularmente con el idealismo hegeliano y con la crítica a que lo somete Feuerbach—, se rompe, ante todo, en la teoría en que culmina el esfuerzo filosófico tradicional por interpretar el mundo. Se corta con la teoría que, en definitiva, no es sólo interpretación de la realidad, sino instrumento de conciliación con ella, con lo cual contribuye a cerrar el paso a su transformación. El corte con esta teoría, que no es sino una ideología de la conciliación con el mundo real, se hace, por tanto, en nombre de la transformación misma de ese mundo. Por otro lado, por ser una ideología de la justificación de la realidad que se aspira a transformar y por tener esta ideología raíces sociales, reales, el corte del marxismo con ella exige no sólo su reducción a sus raíces reales, sino sobre todo la transformación de la realidad que engendra esa ideología de la conciliación. No se trata, por tanto, de un corte meramente epistemológico entre ideas, grados o niveles de conocimiento, ni tampoco de un simple paso del error a la verdad, de la ideología a la ciencia, ya que en ese paso se halla implicada la praxis, la transformación misma de lo real. En

divisoria con respecto a sus trabajos de juventud. (Cfr.: *Pour Marx*, ed. cit., p. 26.)

Sin entrar ahora en la cuestión que hemos tocado antes sobre la inexistencia de una discontinuidad radical entre el joven Marx, particularmente el de los *Manuscritos de 1844*, y el Marx inmediatamente posterior que comienza a dibujarse desde las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, y sin insistir más en la unilateralidad y el esquematismo que supone caracterizar la problemática del primer periodo como simple problemática feuerbachiana, ya que toda nuestra exposición en este capítulo viene a rechazar esa tesis, digamos por ahora que el verdadero objeto de la crítica de Marx no es tanto Feuerbach como Hegel; que la ruptura o corte se efectúa con la filosofía como interpretación del mundo que Hegel ha llevado hasta sus últimas consecuencias; que los neohegelianos no han hecho sino exacerbar esa filosofía dejando en el camino el contenido real que en forma mistificada aparecía en Hegel; que Feuerbach la mantiene pese a su antropologización de Dios y de la Idea, y que Marx pugna por liberarse de ella a través de la crítica del idealismo hegeliano, lográndolo al fin a partir, sobre todo, de las *Tesis sobre Feuerbach* y de *La ideología alemana*. Entre esta concepción de la filosofía como interpretación y la de la filosofía como transformación del mundo se da el verdadero corte que, por su carácter teórico-práctico, no se puede reducir a un mero «corte epistemológico».

este sentido, el corte o ruptura de Marx con la filosofía tradicional, así como con la fase de su pensamiento que todavía se halla en mayor o menor grado bajo la influencia de ella, no puede caracterizarse en términos puramente teóricos o epistemológicos sino fundamentalmente en términos prácticos. El marxismo se constituye, por tanto, como tal y rompe así con la filosofía que como mera interpretación del mundo culmina en Hegel cuando se afirma como teoría de la praxis revolucionaria en particular y de la actividad práctica humana en general. Así entendido, el marxismo es esencialmente la filosofía de la praxis.

Capítulo IV

La concepción de la praxis en Lenin

Teoría y política

Un intento de entender a Lenin tiene que partir, forzosamente, del reconocimiento de esta verdad que, por archisabida, se suele olvidar, a saber: que Lenin es ante todo un dirigente político revolucionario. Su personalidad política revolucionaria se despliega a lo largo de su vida en las más diversas y complejas circunstancias: en el triunfo y en la derrota, en el avance y en la retirada, en la clandestinidad y en la legalidad, en el interior del país y en el exilio, en la marea revolucionaria y en el reflujo. Como organizador y dirigente del Partido Bolchevique, como estratega de la revolución, como constructor y jefe del primer Estado obrero Lenin es ante todo un político revolucionario. En cada momento, en cada una de sus facetas, domina su actividad decisiva y específica: la política en su dimensión más profunda, como actividad práctica objetiva, transformadora y consciente del mundo, es decir, como forma de praxis.

Y, sin embargo, o más bien por ello, hay también en Lenin una constante actividad teórica, una atención especial y sostenida a la teoría en sus diversos niveles de generalidad: desde los análisis políticos y económicos en situaciones concretas dadas, hasta el examen de las categorías filosóficas más abstractas (la verdad, la materia, la práctica, etcétera), pasando por la elaboración de conceptos del materialismo his-

tórico (Estado, relaciones de producción, formación económico-social, etcétera) que son indispensables para los análisis concretos.

Ahora bien, para Lenin —como para Marx— la teoría tiene una función práctica. Tanto al reflexionar sobre determinado acto político (una huelga, una manifestación, etcétera) como al enfrentarse a un concepto político, económico o sociológico o al revisar su propia concepción de la dialéctica, el quehacer teórico leniniano responde a necesidades y exigencias de la práctica. Cualquiera que sea el objeto considerado o su nivel de abstracción, la teoría cumple una función práctica, aunque de acuerdo con la especificidad de ella en cada caso sus nexos con la práctica sean más o menos directos o transparentes. Pero Lenin no sólo se ocupa de la teoría porque así lo exige una práctica determinada, sino que se ocupa también, al más alto nivel de abstracción, de la praxis misma, como categoría fundamental.

Lenin opera, pues, con una concepción de la praxis más o menos explícita tanto al hacer teoría como al organizar, dirigir y desarrollar una práctica revolucionaria y, finalmente, al reflexionar sobre la praxis misma y, por tanto, sobre la unidad de la teoría y la práctica. En estos tres planos tiene que ver con la praxis y, en esos tres, se pone de manifiesto su concepción de ella.

Por un Lenin sin dogmas

Pero esta búsqueda requiere que el camino sea desbrozado de una capa de silencios, tergiversaciones y dogmas que, al caer sobre su vida y su obra, la oscurecen y falsean cuando no la sacralizan o mitifican.

Veamos, en primer lugar, el empeño de hacer de Lenin no ya el genial teórico político que fue, justamente porque fue un genial político revolucionario, sino también el teórico inconmensurable en otros campos como la filosofía o la estética, lo que exigiría agregar al calificativo de marxista el de leninista. La grandeza política revolucionaria de Lenin no necesita de esos aditamentos teóricos que celosamente aporta la beatería leninista.

Punto de vista diametralmente opuesto es el que proviene de adversarios del marxismo y profesionales de la teoría. Tratan de subestimar su aportación teórica o de difuminarla al reducir la figura de Lenin a la de un hombre de acción. Es la posición de aquellos que pretenden que la teoría, y en

particular la filosofía, permanezca «pura», incontaminada, por la política. Las intervenciones teóricas de Lenin son presentadas como incursiones extrañas a su propio campo de actividad: la política; o, en otros casos, sin nexo interno, vivo, con ella. Pero, entonces, ¿por qué teoriza este político práctico, revolucionario? Sólo —se arguye— para justificar una práctica; sólo pragmáticamente. El practicismo le ha sido achacado infundadamente a Lenin desde campos hostiles al marxismo. Sin embargo, no se ha reparado suficientemente que una caracterización semejante fue hecha por quien desempeñó un papel decisivo en la codificación de las ideas de Lenin como leninismo. Nos referimos, por supuesto, a Stalin. Ciertamente, ¿no fue él quien vio, en 1924, poco después de la muerte de Lenin, «en el sentido práctico norteamericano», uno de los dos rasgos —el otro era el impulso revolucionario— característico del estilo leninista?¹ Huelga decir que este «sentido práctico norteamericano» es el que halla expresión en la filosofía burguesa más distintiva de los Estados Unidos, el pragmatismo, y que no tiene nada que ver con las *Tesis sobre Feuerbach* en donde ese concepto sórdido de práctica queda expresamente rechazado.

En los dos casos anteriores se deforma la imagen de Lenin. En el primero, en lugar del revolucionario práctico que hace teoría por exigencias de la práctica, puesto que la práctica ha de ser racional, se proyecta un Lenin teorístico, dedicado ante todo a fundar nuevas prácticas teóricas: filosófica o estética. En el segundo, se exhibe un Lenin practicista o tacticista que pierde de vista los principios. En un caso, se diluye la función práctica de la teoría; en otro, la racionalidad de la práctica. En ambos, se desune lo que el propio Lenin se esforzó por unir, rompiéndose así el lazo necesario, intrínseco, entre la teoría y la práctica.

Examinar el concepto de praxis en Lenin es ver cómo en su teoría y en su práctica se da esa unidad. Por tanto se trata de dos cuestiones íntimamente vinculadas entre sí: la practicidad de su teoría y la racionalidad de la práctica. Es el propio Lenin quien ha dicho en un aforismo archicitado: «Sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario posible.»² Con ello afirma claramente que una práctica revolucionaria necesita de la teoría. Pero, inversamente, ha

¹ J. Stalin, *Cuestiones del leninismo*, Ediciones Sociales, México, D. F., 1941, p. 96.

² V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, en *Obras completas*, ed. esp. cit., t. V, p. 376.

dicho también en un pasaje no por azar menos citado: «Una acertada teoría revolucionaria [...] sólo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario.»³ Es decir, la teoría necesita de la práctica no sólo para surgir y verificarse en ella, sino también para formarse «de una manera definitiva».

La concepción leniniana de la praxis supone, pues, una concepción de la teoría cuya especificidad le viene precisamente de su peculiar unidad con la práctica. Y supone, así mismo, una visión de la práctica que proviene justamente de su unión peculiar con la teoría. Finalmente, supone una reflexión sobre la unidad misma de una y otra, o sea, sobre la praxis. Así, pues, trataremos de ver: a) cómo y por qué teoriza Lenin; b) cómo es su práctica política revolucionaria, y c) cómo concibe la categoría de *praxis*.

Cómo y por qué teoriza Lenin

Si no se desvirtúa el recto sentido de nuestras palabras, podemos decir que la primera actividad revolucionaria de Lenin, allá en la década de los años 80 del siglo pasado, es de naturaleza *teórica*. En efecto, sus primeros trabajos versan sobre el carácter específico de la sociedad rusa, sobre las características del desarrollo del capitalismo en Rusia, sobre los conceptos teóricos y metodológicos que permiten una investigación correcta de la realidad social y del proceso histórico examinado y, finalmente, sobre el instrumento (el partido) necesario para su transformación.

Veamos, en primer lugar, el grupo de escritos de 1893-1894 formado por *¿Quiénes son los «amigos del pueblo»...?*, *Contenido económico del populismo...* y *El desarrollo del capitalismo en Rusia*.⁴ El objetivo teórico inmediato de Lenin es claro: ofrecer un cuadro verdadero de la sociedad rusa. Los populistas (*narodniki*) afirman que la tradicional comuna rural (*obshchina*) permitirá llegar al socialismo sin pasar por el capitalismo. Para los teóricos populistas, el capitalismo es un fenómeno ajeno o extraño en Rusia o una desviación del curso normal de su economía y contra él se puede y se

³ V. I. Lenin, *El «izquierdismo», enfermedad infantil del comunismo*, en: *Obras completas*, ed. cit., t. XXXI, p. 19.

⁴ Respectivamente, en *Obras completas*, t. I, los dos primeros, y t. II, el tercero.

debe luchar para ahorrar a los campesinos rusos los horrores de la expropiación capitalista, puestos de manifiesto en el proceso de transición al capitalismo en Occidente.

La cuestión que se plantea, por tanto, y a la que responde Lenin, es la de si puede desarrollarse el capitalismo en Rusia y, a su vez, la de si es deseable ese desarrollo; cuestión candente, nada académica, ya que de su respuesta derivan las cuestiones del carácter de la revolución (burguesa o popular), de la fuerza social que ha de impulsarla (campesinos u obreros) y la táctica a seguir (terrorismo individual o lucha de masas). El recurso teórico leniniano se hace necesario porque la práctica se ve obstaculizada por la falsa concepción populista de la realidad social rusa y de su devenir. La teoría cumple, pues, una función práctica, pero la cumple justamente como análisis objetivo, fundado, de la naturaleza de esa realidad y de su desarrollo.

De los escritos citados de Lenin se deduce que la economía rusa se desarrolla en un sentido capitalista y que, por consiguiente, no es posible saltar la fase del capitalismo en Rusia, aunque éste tenga —con respecto al de Occidente— particularidades muy acusadas. De esto desprende Lenin dos conclusiones de enorme importancia desde el punto de vista práctico-estratégico: la revolución será burguesa, pero justamente por las particularidades rusas, la fuerza social dirigente será el proletariado. La primera conclusión se ajusta perfectamente al marxismo clásico; la segunda, es verdaderamente inconcebible para el marxismo «ortodoxo».

Se comprende por todo lo anterior que el primer Lenin que encontramos, antes que el dirigente revolucionario y el organizador del partido, es el Lenin *teórico*, es decir, el autor de una serie de investigaciones económicas sobre el desarrollo capitalista de la sociedad rusa. En esas investigaciones, Lenin hace ver el proceso de disgregación de la comuna rusa, de transformación de los campesinos más pobres en trabajadores asalariados y de conversión de una economía natural en mercantil, premisas todas ellas del capitalismo. Mientras que los populistas niegan el desarrollo real y se refugian en una crítica romántica y utópica del capitalismo, que lleva a preguntarse si es deseable o no para Rusia, Lenin destaca en la realidad misma la necesidad objetiva del capitalismo y, por tanto, la futilidad de la cuestión de su deseabilidad o indeseabilidad. La conclusión a que llega es que el empobrecimiento del campesino, la disgregación de la comuna rural junto con la creación de un mercado interno, el crecimiento de la industria y la maquinización de la agricul-

tura, conllevan el reconocimiento del desarrollo capitalista en Rusia, si bien con particularidades —entre ellas su desarrollo más lento— que lo diferencian del capitalismo occidental.

Lenin llega a esta tesis con base en los datos estadísticos sacados de la realidad específica rusa y con apoyo en la teoría general de la sociedad y la historia que le brinda el materialismo histórico. Sus conclusiones no son, pues, simples deducciones de una teoría general o meras ilustraciones de ella, ya que si así fuera se perdería precisamente la explicación de lo que hay de específico en la realidad examinada. A diferencia de la sociología subjetivista de los populistas, el materialismo histórico es para Lenin una verdadera ciencia social y sus categorías —especialmente la de «relaciones de producción»— permiten aplicar a los fenómenos sociales el criterio objetivo de la reiterabilidad y regularidad.⁵ En este carácter científico del materialismo histórico está la garantía de un análisis de la realidad social. Pero Lenin nos pone en guardia también contra toda reducción de lo específico a lo general, pues una categoría por muy importante que sea —como la de «relaciones de producción»— es sólo un esqueleto que —como dijo Marx en *El Capital*— necesita ser revestido de carne y hueso.⁶ Lenin concede gran atención a esto, pues justamente es ahí donde resalta lo específico, lo que no puede ser deducido sin más de una ley, categoría o teoría general.

En este sentido dice también Lenin que el marxismo no es una filosofía de la historia o esquema histórico-filosófico especulativo. Lo cual equivale a decir que la respuesta a la cuestión de si existe el capitalismo en Rusia sólo puede ser extraída del análisis de la realidad en su especificidad, aunque ciertamente con el instrumental que para dicho análisis ofrece el materialismo histórico que, como toda teoría, no deja de ser general.⁷

⁵ V. I. Lenin, *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los social-demócratas?*, en *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 152.

⁶ *Ibidem*, p. 153.

⁷ En un examen superficial podría parecer que eran los populistas quienes veían más claramente lo específico ruso al sostener que Rusia pasaría de una fase precapitalista al socialismo, sin pasar por el capitalismo. Y sus conclusiones parecían avaladas por las cartas de Marx y Engels a Vera Zasulich y por su prefacio a la segunda edición rusa, de 1882, al *Manifiesto* (Cf., Marx y Engels, *Obras escogidas*, en tres tomos, ed. cit., t. I, pp. 101-102), en el que en respuesta a la cuestión de si la comunidad rural rusa podría pasar o no directamente a la forma superior comunista de propiedad, dicen:

El proceso de clarificación teórica que recorre Lenin se hace necesario por razones prácticas. La función práctica de la teoría estriba aquí en contribuir a la lucha incipiente del proletariado ruso al trazarle un cuadro objetivo de la sociedad y del desarrollo capitalista en la Rusia de finales de siglo. Ese cuadro objetivo permite fundar racionalmente una práctica política: justamente la que se diseña en el primer proyecto de programa del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso. En él podemos ver la estrecha relación entre el análisis leniniano de los procesos reales de la sociedad rusa (desarrollo capitalista, formación del proletariado) y las características de la lucha real: papel dominante del proletariado en ella, carácter político de la lucha por su emancipación, vinculación de las reivindicaciones de carácter democrático y las que constituyen su objetivo final: derrocamiento del capitalismo y conquista del poder, etcétera. Pero, asimismo, las tareas prácticas que fija el Programa revelan también el carácter específico que los análisis de Lenin han mostrado en la realidad social rusa, o sea, en las condiciones peculiares del capitalismo en una época, la década de los años 90, y en un país, Rusia, determinados.

La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista.

Este planteamiento, al admitir la posibilidad, en 1882, del tránsito al comunismo desde las comunidades precapitalistas, vendría a remarcar que Marx y Engels eran los primeros, contra las interpretaciones mecanicistas del materialismo histórico, en mostrar que el desarrollo histórico no sigue una línea única e inexorable y que las condiciones históricas específicas pueden introducir formas peculiares en ese desarrollo; vendría a confirmar, asimismo, que la explicación de la realidad específica —en este caso, la rusa— no puede ser deducida de una teoría general. Pero a este respecto hay que hacer algunas observaciones: el planteamiento de Marx no puede identificarse más con el de los populistas, pues mientras éstos consideraban que la posibilidad de saltar la fase capitalista estaba inscrita en el desarrollo interno de la comunidad rural, Marx y Engels pensaban que ese desarrollo requería una condición: la revolución proletaria en Occidente.

Pero Lenin, quince años después, rechazaba la posibilidad del salto de la comunidad rural rusa al socialismo no sólo porque no se ha cumplido la condición señalada por Marx y Engels, sino ante todo porque en la realidad misma se comprueba que la comuna se va desarrollando bajo los efectos del desarrollo capitalista en Rusia. De este modo, Lenin da respuesta a un problema teórico y práctico al aplicar el materialismo histórico a una realidad captada en su especificidad como desarrollo específico del capitalismo en Rusia.

Una teoría del partido a la medida de una práctica

El modo práctico de teorizar Lenin se revela claramente en otra de sus primeras contribuciones teóricas y, a su vez, de las más conocidas: su teoría del partido. No se trata, como en el caso anterior, de una teoría que cumple una función práctica por su contenido cognoscitivo como teoría de una realidad existente que se aspira a transformar. En rigor el partido al que se refiere Lenin en 1902, en *¿Qué hacer?*, no existe y de eso se trata precisamente: de que exista, es decir, de crearlo.

Aunque el Partido Obrero Socialdemócrata Ruso se constituyó tormalmente en 1898, la tarea de organizarlo quedó trunca en sus inicios mismos. A comienzos de siglo, esa tarea estaba todavía por cumplir y a ella se consagró Lenin afanosamente. Era una tarea vital para que el proletariado ruso, agente histórico fundamental en una sociedad que marchaba ya por la vía del capitalismo, pudiera cumplir su misión revolucionaria. Pero el partido tenía que ser creado en las condiciones específicas de una sociedad en la que el proletariado era una fuerza social minoritaria en comparación con los millones de campesinos explotados. Desde el punto de vista organizativo, existía ya un movimiento socialdemócrata disperso por todo el país en multitud de círculos y organismos locales. La unificación de todos los socialdemócratas en torno a un solo programa y en una sola organización se convertía en una tarea imperiosa. Y a ella trata de dar cumplimiento Lenin; primero, con la fundación del periódico *Iskra*, que se proponía educar, agitar y organizar a los grupos socialdemócratas dispersos. Más tarde, con la mirada puesta en la fundación del partido, Lenin elaboró la teoría organizativa expuesta en *¿Qué hacer?*

Se trata de una teoría que responde a un objetivo práctico inmediato: crear el partido en unas condiciones históricas concretas. Estas son las de la Rusia zarista con su régimen autocrático que niega las más mínimas libertades democráticas, cerrando todos los caminos de la lucha legal. No se puede entender la teoría leninista del partido si se hace abstracción de las condiciones de lucha bajo un implacable sistema represivo. Quedaba excluida, por supuesto, la posibilidad de organizar un partido legal, de masas, al estilo del Partido Socialdemócrata Alemán. Por el contrario, tenía que ser un partido de *élite*, de lo mejor de la clase obrera en un doble sentido: por su elevada conciencia de clase y

por su entrega sin límites en la lucha. Es obvio que, en esas durísimas condiciones, el partido tenía que restringir notablemente sus efectivos. Lenin llega por esta vía a sostener que la organización debe ponerse en manos de revolucionarios profesionales.

La clandestinidad rigurosa no sólo obliga al partido a restringir sus efectivos, sino también a actuar de un modo conspirativo, secreto. Respondiendo a las acusaciones que se le hacen con este motivo, Lenin subraya la necesidad de esa actuación.

Le es tan indispensable que todas las demás condiciones (efectivos, elección de miembros, sus funciones, etcétera) deben supeditarse a aquélla. Por consiguiente, seríamos unos ingenuos si temiéramos que se nos acuse [...] de querer crear una organización conspirativa.⁸

El funcionamiento que esas condiciones imponen al partido determinan también uno de los principios organizativos subrayados por Lenin: el centralismo. No se trata sólo de la centralización necesaria para aglutinar las organizaciones locales dispersas, sino de su subordinación a una instancia central para asegurar la unidad de acción a escala nacional; se trata también de la centralización en cada organización como supeditación de la base a la dirección, lo cual afecta a la democracia interna. Ésta sólo puede darse allí donde —como reconoce Lenin— no se limita la información y la discusión a la vez que rige el principio de la electividad de los cargos. «El principio de la amplia democracia implicaba dos condiciones concretas: en primer lugar, una publicidad total y, en segundo lugar, la elección para todos los cargos.»⁹ Dos condiciones que, en verdad, no se daban y que llevan a Lenin a incorporar a su modelo de partido el predominio de la centralización sobre la democracia interna, con la consecuente limitación de la participación directa de los militantes en las grandes decisiones.

La teoría leninista del partido se explica también por otra circunstancia histórica concreta: la influencia del «economismo» (variante rusa del reformismo socialdemócrata alemán) en el proletariado ruso. Los «economistas» sostenían que los obreros debían limitarse a la lucha económica mientras que la lucha política (contra la autocracia) debía que-

⁸ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, ed. cit., t. V, p. 482.

⁹ *Ibidem*, p. 484.

dar en manos de la burguesía. En el curso de la primera, los obreros habrían de aprender espontáneamente a organizarse y luchar.

Lo que estaba en juego en la polémica de Lenin con los «economistas» era la verdadera relación entre lucha económica y lucha política, entre espontaneidad y conciencia en el movimiento obrero, así como la delimitación del verdadero papel del proletariado y la burguesía en la lucha contra la autocracia zarista. Lenin destaca el valor del elemento consciente frente al espontáneo, que es el que los «economistas» ponen en primer plano. Los obreros por sí solos, con sus propias fuerzas —dice Lenin categóricamente en *¿Qué hacer?*— no pueden ir más allá de una conciencia sindicalista (tradeunionista). La conciencia socialdemócrata, socialista, tiene que ser importada desde fuera al movimiento obrero.

A la hora de valorar objetivamente la teoría leninista del partido, expuesta en 1902, no se puede perder de vista un solo momento los nexos con las condiciones históricas antes citadas y, entre ellas, la situación del movimiento obrero ruso. De ellas deducía Lenin la necesidad de elevar la importancia del factor consciente frente al espontaneísmo de los «economistas». Cualquiera que sea el juicio que nos merezca hoy esa teoría organizativa, hay que subrayar que es la respuesta de Lenin a la necesidad de crear un partido revolucionario en condiciones históricas concretas: de dispersión de las organizaciones socialdemócratas, rigurosa clandestinidad e influencia de la ideología «economista», espontaneísta, en el movimiento obrero.

El propio Lenin pone de manifiesto estos nexos al rectificar, en el curso de la propia lucha, su propia teoría cuando esas condiciones históricas cambian. Así, por ejemplo, cuando a raíz de la Revolución Rusa de 1905 la autocracia zarista se ve obligada a hacer algunas concesiones políticas y se abre cierto espacio a las libertades de expresión y organización, se pierden en el partido o se debilitan algunas de las características impuestas anteriormente por la clandestinidad: los efectivos aumentan considerablemente hasta el punto de que Lenin habla, por primera vez, de «partido de masas».

«La táctica del partido de masas del proletariado —dice Lenin— debe ser simple, clara y directa.»¹⁰ Pero no se trata sólo del aspecto cuantitativo que deja atrás la organización restringida de revolucionarios profesionales, sino también de

¹⁰ V. I. Lenin, «La Duma del Estado y la táctica social-demócrata», en: *Obras completas*, ed. cit., t. X, p. 99.

una nueva relación entre dirección y base en la que, al fomentarse la participación de todos los militantes, queda atrás el centralismo *sin* democracia. Así, en las discusiones sobre la táctica a seguir, dice Lenin en 1906:

Nuestra tarea es acelerar [...], bregar del modo más enérgico porque *todos* los miembros del partido procuren tener una idea clara de la diferencia en las tácticas respecto a la participación en la Duma, para que todos los miembros del partido con pleno conocimiento del asunto [...]¹¹

Y en el Congreso de unificación de las dos fracciones para fijar una táctica única, sostiene: «[...] Que el principio electivo debe ser implantado en las organizaciones del partido de abajo arriba [...].» Y agrega que: «[...] la inobservancia de este principio [...] sólo es admisible [...] en casos excepcionales especialmente previstos.»¹²

De igual manera, rectificando de hecho, en nuevas condiciones específicas, la concepción elitista y centralista del partido, Lenin defiende en esos años el derecho de la minoría a la libre expresión e incluso a presentar un informe paralelo en los congresos. A diferencia de lo que propugnaba en *¿Qué hacer?*, Lenin defiende ahora el derecho a la más amplia discusión: «No puede haber un *partido de masas* sin que se manifiesten con toda claridad los matices fundamentales, sin lucha abierta entre las diferentes tendencias.»¹³

En cuanto a la tesis de que los obreros por sí mismos no pueden rebasar la conciencia tradeunionista, no hay que olvidar que se trata de una reacción exagerada frente a los «economistas» rusos, reacción con la que Lenin pretendía compensar, por esta absolutización del elemento consciente, la apología «economista» del espontaneísmo. Por ello reconoce Lenin, en el Segundo Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata, en 1903, el de su verdadera constitución: «[...] Los economistas curvaron el bastón hacia un lado. Para enlazarlo era preciso curvarlo del lado opuesto y yo lo he hecho.»¹⁴

¹¹ *Ibidem*, p. 105.

¹² V. I. Lenin, «Plataforma táctica para el Congreso de Unificación del P.O.S.D.R.», en: *Obras completas*, ed. cit., t. X, pp. 158-159.

¹³ V. I. Lenin, *¿Quiénes son los jueces?*, en: *Obras completas*, ed. cit., t. XIII, p. 154.

¹⁴ V. I. Lenin, «De las "Actas del II Congreso del POSDR"», en: *¿Qué hacer?*, ed. a cargo de V. Strada, Ed. Era, México, D. F., 1977, p. 325.

Pero lo que verdaderamente lleva a Lenin a reconocer la importancia del elemento espontáneo en el movimiento obrero es la enorme energía revolucionaria desplegada por la clase obrera rusa en las grandes huelgas de masas, en las jornadas revolucionarias de 1905, en las cuales sale de la iniciativa creadora de ellas —y no del partido— una nueva y espléndida forma de organización: los *soviets*.

Esos acontecimientos revolucionarios y el movimiento espontáneo de las masas en ellos no podían dejar de influir en la concepción de Lenin de las relaciones entre espontaneidad y conciencia o entre partido y masas que hasta entonces había sostenido. Los acontecimientos de la primavera de 1905 le demuestran que el proletariado, con sus propias fuerzas, no sólo es capaz de desplegar una actividad política revolucionaria y elevar en ella su conciencia de clase, sino también crear los órganos adecuados —los consejos obreros— para dirigir su lucha.

Venciendo resistencias entre los propios bolcheviques, no duda en afirmar lo que constituía una categórica rectificación de lo escrito en *¿Qué hacer?*:

No fue ninguna teoría, tampoco ningún llamamiento —viniera de quien viniera—, ni la táctica que alguien pudiera haber inventado, ni la doctrina de un partido, sino la fuerza de la realidad misma, lo que condujo a esos órganos sin partido, de masas, a la necesidad de desencadenar la insurrección y las convirtió en órgano de ella.¹⁵

El reconocimiento del papel de los *soviets*, creados por los obreros en una lucha revolucionaria espontánea, significaba que las relaciones entre conciencia y espontaneidad o entre partido y masas no podían plantearse curvando el bastón en sentido opuesto, es decir, exagerando el papel del factor consciente. No es que las ideas anteriores en materia de organización fueran falsas; lo falso era generalizarlas fuera de las condiciones históricas concretas a las que respondían. Y el propio Lenin así lo advierte en su prólogo a una recopilación de escritos suyos del periodo 1895-1905, cuando dice:

El error principal de los que hoy critican *¿Qué hacer?* consiste en que desprenden por completo esta obra de la

¹⁵ V. I. Lenin, «La disolución de la Duma y las tareas del proletariado», en: *Obras completas*, ed. cit., t. XI, pp. 118-119.

situación histórica concreta de un periodo determinado del desarrollo de nuestro partido, ya lejano.¹⁶

Y más adelante agrega: «*¿Qué hacer?* es el *compendio* de la táctica *iskrista* y de la política *iskrista* en materia de organización durante los años 1901 y 1902. Un "*Compendio*", ni más ni menos.»¹⁷

Y no es que Lenin desvalorice ahora las ideas organizativas anteriores. Por el contrario, piensa que «en las condiciones históricas que prevalecían en Rusia» ninguna otra organización «que no fuese la *iskrista* podía crear un tal partido obrero socialdemócrata como el que ahora tenemos»;¹⁸ ya no se trata del partido cerrado de antes, sino del «paso a un partido obrero democráticamente organizado». En suma, lo que vemos claramente es que Lenin no considera válidos los principios organizativos del *¿Qué hacer?*, desprendidos de las condiciones históricas que los exigían.

Volviendo ahora a la cuestión fundamental de cómo y por qué teoriza Lenin, encontramos con respecto a la teoría del partido expuesta en *¿Qué hacer?* lo siguiente:

a) Lenin elabora su teoría respondiendo a una necesidad práctica: crear un instrumento necesario para la lucha revolucionaria del proletariado;

b) para satisfacer esta necesidad, los principios organizativos del partido tienen que tomar en cuenta unas condiciones históricas concretas (dispersión de las organizaciones socialdemócratas, clandestinidad rigurosa e influencia de la ideología reformista y espontaneísta en el movimiento obrero);

c) la validez de la teoría —de sus principios organizativos— se comprueba en la práctica misma tal como se desarrolla en un periodo histórico determinado, y

d) las rectificaciones necesarias, en otro periodo, no invalidan la verdad de que «la batalla por esta organización se ganó» precisamente en el periodo histórico de 1901-1902 a 1907.

¹⁶ V. I. Lenin, «Prólogo a la recopilación "En doce años"», en: *¿Qué hacer?* Ed. Era, p. 484. (Las referencias a esta edición se harán explícitamente, si no se hacen corresponderán a la ed. de Ed. Cartago.)

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 486.

La práctica revolucionaria leniniana

Del rico bagaje teórico de Lenin hemos extraído anteriormente, a título de ejemplo: a) la teoría de una realidad social concreta que se pretende transformar; b) la teoría del partido como instrumento necesario para esa transformación en unas condiciones históricas dadas. En ambos casos, Lenin teoriza en función de la práctica y en estrecha unidad con ella. Lo mismo podría decirse de los análisis de Lenin que rebasan el marco de la realidad concreta rusa como es el del imperialismo y, en estrecha relación con él, el de la naturaleza de las guerras en nuestro tiempo. Y esto vale igualmente para los análisis más generales de conceptos teóricos y metodológicos que se vuelven indispensables para poder alcanzar un conocimiento de situaciones concretas, exigidos por la práctica. Pero, sin olvidar al teórico, fijemos ahora la atención en el político, en el Lenin dirigente revolucionario. Lejos de olvidar su teoría, la encontramos de nuevo, pero no ya como reflexión sobre la práctica, sino inserta en ella, como su propia racionalidad.

Esta práctica es la lucha política real en un periodo determinado. Se trata a su vez de una lucha subordinada a un objetivo prioritario, la revolución, considerada no como un acto único, sino como un proceso complejo y diverso. La revolución, como dice Lenin alguna vez, no es como la perspectiva Nevski, es decir, una calzada recta, sino una sucesión rápida de explosiones más o menos violentas que alternan con periodos de calma más o menos profunda. Lenin compara, así mismo, esta lucha política, real, con la guerra ordinaria entre los Estados, pero viendo en ella una guerra «cien veces más difícil; más larga, más complicada y más encarnizada».

En la práctica revolucionaria de Lenin encontramos dos periodos de desigual extensión, pero no menos ilustrativos: de 1905 a abril de 1917, y de abril a octubre del mismo año.

Una revolución burguesa sin precedentes

El objetivo estratégico en el primer periodo es la revolución burguesa; en el segundo, la revolución proletaria. En *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* se afirma con toda precisión el objetivo del primer periodo:

Los marxistas están absolutamente convencidos del carácter burgués de la revolución rusa. ¿Qué significa esto?

Significa que las transformaciones democráticas en el régimen político y las transformaciones económico-sociales, que se han convertido en una necesidad en Rusia, no sólo implican de por sí el socavamiento del capitalismo, el socavamiento de la dominación de la burguesía, sino que por el contrario desbrozarán por primera vez el terreno como es debido para un desarrollo vasto y rápido, europeo y no asiático, del capitalismo [...].¹⁹

El que la revolución que se avecina sea burguesa y no socialista se halla determinada subjetiva y objetivamente. Este punto de vista —compartido entonces por todos los marxistas rusos (bolcheviques y mencheviques)—, lo expresa Lenin con las siguientes palabras:

El grado de desarrollo económico de Rusia (condición objetiva) y el grado de conciencia y organización de las grandes masas del proletariado (condición subjetiva, indisolublemente ligada a la objetiva) hacen imposible la absoluta liberación inmediata de la clase obrera.²⁰

Esto no significa que se abandone la revolución socialista, que no constituye el objetivo estratégico en ese periodo. La revolución burguesa, en cambio, aparece como puente necesario para poder pasar justamente a la revolución socialista.

No la aplazamos, sino que damos el primer paso hacia la misma por el único procedimiento posible, por la única senda de la república democrática. Quien quiera ir al socialismo por otro camino que no sea el del democratismo político, llegará infaliblemente a conclusiones absurdas y reaccionarias, tanto en el sentido económico como en lo político.²¹

Al afirmar lo anterior, Lenin se movía dentro del esquema del marxismo clásico y, por tanto, era perfectamente congruente con la concepción clásica marxista de la revolución burguesa basada en la experiencia de dos revoluciones históricas: la inglesa y la francesa. Pero, en el periodo apuntado, Lenin deduce su concepción de la revolución rusa de expe-

¹⁹ V. I. Lenin, *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, en: *Obras completas*, ed. cit., t. IX, p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 24.

²¹ *Ibidem*.

riencias distintas. Capta claramente lo que hay de distintivo en unas y en otra. Las revoluciones europeas correspondían a un grado de desarrollo económico capitalista que no se daba, a la sazón, en Rusia. Y, en aquéllas, la burguesía como clase revolucionaria desempeñaba el papel de fuerza social dirigente mientras que el incipiente proletariado y los campesinos sólo constituían fuerzas de apoyo.

La situación histórica rusa es distinta tanto por el grado de desarrollo capitalista como por la posición de la burguesía que, dada su debilidad económica y política, no podía cumplir el papel dirigente y revolucionario cumplido, en el pasado, por la burguesía occidental. A esto hay que agregar que la burguesía rusa no sólo no podía hacer la revolución, sino que ciertas fracciones de ella —sobre todo la gran burguesía— ni siquiera tenían aspiraciones democráticas y, por tanto, se hallaban más cerca de los terratenientes feudales que de las fuerzas sociales que luchaban por derrocar la autocracia. Solamente la pequeña burguesía —en la que Lenin incluye a los campesinos pequeños y medios— alimentaba esas aspiraciones democráticas y, junto con el proletariado, estaba interesada en la revolución democrática-burguesa.

Esta correlación de clases, tan distinta de la imperante en el capitalismo occidental, introducía un elemento específico que Lenin no podía dejar de tener presente. En verdad, el proletariado urbano ruso, como su antagonista la burguesía, era también débil; pero, en las condiciones específicas de Rusia, dada la impotencia de la burguesía para dirigir la revolución, el proletariado, pese a ser una verdadera isla en el inmenso mar campesino, estaba destinado a desempeñar el papel de fuerza social decisiva que no había podido cumplir en las revoluciones burguesas de Occidente.

En suma, Lenin supo ver —a diferencia de los mencheviques prisioneros del marco clásico europeo-occidental— que la revolución en Rusia, de acuerdo con sus condiciones capitalistas específicas y su peculiar correlación de clases, tenía que ser una revolución burguesa *rusa*, es decir, sin precedentes. El análisis de la realidad social del país llevaba a Lenin a la conclusión —disparatada desde el punto de vista marxista «ortodoxo»— de que en esa revolución burguesa el papel dirigente habría de corresponder al proletariado, con el apoyo primordial de los campesinos y secundario de algunas fracciones de la burguesía. Por otro lado, la burguesía no sólo no podía ser la fuerza motriz de la revolución, sino que —advertía Lenin, extremando aún más la paradoja— podía enfrentarse a su propia revolución y, de este modo, se

tendría una revolución burguesa *a pesar de o contra* la burguesía misma.

Para Lenin la dirección de una revolución sólo puede recaer en la fuerza social que «se bate con mayor energía» y «aprovecha todas las oportunidades para asestar un golpe al enemigo», y, en la situación rusa, esa fuerza sólo puede ser el proletariado. En cuanto a los campesinos, llega a la conclusión de que la mayoría puede participar en la primera fase de la revolución, aunque en la segunda (la socialista) sólo se podrá contar con las masas proletarias o semiproletarias del campo.

Mientras los mencheviques se atenían al esquema clásico de las revoluciones burguesas occidentales (la burguesía como fuerza social dirigente con el apoyo de los obreros y campesinos), los bolcheviques con Lenin a la cabeza ven que la revolución rusa no puede ser encajada en el molde occidental, es decir, no ser considerada revolución burguesa sin más; aunque tampoco proletaria, no obstante el papel dirigente del proletariado en ella. Lenin opta por llamarla revolución *popular*, entendiendo por pueblo, frente al vago significado populista, un todo que engloba a obreros y campesinos. Por eso, habla también —escandalizando aún más a los marxistas «ortodoxos»—, de «dictadura democrática de los obreros y campesinos».

Pero las aparentes paradojas no terminan aquí. Por muy específica que sea la revolución burguesa —y lo es en Rusia hasta el punto de que el proletariado asume el papel dirigente en ella— no deja de ser burguesa y, en cuanto tal, reconoce Lenin sin rodeos, beneficia a la burguesía: o sea, no sólo no destruye las bases del capitalismo, sino que las amplía y profundiza. Surge entonces la cuestión que, lejos de rehuirla, aborda Lenin de frente: ¿qué ventaja tiene para el proletariado una revolución que, por ser burguesa, sirve a los intereses de la burguesía?

[...] La revolución *burguesa es extremadamente beneficiosa para el proletariado*. La revolución burguesa es absolutamente necesaria para los intereses del proletariado. Cuanto más completa y decidida, cuanto más consecuente sea la revolución burguesa, tanto más garantizada se hallará la lucha del proletariado contra la burguesía por el socialismo. Esta conclusión puede parecer nueva, extraña o paradójica únicamente a los que ignoran el ABC del socialismo científico. Y de esta conclusión, dicho sea de paso, se desprende asimismo la tesis de que, *en cierto sen-*

tido, la revolución burguesa es más beneficiosa para el proletariado que para la burguesía.²²

En favor de esta tesis argumenta Lenin que a la burguesía le conviene que los cambios se produzcan más lenta y cautelosamente, por medio de reformas, mientras que a la clase obrera le conviene el camino revolucionario, «operación más rápida y menos dolorosa para el proletariado». Y llega a esta conclusión:

No podemos saltar el marco democrático-burgués de la revolución rusa, pero podemos ensanchar en proporciones colosales dicho marco; podemos y debemos, en los límites del mismo, luchar por la satisfacción de sus necesidades inmediatas y por las condiciones de preparación de sus fuerzas para la victoria completa futura.²³

En suma, la revolución burguesa en las condiciones específicas rusas es ventajosa para el proletariado, y esto justifica que trate de llevarla hasta sus últimas consecuencias. Y la vía para alcanzar este objetivo, cuando la autocracia zarista cierra todas las vías para la conquista del poder, es la insurrección armada.

El fin de la revolución burguesa significa el comienzo de la revolución proletaria. Entre una y otra no hay, para Lenin —como tampoco para Trotsky—, la rígida separación que postulan los mencheviques, pues la victoria completa de la revolución actual marca el fin de la revolución democrática y el principio de la lucha por la revolución socialista.

Ya a fines de 1905 y 1906, al mismo tiempo que reafirma la discontinuidad entre una y otra revolución, Lenin señala que, en las condiciones específicas rusas, «la burguesía liberal y los campesinos acomodados (y en parte el mediano) organizan la contrarrevolución» y que el proletariado ruso sólo puede dar el segundo paso si el proletariado europeo viene en su ayuda.

Así ve Lenin las cosas después de la explosión revolucionaria de 1905.

²² *Ibidem*, p. 44.

²³ *Ibidem*, p. 46.

El fin de la revolución burguesa y el paso a la segunda fase (proletaria) de la revolución

El derrocamiento del zarismo en febrero de 1917, a consecuencia del levantamiento espontáneo de las masas, hastiadas de la guerra imperialista, y la instalación de la burguesía en el poder obligan a trazar una nueva estrategia revolucionaria. La revolución burguesa llega a su fin, pero no con las características que Lenin había previsto años antes en sus *Dos tácticas...*: «[...] Revolución democrático-burguesa por su contenido y proletaria por ser el proletariado su fuerza dirigente».

Las aguas parecen volver al cauce clásico: revolución burguesa bajo la dirección de la burguesía. Los mencheviques se basan en este carácter burgués de la revolución para justificar la necesidad «de sostener a la burguesía», pero Lenin y los bolcheviques declaran, por el contrario, que el carácter burgués de la revolución obliga a luchar precisamente contra el gobierno provisional para garantizar su desarrollo democrático y la paz. Al parecer, tenemos una reedición de la estrategia anterior, pero no se trata de una reedición. Hay elementos nuevos en la situación que obligan a introducir cambios estratégicos importantes y, sobre todo, a partir de abril de 1917, un cambio radical.

Estos elementos nuevos son fundamentalmente dos. Uno es la participación del gobierno provisional burgués al lado de una de las partes beligerantes en la guerra imperialista. Aunque el zarismo ha sido derrocado y se han tomado algunas medidas democráticas, los problemas fundamentales siguen en pie en virtud de la dependencia del gobierno respecto de las potencias imperialistas. En consecuencia, la lucha contra el gobierno burgués se convierte en una necesidad. El otro elemento nuevo lo constituye la ampliación del papel de los soviets, creados por las masas obreras en 1905 y de nuevo avivados por ellas durante la revolución de febrero. Los soviets cobran tal fuerza que, de hecho, se convierten en un segundo poder frente al de la burguesía.

Lenin ha tenido la visión certera de los cambios impuestos por la nueva situación y ha visto con claridad el papel que los soviets podían cumplir en el paso de la primera fase (burguesa) de la revolución a la segunda (proletaria). Ya en la primera de las *Cartas desde lejos* (20 de marzo de 1917) escribe:

El soviet de diputados obreros es una organización obrera, representante de los intereses de todas las masas pobres de la población, es decir, de las nueve décimas partes de la población, que quiere decir *la paz, el pan y la libertad*.²⁴

Pero Lenin no considera que la revolución democrático-burguesa, con el carácter específico que él le ha reconocido para Rusia, haya llegado a su fin. Las medidas que se proponen «no son aún el socialismo. Conciernen a la regulación del consumo y no a la organización de la producción. Eso no sería aún la «dictadura del proletariado», sino solamente la «dictadura democrática revolucionaria del proletariado y los campesinos pobres».²⁵ Con este motivo Lenin pone de manifiesto la indigencia de la teoría y de los esquemas clásicos. Y, ciertamente, la concepción de Marx y Engels acerca del socialismo como fase de transición del capitalismo al comunismo resulta demasiado general, pues de lo que se trata ahora es de la fase de transición *al socialismo* (fase no prevista por Marx y Engels), justamente a través de lo que Lenin llama «dictadura democrática revolucionaria del proletariado y los campesinos».

Lenin no quiere enquistarse en definiciones teóricas, sino estar atento al movimiento de la realidad, y lo que éste muestra, a los pocos meses de la revolución de febrero, es precisamente el agotamiento de la revolución burguesa y la necesidad de pasar al socialismo a través de la conquista del poder por los soviets y no por la vía de la república parlamentaria. Estamos así ante un cambio radical de la estrategia revolucionaria de Lenin, que aparece claramente formulado en sus famosas *Tesis de abril*, expuestas el 7 de ese mes y desarrolladas en septiembre del mismo año en sus «Tareas del proletariado en nuestra revolución». Lenin asienta ahora que «la revolución democrático-burguesa ha terminado» y que:

La peculiaridad del momento actual en Rusia consiste en el *paso* de la primera etapa de la revolución, que ha dado el poder a la burguesía por carecer el proletariado del grado de conciencia y organización, a su *segunda* eta-

²⁴ V. I. Lenin, «Cartas desde lejos», en: *Obras completas*, ed. cit., t. XX, p. 306.

²⁵ *Ibidem*, p. 329.

pa, que debe poner el poder en manos del proletariado y de los campesinos pobres.²⁶

Ahora podemos medir en toda su plenitud el significado decisivo que Lenin atribuye en el desarrollo de la revolución a los soviets. La segunda fase sólo puede alcanzarse con el «paso de todo el poder del Estado a los soviets de diputados obreros». No se trata, pues, de ir a la república parlamentaria, lo que representaría «un paso atrás», sino a la «república de los soviets de diputados obreros, asalariados agrícolas y campesinos de todo el país, de abajo arriba.»²⁷

Todo el conjunto de medidas que se proponen siguen siendo democráticas, pero con el proletariado y los campesinos en el poder, teniendo por marco la república de los soviets. Lenin es muy claro a este respecto: «Nuestra tarea *inmediata* no es la «implantación» del socialismo, sino la instauración del *control* de la producción social y de la distribución de los productos por los soviets de diputados obreros.»

La estrategia de las «Tesis de abril»

La consigna de «¡todo el poder a los soviets!» expresa en toda su profundidad el viraje estratégico. Ahora bien, lo que justifica este viraje (la toma del poder por el proletariado) no son los cambios operados en el terreno de la economía —por ello, no se plantea el objetivo de instaurar el socialismo—, sino los cambios operados en el terreno político, es decir, en la posición de las fuerzas sociales en las condiciones concretas de la participación de Rusia en la guerra imperialista: burguesía en el gobierno vinculada al imperialismo; pequeña burguesía democrática, persuadida de la justeza de la «guerra de defensa»; campesinos desposeídos, que sólo ansían la tierra y la paz, y, finalmente, el proletariado urbano interesado en profundizar hasta el fin el proceso revolucionario.

La perspectiva estratégica anterior era la de la revolución burguesa bajo la dirección del proletariado en alianza con los campesinos y la pequeña burguesía democrática (cuando ésta no se había incorporado con su «defensismo» chovinista

²⁶ V. I. Lenin, «Tareas del proletariado en nuestra revolución», en: *Obras completas*, ed. cit., t. XXIV, p. 12.

²⁷ *Ibidem*, pp. 13-14.

a la guerra imperialista). Pero ahora, desde la estrategia de las *Tesis de abril*, aunque siguen en pie los objetivos democráticos (no propiamente socialistas), su realización requiere no de una revolución burguesa ya agotada, sino de una revolución proletaria.

Ante los azorados bolcheviques que miran hacia el pasado, Lenin sostiene que «las cosas han sucedido de un modo distinto [...] de lo que podía esperarse» y postula, una vez más, la necesidad de «no continuar aferrándose a la teoría de ayer que, como toda teoría, únicamente traza, en el mayor de los casos, lo fundamental, y sólo de un modo aproximado abarca toda la complejidad de la vida».²⁸ Proclamar que «la revolución democrático-burguesa ya está terminada en Rusia»²⁹ no quiere decir que hayan caducado los objetivos democráticos, sino que éstos sólo pueden realizarse —he ahí la novedad radical que se introduce en la estrategia— con la conquista del poder por el proletariado (poder de los soviets), con la que se inicia un nuevo proceso: la transición al socialismo.

La estrategia revolucionaria que se pone en práctica de abril a octubre de 1917 es un complejo proceso con virajes tácticos, entre los cuales figuran el abandono transitorio de la consigna de entrega del poder a los soviets, su lanzamiento de nuevo cuando son sustraídos a la influencia de los mencheviques y social-revolucionarios, la perspectiva del desarrollo pacífico de la revolución y su reemplazo por el llamamiento a la insurrección armada cuando el gobierno, después de julio, queda en manos de la burguesía contrarrevolucionaria.

En un primer periodo, los soviets se presentan como un poder embrionario, pero a medida que se fortalecen se van convirtiendo en un poder paralelo al burgués, dando lugar al fenómeno original y transitorio de la dualidad de poderes, que se resuelve, finalmente, el 25 de octubre de 1917, con el triunfo de la insurrección en favor de los soviets, que agrupan ya a la mayoría de los trabajadores y se hallan plenamente bajo la influencia de los bolcheviques.

En el comunicado *¡A los ciudadanos de Rusia!* escribe Lenin el mismo día de la insurrección victoriosa: «Los objetivos por los que ha luchado el pueblo —propuesta inmediata de una paz democrática, la supresión de la propiedad agraria

²⁸ V. I. Lenin, «Cartas sobre táctica», en: *Obras completas*, ed. cit., t. XXIV, p. 36.

²⁹ *Ibidem*, p. 35.

de los terratenientes, el control obrero de la producción y la constitución de un gobierno de los soviets— están asegurados.»³⁰ Y con ellos se ha asegurado la realización de la estrategia revolucionaria trazada por Lenin.

Un capítulo se cierra y otro se abre: el del tránsito al socialismo. Ciertamente, los objetivos que Lenin había proclamado, y ahora convertidos en medidas reales, no son socialistas, pero, a juicio suyo, aseguran la transición al socialismo.

*Después de esas medidas será perfectamente posible dar en Rusia los pasos ulteriores hacia el socialismo, y si nuestros obreros reciben la ayuda de los obreros de los países de Europa Occidental [...] el tránsito efectivo de Rusia hacia el socialismo será inevitable y su éxito asegurado.*³¹

Con estas palabras queda claramente expresada la relación entre los objetivos democráticos y los socialistas bajo el poder de los soviets, así como la vinculación del proceso revolucionario ruso con el de Europa Occidental. Pero esto constituye ya otra práctica política fundamental en cuyo análisis no nos proponemos entrar ahora.

Veamos, en cambio, para concluir este punto, qué es lo que muestra, en sus rasgos fundamentales, la práctica revolucionaria leniniana a lo largo de los dos periodos históricos examinados: el de la revolución burguesa y el del paso a la revolución proletaria.

Rasgos esenciales de la práctica revolucionaria leniniana

Podemos destacar tres rasgos esenciales, subrayados por el propio Lenin, a saber: unidad de los factores objetivos y subjetivos, de la estrategia y la táctica, y de la teoría y la práctica. Detengámonos en cada uno de ellos.

1. *Unidad de los factores objetivos y subjetivos*

En más de una ocasión se ha hablado del subjetivismo o voluntarismo de Lenin en contraste con el objetivismo de la práctica política reformista de la Segunda Internacional

³⁰ V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. cit., t. XXVI, p. 225.

³¹ *Ibidem*, t. XXIV, p. 190.

que él tan denodadamente combatió. Sin embargo, esa caracterización pasa por alto el modo como Lenin conjuga, en la lucha real, los factores objetivos y subjetivos, conjunción que implica un rescate —no la absolutización— del factor subjetivo. Pero veamos lo que, en este aspecto, brinda la práctica política leniniana y su posterior balance teórico de ella.

En todo el proceso histórico examinado, Lenin toma en cuenta el grado de desarrollo de las contradicciones económicas, sociales y políticas que son las que determinan el carácter burgués de la revolución y la imposibilidad de plantearse la lucha por el socialismo. Pero, a su vez, el carácter específico de esas contradicciones en la sociedad rusa determinan también que no se está ante una revolución burguesa más al modo occidental sino —como advierte Lenin— ante una revolución burguesa específica. A esta conclusión sólo puede llegar apoyándose en los factores objetivos: desarrollo económico, correlación de clases, etcétera. Para el marxismo clásico, la revolución se halla vinculada a cierta madurez de esos factores, o sea, a determinado grado de desarrollo material y sociocultural de la sociedad. Esa madurez no se daba en Rusia para una revolución proletaria y ni siquiera —como ya hemos visto— para una revolución burguesa. Sin embargo, no por ello renuncia Lenin a la revolución. Teórica y prácticamente ha mostrado que no obstante esa inmadurez objetiva puede darse una situación revolucionaria que él mismo caracteriza por estos tres rasgos fundamentales: a) imposibilidad para las clases dominantes de mantener inmutable su dominación; b) agravación, por encima de lo habitual, de los sufrimientos de las clases oprimidas, y c) intensificación de la actividad de las masas.³²

Esta situación se da, como vimos anteriormente, en los meses que preceden inmediatamente a octubre de 1917. Se trata de una situación objetiva, pero esto no significa que se produzca al margen de la actividad consciente y organizada del partido y las masas. Puede decirse que toda la actividad desplegada desde la derrota de la revolución de 1905 («ensayo general —según Lenin— de la revolución de 1917») ha contribuido a crear esa situación, particularmente en los rasgos a) y c). Pero, una vez producida, se presenta como un factor objetivo. No cae, sin embargo, en el

³² V. I. Lenin, «La bancarrota de la II Internacional», en: *Obras completas*, ed. cit., t. XXI, pp. 211-212.

objetivismo, es decir, en la concepción de que esa situación revolucionaria, que es la expresión más categórica de la aguda crisis del sistema, pueda resolver por sí misma las contradicciones en un sentido favorable para las clases oprimidas.

Una situación revolucionaria no conduce inexorablemente a la revolución. El propio Lenin recuerda experiencias históricas anteriores en que la revolución no se produjo porque faltó el factor subjetivo, es decir «la capacidad de la *clase* revolucionaria para llevar a cabo acciones revolucionarias de masas suficientemente fuertes para romper (o quebrantar) el viejo gobierno, que nunca, ni siquiera en las épocas de crisis, “caerá” si no se le “hace caer”.»³³

En las condiciones específicas rusas, en 1917, la situación revolucionaria para Lenin está ante los ojos y su salida no puede ser otra que la toma del poder: primero, por la vía pacífica, y, cerrada esta posibilidad, mediante la insurrección armada. Lenin en esos días febriles de octubre comprende —y, en un esfuerzo titánico, se lo hace comprender al resto de los dirigentes bolcheviques— que la situación revolucionaria puede desvanecerse si no se pasa inmediatamente a la toma del poder por la vía insurreccional.

No hay en este paso propuesto por Lenin subjetivismo ni blanquismo. Se trata simplemente de dar al factor subjetivo todo su peso, el peso decisivo, una vez que están dadas las condiciones objetivas anudadas en su expresión más alta: la situación revolucionaria.

A lo largo de toda la práctica revolucionaria del periodo en cuestión vemos la unidad de los factores objetivos y subjetivos, su mutua penetración. En el factor objetivo, particularmente en la creación de la situación revolucionaria, influye el factor subjetivo. A su vez, del factor objetivo surge una posibilidad revolucionaria que sólo puede realizarse con la intervención del factor subjetivo, es decir, de la capacidad de la clase revolucionaria de llevar a cabo acciones de masas, como dice Lenin.

En la práctica revolucionaria leniniana encontramos esta justa conjunción de los factores objetivos y subjetivos.

2. Unidad de la estrategia y la táctica

Lenin distingue claramente estrategia y táctica en la práctica revolucionaria, a la vez que señala su unidad. La estra-

³³ *Ibidem*, p. 212.

tegia tiene que ver con la tarea básica u objetivo central de la lucha en un periodo determinado. Este objetivo estratégico hasta abril de 1917 es —como hemos visto— el derrocamiento del poder de las clases explotadoras y la instauración de una «dictadura democrática de los obreros y campesinos» que lleve hasta sus últimas consecuencias la revolución burguesa. A partir de 1917, Lenin propugna una nueva estrategia cuyo objetivo es la instauración del poder de los soviets o de la clase obrera. La estrategia —como vemos— fija la orientación general de la lucha para todo un periodo; la táctica comprende las formas de lucha o medios diversos que permiten la realización de la estrategia trazada.

La estrategia la funda Lenin en el conocimiento de la realidad a transformar, tomando en cuenta sus elementos esenciales, relativamente estables y previsibles; pero en el movimiento de lo real, en el proceso de lucha, surgen elementos nuevos, imprevisibles, que obligan a cambiar la táctica sin cambiar la orientación estratégica fundamental. Una estrategia acertada se vuelve impotente o fracasa si no se aplica, en cada momento, la táctica adecuada. En la práctica leniniana encontramos una certera conjunción de la estrategia y la táctica.

El periodo que se extiende de abril a octubre de 1917 es rico en variaciones tácticas bruscas e imprevisibles en el seno de una misma estrategia. La consigna de entrega del poder a los soviets lanzada en abril, retirada en julio y nuevamente lanzada después, es un ejemplo rotundo de la capacidad de Lenin para responder con los cambios tácticos necesarios a los virajes de la vida real. De la misma manera, la táctica del desarrollo pacífico del proceso revolucionario, y su pronto abandono a raíz de la sublevación de Kornilov en julio para lanzarse, finalmente, en octubre a la insurrección, muestra la flexibilidad y maestría tácticas de Lenin. A los cambios que se producen en la vida real responde sobre todo con cambios tácticos que desconciertan a avezados bolcheviques. Pero, como él dice: «[...] En tiempos de revolución la situación objetiva cambia tan rápida y bruscamente como corre la vida en general. Y nosotros debemos *saber adaptar* nuestra táctica y nuestras tareas inmediatas a las particularidades de cada situación dada.»³⁴

Así, pues, los propios cambios en la vida real constituyen

³⁴ V. I. Lenin, «Cartas desde lejos», ed. cit., t. XXIII, p. 330.

la fuente de la estrategia y la táctica, bien entendido que —como hemos visto anteriormente— pueden darse variaciones tácticas bruscas e imprevisibles en el seno de una misma estrategia. De ahí la necesidad de saber unir y distinguir la estrategia y la táctica. Y esta necesidad la tiene Lenin muy en cuenta. La táctica existe para realizar la estrategia, pero no se deduce mecánicamente de ella, sino de las exigencias de la lucha, de sus cambios bruscos e imprevisibles. A su vez, una táctica no se sustenta por sí misma, sino que remite forzosamente a una estrategia, ya que, en definitiva existe por y para ella.

Trazar una estrategia certera para todo un periodo histórico, más o menos largo, es una necesidad política vital; pero encontrar, en cada momento, la táctica adecuada es también una necesidad imperiosa. Lenin ha sabido satisfacer ambas necesidades, sobre todo en un proceso revolucionario en el curso del cual la misma estrategia tenía que admitir los cambios de táctica más bruscos e inesperados. Y ello, naturalmente, por exigencias de la realidad misma. No tomarlas en cuenta habría significado sacrificar lo concreto, lo real, a una consigna muerta, abstracta. Y como dice Lenin: «La sustitución de lo concreto por lo abstracto es uno de los pecados capitales, uno de los pecados más peligrosos que pueden cometerse en una revolución.»

Lenin llega incluso a datar los momentos en que se establece y se pierde la justeza de una táctica en función de los cambios operados en la situación objetiva. Así sucede con la táctica del desarrollo pacífico de la revolución, táctica acertada —dice Lenin— del 27 de febrero al 4 de julio de 1917, pero desacertada después, pues su validez termina en el momento en que el poder queda en manos de la burguesía contrarrevolucionaria. La estrategia se mantiene —paso del poder a los soviets—, pero la táctica cambia (lucha violenta por el poder que habrá de culminar en la insurrección armada) porque ha cambiado, después de julio, la vida real.

La gran lección de la práctica política leniniana es su acertada conjunción de la estrategia y la táctica al fundar una y otra en el movimiento mismo de la realidad.

3. *Unidad de la teoría y la práctica*

En el periodo de 1905 a 1917, la práctica política leniniana no se halla huérfana de teoría. Cuenta, en primer lugar, con la teoría de la revolución de Marx y Engels que es la generalización de las experiencias revolucionarias de 1848.

sobre todo en Francia, y de la Comuna de París de 1871. De acuerdo con ella, destaca el rasgo fundamental de toda revolución: «El paso del poder del Estado de manos de una a manos de otra clase es el primer rasgo, el principal, el fundamental de la revolución, tanto en el significado rigurosamente científico como en el político-práctico de este concepto.»³⁵

Lenin sabe, asimismo, que de acuerdo con la teoría clásica marxista hay diversos tipos de revoluciones, y que esa diversidad se halla determinada: a) por el carácter de la revolución, carácter determinado a su vez por las contradicciones económicas que requieren para ser superadas el derrocamiento del régimen existente, y b) por las fuerzas motrices de la revolución, entre las cuales se destaca la clase que por su madurez política es capaz de dirigir a las otras clases.

Las revoluciones clásicas —las que tienen lugar en los Países Bajos, Inglaterra, Norteamérica y Francia— son burguesas y entre sus fuerzas motrices destaca la burguesía que asume la hegemonía frente a las otras clases: campesinos, proletariado incipiente y pequeña burguesía. En Rusia, si bien la revolución ha de ser burguesa por su carácter, como en Occidente, no lo es por sus fuerzas motrices, ya que la correlación de clases es distinta. A diferencia de lo ocurrido en el pasado, la burguesía en Rusia se alía con los terratenientes que, en las revoluciones burguesas clásicas, eran su enemigo principal, y la hegemonía la asume ahora el proletariado cuyo interés de clase le lleva a barrer el feudalismo hasta sus últimas consecuencias.

Resulta así que Lenin, en las condiciones específicas rusas, no puede apoyarse en la teoría existente y tiene que elaborar una nueva teoría de la revolución en la que quede claramente señalada, junto al carácter de ella, la naturaleza de sus fuerzas motrices (de la clase hegemónica y sus aliados). Sólo una teoría semejante que capte lo específico de la situación rusa puede servir a la práctica revolucionaria al fundar objetivamente la estrategia y la táctica adecuadas. Semejante teoría es la que encontramos en su famoso libro *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* (1905).

Mientras los marxistas rusos, como Plejánov, se aferran a la teoría clásica no sólo por lo que se refiere al carácter de la revolución y de sus fuerzas motrices, Lenin elabora una nueva teoría que constituye un verdadero escándalo

³⁵ V. I. Lenin, «Cartas sobre tácticas», ed. cit., t. XXIV, p. 35.

para los marxistas «ortodoxos», los mencheviques; revolución burguesa bajo la dirección de la clase obrera en alianza con los campesinos; dictadura democrática de los obreros y campesinos contra los terratenientes feudales sin (o también contra) la burguesía.

Esta teoría surge del análisis leniniano de la realidad social rusa, pero sobre todo de la reflexión sobre la propia experiencia revolucionaria. «La revolución enseña, indudablemente, con tal rapidez y tal profundidad, que [los acontecimientos ocurridos] parecen increíbles en los periodos pacíficos de desarrollo político.»³⁶ Nacida, pues, de la práctica, de sus exigencias, de la necesidad de impulsarla en condiciones históricas específicas, ella será también la que confirme su validez. «La revolución confirmará en la práctica el programa y la táctica de la socialdemocracia, mostrando la verdadera naturaleza de las distintas clases sociales, el carácter burgués de nuestra democracia [...]»³⁷ La elaboración de la teoría adecuada cumple aquí la función práctica de elevar el carácter racional, fundado, de la práctica revolucionaria de las masas populares y de la clase —el proletariado— que asume en ella el papel dirigente. Sólo así la práctica puede avanzar, pero a su vez sólo así también —en unidad estrecha con ella— la teoría puede servir a la revolución.

En Lenin encontramos constantemente la prioridad de la práctica; de ahí su negativa a aferrarse a las «teorías de ayer» y su empeño en ajustar la teoría a los movimientos reales, sin dudar en introducir las rectificaciones necesarias, ya que «el fenómeno es más rico que la ley»,³⁸ la vida es más rica que los esquemas, la práctica que cualquier teoría.

Sobre la base de este reconocimiento de la prioridad de la práctica, Lenin se esfuerza por mantener en la lucha real como dirigente político revolucionario la unidad de la teoría y la práctica.

Filosofía y política

Después de considerar cómo teoriza Lenin y cómo desarrolla, en sus rasgos esenciales, su práctica revolucionaria, veamos ahora, a un nivel más abstracto, sus preocupacio-

³⁶ V. I. Lenin, *Dos tácticas de la socialdemocracia...*, ed. cit., t. IX, p. 13.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., t. XXXVIII, p. 146.

nes filosóficas y, dentro de ellas, sus reflexiones sobre la praxis.

De 1908 data uno de los dos escritos filosóficos más importantes de Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*; el otro, de 1914-1916, lo constituyen sus *Cuadernos filosóficos*. ¿Qué alcance filosófico y práctico-político tiene el primero de ellos? ¿Qué es lo que lleva a Lenin a polemizar con los seguidores rusos de una «variedad del idealismo»? ¿por qué se ocupa este dirigente político-práctico de cuestiones, al parecer, distantes de la lucha política directa como la «cosa en sí», la «verdad objetiva», la materia, la «unidad del mundo», el espacio, el tiempo y otras semejantes? Lenin no se había interesado hasta entonces con tanta atención por cuestiones filosóficas y él mismo se consideraba por aquellos días «un marxista de filas en materia de filosofía».³⁹

En el prólogo a la primera edición de *Materialismo y empiriocriticismo* fija claramente su tarea, refiriéndose a «toda una serie de escritores que pretenden ser marxistas»: «[...] Indagar qué es lo que ha hecho desviar a esas gentes que predicán bajo el nombre de marxismo, algo increíblemente caótico, confuso y reaccionario».⁴⁰ Se trata de defender el marxismo frente a una filosofía —el «machismo»— que, «como variedad del idealismo, es, objetivamente, un instrumento de la reacción, un portador de la reacción».⁴¹

La defensa del marxismo como filosofía del partido revolucionario tiene ya de por sí, para Lenin, un significado político. Pero este significado se vuelve más transparente si se tiene en cuenta las circunstancias históricas: ofensiva de la reacción y reflujos de las acciones revolucionarias. Esto da lugar a un ablandamiento de ciertos intelectuales que llegan a abjurar de la revolución y el socialismo. Y estos efectos ideológicos alcanzan incluso, dentro del partido, a un grupo de discípulos rusos de Mach, encabezados por Bogdánov, entre los que figuran Basárov, Lunacharsky y Shuliatikov. Estos filósofos miembros del partido —los empiriocriticistas— constituyen a su vez un grupo político —los otzovistas— que sustentan posiciones políticas opuestas a las de Lenin res-

³⁹ Carta a Gorki, 25 de febrero de 1908, en: *Obras completas*, ed. cit., t. XIII, pp. 456-457.

⁴⁰ V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, en: *Obras completas*, ed. cit., t. XIV, p. 18.

⁴¹ V. I. Lenin, «Los que nos niegan», en: *Obras completas*, ed. cit., t. XVII, p. 68.

pecto a la participación en la III Duma (ellos se pronuncian por la retirada total del parlamento).

Todo este conjunto de circunstancias hacen que Lenin sienta la necesidad de defender el marxismo frente a una variante rusa de una «variedad del idealismo», y, con mayor tesón aún, cuando ve que esa filosofía idealista se hace pasar por marxista, y, a mayor abundamiento, cuando sus exponentes son miembros del partido revolucionario. Todo esto podría llevar a la conclusión de que, en fin de cuentas, lo que persigue Lenin es vencer, con un arma filosófica, a un grupo político dentro del partido. Y esta conclusión vendría a reforzar la imagen practicista o tacticista que de Lenin han trazado algunos de sus críticos burgueses. Pero el propio Lenin que tan rotundamente ha puesto de relieve los nexos entre filosofía y política no piensa que el tránsito de una a otra sea tan directo. En una carta a Gorki escribe por entonces: «... Obstaculizar la labor orientada a hacer funcionar en el partido obrero la táctica de la socialdemocracia con disputas sobre la superioridad del materialismo o de la doctrina de Mach [...] sería una torpeza inadmisibles».

Ahora bien, para Lenin la defensa del marxismo es ya una tarea política revolucionaria que no puede ser soslayada, y menos aún cuando esa defensa tiene que ser asumida dentro del partido mismo. Esa tarea se ha vuelto indispensable aunque la defensa del marxismo entrañe la crítica de las posiciones filosóficas de un grupo que, en el interior del partido, mantiene una posición política divergente. En suma, lo que encontramos explícitamente en *Materialismo y empiriocriticismo* no es un filosofar al servicio de un objetivo político inmediato (derrotar políticamente a los «otzovistas») sino el filosofar en cuanto crítica de una filosofía reaccionaria, aunque ésta hable «en nombre del marxismo», lo que entraña una tarea política. Y esto explica que el político práctico se haya elevado (o haya descendido) a este plano general y abstracto de las cuestiones filosóficas.

Idealismo, materialismo y práctica

Los discípulos rusos de Mach pretenden haber superado la división de idealismo y materialismo al propugnar una doctrina de los «elementos del mundo» o sensaciones, que serían neutrales respecto de lo físico y lo psíquico. De acuerdo con ellos, lo que llamamos «materia» o «mundo exterior» sería sólo un «aspecto de nuestras sensaciones». Aunque Lenin

haya caído en cierto esquematismo a enfrentarse a esta nueva forma de idealismo, así como en el error de situarla en la línea solipsista de Berkeley y no en la trascendental de Kant, él ha visto —y ha visto bien— que la filosofía empirio-criticista, como doctrina acerca del mundo, es idealista. El uso de estos términos aparentemente neutrales: «elementos», «sensaciones» o «experiencia» en un sentido puramente subjetivo, sin significado objetivo, hace de esta filosofía, supuestamente conciliable con el marxismo, una versión más del idealismo en cuanto que niega: a) la existencia del mundo exterior, de la realidad objetiva; b) la objetividad del conocimiento como reflejo de la realidad.

A esto contraponen Lenin la tesis propia de *todo materialismo* acerca de la primacía del ser, de la materia, sobre la conciencia, en el doble plano señalado ya por Engels: ontológico (la materia es lo primario y la conciencia lo derivado) y gnoseológico (la conciencia refleja el mundo exterior que existe independientemente de ella).

En *Materialismo y empiriocriticismo* se reafirman categóricamente las tesis engelsianas. En un apartado que lleva el título de: «¿Existía la naturaleza antes que el hombre?», Lenin afirma: «La materia es lo primario; el pensamiento, la conciencia, la sensación son el producto de un alto desarrollo»;⁴² y esta prioridad se expresa también al decir que existe la realidad objetiva como fuente de nuestras sensaciones. Reconocida esta prioridad ontológica de la materia sobre la conciencia, de lo reflejado sobre lo que lo refleja, Lenin sostiene, frente a la tesis idealista de que el mundo exterior es un «aspecto de nuestras sensaciones», que la única conclusión «que el materialismo coloca conscientemente como base de su gnoseología consiste en que fuera de nosotros e independientemente de nosotros existen objetos, cosas, cuerpos, que nuestras sensaciones son imágenes del mundo exterior».⁴³ El conocimiento es, pues, como Lenin dice también, copia o reflejo de la realidad que existe fuera e independientemente de nuestra conciencia, lo que es asimismo convicción del «realismo ingenuo».

Tal es, ciertamente, la tesis del materialismo o su verdad elemental en la relación sujeto-objeto. Ahora bien, esta tesis —tal como la sostiene y expone Lenin— no puede dejar de suscitar en nosotros algunas reflexiones. Con referencia a la

⁴² V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., p. 74.

⁴³ *Ibidem*, p. 102.

prioridad ontológica de la naturaleza o de la materia, ya Marx había reconocido en sus obras de juventud (*Manuscritos del 44* y *La ideología alemana*) que para él esa prioridad no estaba en cuestión. Pero el joven Marx nos hace ver también que para él, o sea para el materialismo que sostiene y al cual no renunciará jamás, la cuestión no es ésta. Marx no trata de separarse del idealismo para hacerse materialista pura y simplemente por el reconocimiento de la anterioridad de la naturaleza con respecto al hombre, o de la prioridad del ser sobre el pensamiento, o del mundo exterior sobre la conciencia. No se trata para él de invertir la relación entre dos términos (naturaleza-hombre, sujeto-objeto, conciencia-mundo) considerados en su unidad por el idealismo, para dejar a ambos, tras de romper esa unidad, en una relación puramente exterior. Para Marx se trata de una nueva unidad, no ya la establecida *en y por* el sujeto, *en y por* la conciencia, en la cual —como en el caso del empiriocriticismo— lo objetivo se disuelve en lo subjetivo. Para Marx se trata de una unidad de hombre y naturaleza, de sujeto y objeto, que se da *en y por* la praxis, como actividad práctica humana transformadora de la realidad natural y social.

En este sentido, Marx supera tanto el idealismo que concibe la actividad humana en forma subjetiva, abstracta, como el materialismo que ve el objeto como algo exterior o simple objeto a contemplar, al margen de la actividad del sujeto. Tal es la distinción que Marx hace tanto respecto del idealismo como de todo el materialismo anterior en su «Tesis I» sobre Feuerbach.

Si desde este materialismo nuevo, práctico, marxiano volvemos ahora a la crítica de Lenin al idealismo de los discípulos rusos de Mach, vemos claramente que hace esa crítica desde el punto de vista del materialismo tradicional —o sea, desde el punto de vista del materialismo «elemental» o de «todo materialismo»—, que es justamente el que Marx critica y pretende superar. Lo que falta en la crítica leniniana es precisamente lo que distingue al materialismo de Marx del tradicional, es decir: la relación sujeto-objeto, hombre-naturaleza, conciencia-mundo por mediación de la praxis.

Lenin ha visto bien el carácter idealista del machismo al reducir éste el objeto al sujeto en el ámbito de la conciencia, de las sensaciones o elementos «neutros», y, con ese motivo, ha tratado de rescatar la objetividad. Pero lo que rescata del naufragio idealista es la objetividad exterior, natural, la que se da en la contemplación y ante un sujeto pasivo.

Piérde de vista que para el nuevo materialismo, el que se distingue del tradicional, el de Marx, la objetividad es social, producto de la actividad humana, si bien entendida ésta —a diferencia de la abstracta, ideal, reconocida por el idealismo— como una actividad práctica, objetiva.

El punto de vista de Lenin es, en este sentido, anterior a la superación de idealismo-materialismo propuesta en la «Tesis I» sobre Feuerbach y de ahí que se instale dentro de la oposición que Marx señala y supera con su materialismo práctico. Lenin se sitúa, por tanto, en el materialismo anterior, para el cual sujeto y objeto aparecen en una pura relación de exterioridad.

Lenin tiene razón desde el punto de vista de ese materialismo tradicional: «Materialismo es el reconocimiento de los "objetos en sí" o de los objetos fuera de la mente [...],⁴⁴ pero no la tiene, o es insuficiente, si se trata del materialismo marxiano que ve el objeto como un producto social de la actividad práctica humana. Y es justamente la práctica lo que Lenin deja en la sombra cuando trata de rescatar la objetividad disuelta por el idealismo de los machistas rusos.

Se podrá decir que la práctica no está ausente en *Materialismo y empiriocriticismo*. Y, en verdad, hay referencias a ella puesto que se habla de la «Tesis II» sobre Feuerbach y, sobre todo, tenemos todo el apartado 6 del capítulo II titulado «El criterio de la práctica en la teoría del conocimiento». Y, ciertamente, hay que reconocer que en este punto Lenin dice cosas acertadas e importantes. Así, por ejemplo, cuando distingue entre «el éxito de la práctica humana» para el materialista y «el éxito» para el solipsista (o pragmático) entendido como «todo aquello que yo necesito en la práctica».⁴⁵ En el primer caso, el éxito demuestra «la concordancia de nuestras representaciones con la naturaleza de las cosas que percibimos».⁴⁶ Y es un acierto también que Lenin señale que el criterio de la práctica nunca es definitivo o completamente suficiente: «[...] El criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar completamente una representación humana cualquiera».⁴⁷ Lo que quiere decir que ese criterio es el de la práctica considerada como práctica social e histórica. Y, dado que nunca es definitiva, tampoco puede serlo el criterio basado en ella.

⁴⁴ V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 138.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 141.

Lenin acierta también al establecer un nexo entre el criterio de práctica y el materialismo: «Si incluimos el criterio de práctica en la base del conocimiento, esto nos lleva inevitablemente al materialismo [...].⁴⁸ Pero podríamos agregar que si la introducción del criterio de práctica cierra el paso al idealismo también lo cierra al materialismo tradicional, contemplativo, que Lenin ahora parece dejarlo atrás. Sin embargo, este paso no puede darlo mientras reduzca el papel de la praxis —como lo reduce en *Materialismo y empiriocriticismo*— a criterio de verificación y no lo vea —en cuanto actividad transformadora de la naturaleza y la sociedad— como fundamento del hombre, de la historia y el conocimiento. Sólo así se puede cumplir lo que propugna el propio Lenin: «El punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento.»⁴⁹ Y, asimismo, este punto de vista se podrá extender, al superar las concepciones idealistas y materialistas tradicionales, de la gnoseología a la teoría del hombre, de la sociedad y de la historia.

¿Cómo se puede explicar esta fidelidad de Lenin al materialismo criticado por Marx y, por consiguiente, su omisión de la praxis como horizonte filosófico fundamental? Pannekoek y Korsch abordaron esta cuestión.⁵⁰ Pero Pannekoek a la vez que embellece un tanto la filosofía empiriocriticista funda, demasiado mecánicamente, la analogía entre las concepciones filosóficas de Lenin y el materialismo burgués del siglo XVIII en la semejanza de la lucha que se libraba en Rusia contra el absolutismo con «la dada tiempo atrás por la burguesía y los intelectuales de Europa Occidental».⁵¹ Korsch, por su parte, acerca el machismo ruso al materialismo de Marx hasta el punto de ver en la definición de Bogdánov del mundo físico como la «experiencia socialmente organizada» la solución «realmente materialista y proletaria al problema planteado por Marx en las *Tests sobre Feuerbach*»; o sea, a la necesidad de concebir el mundo como praxis. Ahora bien, no se puede identificar la «experiencia socialmente organizada», que no rebasa el nivel intersubjetivo, con la práctica en sentido marxista, como actividad

⁴⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 141.

⁵⁰ Cf. Anton Pannekoek, «Lenin filósofo», y Karl Korsch, «La filosofía de Lenin», en: K. Korsch y A. Pannekoek, *Lenin filósofo*, trad. de J. Garzón, Ed. Hadise, México, D. F., 1972.

⁵¹ *Ibidem*, p. 165.

1
subjetiva y objetiva a la vez. Pero hay que reconocer que Korsch fue de los primeros en advertir la involución leniniana a una concepción no dialéctica de las relaciones entre el pensamiento y el ser, y entre la teoría y la práctica en *Materialismo y empiriocriticismo*.⁵²

La razón fundamental del olvido en que Lenin —el gran revolucionario práctico— tiene a la práctica en el plano teórico está en su inserción en la tradición filosófica marxista que arranca del Engels del *Anti-Dühring*, empeñado en elaborar una concepción filosófica general en la que se pierde el papel fundamental que la praxis tenía en Marx. Y esa inserción se refuerza en Lenin con la ayuda del pensador que, hasta el final de su vida, él tuvo por el marxista más grande de Rusia y su maestro indiscutible: Plejánov. Y ello no obstante sus divergencias políticas. La crítica de Lenin al idealismo es en *Materialismo y empiriocriticismo* una crítica plejánoviana en la que falta el principio praxeológico fundamental.

El objetivo que se traza Lenin en esta obra es de orden político-práctico, pero perfectamente legítimo: criticar una «variedad del idealismo» que se hace pasar por marxismo. Y para esto tiene que recurrir necesariamente al marxismo como filosofía, entendido por él ante todo como materialismo. Por esta razón, al idealismo de los lejanos continuadores rusos de Berkeley le opone los principios de todo materialismo, sus verdades elementales. Pero, como hemos tratado de demostrar, esos principios elementales —que son los del materialismo anterior— no bastan para una verdadera crítica marxista. Ahora bien, Lenin no siente la necesidad de ir más allá de ese marco general y elemental de *todo* materialismo. Por otro lado, tampoco habría podido hacerlo de la mano de Plejánov.

La dialéctica a la vista desde los «Cuadernos filosóficos»

Entre 1914 y 1916, la atención de Lenin en su exilio ginebrino se concentra en el estudio a fondo de la *Ciencia de la lógica de Hegel*. Sus comentarios, notas al margen e incluso sus interjecciones se recogen, junto con las relativas a Heráclito, Aristóteles, Leibniz, etcétera, en sus *Cuadernos filosóficos*, publicados por primera vez en 1929-1930. Lenin lee,

⁵² *Ibidem*, p. 37.

estudia y anota a Hegel en los años de la Primera Guerra Mundial, años en que se enconan las contradicciones del capitalismo y en que entra en bancarrota la Segunda Internacional y con ella la concepción evolutiva pacífica del desarrollo social, a la vez que maduran objetivamente las condiciones para un salto revolucionario. En esas circunstancias no puede considerarse una coincidencia casual que Lenin se interese por la dialéctica como método de conocimiento del movimiento de lo real, particularmente de la sociedad y la historia.

Desde esta perspectiva se comprende también que concentre su atención en la dialéctica hegeliana, una de las fuentes del pensamiento de Marx. Lenin lee a Hegel justamente en su obra más idealista y abstracta para esclarecerse a sí mismo los problemas del desarrollo dialéctico en un momento en que estallan las más agudas contradicciones y se convierte en una necesidad vital conocerlas, orientarse en el laberinto de ellas y encontrar su superación por la vía de la lucha revolucionaria. De este modo, la tarea de comprender la dialéctica como el método más adecuado de conocimiento se convierte en una tarea teórico-práctica, impuesta por las exigencias de una compleja y tormentosa época de guerras, crisis y revoluciones. Y a ella se consagra Lenin en su retiro de Ginebra a través de la lectura cuidadosa del oscuro texto hegeliano que suscita sus notas densas y apretadas entre signos de admiración y también de alguna que otra carcajada. Pero, en definitiva, la teorización que alcanza su nivel más abstracto, sus notas sobre Hegel, aparece determinada por la práctica, es decir, se convierte en una tarea teórica necesaria para impulsar la práctica misma en una época de agudas y violentas contradicciones.

La dialéctica del conocimiento

La dialéctica es el problema central en las notas de Lenin sobre la lógica hegeliana, pero tratado ante todo a un nivel gnoseológico y metodológico. Problemas como el de las relaciones entre el pensamiento y su objeto, la teoría del reflejo, la crítica del idealismo y el papel de la práctica en el proceso cognoscitivo emparentan por su carácter gnoseológico los *Cuadernos* con su obra anterior, *Materialismo y empiriocriticismo*. Pero aquéllos, por las razones que veremos, distan mucho de ser un simple desenvolvimiento de esta última; en los *Cuadernos* no sólo hay enriquecimiento de algunas tesis suyas, sino también, en otras, fundamen-

tales, una verdadera rectificación. Asimismo, por lo que toca a la cuestión que nos interesa especialmente —la cuestión de la praxis—, Lenin supera la pobreza y unilateralidad de su planteamiento anterior. Y lo supera precisamente al concebir dialécticamente el proceso de conocimiento.

Veamos, a grandes rasgos, esa dialéctica como instrumento metodológico indispensable para poder captar la dialéctica de lo real.

Mientras que en su obra anterior la atención de Lenin se concentra en el materialismo, en los *Cuadernos* se vuelca en la dialéctica. La clave de ella, su esencia, la encuentra en la «unidad de los contrarios»; por esto dice que la dialéctica «puede ser definida como la doctrina de la unidad de los contrarios». ⁵³ Así concebida es ley de toda realidad. De acuerdo con su carácter fundamental, Lenin da al antagonismo, a la lucha, un sentido absoluto, mientras que la unidad la considera relativa. «La unidad (coincidencia, identidad, equivalencia) de los contrarios es condicional, temporal, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios mutuamente excluyentes es absoluta, como son absolutos el desarrollo y el movimiento.» ⁵⁴ Esta perspectiva de lucha, con su carácter absoluto, imprime a la dialéctica su contenido revolucionario.

El conocimiento no puede escapar a esta perspectiva dialéctica impuesta por el movimiento de lo real, y el esfuerzo principal en la lectura leniniana tiende precisamente a aplicar la dialéctica a la esfera del conocimiento. La concepción dialéctica del proceso cognoscitivo obliga a Lenin a revisar sus ideas anteriores y, en particular, su teoría del reflejo al subrayar vigorosamente tres características del conocimiento: a) como proceso de desarrollo; b) como actividad del sujeto, y c) como proceso que incluye a la práctica.

Cuando Lenin quiere subrayar lo que es esa dialéctica para Hegel extrae entre otros este pasaje suyo que «resume bastante bien [...] lo que es la dialéctica»: «El conocimiento se va desarrollando de contenido en contenido [...]. El resultado contiene su propio comienzo y el desarrollo de este comienzo lo ha enriquecido con una nueva determinación.» ⁵⁵

Lenin hace suya esta idea maestra de Hegel. Pensamiento y objeto se hallan en relación, pero ésta tiene que verse no

⁵³ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en: *Obras completas*, ed. cit., t. XXXVIII, p. 214.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 352.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 223.

como una relación estática, inerte, sino dinámica, como un proceso, en movimiento, eterno e infinito, porque de acuerdo con el carácter absoluto de la lucha de contrarios es eterna e infinita la contradicción entre el pensamiento y el objeto.

El conocimiento es la aproximación eterna, infinita, del pensamiento al objeto. El *reflejo* de la naturaleza en el pensamiento del hombre debe ser entendido no «en forma inerte», no «en forma abstracta», no carente de movimiento, NO CARENTE DE CONTRADICCIONES, sino en el eterno PROCESO del movimiento, en el surgimiento de las contradicciones y su solución. ⁵⁶

La idea del conocimiento como movimiento infinito, como proceso, estaba ya apuntada ciertamente en *Materialismo y empiriocriticismo* como aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, pero es ahora cuando adquiere toda su plenitud. Esta idea la expresa Lenin en diferentes formas, a saber: movimiento de lo abstracto a lo concreto, de la percepción viva a la práctica pasando por el pensamiento abstracto, de la idea subjetiva a la verdad objetiva a través de la práctica, de la sensación al pensamiento, etcétera.

En este movimiento la esencia se muestra a diferentes niveles de profundidad. La que en un momento determinado se presenta como una esencia profunda deja paso, en otro, a otra más profunda. De este modo, en el proceso de conocimiento, esencia y fenómeno se relativizan. Lo que se mantiene es dicho proceso como paso incesante a una esencia cada vez más profunda.

El pensamiento humano se hace indefinidamente más profundo, de la apariencia a la esencia, de la esencia de primer grado, por decirlo así, a la esencia de segundo orden y así *hasta el infinito* [...]; no sólo las apariencias son transitorias, móviles, fluidas, demarcadas sólo por límites convencionales, sino que también es así la *esencia* de las cosas. ⁵⁷

Pero el conocimiento no sólo se inscribe en un proceso de esencias, sino que él mismo como reflejo es también un

⁵⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 245 y 246.

proceso, es decir, no sólo es dinámico sino activo. El conocimiento es actividad, lo que echa por tierra la idea del reflejo pasivo, o reflejo en el espejo, de inspiración sensualista o empirista que podía encontrarse todavía en *Materialismo y empiriocriticismo* (recuérdese la idea del conocimiento como «calco», «copia» o «imagen» del mundo exterior).

El conocimiento es una actividad, un proceso en el curso del cual se recurre a una serie de operaciones y procedimientos para transformar los datos iniciales (nivel empírico) en un sistema de conceptos (nivel teórico). Elevándose así de lo concreto a lo abstracto, constituye por ello mismo una actividad cognoscitiva creadora. Lenin señala, a este respecto, que se trata de una actividad necesaria justamente para poder aproximar el pensamiento al objeto, para producirlo idealmente. «El pensamiento al elevarse de lo concreto a lo abstracto no se aleja —si es correcto [...]— de la verdad, sino que se aproxima a ella.»⁵⁸ Es decir, la actividad del conocimiento como elevación de lo concreto a lo abstracto es condición indispensable para la reproducción intelectual del objeto.

Así, pues, el reflejo no es un acto simple o inmediato —al nivel de la sensación—, sino un resultado que se alcanza en la fase del pensamiento abstracto, como producto de un proceso de transformación de lo inmediato en conceptos. El conocimiento «no es un reflejo simple, inmediato ni total; es un proceso hecho de una serie de abstracciones, la formación y el desarrollo de conceptos.»⁵⁹ Se trata, pues, de la construcción del objeto pero no en sentido kantiano (para Kant no habría propiamente más objeto que ése) ni hegeliano (pues lo que se constituye es un objeto ideal y no el objeto real), pero ciertamente se trata de una actividad creadora: la producción de un objeto teórico.

Pero con lo anterior no hemos dicho lo más importante del planteamiento de Lenin, a saber: que esta actividad teórica, reflejo activo o reproducción conceptual del objeto que constituye propiamente el conocimiento, se vincula necesariamente con la práctica. Llegamos así al problema medular del papel de la práctica en el conocimiento, lo que nos obliga a considerar primero lo que Lenin entiende por práctica.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 165.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 176.

La práctica como actividad dirigida a un fin

Al caracterizar la práctica como «actividad del hombre dirigida a un fin»,⁶⁰ Lenin subraya su aspecto consciente, subjetivo. Pero la práctica opera sobre un mundo objetivo que se encuentra ante el hombre y le impone límites a su actividad. Para transformarlo real, efectivamente, el hombre tiene que tomar en cuenta su legalidad. «En su actividad práctica, el hombre se ve ante el mundo objetivo, depende de él y determina su actividad de acuerdo con él.»⁶¹

La práctica, por tanto, no es una actividad puramente subjetiva; el mundo objetivo al determinarla hace de ella una forma del proceso objetivo; la otra es la naturaleza. «Dos formas del proceso objetivo: la naturaleza (mecánica y química) y la actividad del hombre, dirigida hacia un fin.»⁶² No se puede separar una forma de otra, lo subjetivo de lo objetivo, los fines del hombre hacia los cuales se dirige la actividad práctica y el mundo objetivo. «En realidad, los fines del hombre son engendrados por el mundo objetivo y lo presuponen —lo encuentran como algo dado, presente.»⁶³

Ya vimos en la primera parte de este libro⁶⁴ la dicotomía hegeliana de idea teórica e idea práctica; de acuerdo con la cual en la primera el sujeto toma su determinación del objeto mismo, mientras que en la segunda el sujeto tiene el mundo objetivo ante sí como irreal, ya que su objetividad es una determinación del actuar del sujeto. Al leer a Hegel con clave antropológica y materialista, Lenin ve en el hombre «el impulso de realizarse, de darse objetividad en el mundo objetivo a través de sí mismo y de realizarse (cumplirse)».⁶⁵ Es lo mismo que dice Marx, con otros términos, en *El Capital*: al transformar la naturaleza (o sea: al darse una objetividad en el mundo objetivo), el hombre transforma su propia naturaleza (se realiza a sí mismo).⁶⁶

La práctica supone, pues, un mundo objetivo, pero con ella tenemos una nueva objetividad, no la dada en la na-

⁶⁰ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 181.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 182.

⁶³ *Ibidem*, p. 183.

⁶⁴ Cf. Cap. I: «La concepción de la praxis en Hegel».

⁶⁵ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pp. 204-205.

⁶⁶ C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, p. 130.

turalidad. Y esta nueva objetividad se hace necesaria porque la que el hombre encuentra dada, presente, no le satisface: «Es decir, que el mundo no satisface al hombre y éste decide cambiarlo por medio de su actividad.»⁶⁷

Así, pues, la práctica existe necesariamente como medio para cambiar un mundo que no satisface al hombre, pero Lenin insiste —contra toda interpretación idealista, subjetivista— en que ese mundo existe y resiste a la práctica. «El “mundo objetivo” procede por su propio camino, y la práctica del hombre, ante ese mundo objetivo, encuentra “obstáculos en la realización” del Fin, e incluso “imposibilidad”.»⁶⁸

Lenin insiste en algo que ha buscado constantemente en su práctica política: conocer la realidad o situación objetiva para cumplir los fines trazados. El desconocimiento de ella, por el contrario, tiene consecuencias negativas para su realización, o sea, para la práctica.

El incumplimiento de los fines (de la actividad humana) tiene su causa en el hecho de que la realidad es tomada como inexistente, de que no se reconoce su existencia objetiva (la de la realidad).⁶⁹

Ahora bien, el conocimiento de la realidad objetiva permite, lejos de excluirla, afirmar la «objetividad verdaderamente existente», es decir, aquella que es producto de la actividad práctica humana.

La actividad del hombre [...] CAMBIA la realidad exterior, suprime su determinación (= altera tal o cual de sus aspectos o cualidades) y de tal modo le elimina las características de Apariencia, exterioridad y nulidad, y la torna existente en sí y por sí (= objetivamente verdadera).⁷⁰

Con lo cual tenemos que esa nueva realidad u objetividad producida por el hombre es la *objetividad verdaderamente existente*. Lenin, ahora sí, asimila en toda su profundidad el concepto de objeto del materialismo práctico de Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. Este concepto de objeto, o de

⁶⁷ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 205.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 206.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 210.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 210.

objetividad entraña un concepto de práctica que rebasa el marco estrictamente gnoseológico y que se podría caracterizar, con base en los *Cuadernos filosóficos*, por las siguientes notas: a) es una actividad del hombre dirigida a un fin; b) en la cual se transforma un mundo objetivo (objetividad dada, presente), y c) cuyo resultado es una objetividad verdaderamente existente.

La práctica en el proceso de conocimiento

Teniendo a la vista este concepto de práctica podemos detenernos ahora en la relación entre conocimiento y práctica, o también en el papel de ella en el proceso de conocimiento. Por lo pronto, registremos lo que ya ha sido reconocido en *Materialismo y empiriocriticismo*: la práctica como criterio de verdad, de la verdad objetiva o de la objetividad del conocimiento. Lo que el conocimiento debiera dar, dice ahora Lenin, es «[...] el objeto en su necesidad, en sus relaciones multilaterales, en sus movimientos contradictorios, *an-und für sich*».⁷¹ Y agrega, leyendo a Hegel con su propia clave, que «[...] la práctica del hombre y de la humanidad es la prueba, el criterio de la objetividad del conocimiento».

Pero Lenin no se detiene en esto. Y se comprende: en primer lugar, porque para entender por qué la práctica es criterio de verdad se precisa entender la relación de conocimiento y práctica no como algo exterior sino en su vinculación intrínseca. Se necesita tener una visión del proceso de conocimiento que no estaba en *Materialismo y empiriocriticismo* y que es precisamente la consideración de la práctica desde dentro, como parte integrante, elemento o fase del proceso cognoscitivo. Lenin expresa claramente que «el proceso de conocimiento [...] incluye la práctica humana y la técnica».⁷² Lenin la sitúa unas veces al final del proceso: «De la percepción viva al pensamiento abstracto, y de éste a la práctica: tal es el camino dialéctico del conocimiento de la verdad, del conocimiento de la realidad objetiva.»⁷³ Otras presenta la práctica como una fase por la que ha de pasar el conocimiento: «La verdad es un proceso. De la idea subjetiva el hombre avanza hacia la verdad objetiva a través

⁷¹ *Ibidem*, p. 203.

⁷² *Ibidem*, p. 193.

⁷³ *Ibidem*, p. 165.

de la "práctica" (y la técnica).»⁷⁴ Pero, de un modo u otro, hay que incluir la práctica en el proceso cognoscitivo, pues —como dice Lenin—: «Lo que hace falta es la unión del conocimiento y la práctica.»⁷⁵

Así, pues el problema de la práctica, ya planteado en *Materialismo y empiriocriticismo*, lo plantea de nuevo: «[...] La actividad práctica del hombre debe llevar su conciencia a la repetición de las distintas figuras de la lógica, miles de millones de veces, a fin de que esas cifras puedan obtener la significación de axiomas.»⁷⁶ Pero la inclusión de la práctica en el proceso cognoscitivo le priva de la exterioridad con que se presentaba dicho criterio en la obra anterior. Ciertamente, la introducción de la práctica como criterio de verdad es ahora consecuencia necesaria de su inclusión como fase o elemento necesario del proceso de conocimiento. Y esto lo ha visto claramente Lenin apoyándose en Hegel:

[...] En Hegel la práctica sirve como eslabón en el análisis del proceso de conocimiento y, por cierto, como transición hacia la verdad objetiva. Por consiguiente, Marx se ubica claramente al lado de Hegel cuando introduce el criterio de práctica en la teoría del conocimiento: véase las *Tesis sobre Feuerbach*.⁷⁷

¿Por qué remite Lenin a esas *Tesis*? Porque en ellas, o más exactamente en la «Tesis II», se dice que el problema de la verdad del pensamiento no es teórico sino práctico, debe resolverse en la práctica, y al margen de ella es un problema escolástico. Lo que quiere decir a su vez que, aislado de la práctica, no hay conocimiento (o pensamiento verdadero), pero entendiendo la relación entre ambos términos de un modo intrínseco. Pero si no hay pensamiento sin práctica, tampoco hay práctica sin pensamiento, ya que es una actividad humana dirigida a un fin, consciente. El criterio de verdad no es, pues, exterior al conocimiento, sino interno a él en cuanto que la práctica entra necesariamente en el conocimiento.

Así, pues, vista desde el lado gnoseológico, la práctica es parte integrante del conocimiento, y de ahí su unión intrínseca, pero como actividad humana que transforma el

⁷⁴ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 193.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 208.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 184.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 204.

mundo objetivo, dándose así el hombre una nueva objetividad, requiere a su vez como parte o elemento de ella el pensamiento.

En Lenin vemos claramente la unidad de los dos términos, pero también su distinción. Y no sólo esto, sino también la superioridad de uno sobre otro. «*La práctica es superior al conocimiento (teórico)*, porque posee no sólo la dignidad de lo universal, sino también la de la realidad inmediata.»⁷⁸

Dentro de la unidad de conocimiento y práctica hay una distinción relativa que le permite a Lenin establecer la superioridad de la práctica sobre la teoría. Y funda esta superioridad en que la práctica posee —justamente por el elemento teórico, cognoscitivo que incluye necesariamente— «la dignidad de lo universal», pero asimismo en cuanto que la práctica opera sobre la realidad inmediata, está en relación con ella y produce una nueva realidad (una nueva objetividad) tiene también la concreción, la inmediatez de la realidad.

Con esto podemos dar por terminado nuestro examen de la concepción leniniana de la praxis por lo que toca a la relación entre práctica y conocimiento, concepción que podemos resumirla así: a) la práctica forma parte del conocimiento; b) el conocimiento sólo existe en su relación con la práctica. Pero en esta unión que no excluye la distinción, la práctica tiene la primacía porque ella es, a la vez, abstracta y concreta, universal y concreto-real.

Reconsideración del idealismo y el materialismo

A la luz de esta primacía de la práctica, debemos ver ahora cómo considera Lenin las diferencias, convertidas en oposiciones, de subjetividad y objetividad y de idealismo y materialismo que habíamos encontrado en *Materialismo y empiriocriticismo*. Siguiendo a Hegel, Lenin ve que estas diferencias son relativas y que el no tener en cuenta su relatividad es lo que determina que ambos términos aparezcan en su unilateralidad de un modo absoluto.⁷⁹ Y lo que permite su relativización es justamente la práctica. «De la

⁷⁸ *Ibidem*, p. 206.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 200.

idea subjetiva el hombre avanza hacia la verdad objetiva a través de la "práctica" (y la técnica).»⁸⁰

La teoría del reflejo, tal como se exponía en su obra anterior, presentaba al sujeto y al objeto, a la idea subjetiva y a la verdad objetiva, sin la mediación de la práctica. Ahora es ésta la que mantiene la diferencia, pero también sus límites entre lo subjetivo y lo objetivo. Tan unilateral es considerar que las determinaciones del objeto sólo son puestas por el sujeto, como pensar que éste se limita a absorber (a reflejar) las determinaciones que extrae del objeto.

Lenin hace suyo lo que dice «Hegel contra el idealismo subjetivo y el "realismo"»,⁸¹ y este realismo, entre comillas, es el que, según Hegel, «considera el Concepto subjetivo como una identidad vacía que absorbe las determinaciones del pensamiento desde fuera». ⁸² En concordancia con esto, Lenin hace suya también la formulación hegeliana en la que se expresa la superación de lo subjetivo y lo objetivo: «Muy bueno es el § 225 de la ENCICLOPEDIA, donde el "conocimiento" ("teórico") y la "voluntad", la "actividad práctica", son descritos como dos aspectos, dos métodos, dos medios de abolir la "unilateralidad" de la subjetividad y la objetividad.»⁸³ La primera unilateralidad es la del idealismo; la segunda, la del materialismo.

La distinción y unidad de lo subjetivo y lo objetivo, su relativización, y el papel de la práctica en ella, significa que Lenin ha superado el materialismo tradicional a la vez que reevalúa el idealismo. En este sentido, no se puede dejar de subrayar su acercamiento a la «Tesis I» sobre Feuerbach. El idealismo ya no es en los *Cuadernos filosóficos* un simple instrumento reaccionario, como se le consideraba en *Materialismo y empiriocriticismo*. Desarrolla el momento activo del conocimiento, pero desconoce el verdadero punto de partida (el «primer comienzo») que es lo real, y no ve que el objeto producido en esa actividad sólo se da en relación con la práctica. A su vez, la práctica no sólo está en el curso del proceso cognoscitivo sino al final en cuanto que el conocimiento se objetiva en ella. Por ello dice Lenin: «El "primer comienzo" es olvidado y deformado por el idealismo. El materialismo dialéctico es el único en ha-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 193.

⁸¹ *Ibidem*, p. 200.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

ber vinculado el "comienzo" con la continuación y el fin.»⁸⁴

El idealismo no puede ser considerado simplemente absurdo. Hay en él algo racional —como reconoce Marx en su «Tesis I» sobre Feuerbach— que Lenin valora a la vez que señala la exageración idealista: «El idealismo filosófico es desarrollo unilateral, exagerado, de uno de los momentos reales del conocimiento.»⁸⁵ Y en cuanto que el conocimiento es actividad teórica, abstracta, está dada la posibilidad del idealismo, «ya en la primera abstracción elemental». ⁸⁶ Es decir, está dada si el momento activo del conocimiento es aislado de la actividad práctica. En la exageración del momento real, activo, y en su aislamiento radical, pues, la unilateralidad del idealismo. Por ello, dice Lenin: «El idealismo filosófico sólo es absurdo desde el punto de vista del materialismo burdo, simplista, metafísico.»⁸⁷ O sea, es absurdo desde el punto de vista del materialismo criticado por Marx en la citada «Tesis I», que ignora precisamente lo que el idealismo desarrolla, el momento activo del conocimiento, y que no toma en cuenta —al igual que el idealismo— la práctica. Con lo cual tenemos que si el idealismo deja fuera la práctica para reconocer unilateralmente la actividad teórica, el materialismo deja fuera tanto una como otra.

Lenin puede decir, por todo esto, que el materialismo tiene una concepción metafísica y no dialéctica del conocimiento; que deja de ver a éste en su movimiento, como un proceso del que forma parte necesariamente la práctica.

La dialéctica como conocimiento *vivo* [...] he aquí un contenido inmensamente rico en comparación con el materialismo «metafísico», cuya *desdicha* fundamental es su incapacidad para aplicar la dialéctica a la *Bildertheorie*, al proceso y desarrollo del conocimiento.⁸⁸

Ahora bien, esta crítica al materialismo metafísico es aplicable al propio Lenin y tiene, por tanto, el carácter de una verdadera autocrítica, en cuanto que él, en *Materialismo y*

⁸⁴ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., p. 284.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 354.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 363-364.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 354.

⁸⁸ *Ibidem*.

empiriocriticismo, tampoco ha aplicado la dialéctica al conocimiento, es decir, en cuanto que no lo ha considerado como un proceso activo del que forma parte la práctica, si bien ha reconocido su papel, desde fuera, como criterio de verificación. Y esa crítica es tanto más aplicable a Lenin si se tiene en cuenta —a la luz de la concepción dialéctica que tiene su fuente en las *Tesis sobre Feuerbach*— que su crítica anterior del idealismo no se hace en el espíritu de esas Tesis sino del materialismo tradicional criticado, a su vez, en ellas.

Pero en cierto modo Lenin, aunque oblicuamente, reconoce la insuficiencia de su posición anterior. En efecto, su crítica actual a Plejánov, fuente de su actitud filosófica en *Materialismo y empiriocriticismo*, equivale a una autocrítica:

1. Plejánov critica al kantismo (y el agnosticismo en general), más desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista, *en la medida en que* no hace más que *rechazar* sus razonamientos *a limine* en lugar de *corregirlos* (como Hegel corrigió a Kant), profundizarlos, generalizarlos y ampliarlos demostrando las *conexiones* y las *transiciones* de todos y cada uno de los conceptos.

2. Los marxistas criticaron (a principios del siglo xx) a los kantianos y a los discípulos de Hume más bien a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que de Hegel.⁸⁹

Si en el punto 1. lo que Lenin tiene presente, sobre todo, es el conocimiento como proceso, viendo por tanto cada concepto en sus conexiones y transiciones; en el punto 2. lo que se hace ver es el carácter materialista contemplativo de la crítica —la suya— del idealismo «a la manera de Feuerbach».

Recapitulación: Lenin, teórico de la praxis

Si la praxis es actividad subjetiva y objetiva, conocimiento teórico y práctico, superación de la unilateralidad de la subjetividad y la objetividad, podemos comprender la importancia que Lenin concede a la teoría, importancia que se pone de manifiesto en su propia actividad teórica y prác-

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 173-174.

tica política. La teoría no es exterior a la práctica, a la vez que esta última forma parte de la producción teórica.

Desde que Lenin inicia su actividad revolucionaria ha tenido conciencia de que las posiciones prácticas en la lucha real involucran posiciones teóricas. Allí donde la práctica política se estanca, deforma o desvía hay que ver también —pues «la subjetividad está en los actos mismos»— un estancamiento, deformación o desviación teóricos. Ya vimos, ciertamente, en una obra tan temprana como *¿Quiénes son los «amigos del pueblo»...* (1894) el contenido práctico de su actividad teórica: acabar con las ilusiones, apoyarse en el desarrollo efectivo y no en el deseable; o también: «señalar la salida de este orden de cosas que es indicada por el desarrollo económico».⁹⁰

La teoría se vuelve práctica; ella permite despertar conciencias, agitar, etcétera, pero a condición de que responda, dice asimismo Lenin: a) a las demandas del proletariado; b) a exigencias científicas. O sea: para Lenin la función práctica de la teoría (su condición de respuesta a exigencias prácticas del proletariado) se halla vinculada a su carácter científico, vinculación que es propia del marxismo o de la teoría y la práctica política inspiradas por él.

La unión de ambos aspectos es, a juicio de Lenin, lo distintivo de la teoría de Marx, ya que «por su misma esencia es una teoría crítica y revolucionaria», y aclara inmediatamente que crítica significa aquí materialista, científica. «Esta teoría se plantea directamente como su tarea *poner al descubierto* todas las formas del antagonismo y de la explotación de la sociedad moderna, seguir su evolución, demostrar su carácter transitorio, lo inevitable de su conversión en otra forma y *servir así al proletariado para que éste termine lo antes posible, y con la mayor facilidad posible, con toda explotación.*»⁹¹

La teoría marxiana es científica y, justamente por serlo, sirve al proletariado. Este servicio no es casual, ya que la teoría existe en función de una práctica —la del proletariado— y como parte de ella. Así, pues, en la teoría se dan, indisolublemente unidos, su carácter científico y su naturaleza práctica revolucionaria. Por ello agrega Lenin que el marxismo «une un rígido y supremo científismo siendo como es la última palabra de la ciencia social y el revolucionaris-

⁹⁰ V. I. Lenin, *¿Quiénes son los «amigos del pueblo»...*, en: *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 314.

⁹¹ *Ibidem*, p. 347.

mo, y los une no casualmente [...] sino que los une en la teoría misma con lazos eternos e indisolubles». ⁹²

Tenemos, pues, que la función práctica de la teoría estriba en ayudar al proletariado en su lucha y, por tanto, en su encontrarse *en* los actos mismos (racionalidad práctica), pero sólo puede ayudarle (hacerse presente en esos actos) como teoría científica. He ahí por qué Lenin habla de «lazos internos e indisolubles» entre su cientifismo y su revolucionarismo; el cientifismo se vuelve necesario para poder formular normas, programas o consignas fundados, no utópicos, sin que por ello la ciencia tenga que desnaturalizarse. Por el contrario, la «verdadera consigna de lucha» de la ciencia es, según Lenin, «saber presentar objetivamente esta lucha como producto de un determinado sistema de relaciones de producción, saber comprender la *necesidad* de esta lucha, su contenido, el curso y las condiciones de su desarrollo». ⁹³

Hay un objetivo general en el marco del cual se inscribe para Lenin el conocimiento y la programación política, a saber: la «destrucción completa y definitiva de toda explotación». Y esto cualquiera que sea el nivel de la abstracción o el grado de inmediatez o de urgencia del programa político.

La teoría para Lenin, como conocimiento científico de la realidad histórico-social que se aspira a transformar de acuerdo con fines revolucionarios, de clase, es, pues, no sólo reflexión sobre la praxis sino ante todo teoría de la praxis, teoría que surge de la práctica, la sirve y, a la vez, está en la práctica misma como parte necesaria e indisoluble de ella.

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem*, p. 348

Segunda parte

Algunos problemas en torno a la praxis

Capítulo I

Qué es la praxis

Actividad y 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—,¹ 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 conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo (agente) modifica una materia prima dada.² 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 (físicos, psíquicos sociales) que conducen a cierta transformación. El resultado de la actividad, o sea, su producto, se da asimis-

¹ C. Marx, *Tesis (I) sobre Feuerbach*, en: C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 633.

² Actividad es aquí sinónimo de acción, entendida también como acto o conjunto de actos que modifican una materia exterior o inmanente al agente.

mo en niveles diversos: puede ser una nueva partícula, un concepto, un útil, una obra artística o un nuevo sistema social.

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. Varios actos desarticulados o yuxtapuestos casualmente no permiten hablar 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. El acto o conjunto de actos sobre una materia 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 relaciones nucleares de determinadas partículas que conducen a la transformación de unos elementos químicos en su conjunto o la actividad de un órgano en particular; a un nivel psíquico, las actividades del hombre o del animal del tipo de la sensorial, refleja, instintiva, etcétera; en este plano instintivo, la actividad puede manifestarse como una serie de actos tan complejos 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 causalmente por un estado anterior que se ha dado efectivamente —determinación del pasado por el presente—, sino por algo que no tiene una existencia efectiva 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.

La adecuación a fines

Este modo de articulación y determinación de los diferentes actos del proceso activo distinguen radicalmente la actividad específicamente humana de cualquier otra que se halle a 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 real que se pretende obtener, la actividad propiamente humana tiene 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 fin originario, ya que éste sufre cambios, a veces radicales, en el proceso de su realización. Ahora bien, para que pueda hablarse de actividad humana es preciso que se plantee en ella 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.

Esta inadecuación entre intención y resultado se pone de manifiesto tanto en la actividad de los individuos como en la propiamente social. Aquí, mientras los hombres no son conscientes de las leyes que rigen el proceso económico-social, la persecución de diferentes fines por los miembros de la sociedad da lugar a actividades diversas de los individuos o grupos sociales en los que dichos fines se contraponen, equilibran o se subordinan entre sí produciendo resultados que no concuerdan con sus intenciones o que se dan con independencia de éstas. Las relaciones de producción, por ejemplo, son relaciones que los hombres contraen independientemente de su voluntad y de su conciencia. Es decir, son producidas por los hombres como productos suyos inintencionales. El progreso histórico se caracterizará, entre otras cosas, por una superación de esta inintencionalidad. Los hombres que en el pasado produjeron inintencionalmente la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo

se proponen hoy, conscientemente, la destrucción de las relaciones capitalistas de producción y la instauración del socialismo. Pero aunque la historia humana registra resultados que nadie ha querido, esta inintencionalidad no es sino la forma que socialmente adopta el resultado de la actividad desplegada por los individuos como seres sociales que actúan conscientemente.³ Volveremos más adelante (en el capítulo VI) sobre esta cuestión.

La actividad humana es, por tanto, actividad conforme a fines, y éstos sólo existen por el hombre, como productos de su conciencia. Toda acción verdaderamente humana exige cierta conciencia de un fin, el cual se supedita al 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 trazarme un fin adopto cierta posición ante ella. Quien se propone realizar un viaje, construir una silla, pintar un cuadro o transformar un régimen social muestra determinada actitud ante 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 no se logra 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

³ Cf. a este respecto la carta de Engels a J. Bloch, del 21-22 de septiembre de 1890, en la que el primero dice:

[...] La historia se hace de tal modo que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge un resultado —el acontecimiento histórico— que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y *sin voluntad* [...] De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero el hecho de que las distintas voluntades individuales [...] no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una medida total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean igual a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella. (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en tres tomos, ed. cit., t. III, p. 515).

ello, la actividad que rigen es consciente. No se trata de la actividad de una conciencia pura, sino de la conciencia de un hombre social 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.⁴

Al subrayar aquí el papel de la producción de fines en el proceso de trabajo, Marx destaca asimismo el papel del objeto —«la materia que le brinda la naturaleza»— sobre el cual se ejerce dicha actividad. La transformación de la naturaleza material en productos mediante el trabajo no podría darse sin estas condiciones materiales; pero, a su vez, Marx subraya, justamente por tratarse del trabajo como una actividad específicamente humana, el papel determinante del fin y su carácter de ley en dicho proceso de transformación material.

El fin, por tanto, prefigura aquí 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. Este dominio jamás puede ser absoluto, ya que se halla limitado por el objeto de la acción y los medios con que se lleva a cabo la materialización de los fines.

Así, pues, al anticipar idealmente el resultado efectivo, puede ajustar sus actos como elementos de una totalidad rígida por el fin. Esta prefiguración ideal del resultado real diferencia radicalmente la actividad del hombre de cual-

⁴ C. Marx, *El Capital*, F.C.E., México, 1964, t. I, pp. 130-131.

quier 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 avergonzar, 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.⁵

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 se despliega como producción de fines que prefiguran idealmente el resultado real que se quiere obtener, pero se manifiesta, asimismo, 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 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 anticipación ideal de un resultado real que se quiere alcanzar, el fin es también expresión de una necesidad humana que sólo se satisface con el logro del resultado que aquél 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 porvenir— 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 de su conocimiento, puede prever una fase de su desenvolvimiento que no se da aún. Tal es la legítima función de la previsión científica. Con ella se anticipa idealmente lo que

⁵ *Ibidem*, p. 131.

todavía no existe efectivamente. Pero esa anticipación ideal del futuro no entraña necesariamente que queramos su existencia real o 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 señalamos antes, los fines que la conciencia produce llevan en su seno una exigencia de realización, y esta realización presupone —entre otras condiciones— una actividad cognoscitiva sin la cual dichos fines jamás podrían tocar tierra, es decir, cumplirse. Por otro lado, todo fin presupone determinado conocimiento de la realidad que él niega idealmente y, en este sentido —como índice de cierto nivel cognoscitivo—, no podría desvincularse tampoco del conocimiento.

Así, pues, la actividad de la conciencia, que es inseparable de toda verdadera actividad humana, se nos presenta como elaboración de fines y producción de conocimientos en íntima unidad. Si el hombre aceptara siempre el mundo como es y si, por otra parte, se aceptara siempre a sí mismo en su estado actual, 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 materia dada para producir determinado resultado— requiere un conocimiento de su objeto, de los medios e instrumentos para transformarlo y de las condiciones que abren o cierran las posibilidades de esa realización. En consecuencia, las actividades cognoscitiva y teleológica de la conciencia se hallan en una unidad indisoluble.

La actividad de la conciencia de por sí tiene un carácter que podemos denominar teórico en cuanto que no puede conducir por sí sola, como mera actividad de la conciencia, a una transformación de la realidad, natural o social.⁶ Tanto si se trata de la formulación de fines como de la producción de conocimientos, la conciencia no rebasa su propio ámbito, es decir, su actividad no se objetiva o materializa. Por esta razón, si una y otra son actividades, no son, en modo alguno actividad objetiva, real, es decir, *praxis*.

La actividad práctica

Como toda actividad propiamente humana, la actividad práctica que se manifiesta en el trabajo humano, en la creación artística o en la praxis revolucionaria es una actividad adecuada a fines, cuyo cumplimiento exige —como hemos señalado— cierta actividad cognoscitiva. Pero lo distintivo de la actividad práctica radica 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 de su resultado o producto. En la actividad práctica, el sujeto actúa sobre una materia que existe independientemente de su conciencia y de las diferentes operaciones o manipulaciones exigidas por su transformación. La transformación de esa materia —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 hacen 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.⁷

⁶ Hablamos aquí de lo teórico en un sentido amplio que abarca tanto la esfera de los fines como de los conocimientos. En este sentido, lo teórico se contrapone —no de un modo absoluto, sino relativo, como veremos en el capítulo siguiente— a lo práctico. En un sentido más restringido, lo teórico —el dominio de la teoría— se aplica a un conjunto de conocimientos aglutinados en torno a un principio unificador que los articula y sistematiza constituyendo así un campo científico dado.

⁷ C. Marx, *El Capital*, t. I, p. 131.

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 vida 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*⁸ al emplear la expresión «actividad objetiva». Marx subraya el carácter real, objetivo, de la praxis, en cuanto transforma el mundo exterior, que es independiente de su conciencia y de su existencia. El objeto de la actividad práctica es la naturaleza, la sociedad o los 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 subsiste independientemente del sujeto o de los sujetos concretos que la engendraron con su actividad subjetiva, 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 objetiva; por tanto, la simple actividad subjetiva —psíquica— o meramente espiritual que no se objetiva materialmente no puede considerarse como praxis.

Formas de 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 entes naturales; b) 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, y 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.

⁸ C. Marx, *Tesis (I) sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 633.

La praxis productiva

Entre las formas fundamentales de la praxis tenemos la actividad práctica productiva, o relación material y transformadora que el hombre establece —mediante su trabajo— con la naturaleza.⁹ Gracias al trabajo el hombre vence la resistencia de las materias y fuerzas naturales y crea un mundo de objetos útiles que satisfacen determinadas necesidades. Pero como el hombre es un ser social, este proceso solamente se realiza en determinadas condiciones sociales, es decir, en el marco de ciertas relaciones que los hombres contraen como agentes de la producción en este proceso, y que Marx llama justamente *relaciones de producción*.¹⁰

En el proceso de trabajo, el hombre, valiéndose de los instrumentos o medios adecuados, transforma un objeto con arreglo a un fin. En cuanto materializa cierto fin o proyecto se objetiva en cierto modo en su producto. En el trabajo —dice Marx— el hombre asimila «bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda»;¹¹ pero sólo puede assimilarlas objetivándose en ellas, es decir, imprimiendo en la materia trabajada la marca de sus fines. Marx señala esta adecuación a un fin como uno de los factores esenciales del proceso de trabajo: «Los factores simples que intervienen en el proceso de trabajo son: la *actividad adecuada a un fin*, o sea, el *propio trabajo*, su *objeto* y sus *medios*.»¹²

En esta caracterización del proceso de trabajo podemos hablar de condiciones subjetivas —la actividad del obrero— y objetivas —las condiciones materiales del trabajo— representadas tanto por el objeto del trabajo como por los medios o instrumentos con que se lleva a cabo esa transformación. Sin embargo, esta división no puede considerarse absoluta. En primer lugar, el hombre transforma el objeto con arreglo a fines valiéndose de instrumentos que él mismo usa y fabrica, razón por la cual Marx dice que su uso y fabricación «caracterizan el *proceso de trabajo específicamen-*

te humano».¹³ Al reducir Marx el instrumento de trabajo —condición material y objetiva del proceso laboral— a trabajo humano, el instrumento aparece así humanizado también —tanto por su uso como por su fabricación—. Ciertamente que esta humanización no puede concebirse en un sentido abstracto, antropológico, sino como expresión tanto de una determinada relación entre el hombre y la naturaleza como de las relaciones sociales en que los hombres producen (relaciones de producción). Por ello dice Marx: «Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja.»¹⁴ Gracias a los instrumentos, la relación entre el hombre y la naturaleza deja de ser directa e inmediata. La aparición de instrumentos más perfeccionados modifica el tipo de relación entre el hombre y la naturaleza y, en este sentido, es un índice revelador del desarrollo de su fuerza de trabajo y de su dominio sobre la naturaleza. El poder de mediación del instrumento se ha extendido y elevado con la introducción de la máquina hasta llegar a la automatización con la que el hombre queda separado radicalmente del objeto de la producción. Pero cualesquiera que sean los instrumentos de que se valga para transformar la materia conforme a sus fines, es, en definitiva, el hombre quien los usa y fabrica y es él, en última instancia, el que valiéndose de ellos actúa sobre las materias y las transforma conforme a sus necesidades. El papel dominante de los medios de producción subrayado por Marx, lejos de eliminar la presencia del hombre concreto, como sujeto de la producción, la revela inequívocamente. Pero esta presencia se pone de manifiesto abiertamente en el tercer factor del proceso de trabajo señalado por Marx: su carácter de actividad personal adecuada a un fin. No se puede desconocer el papel de este factor al analizar el proceso de trabajo, aunque ello se haga para subrayar la naturaleza material de las condiciones del proceso de trabajo y el papel dominante de los medios de producción.¹⁵

⁹ «El trabajo es, en primer término —dice Marx—, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste se realiza, regula y controla mediante su propia acción, su intercambio de materias con la naturaleza.» (*El Capital*, ed. cit., t. I, p. 130.)

¹⁰ C. Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pp. 517-518.

¹¹ C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, p. 130.

¹² *Ibidem*, p. 131.

¹³ *Ibidem*, p. 132.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Al analizar la concepción de Marx del proceso de trabajo en *El Capital*, Louis Althusser subraya, interpretando el pasaje correspondiente, la naturaleza material de las condiciones del proceso de trabajo y el papel dominante de los medios de producción en dicho proceso. A juicio suyo, el *proceso* de trabajo se halla determinado por esas condiciones materiales («el proceso de trabajo como mecanismo

Se puede afirmar el carácter teleológico de la actividad práctica material, que es el trabajo humano, sin que ello implique hacer abstracción de la materialidad misma de ese proceso, materialidad que no se reduce, por otra parte, al objeto de trabajo y a los instrumentos materiales, sino que incluye también la propia actividad subjetiva del hombre que se enfrenta con sus instrumentos a la materia, ya que en el trabajo «pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano [...]»¹⁶

La praxis productiva es así la praxis fundamental porque en ella el hombre no sólo produce un mundo humano o humanizado, en el sentido de un mundo de objetos que satisfacen necesidades humanas y que sólo pueden ser producidos en la medida en que se plasman en ellos fines o proyectos humanos, sino también en el sentido de que en la praxis productiva el hombre se produce, forma o transforma a sí mismo:

A la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma —dice Marx en *El Capital*—, transforma su propia naturaleza desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina.¹⁷

material se halla determinado por las leyes físicas de la naturaleza y de la tecnología»). Al mostrarse así las «condiciones materiales irreductibles del proceso de trabajo», Marx rompe con la concepción del «trabajo como esencia del hombre» y con el «idealismo del trabajo» que esta concepción —propia de los *Manuscritos de 1844*— entraña (Cf. L. Althusser, «L'objet du Capital», en *Lire Le Capital*, t. II, ed. cit., pp. 144-149).

L. Althusser tiene razón al pronunciarse contra una «ideología antropológica del trabajo» y, por ello, procede justamente al subrayar la importancia de las condiciones materiales del trabajo, lo que le lleva a detenerse sobre todo en dos de los elementos constitutivos de dicho proceso según Marx. Pero en su análisis omite por completo el estudio del tercero de ellos: la actividad adecuada a un fin, o trabajo propiamente dicho. Es esa omisión la que le permite contraponer radicalmente en esta cuestión los *Manuscritos de 1844* a *El Capital* al reducir la concepción de la primera obra a un «idealismo del trabajo» y la de la segunda a una «concepción materialista de la producción». A nuestro juicio, la importancia de ese tercer factor del proceso de trabajo —señalado en distinta forma tanto en los *Manuscritos de 1844* como en *El Capital*— es la que mantiene cierta continuidad entre una y otra concepción, sin que por ello se borren sus diferencias esenciales.

¹⁶ C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, p. 130.

¹⁷ *Ibidem*.

La praxis artística

Otra forma de praxis es la producción o creación de obras de arte. Al igual que 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 comunicación. 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 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 o humanizando cuanto toca, la praxis artística —al ensanchar y enriquecer con sus creaciones la realidad ya humanizada— es una praxis esencial para el hombre.¹⁸

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 está más cerca del trabajo humano —sobre todo, cuando éste no ha perdido su carácter creador— que de una actividad meramente espiritual.

La praxis experimental

Entre las formas de actividad práctica que se ejercen sobre una materia dada hay que incluir también la actividad científica experimental que satisface, primordialmente, las necesidades de la investigación teórica y, en particular, las de la comprobación de hipótesis. Esta forma de praxis es la que se pone de manifiesto cuando el investigador actúa so-

¹⁸ Sobre las relaciones entre el arte y el trabajo y la concepción del trabajo artístico como creación, véase mi libro, *Las ideas estéticas de Marx* (Ed. Era, México, D. F., 1965), particularmente el estudio titulado «Las ideas de Marx sobre la fuente y naturaleza de lo estético».

bre un objeto material modificando a voluntad las condiciones en que se opera un fenómeno. Tal es el sentido de la experimentación como praxis científica. El investigador produce fenómenos que son una reproducción de los que se dan en un medio natural, pero los produce justamente para poder estudiarlos en un medio artificial —el del laboratorio—, sin las impurezas y perturbaciones con que se presentan en el medio natural y que, por esa razón, dificultan su estudio. En cuanto que se trata de producir determinados fenómenos con ayuda del instrumento físico adecuado, la actividad científica experimental es, evidentemente, una forma de praxis. Se trata de una actividad 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— puede 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 mientras 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.

La praxis política

Tales son las formas fundamentales —aunque no exclusivas— de la praxis cuando la acción del hombre se ejerce más o menos inmediatamente sobre una materia natural —naturaleza inmediata o naturaleza ya mediada, o trabajada,

que sirve de objeto de nueva acción—. Veamos, ahora, el tipo de praxis en que el hombre es sujeto y objeto de ella, es decir, praxis en la que actúa sobre sí mismo.

Esta actividad práctica del hombre 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 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 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 modificación práctica del objeto no 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 que conduce 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 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 estructuración de la sociedad, de acuerdo con los intereses y fines de clase correspondientes. La política 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, etcétera, 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 control de un organismo concreto como es el Estado. El poder es un instrumento de importancia vital para la transformación de la sociedad.

La praxis política presupone la participación de amplios sectores de la sociedad. Persigue determinados 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 inscritas en la propia realidad. Una política que responda a esas posibilidades y que excluya todo aventurerismo exige un conocimiento de esa realidad y de la correlación de clases para no proponerse acciones que desemboquen inexorablemente en un fracaso. La lucha tiene que ser, por tanto, consciente, organizada y dirigida; y la necesidad de librarla en esta forma explica la existencia de los partidos políticos.

Los partidos trazan, con una mayor o menor conciencia de los objetivos, posibilidades y condiciones, la línea de acción. Para transformar lo ideal en real, es decir, para realizar prácticamente cierta política, se requiere una estrategia y una táctica. La estrategia señala las tareas correspondientes a una etapa histórica general, y la táctica determina el modo de cumplir la línea política en un periodo relativamente breve. Estrategia y táctica se relacionan dialécticamente dentro de la línea política y en su aplicación como lo general y lo particular, lo previsible y lo imprevisible, lo esencial y lo fenoménico.

La praxis política, en cuanto actividad práctica transformadora, alcanza su forma más alta en la praxis revolucionaria como etapa superior de la transformación práctica de la sociedad. En la sociedad dividida en clases antagónicas, la actividad revolucionaria permite cambiar radicalmente las bases económicas y sociales en que se asienta el poder material y espiritual de la clase dominante e instaurar así una nueva sociedad. El agente principal de este cambio es el proletariado a través de una lucha consciente, organizada y dirigida, lo que presupone la existencia de partidos que eleven su conciencia de clase y tracen claramente los objetivos de esa lucha, su estrategia y su táctica; que organicen las fuerzas y las dirijan.

Si el hombre existe en cuanto tal como ser práctico, es decir, afirmándose con su actividad práctica transformadora 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 consciente humaniza el mundo y se humaniza a sí mismo.

La actividad teórica

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 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 de por sí 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, etcétera, en ninguno de esos casos se transforma la realidad. No se cumplen en ella las condiciones que señalábamos anteriormente con respecto a la materia prima, la actividad y el resultado en el proceso práctico. Falta aquí el lado material, objetivo, de la praxis, y por ello no consideramos que sea legítimo hablar de praxis teórica.

Lo que a nuestro juicio veda caracterizarla así es precisamente lo que hay de distintivo en la actividad teórica, entendiéndola por ésta tanto la producción de fines como de conocimientos. Por su objeto, fines, medios y resultados, la actividad teórica se distingue de la práctica. Su objeto o materia prima son las sensaciones o percepciones —es decir, objetos psíquicos que sólo tienen una existencia subjetiva—, o los conceptos, teorías, representaciones o hipótesis que tienen una existencia ideal. El fin inmediato de la actividad teórica es elaborar o transformar idealmente, no realmente, esa materia prima, para obtener, como productos, teorías que expliquen una realidad presente o modelos que prefiguren idealmente una realidad futura. La actividad teórica proporciona un conocimiento indispensable para transformar la realidad o traza fines que anticipan idealmente su transformación, pero en uno y otro caso queda intacta la realidad efectiva. Las transformaciones que lleva a cabo la actividad teórica con relación a ésta —paso de una hipótesis a una teoría, y de ésta a otra teoría más 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, pre-

ver, etc., que si bien exigen un sustrato corpóreo y el funcionamiento del sistema nervioso superior, no dejan de ser operaciones subjetivas, psíquicas, aunque puedan tener manifestaciones objetivas.

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 I» veremos que Marx critica a Feuerbach justamente por concebir la relación sujeto-objeto (u hombre-naturaleza) como una relación meramente contemplativa, o sea, teórica. En esto radica el defecto fundamental de la filosofía feuerbachiana, así como del materialismo tradicional. En este sentido, Marx contrapone la relación (contemplativa) teórica y la 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 práctica demuestra que Marx, lejos de admitir la teoría como una forma de praxis, establece por el contrario una distinción entre una y otra. Por otra parte, al distinguir claramente en su *Introducción a la crítica de la economía política* lo concreto real y lo concreto pensado, y presentar la actividad teórica cognoscitiva, es decir, la producción de conocimientos, como un proceso ascensional de lo abstracto a lo concreto —proceso que se opera en el pensamiento y que consiste en la reproducción espiritual del objeto real bajo la forma de lo concreto pensado—, Marx señala claramente que se trata de una actividad o producción que no produce nada efectivamente, es decir, no transforma la realidad.¹⁹ Una actividad que se opera sólo en el pensamiento, y que produce el tipo peculiar de objetos que son los productos de éste, no puede, por tanto, identificarse con la actividad práctica que llamamos *praxis*.

Si llamamos praxis a la 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 ellas la transformación objetiva

¹⁹ Cf. C. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Siglo XXI, México, D. F., 1971, vol. 1, p. 22.

de una materia mediante el sujeto, cuyos resultados subsisten independientemente de su actividad.²⁰

Solamente extendiendo el concepto de praxis hasta borrar toda diferencia específica con el de actividad en general, podríamos hablar de una praxis teórica. Pero, en cuanto que la actividad teórica de por sí no modifica realmente el mundo —aunque sí nuestras ideas sobre él— no nos parece legítimo hablar de praxis teórica.

Filosofía y praxis

La actividad filosófica transforma nuestra concepción del mundo, de la sociedad o del hombre, pero no modifica —di-

²⁰ En ocasiones se emplea la expresión «praxis», o «práctica teórica», para designar una «práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y conduce a su *producto* propio: un *conocimiento*» (L. Althusser, *Pour Marx*, ed. cit., p. 175). En este caso, se presenta como una forma específica de la práctica en general, entendida como «proceso de *transformación* de una materia prima dada y determinada en un *producto* determinado, transformación que se lleva a cabo por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de «producción») determinados». (*Ibidem*, p. 167.) La práctica teórica así entendida corresponde en gran parte —no totalmente, puesto que nosotros incluimos también en ella la producción de fines— a lo que nosotros denominamos actividad teórica.

Althusser no emplea, por tanto, esta expresión en el sentido idealista, tan firmemente rechazado por Marx, de producción de ideas que transforma por sí misma la realidad. Se esfuerza asimismo por subrayar el carácter distintivo e irremplazable de la «práctica teórica» (cf. también a este respecto su estudio «Teoría, práctica teórica y formación teórica, Ideología y lucha ideológica», en la revista *Casa de las Américas*, núm. 34, La Habana, Cuba, pp. 13-17). Sin embargo, la extensión del término «práctica» a todo tipo de relación o apropiación del mundo real, incluyendo no sólo la teórica e ideológica, sino también la ética y la religiosa (cf. *Lire Le Capital*, ed. cit., I, p. 85), hace que se borre el carácter esencial de la praxis que Marx justamente pretendió destacar (como transformación efectiva, real, de un objeto real) frente a un «idealismo de la praxis» (reducción de ésta a la actividad teórica o moral). Creemos, por ello, que el empleo del término «práctica» allí donde no se opera esa transformación objetiva y real induce a confusión, pese al empeño en diferenciar sus formas específicas.

recta e inmediatamente— nada real. Cabría preguntarse, sin embargo, si esto es válido para toda actividad filosófica, incluyendo aquella que concibe el mundo no sólo como objeto de interpretación, sino de transformación. De acuerdo con la «Tesis XI» de Marx sobre Feuerbach podríamos dividir las filosofías, 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 del pensamiento 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 transformación radical del mundo). Ahora bien, ¿no podría decirse que, en este último caso, la actividad filosófica es ya una forma de praxis que podríamos 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 filosofía?

Detengámonos brevemente en esta cuestión que nos parece de suma importancia para delimitar el contenido de la verdadera praxis.

Descartemos, 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 nuestra introducción que todas las grandes doctrinas filosóficas las han tenido siempre, en mayor o menor grado, más o menos directamente, en cuanto que independientemente de las intenciones del filósofo han cumplido cierta función social. Esto vale incluso 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. Pensamos precisamente en el 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 este término? A nuestro juicio, 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, siendo necesariamente una interpretación científica del mundo, responde a necesidades prácticas humanas; expresa, a su vez, una práctica existente y, por otro lado, aspira conscientemente a ser guía de una praxis revolucionaria. Con ello se subraya la función ideológica y social de una filosofía que sólo puede ser práctica en cuanto que excluye la utopía y trasciende sus elementos puramente ideológicos para ser ciencia. Lo que la diferencia de las doctrinas filosóficas a que alude Marx en la primera parte de su «Tesis XI» sobre Feuerbach, así como de otras doctrinas socialistas es, pues, su carácter científico, pero también —y no secundariamente— el concebirse a sí misma en función de la praxis, es decir, como filosofía al servicio de la transformación efectiva, real, del mundo, integrando así la praxis revolucionaria como fin de la teoría.

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 materializa, a través de una serie de mediaciones, lo que antes sólo existía idealmente, como conocimiento de la realidad o anticipación ideal de su transformación.

Pero si la teoría de por sí no cambia al mundo, sólo puede contribuir a transformarlo justamente *como teoría*. Es decir, la condición de posibilidad —necesaria, aunque insuficiente— para transitar conscientemente 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 considerados—. En este sentido, una filosofía vinculada 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, o de las

doctrinas comunistas utópicas como la de Moses Hess, 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 halla en una relación indisoluble.

La filosofía que se ve a sí misma como instrumento 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 transformar; de ahí que la teoría haya de ser arrancada de su estado meramente teórico y, por las mediaciones adecuadas, tratar de realizarla. 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, o de reducirlo a un ingrediente meramente ideológico, presupone a aquél necesariamente —al nivel de la ciencia—, 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— que ya fueron criticados y superados por Marx precisamente para poder elaborar una filosofía como guía o instrumento teórico de la transformación de la realidad.

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 burgués o de origen proletario, es siempre una actividad intelectual, teórica. La diferencia cualitativa por su carácter esencial —ideológico o científico—, o para 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 ésta será la cuestión que abordaremos en el capítulo siguiente.²¹

²¹ Sobre las cuestiones abordadas en este apartado, véase también mi trabajo: «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía», *Cuadernos políticos*, núm. 12, México, D. F., 1977, y mi libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, pp. 154-164.

Capítulo II

Unidad de la teoría y la práctica

Al afirmarse anteriormente que la actividad teórica por sí sola no es praxis, se afirma, asimismo, que mientras la teoría permanece en su estado puramente teórico no se transita de ella a la praxis, y, por tanto, ésta es negada en cierta forma. Tenemos, pues, una contraposición entre teoría y práctica que hundé 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 sino de revolucionarlo;¹ los productos de la conciencia tienen que materializarse para que la transformación ideal cale en el 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 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.

¹ Lo que Marx y Engels dicen a este respecto de Feuerbach puede aplicarse a toda filosofía especulativa, es decir, a toda filosofía que se limita a ser mera interpretación del mundo. «Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho *existente*, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe.» (*La ideología alemana*, ed. cit., p. 43.)

El punto de vista del «sentido común». El pragmatismo

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 esta última tienda a desligarse de la teoría, ya sea porque la teoría se niegue a vincularse conscientemente con la práctica. Lo primero es lo que vemos en el modo de concebir estas relaciones la conciencia ordinaria. Para ella, lo práctico —entendido, a su vez, como ya señalábamos antes, en un sentido estrechamente utilitario— se contrapone absolutamente a la teoría. Esta se hace innecesaria o nociva para la práctica misma. En vez de formulaciones teóricas, tenemos así 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 para la conciencia ordinaria el criterio que ésta proporciona en su lectura directa e inmediata es inapelable. La conciencia ordinaria se ve a sí misma en oposición a la teoría, ya que la intromisión de ésta 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.²

² Gramsci ha tratado de determinar el tipo de vinculación entre el «sentido común» y la religión, por un lado, y entre aquél y la filosofía, por otro, y se ha esforzado igualmente por señalar el tipo de relación que guarda el marxismo, como filosofía de la praxis, con el «sentido común» (cf., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, ed. cit.). La filosofía, para Gramsci, es «un orden intelectual» y, desde este ángulo, contraña la superación de la religión y del sentido común. La filosofía de la praxis se le presenta inicialmente como crítica del «sentido común» y, en este aspecto, se opone a la religión: «...no tiende a mantener a los "simples" en su filosofía

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 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 la realidad, aunque esta realidad sólo 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 por disolver lo teórico en lo útil.

Algunos adversarios del marxismo suelen adjudicarle la concepción pragmatista de la verdad. Ahora bien, aunque no han faltado marxistas que hayan concebido de un modo pragmático las relaciones entre la teoría y la práctica —o sea, la teoría como justificación y no propiamente como esclarecimiento y guía de una praxis que, a la vez, la fundamenta y enriquece—, el marxismo sólo puede ser asimila-

primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de vida». (*Ibidem*, p. 19.) Ello es preciso porque «el hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su obra» (*ibidem*). La importancia que Gramsci atribuye a la crítica del sentido común, en nombre de la praxis, se pone de manifiesto en su examen del libro de Bujarin, *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista*. Gramsci le reprocha no haber analizado críticamente la filosofía del sentido común, o filosofía de los «no filósofos», y de haber reducido su crítica a la de las filosofías sistemáticas (*ibidem*, p. 124). Por otro lado, Gramsci no se aferra a un concepto único y suprahistórico del sentido común, ya que éste es para él un producto histórico. Por ello habla de la necesidad de crear un nuevo sentido común y, remitiéndose a Marx, afirma: «En Marx se encuentran a menudo alusiones al sentido común y a la solidez de sus creencias [...]. En sus referencias:

se halla, más bien, implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, de un nuevo sentido común y, por lo tanto, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales. [*Ibidem*, p. 126.]

do al pragmatismo sobre la base de una previa tergiversación de su verdadera concepción de la verdad, del criterio de ésta y de la naturaleza de la praxis misma. En cuanto a la esencia de la verdad, ya hemos señalado anteriormente que el pragmatismo identifica lo verdadero con lo útil. Esta tesis de la utilidad podría confundir a algunos si se tiene en cuenta que el marxismo no ve en el conocimiento un fin en sí, sino una actividad del hombre vinculada a sus necesidades prácticas a las que sirve en forma más o menos directa, y en relación con las cuales se desarrolla incesantemente. Este carácter práctico-social podría llevarnos a reconocer la utilidad del conocimiento humano en general, y de las ciencias naturales y exactas en particular. Pero, ¿es esto lo que piensa el pragmatismo? «Verdadero —dice W. James— es lo que para nosotros sería mejor creer.» Aquí la verdad es puesta en relación con nuestras creencias y, además, con las creencias más ventajosas para nosotros. La verdad queda subordinada, por tanto, a nuestros intereses, al de cada uno de nosotros. En consecuencia, no se da en concordancia con una realidad que nuestro conocimiento reproduce, sino que responde a nuestros intereses, a lo que sería —para nosotros— mejor, más ventajoso o más útil creer.³

Es evidente que cuando el marxismo habla de la utilidad o función práctico-social de la ciencia, se sitúa en un plano muy distinto, pues no se trata de la utilidad en este sentido estrechamente egoísta, sino de la utilidad social. El conocimiento verdadero es útil en cuanto que sobre la base de él puede el hombre transformar la realidad. Lo verdadero entraña una reproducción espiritual de la realidad, reproducción que no es un reflejo inerte, sino un proceso activo que Marx ha definido como ascenso de lo abstracto a lo concreto en y por el pensamiento, y en estrecha vinculación con la práctica social. El conocimiento es útil en la medida en que es verdadero y no es verdadero porque es útil, como sostiene el pragmatismo. Mientras que para el marxismo la utilidad es consecuencia de la verdad, y no el fundamento o esencia de ella, para el pragmatismo la verdad queda subordinada a la utilidad, entendida ésta como eficacia o éxito de la

³ Cf. la concepción pragmatista de la verdad que postula William James en sus trabajos: *Philosophical conceptions and practical results* (Concepciones filosóficas y resultados prácticos), 1898; *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking* (Pragmatismo. Nuevo nombre para viejos modos de pensar), 1909, y *The meaning of truth* (El significado de la verdad), 1909.

acción del hombre, concebida esta última, a su vez, como acción subjetiva, individual y no como actividad material, objetiva, transformadora.

La diferencia entre el marxismo y el pragmatismo por lo que toca al modo de concebir la verdad determina, a su vez, sus diferentes criterios de verdad. Mientras que el primero trata de probar lo verdadero como reproducción espiritual de la realidad, el segundo aspira a probar lo verdadero como lo útil. ¿Dónde hallar el criterio de verdad? Hay una aparente coincidencia en cuanto que uno y otro responden: en la práctica. Pero esta apariencia desaparece de inmediato si se tiene en cuenta que el pragmatismo y el marxismo dan un significado muy distinto a la práctica: en un caso, acción subjetiva del individuo destinada a satisfacer sus intereses; en el otro, acción material, objetiva, transformadora que responde a intereses sociales y que, considerada desde un punto de vista histórico-social, no es sólo producción de una realidad material, sino creación y desarrollo incesantes de la realidad humana.

El criterio de verdad para el pragmatismo es, por tanto, el éxito, la eficacia de la acción práctica del hombre entendida como práctica individual. Para el marxismo es la práctica, pero concebida como actividad material, transformadora, y social. Mientras que para el pragmatista el éxito revela la verdad, es decir, la correspondencia de un pensamiento con mis intereses, para el marxista la práctica social revela la verdad o falsedad, es decir, la correspondencia o no de un pensamiento con la realidad. Vemos, pues, que ni en la concepción de la verdad, ni en lo que se refiere al criterio y, sobre todo, el modo de concebir la práctica pueden ser asimilados marxismo y pragmatismo, ya que no sólo no coinciden, sino que se hallan en posiciones diametralmente opuestas. 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 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, y muy particularmente 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 no se reconoce, por tanto, que la praxis puede enriquecer la teoría. Sin embargo, no existe tal posición absoluta, sino relativa —o más bien, se trata de una 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).

La práctica como fundamento de la teoría

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, ya 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.⁴

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 contribu-

⁴ F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1961, p. 183.

yen 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, el débil dominio del hombre sobre la naturaleza, podía darse 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 estaban integradas en la producción, el conocimiento preteórico, empírico, bastaba para las necesidades prácticas del hombre. Sobre la base de los conocimientos empíricos acumulados durante milenios surgen los gérmenes de un conocimiento teórico y se forman las categorías lógicas indispensables para ello: las de cualidad, cantidad, espacio, tiempo y causalidad.⁵ Esta fase inicial del conocimiento humano se halla vinculada a la necesidad de construir los primeros instrumentos de trabajo, así como a las exigencias de las primitivas prácticas productivas: caza, agricultura y ganadería. Es justamente en la sociedad esclavista donde tiene lugar la división social del trabajo que impulsa la actividad teórica, al asegurar a ésta, dentro de su estrecha vinculación con las necesidades prácticas, una relativa autonomía. En las condiciones propias de la sociedad esclavista tuvo ya lugar un desarrollo sucesivo de las fuerzas productivas y, particularmente, un perfeccionamiento de los instrumentos de producción, que no podían dejar de plantear tareas teóricas relacionadas íntimamente, por esta razón, con su actividad productiva. Desde entonces, hasta nuestros días, el progreso del conocimiento teórico e incluso las formas más elevadas de la actividad científica aparecen vinculadas con las necesidades prácticas de los hombres.⁶

⁵ Sobre los orígenes del conocimiento teórico en relación con la práctica y sobre la formación de las categorías lógicas, véase: A. Spirkin, *Proisjzdenie soznania*, Moscú, 1960 (hay trad. esp.: *El origen de la conciencia humana*, Ed. Platina, Buenos Aires, 1965).

⁶ Acerca de las relaciones históricas entre la ciencia y la práctica,

La ciencia y la producción

La relación entre la producción, la técnica exigida por ésta y la ciencia varía de una formación económico-social a otra y cambia asimismo de acuerdo con el carácter y objeto de la ciencia de que se trate. Pero puede establecerse históricamente que a un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas serán menores las exigencias que se plantean a la ciencia, y, por consiguiente, ésta se desarrollará más débil y lentamente. En realidad, estas exigencias sólo cobran gran amplitud y un carácter más riguroso en la época moderna, es decir, cuando se incrementa la producción material en estrecha conexión con el nacimiento y ascenso de una nueva clase social —la burguesía— interesada en transformar la naturaleza. En estas condiciones histórico-sociales, el progreso del conocimiento científico-natural, que se traduce en la constitución de la ciencia moderna, se convierte en una necesidad práctica social de primer orden. El paso a una teoría científica firme y coherente se ve impulsado, a su vez, por la experiencia, ya sea la que brinda directamente la producción, ya sea la que ofrece la experiencia organizada y controlada, o experimento.

Una de las ciencias que más se benefician con las exigencias de la producción es la física. Su nacimiento como tal es tardío; no la conocieron en su estado propio ni la Antigüedad griega ni la Edad Media. El débil desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad esclavista griega y bajo el feudalismo determinaba que no se sintiera entonces la necesidad —ni que existiera la posibilidad— de crear la física. La ciencia física surge en la Edad Moderna con Galileo respondiendo a las necesidades prácticas de la naciente industria.

La relación de la teoría con la práctica que le sirve de fundamento aparece con claridad en otra ciencia que surge aún más tardíamente que la física, a saber, la química. Como es sabido, su existencia científica data apenas de los siglos XVIII y XIX. Lo que hasta entonces existía no era sino una prolongación de la vieja alquimia, con su carácter fantástico y místico. Esta pseudociencia aparecía vinculada a una actividad práctica experimental que, por estar ayuna de teoría, carecía de importancia teórica y de verdadero carácter práctico. La adopción de los principios y métodos ya descubiertos

particularmente la producción material, puede consultarse provechosamente la excelente obra de John D. Bernal, *La ciencia en la historia*, ed. cit.

por la física moderna y la necesidad de responder a las exigencias de la producción (metalurgia, industria de colorantes, industria textil, farmacéutica, etcétera) contribuyeron poderosamente a su desarrollo. En nuestros días, la industria sigue planteando a la química nuevas exigencias que se traducen en un enriquecimiento sucesivo de su teoría.

Las ciencias que progresan más rápidamente son aquellas cuyo desarrollo constituye una condición necesaria del progreso técnico exigido por la producción, progreso que sirve de mediación indispensable entre esta última y las ciencias.

Las matemáticas se hallan ligadas menos directamente a la producción, y ello podría explicar que su nivel en la sociedad griega antigua —el de la geometría euclidiana— se halle muy por encima de la física meramente especulativa de Aristóteles. Para que las matemáticas se pongan al servicio de la producción y tengan que responder a necesidades prácticas es preciso que la práctica productiva le plantee sus problemas no directamente sino a través de las exigencias de la técnica vinculada a ella y, sobre todo, por medio de la ciencia más estrechamente vinculada a estas necesidades técnico-productivas: la física. Es la física la que para responder a las exigencias de la producción y la técnica tiene necesidad de la matemática y la impulsa a desarrollarse facilitando con nuevas abstracciones matemáticas la solución de sus propios problemas.

En sus orígenes, las matemáticas han estado vinculadas directamente a las necesidades prácticas y a las cosas mismas. La geometría ha nacido en Egipto respondiendo a la necesidad práctica de delimitar las tierras cubiertas periódicamente por el lodo que dejaban las aguas del Nilo, y la geometría euclidiana ha tenido como premisa la observación directa de las propiedades geométricas de los cuerpos reales con los que los hombres se hallaban en una relación práctica. Sólo más tarde se ha llegado a abstraer las formas geométricas de su contenido y a expresar las propiedades geométricas por proposiciones abstractas que, finalmente, con ayuda de la lógica formal, fueron integradas en un sistema único deductivo: el sistema de Euclides. Así, pues, los conceptos geométricos euclidianos tienen su origen en los objetos reales sobre los cuales se ejercía su actividad práctica, objetos cuyas propiedades reales fueron sometidas a un proceso de generalización y abstracción. Oponiéndose a la concepción idealista del origen de los conceptos geométricos, Engels hace las siguientes consideraciones que se aplican, sobre todo, a los conceptos de la geometría euclidiana:

[...] El concepto de figura, igual que el de número, está tomado exclusivamente del mundo externo y no ha nacido en la cabeza, del pensamiento puro. Tenía que haber cosas que tuvieran figura y cuyas figuras fueran comparadas antes de que se pudiera llegar al concepto de figura. La matemática pura tiene como objeto las formas espaciales y las relaciones cuantitativas del mundo real, es decir, una materia muy real [...]⁷

Y poco más adelante agrega:

Antes de que se llegara a la idea de derivar la *forma* de un cilindro de la revolución de un rectángulo alrededor de uno de sus lados ha habido que estudiar gran número de rectángulos y cilindros reales, aunque de forma muy imperfecta.⁸

Con todo, sería inexacto extender estas conclusiones de Engels, válidas para la geometría euclidiana, a todo el desenvolvimiento del pensamiento matemático y, en particular, a la geometría no euclidiana.⁹ Como veremos más adelante, la teoría goza de la suficiente autonomía, aunque ésta no sea absoluta, para constituirse en relación directa, ya sea como prolongación o negación de ella, con una teoría ya existente. Así, mientras la geometría euclidiana ha tenido como punto de partida la observación de las propiedades geométricas de los cuerpos reales más vinculados a las necesidades prácticas, la geometría no euclidiana ha surgido —de acuerdo con lo que señala I. Toth— como una verdadera creación intelectual por la negación de la geometría existente.¹⁰

⁷ F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp. de Manuel Sacristán Luzón, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1964, p. 25.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Digamos de paso que al oponerse Engels justamente a la concepción idealista de los conceptos geométricos, olvida algo que, como señala acertadamente Manuel Sacristán, «es esencial desde el punto de vista marxista: la importancia de la práctica en todo aspecto de la vida humana; también, por tanto, en la estructura y función del hacer científico». (Cf. M. Sacristán, «La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*», en: *Anti-Dühring*, ed. cit., pp. xx-xxi.)

¹⁰ «La geometría no euclidiana ha surgido por la negación de la geometría euclidiana» (I. Hoth: «Geometrie no euclidienne et développement de la pensée», en *Etudes d'Histoire et de Philosophies des sciences*, ed. de l'Académie de la République Populaire Roumaine, Bucarest). Esto demuestra, abundando en lo dicho en la nota anterior, que la geometría —y la ciencia en general— no se reduce a un re-

El modo de satisfacer, las matemáticas, las necesidades prácticas de los hombres y, particularmente, de la producción no es directo, como señalábamos anteriormente, sino a través de las exigencias teóricas de la física y, en ciertos casos, de las necesidades de la técnica misma. Así, la aparición del cálculo infinitesimal no es ajena a la necesidad de construir nuevas máquinas útiles. La creación de las series de Fourier responde a la exigencia de estudiar los fenómenos térmicos relacionados con la necesidad práctica de perfeccionar la máquina de vapor. El estudio de las funciones de una variable compleja y el cálculo operacional han sido estimulados por la necesidad de resolver cuestiones planteadas por el progreso técnico.

A veces, la relación entre las matemáticas y las necesidades prácticas es más directa: así, por ejemplo, los grandes descubrimientos marítimos de la Edad Moderna contribuyeron al desarrollo de la trigonometría; el cálculo de probabilidades se convirtió, asimismo, en una necesidad a medida que se extendía el comercio exterior inglés y en relación con el crecimiento del poderío colonial de Inglaterra, con lo cual se elevaban las pérdidas y riesgos comerciales. En suma, en forma más o menos directa, la producción, a través del progreso técnico exigido por ella, no ha cesado de impulsar las matemáticas. En nuestros días, las matemáticas encuentran un poderoso estímulo y fuente de desarrollo en las exigencias de la física, particularmente de la cuántica, que a cada momento recurre a ella para poder descubrir y explicar sus descubrimientos. La práctica experimental de la física sirve así de fuente de nuevas abstracciones matemáticas. La matemática acude a cada momento en ayuda del físico. Refiriéndose a las dificultades que plantea la explicación de las propiedades de los átomos en la física cuántica, V. A. Fok y Niels Bohr señalan la necesidad de nuevas abstracciones matemáticas.¹¹ En pocas palabras, la práctica experimental física sirve aquí de fundamento a la matemática en cuanto que ésta se pone al servicio de ella.

En nuestros días, el desarrollo de la producción se halla vinculado con la utilización de poderosas fuentes de ener-

flejo pasivo o calco de la naturaleza, sino que se constituye construyendo conceptos nuevos, siguiendo diversas vías, entre ellas, como afirma I. Toth, la negación concreta de los conceptos existentes.

¹¹ V. A. Fok, «Polémica con Niels Bohr», en *Revista de Filosofía*, núm. 2, Acad. de Ciencias, La Habana, 1965, p. 101; N. Bohr, «La física cuántica y la filosofía», *ibidem*, p. 110.

gía, y esto plantea a la ciencia exigencias nuevas tanto para el momento actual como para un futuro no lejano. Así, por ejemplo, la necesidad práctica de elevar enormemente el consumo de energía y la posibilidad no remota del agotamiento de ciertas fuentes energéticas actuales plantean a la ciencia y la técnica la tarea de descubrir nuevas fuentes. Se plantean así problemas teóricos y técnicos muy complejos como los de lograr la reacción termonuclear controlada o transformar la energía solar en eléctrica. En el campo de la agricultura, de la ganadería y de la medicina surge la necesidad práctica de la selección y, con este motivo, se plantean a la ciencia biológica complicados problemas relacionales con el descubrimiento del verdadero mecanismo químico de la herencia y la reproducción. Ante nuestros propios ojos tiene lugar el nacimiento de toda una serie de ramas científicas nuevas —biología cósmica, medicina cósmica, etcétera— que responden a la necesidad práctica de penetrar en el cosmos y asimilarlo. Comienza a dibujarse ante nosotros el contorno de una nueva actividad práctica humana que podemos llamar la praxis cósmica, que ejercerá una influencia insospechada sobre el desarrollo de la ciencia. 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 técnico-productivos, por la acción mutua cada vez más incontrolable de un número mayor de individuos en las actividades económicas y militares, por el crecimiento gigantesco de los recursos y medios materiales puestos en juego en esas actividades, etcétera. Todo esto obligaba a un perfeccionamiento muy elevado de los métodos de dirección, y esta necesidad sólo podía ser satisfecha con la creación de una nueva ciencia —la cibernética— basada en los fundamentos teóricos de la matemática y la lógica. Lo mismo puede decirse del desarrollo de algunas ramas específicas de esta nueva ciencia surgidos de las necesidades planteadas actualmente por la automatización de la producción.

Las exigencias de la práctica contemporánea —dirección de procesos complejos, asimilación del cosmos, industria automatizada, etcétera— constituyen una poderosa fuente de desarrollo de la teoría. La práctica en su más amplio sentido, y particularmente la producción, pone de manifiesto su carácter de fundamento de la teoría en cuanto que ésta se halla vinculada a las necesidades prácticas del hombre social.

En nuestros días la vinculación entre la ciencia y la producción como forma específica de la unidad de la teoría y la práctica es tan estrecha que si bien la producción se ha convertido en vigorosa fuente de su desarrollo, el enorme incremento de las fuerzas productivas de nuestro siglo sería inconcebible sin el correspondiente progreso científico. La ciencia no sólo sirve a la producción a modo de una fuerza extraña a la que ésta recurre, sino que está en la entraña misma de ella, de sus instrumentos, de sus máquinas como objetivación o materialización de lo teórico en el proceso productivo. Ya hace un siglo señalaba Marx esta unidad esencial de la ciencia y la producción, en virtud de la cual la primera entra necesariamente en la actividad productiva en cuanto que se objetiva y materializa en los instrumentos de trabajo creados por el hombre.

La naturaleza no construye ni máquinas, ni locomotoras, ni ferrocarriles, ni telégrafos eléctricos, ni lanzadera automática, etcétera. Son productos de la actividad humana, del material natural humano transformado en órganos de la voluntad del hombre que obra sobre la naturaleza u órganos del ejercicio de esta voluntad en la naturaleza. *Son órganos del cerebro humano* creados por la mano del hombre; energía científica objetivada.¹²

En cuanto que la ciencia, como forma teórica del conocimiento de la realidad, entra necesariamente en la producción misma como un factor ideal que se objetiva y materializa en ella, se convierte por esta objetivación y materialización en una fuerza productiva directa. Así habría que interpretar, a nuestro juicio, esta caracterización de la ciencia por parte de Marx en el pasaje que sigue inmediatamente al antes citado:

El desarrollo del capital fijo es índice de hasta qué punto los conocimientos sociales generales —la ciencia— se han convertido en una *fuerza productiva directa*, y, en consecuencia, hasta qué punto han caído las condiciones del proceso de vida social bajo el control del intelecto general, amoldadas de tal modo que se adapten a él. Hasta qué

¹² C. Marx, *Grundrisse der kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)*, 1857-1858, ed. cit., p. 594. (Hay ed. esp. ya citada: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1857-1858.)

punto las fuerzas productivas sociales se producen no sólo en forma de conocimientos, sino de órganos inmediatos de la práctica social, del proceso de vida real.¹³

Vemos, pues, que al llegar la sociedad a cierto grado de desarrollo la producción no sólo determina a la ciencia, sino que ésta se integra en la producción misma, como su potencia espiritual o como una fuerza productiva directa. De este modo la teoría y la práctica se unen y se funden mutuamente.

Unidad de la teoría y la práctica revolucionaria

Lo que es válido en el terreno de las relaciones entre la práctica material productiva y la actividad científica se pone de relieve con no menor claridad en el campo de la vida social, particularmente cuando se trata de las relaciones entre la teoría y la práctica revolucionaria. Si meditamos en el ejemplo que nos ofrece la teoría misma de Marx y Engels veremos el papel determinante que en su nacimiento y desarrollo desempeña la práctica social. Su teoría de la revolución surge en estrecha relación con la actividad práctica y se enriquece con nuevas soluciones a medida que se enriquece la lucha revolucionaria del proletariado. Este enriquecimiento lo es, sobre todo, con respecto a las doctrinas anteriores, como las de Weitling o Blanqui, que si bien propugnaban una transformación radical de la sociedad, por su desvinculación de la práctica real, dejaban ancho campo al utopismo o el aventurerismo. Como ya señalamos con anterioridad, Marx y Engels exponen su teoría de la revolución, en una forma ya madura y científicamente fundada, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, de 1848, escrito meses antes de las revoluciones europeas de ese año. En esta obra no sólo se establece la tesis de la revolución proletaria como culminación históricamente necesaria de la lucha de clases del proletariado y la burguesía, es decir, como solución del antagonismo de clases determinado por la contradicción fundamental entre las relaciones burguesas de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, y se reafirma la misión histórico-universal del proletariado, sino que se formulan las tareas concretas de la revolución que éste ha de llevar a cabo, así como el modo de ejercer su mi-

¹³ *Ibidem.*

sión revolucionaria mediante la creación de sus organizaciones políticas y el establecimiento de su propio poder político.

Marx y Engels forjan su teoría de la revolución —de sus fines, tareas y medios para realizarla— no sólo sobre la base del estudio previo —especialmente a partir de *La ideología alemana*— de las condiciones históricas y sociales que explican la necesidad histórico-social de la revolución, sino muy esencialmente sobre la base del estudio de la actividad práctica revolucionaria de los obreros alemanes, ingleses y franceses contra la burguesía. El *Manifiesto* refleja la praxis revolucionaria de aquel tiempo y no podía ir mucho más allá del nivel alcanzado por ella sin deslizarse por la pendiente de la utopía. Lenin, que subraya agudamente en *El Estado y la revolución* la vinculación de la teoría y la práctica en la elaboración por parte de Marx y Engels de su doctrina del Estado y de la revolución proletaria, explica las limitaciones teóricas del *Manifiesto* en virtud de las insuficiencias de la propia práctica que le servía de fundamento y de la necesidad de esperar nuevas aportaciones de la actividad revolucionaria de la clase obrera para responder a cuestiones a las que el *Manifiesto* no podía responder. Así, pues, la teoría marxista del Estado y de la revolución proletaria no se cierra con las tesis del *Manifiesto*. Marx y Engels siguen desarrollándola y enriqueciéndola sobre la base del estudio de las nuevas experiencias que brinda la actividad práctica del proletariado, en el terreno de su lucha de clase en general, y de la forma más alta de ésta: la práctica revolucionaria en particular. En este sentido, las revoluciones burguesas de los años 1848-1849, en diversos países europeos, y en las cuales toma parte activa la clase obrera, revisten gran importancia para Marx y Engels, pese a la derrota en que desembocan. En *Revolución y contrarrevolución en Alemania* (1851), de Engels, en *La lucha de clases en Francia* (1850) y en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), de Marx, se hace un balance de la práctica revolucionaria de los años 48-51. Mediante el análisis de ésta, la práctica sirve aquí de criterio de verdad de la teoría expuesta hasta entonces y de fuente de enriquecimiento de ella. En efecto, en la experiencia revolucionaria de esos años, Marx y Engels encuentran una confirmación de las tesis teóricas del *Manifiesto*: la lucha de clases como fuerza motriz de la historia, necesidad de la vía revolucionaria para transformar radicalmente la sociedad, carácter de clase del Estado, etcétera. Pero la práctica no sólo opera como criterio de validez de la teoría, sino como fundamento de ella,

ya que permite superar sus limitaciones anteriores mediante su enriquecimiento con nuevos aspectos y soluciones. Así surge, del análisis de la experiencia revolucionaria de los años 48-51, la tesis de la revolución permanente, o de la posibilidad del tránsito ininterrumpido de la revolución burguesa a la revolución proletaria, cuando la primera es llevada consecuentemente hasta el fin. Otra tesis que Marx formula con relación al Estado al hacer el balance antes citado es la tesis de que no basta al proletariado adueñarse del poder para establecer su dominación política (tesis del *Manifiesto*, anterior, por tanto, al análisis de la experiencia revolucionaria de los años inmediatamente posteriores), sino que es preciso destruir la maquinaria del Estado burgués, es decir, su aparato burocrático-militar. Comentando el pasaje correspondiente de la obra de Marx *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Lenin subraya la diferencia entre el planteamiento abstracto de la cuestión del Estado en el *Manifiesto* y el modo concreto de abordarla en esta obra, así como la conclusión precisa y práctica a que se llega en ella: «Todas las revoluciones anteriores perfeccionaron la máquina del Estado, y lo que hace falta es romperla, destruirla.»¹⁴ Pero a esta conclusión sólo podía llegar Marx sobre la base de la experiencia histórica de los años de la revolución de 1848 a 1851. O, como dice Lenin: «No fue el razonamiento lógico, sino el desarrollo real de los acontecimientos, la experiencia viva de los años de 1848 a 1851, lo que condujo a esta manera de plantear la cuestión.»¹⁵ Pero la experiencia no había dicho aún —más exactamente, no podía decir— su última palabra con relación al problema concreto de determinar *con qué* había de sustituirse la máquina estatal una vez destruida. Para responder a ella, Marx habría de esperar aún, pues —como dice Lenin— «la experiencia no había suministrado todavía materiales para esta cuestión que la historia puso al orden del día, más tarde, en 1871».¹⁶

Mientras tanto, Marx no permanece inactivo en su tarea de elaborar cada vez más rigurosamente su teoría de la revolución, ya que él no piensa en modo alguno que esta tarea deba nutrirse exclusivamente del balance de la práctica revolucionaria. No basta el análisis de ésta para fundar dicha

¹⁴ V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, en: *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 25, p. 399.

¹⁵ *Ibidem*, p. 402.

¹⁶ *Ibidem*.

teoría si no se enmarca en una teoría del modo de producción correspondiente, es decir, capitalista. Por ello, si en los años inmediatamente posteriores a las revoluciones de 1848-1851 Marx y Engels se consagran sobre todo al balance y estudio de sus experiencias, y abordan particularmente los problemas relacionados con ellas —lucha de clases, revolución, el Estado, etcétera—, en el periodo siguiente el interés teórico, de Marx en particular, se desplaza al estudio del modo de producción capitalista cuyas contradicciones fundamentales conducen necesariamente a la revolución. Así, del análisis y balance de una práctica revolucionaria, que ha de servir para esclarecer y fundamentar más firmemente la teoría de la revolución, Marx pasa posteriormente en sus obras económicas —*El Capital* y trabajos preparatorios de 1857-1859— a una investigación científica de las leyes y estructuras del modo de producción capitalista. En apariencia sólo se trata de un análisis científico de este modo de producción y, en particular, de sus conceptos fundamentales —mercancía, valor, trabajo abstracto y concreto, plusvalía—, llevado a tal punto que sería justamente su carácter científico, su «cientificidad», lo que distinguiría a *El Capital* de la economía clásica (Adam Smith, Ricardo), o sea, de todas las teorías económicas anteriores. Esta distinción radical en cuanto a la problemática y al objeto existe; pero por más que insistamos en el carácter científico de la obra de Marx no habremos logrado captar en toda su radicalidad la razón de ser de *El Capital*, de su científicidad misma, de su ruptura con la problemática y el objeto de la economía clásica, si no la ponemos en relación con la praxis revolucionaria que Marx aspira a fundamentar teóricamente. La misma preocupación que le lleva a analizar las experiencias revolucionarias de los años 1848-1851 le conduce años después a investigar las leyes y los conceptos fundamentales de la producción capitalista. No es casual por ello que *El Capital* comience con el análisis profundo de la mercancía y termine con las clases sociales, aunque Marx sólo haya podido dedicarle veinte líneas de un capítulo que ya no pudo escribir.

La praxis revolucionaria del proletariado no puede ser esclarecida teóricamente ni guiada al margen de un conocimiento verdadero, objetivo, científico, de las condiciones que la hacen posible y necesaria, particularmente las relaciones capitalistas de producción. Y esta tarea teórica indispensable es la que Marx lleva a cabo en *El Capital* en aras de la transformación práctica, efectiva, de la sociedad capitalista. Al descubrir las leyes fundamentales de la produc-

ción capitalista, sus conceptos básicos y poner al desnudo sus contradicciones antagónicas, Marx no hace sino fundamentar científicamente la necesidad del paso del capitalismo al socialismo. De este modo, la teoría que en los trabajos posteriores a las revoluciones de 1848-1851 se nutría de la práctica que se reflejaba en ellos, en *El Capital* —como teoría científica— es condición indispensable de una nueva praxis.

Toda lectura de *El Capital* que no vea, en última instancia, una teoría fundada no sólo en la práctica productiva peculiar del capitalismo sino determinada, a su vez, por la necesidad de la praxis revolucionaria del proletariado, establece un divorcio entre la teoría y la práctica, puesto que deja de ver lo que era esencial para Marx: la teoría como fundamento científico de la sustitución revolucionaria del capitalismo por el socialismo y de la misión histórica del agente de esa transformación: el proletariado.

Cuando Lenin afirma que sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario posible, el concepto de teoría tiene que albergar no sólo la conciencia teórica de una praxis revolucionaria determinada, el análisis de sus experiencias y el balance de ellas, sino también el estudio de las condiciones objetivas que, en una u otra escala histórica, determinan la necesidad y posibilidad de esa praxis. Por poner de manifiesto el carácter transitorio del régimen capitalista y demostrar la necesidad de su sustitución, *El Capital* se integra plenamente en la teoría marxista de la revolución, y le son perfectamente aplicables las palabras que el propio Marx escribe con relación a la dialéctica en el «Postfacio a la segunda edición» de *El Capital*:

[...] Es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de preceder y sin dejarse intimidar por nada.¹⁷

En su esencia, la investigación científica llevada a cabo en *El Capital* pone de manifiesto, justamente por su carácter dialéctico y científico, su naturaleza crítica y revolucionaria.

Pero es evidente que la teoría de la revolución no puede

¹⁷ C. Marx, *El Capital*, ed. esp. cit., t. I, p. xxiv.

reducirse al estudio del sistema económico-social o condiciones objetivas en sentido amplio que explican la necesidad del cambio revolucionario, sino que tiene que nutrirse constantemente del análisis de la actividad práctica humana condicionada por ella y, particularmente, de la praxis revolucionaria. En este sentido, la teoría tiene su fundamento inagotable en la práctica. Y de ahí que Marx, absorbido por una tarea científica que sólo cesará con su muerte, vuelve de nuevo a un estudio de ese género cada vez que la práctica aporta experiencias nuevas que desbordan el marco teórico establecido sobre la base de la actividad revolucionaria anterior. Las revoluciones de 1848-1851 habían suscitado un enriquecimiento de la teoría marxista del Estado a la vez que planteaban cuestiones a las que todavía no era posible responder con la experiencia histórica de que se disponía hasta entonces. Era preciso esperar a que la historia proporcionara los materiales —como observa Lenin— para poder resolver el problema concreto de *qué* sustituir la máquina burocrático-militar del Estado burgués.¹⁸ Y la historia responde —como esperaba Marx— con la Comuna de París de 1871, primer intento de revolución proletaria, de destrucción de la máquina estatal burguesa y de sustitución de lo destruido. Marx analiza esta experiencia que le brinda la práctica en *La guerra civil en Francia* y, de este modo, enriquece y desarrolla la teoría. Este valor de la experiencia, de la práctica, en la elaboración de la teoría es el que subraya Lenin como rasgo característico de un método que nos libra así de la utopía.

Toma [Marx] la experiencia real del movimiento proletario de masas y se esfuerza por sacar las enseñanzas prácticas de ellas [...]. Aprende de la Comuna, como todos los grandes pensadores revolucionarios que no temieron aprender de la experiencia de los grandes movimientos de la clase oprimida [...]¹⁹

Este método, que entraña el reconocimiento del papel de la práctica como fundamento de la teoría, es el que sigue el propio Lenin al enriquecer el contenido de la teoría de la revolución sobre la base de las experiencias revolucionarias de 1905 y de febrero y octubre de 1917 en Rusia. La práctica revolucionaria de esos grandes movimientos le ha per-

¹⁸ V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, ed. cit., p. 402.

¹⁹ *Ibidem*, p. 418.

mitido confirmar las tesis fundamentales de Marx, pero Lenin se encuentra, a su vez, con experiencias históricas concretas que no corresponden exactamente a las que Marx había conocido. En el orden internacional, hay que tomar en cuenta que el mundo capitalista ha entrado en una nueva fase: la fase del imperialismo. Lenin analiza este cambio fundamental, ya que sin ello no es posible plantearse el problema de la revolución proletaria de un modo objetivo y científico. Del análisis de la economía y la política del imperialismo llega a la conclusión de que el sistema capitalista mundial está maduro para su transformación revolucionaria, y que esta transformación no puede orientarse de acuerdo con la perspectiva de que partían en su tiempo Marx y Engels: la victoria simultánea de la revolución en la mayoría de los países capitalistas. Lenin plantea la posibilidad, realizada pocos años después, de la revolución en las condiciones históricas concretas que Marx no había previsto, o sea, las propias de un país capitalista atrasado en el que la contradicción fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción no ha alcanzado la agudización característica del capitalismo maduro.

Sobre la base de la experiencia revolucionaria y del análisis concreto de las situaciones concretas (los dos aspectos fundamentales de la teoría revolucionaria que ya encontramos en Marx), Lenin aporta a su teoría una serie de tesis fundamentales: la idea de la hegemonía del proletariado en la revolución democrático-burguesa y, asimismo, en la revolución socialista; la tesis de la necesidad de la dictadura del proletariado y de la diversidad de vías —con predominio de la violenta— para llegar a ella; los conceptos fundamentales de «situación revolucionaria», «crisis revolucionaria» y «unidad de los factores [o condiciones] objetivos y subjetivos de la revolución»; la tesis de la alianza del proletariado y los campesinos en la revolución socialista, etcétera.

Lenin se ha atenido rigurosamente no a la letra de las tesis de Marx sino a su espíritu y, sobre todo, ha aplicado su método de investigación de las condiciones concretas que exigen y hacen posible la praxis revolucionaria, a la vez que analiza esta praxis. Al igual que Marx, no busca el desenvolvimiento de la teoría en un puro desenvolvimiento lógico e interno de ella sino sobre la base —y en función— de la práctica. La teoría revolucionaria no se desarrolla en aras de la Teoría misma sino en nombre de la praxis; es una teoría fundada en la práctica que tiende, a su vez, a resolver —justamente por su carácter riguroso, científico, obje-

tivo— las contradicciones que se presentan real y efectivamente.

Este método que Marx y Lenin han propuesto y aplicado es el único que puede asegurar la unidad de la teoría y la práctica en las cuestiones de orden teórico y práctico que hoy dan lugar a las más graves divergencias en el movimiento comunista mundial.

Ninguno de estos problemas podrán ser resueltos con simples referencias a las tesis de Marx o de Lenin; sus tesis no valen por sí mismas sino en cuanto responden a situaciones concretas, de una amplitud histórica mayor o menor, y son confirmadas por la práctica. Y dejan de valer, por tanto, o exigen ser completadas o enriquecidas, cuando la experiencia actual rebasa el marco de la experiencia histórica que las determinaron. Lo que sigue siendo válido, sobre todo, es el método aplicado por Marx y Lenin: análisis concreto de las situaciones concretas y análisis y balance de la actividad práctica correspondiente. Sólo así puede salvaguardarse el principio que todos los marxistas reconocen, y que no siempre aplican consecuentemente, de la unidad de la teoría y la práctica.

Los cambios profundos contemporáneos de una significación histórico-universal plantean exigencias teóricas cada vez más elevadas al marxismo; es decir, reclaman la elevación de su carácter científico y de su función ideológica, y ello sólo puede alcanzarse en íntima relación con la práctica social y, particularmente, con el movimiento obrero revolucionario y la lucha de los pueblos por su emancipación nacional. La actividad teórica de los marxistas sólo puede ser fecunda si no pierde sus nexos con la realidad que debe ser objeto de interpretación y transformación, y con la actividad práctica misma que es su fuente inagotable.

La práctica como fin de la teoría

Ahora bien, la teoría no sólo responde a las exigencias y necesidades de una práctica ya existente. De ser así no podría adelantarse a ella y, por tanto, influir —incluso decisivamente— en su desenvolvimiento. Esto nos obliga a ver las relaciones entre teoría y práctica en un nuevo plano: como relación entre una teoría ya elaborada y una práctica que no existe aún. Detengámonos, aunque sea brevemente, en este punto.

Se trata, como decimos, de una teoría que responde no

sólo a una actividad práctica que se da ya efectivamente, y que con sus exigencias impulsa su desarrollo, sino también de una práctica que no existe aún o que sólo se da en forma embrionaria. En efecto, el hombre puede sentir la necesidad de nuevas actividades prácticas transformadoras, para las cuales carece aún 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 efectivo 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 satisfacerse 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 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 con vistas a una práctica que no existe todavía o que apenas se encuentra en sus inicios (la praxis cósmica).

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 simplista o mecánico, a saber: como si toda teoría se basara 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. 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 inexistente) determina a la práctica real y efectiva. Por otro lado, la teoría que no se halla todavía en relación con la práctica, porque en cierto modo se adelanta a ella, puede tener esa vinculación posteriormente. Es lo que demuestran, como ya señalamos anteriormente, las teorías o conceptos matemáticos que no encontraban campo de aplicación en otro tiempo y que hoy lo hallan en actividades prácticas específicas.

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, ya que una teoría puede surgir —y ello es bastante frecuente en la historia de la ciencia— para satisfacer directa e inmediatamente exigencias teóricas, es decir, para resolver las dificultades o contradicciones de otra teoría; b) que, 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—, la teoría responde a necesidades prácticas y tiene su fuente en la práctica.

La dependencia de la teoría respecto de la práctica y la existencia de ésta como fundamento y fin último de la teoría ponen de manifiesto que la práctica —concebida como una praxis humana total— tiene la primacía sobre la teoría, pero este primado suyo, lejos de entrañar una contraposición absoluta a la teoría, presupone una íntima vinculación con ella.

Praxis y comprensión de la praxis

Se interpreta falsamente esta unidad de la teoría y la práctica cuando se niega la autonomía relativa de la primera. Así sucede cuando se piensa que la práctica se vuelve de por sí teórica, partiendo del supuesto de que la práctica transparente por sí sola su racionalidad o su verdad. En primer lugar, hay que aclarar que el problema de la unidad de la teoría y la práctica sólo puede plantearse justamente cuando tenemos presente la práctica como actividad objetiva y transformadora de la realidad natural y social, y no cualquier actividad subjetiva, aunque se encubra con su nombre, como hace el pragmatismo. Las experiencias de

la alquimia, por su carácter místico y fantástico, realizadas durante quince siglos, no podrían transparentar verdad alguna, ni ser fuente de ninguna teoría.

Nos referimos, pues, a la actividad práctica social, transformadora, que responde a necesidades prácticas y entraña cierto grado de conocimiento de la realidad que transforma y de las necesidades que satisface. Pero, aun así, la práctica no habla por sí misma, es decir, no es directamente teórica. Como Marx advierte en su «Tesis VIII» sobre Feuerbach, hay la práctica y la comprensión de esta práctica. Sin la comprensión de ella, la racionalidad de la práctica permanece oculta. Es decir, su racionalidad no se transparenta directamente, sino sólo a quien tiene ojos para ella. Así, por ejemplo, la práctica experimental científica sólo es reveladora para el hombre de ciencia que puede leerla conociendo el lenguaje conceptual correspondiente. La ciencia proporciona la clave para entender e interpretar su propia práctica experimental. Es al físico o al químico a quien corresponde interpretar y valorar las experiencias del laboratorio. La práctica económica —la producción— es un hecho de todos los días; pero su verdad, su racionalidad, sólo se manifiesta a quien puede leerla con ayuda de las categorías económicas correspondientes. Las mercancías no se presentan inmediatamente como encarnación de una relación social, como producto de un trabajo social, sino como «fetiches», de acuerdo con la justa expresión de Marx en *El Capital*. Las luchas del proletariado no permiten por sí solas elevarse a la comprensión de la necesidad histórico-social de la revolución proletaria y de la misión histórico-universal de la clase obrera. Sólo la transformación del socialismo de utopía en ciencia y el manejo del instrumental teórico correspondiente han permitido al proletariado y, particularmente, a su vanguardia más consciente elevarse a la comprensión de su propia praxis revolucionaria.

Puede pensarse, sin embargo, que la práctica se clarifica por sí misma, haciendo innecesaria la teoría, cuando las relaciones entre los hombres pierdan su carácter mistificado, de relaciones entre cosas, para volverse claras y transparentes, y que la práctica entonces haría superflua su teoría. Tal es la situación que debería darse con la desaparición del modo de producción capitalista y la creación de una nueva sociedad, sobre todo, en su fase superior: el comunismo. Libres de toda mistificación, las relaciones sociales perderían su opacidad.

Así se interpreta a veces el pensamiento de Marx.²⁰ De acuerdo con esta interpretación, la realización de la filosofía significaría su supresión o transformación en una ciencia positiva que, a su vez, se reducirá a una técnica teórica. La ciencia no sería más que un reflejo de la práctica, y ésta la fundaría sin que la ciencia fundara, a su vez, la práctica misma. Praxis humana y comprensión de la praxis coincidirían. Carecería, pues, de sentido hablar de filosofía en el comunismo, o de producción espiritual, ya que habrían desaparecido las diferencias entre la producción espiritual y material.²¹ En suma, en una sociedad como la que Marx había previsto como sociedad comunista, habría un primado de lo práctico tan absoluto que lo teórico se disolvería al reducirse a lo práctico. En pocas palabras, la praxis sería teórica por sí misma.

Ahora bien, por claras y transparentes que sean las relaciones sociales y por elevado que sea el grado de conciencia y creación de la actividad práctica de los hombres, esta actividad lejos de excluir la necesidad de la teoría y su relativa autonomía la suponen necesariamente. Teoría y práctica se vinculan, y en esta vinculación sus límites son relativos, pero sin que desaparezcan por completo.

Del papel determinante de la práctica —como fundamento, fin y criterio del conocimiento verdadero— no puede extraerse la conclusión de que teoría y práctica se identifiquen, o de que la actividad teórica se transforme automáticamente en práctica. Impide llegar a esa conclusión el hecho de que la práctica no habla por sí misma y exige, a su vez, una relación teórica con ella: la comprensión de la praxis.

La praxis como criterio de verdad

Pero debemos cuidarnos de caer por la vía de estas conclusiones en otra tesis igualmente falsa, y que siempre ha sido característica de la teoría idealista del conocimiento. Nos referimos a la negación de la práctica como criterio de verdad, negación que a nuestro juicio es incompatible con una concepción marxista de la praxis y con el marxismo en general. Ya hemos dicho anteriormente que la práctica

²⁰ Tal es la interpretación de Kosta Axelos del pensamiento de Marx sobre este punto, en su obra *Marx, penseur de la technique* (París, 1961).

²¹ *Ibidem*, pp. 254-258.

no habla por sí misma y que su condición de fundamento de la teoría o de criterio de su verdad no se da de un modo directo e inmediato. Debemos rechazar esta concepción empirista de la práctica, ya que no se puede utilizar ésta como criterio de verdad sin una relación teórica con la actividad práctica misma. Ciertamente, cada ciencia dispone de los conceptos y métodos que le permiten utilizar la práctica correspondiente como criterio de verdad. Pero esta imposibilidad de la práctica de determinar por sí sola si algo es verdadero o falso, es decir, sin la mediación de la teoría, no significa que ella no sea, en última instancia, el criterio de verdad y que debamos buscar este criterio en una comprobación con los procedimientos teóricos, internos o lógicos que brinda exclusivamente la actividad teórica.²² Es la práctica del movimiento obrero y de las revoluciones de nuestro siglo la que ha confirmado, por ejemplo, los aspectos esenciales de la teoría marxista, aunque para establecer esa confirmación haya sido preciso una relación teórica (análisis, interpretación adecuada) de esa práctica. Renunciar a una concepción empirista de la práctica como criterio de verdad es perfectamente justo; pero renunciar por ello a la práctica como criterio de validez para buscarlo exclusivamente en la actividad teórica, aunque a ésta se le llame praxis teórica o científica, es abandonar una tesis fundamental del marxismo para sustituirla por la vieja tesis idealista con la que Marx —desde sus *Tesis sobre Feuerbach*— vino a romper radicalmente.

Autonomía relativa de la teoría

La práctica mantiene su primacía con respecto a la teoría, sin que esta primacía disuelva la teoría en la práctica ni la práctica en la teoría. Por mantener una y otra relaciones de unidad y no de identidad, la teoría puede gozar de cierta autonomía respecto de las necesidades prácticas, pero una autonomía relativa ya que, como hemos venido insistiendo, el papel determinante corresponde a la práctica como fundamento, criterio de verdad y fin de la teoría.

Esta autonomía, a su vez, es condición indispensable para

²² Sobre las cuestiones abordadas en este apartado y el siguiente, en relación con el punto de vista que en ellas asume Althusser puede consultarse mi obra, ya citada, *Ciencia y revolución*, pp. 61-72.

que la teoría sirva a la práctica, ya que entraña 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 trate, 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, la teoría pone de manifiesto su relativa autonomía, ya que sin esperar a que se opere un desarrollo real, efectivo, puede propiciar una práctica inexistente 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 hacíamos referencia a la autonomía de algunas doctrinas matemáticas; ahora podríamos señalar la de las geometrías no euclidianas —como la de Lobachevski—²³ o la formulación teórica de la relación entre masa y energía por Einstein, que sólo posteriormente ha 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 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 de la teoría, es decir, su apertura al mundo de la práctica, pues, como hemos subrayado más de una vez, la teoría de por sí —como producción de fines o de conocimientos— 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

²³ La posibilidad de crear una teoría nueva, como la geometría no euclidiana, por la negación concreta de una teoría ya existente —la geometría euclidiana—, demuestra cierta autonomía de la teoría respecto de la práctica en su aparición y desarrollo. Sin embargo, esta nueva geometría nacida de una relación negativa en un plano puramente teórico ha encontrado posteriormente aplicaciones prácticas diversas en la mecánica y la física. De este modo, la teoría halla de nuevo su nexo con la práctica.

misma. Una teoría que no aspira a realizar, 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 medios, 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 teoría, que sintetiza o generaliza 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.

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.

La práctica como actividad subjetiva y objetiva

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 la

actividad práctica determinada de un individuo, grupo o clase social, 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 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 del individuo, 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, o, más exactamente, cuando el sujeto práctico transforma algo material, exterior a él, y lo subjetivo se integra así en un proceso objetivo. 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 en 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 que existe independientemente de su conciencia, de sus actos psíquicos, pueden ser comprobados incluso objetivamente por otros sujetos. Por esta razón, en cuanto que: *a)* se ejerce sobre una realidad independiente de la conciencia; *b)* mediante un proceso, medios e instrumentos objetivos, y *c)* dando lugar a un producto o resultado objetivo, puede decirse que la actividad práctica del hombre es objetiva.

La actividad práctica 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; es práctico en cuanto que se objetiva, y sus productos son la prueba objetiva de su propia objetivación.

Ahora bien, la relación 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 —al modo platónico— como una relación 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 actuación», pero en cuanto entran en juego elementos no propiamente ideales —y no pueden dejar de entrar si el fin ha de realizarse— se está ya en una esfera imprevisible en la que su propio dominio se encuentra también constantemente en juego. Pero el fin no puede dejar de dominar —es decir, la conciencia no puede 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. Por consiguiente, la conciencia ha de permanecer 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 práctica exige un constante trasegar 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, sobre todo como praxis individual, es inseparable de los fines que traza la conciencia, estos fines no se presentan como productos aca-

bados, sino en un proceso que sólo llega a su término cuando el fin o resultado ideal, tras de sufrir 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 praxis. Ésta, 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 mediante la cual se objetiva o realiza un fin; es, por tanto, realización guiada por una conciencia que, al mismo tiempo, sólo guía u orienta —y esto sería la expresión más cabal 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.

Capítulo III

Praxis creadora y praxis reiterativa

Niveles de la praxis

«Toda vida social es esencialmente práctica»,¹ dice Marx, Pero esta totalidad práctico-social podemos descomponerla en diferentes sectores tomando en cuenta el objeto o material sobre el que ejerce el hombre su actividad práctica transformadora. Ahora bien, si la praxis es acción del hombre sobre la materia y creación —mediante ella— de una nueva realidad, podemos hablar de niveles distintos de la praxis de acuerdo con el grado de penetración de la conciencia del sujeto activo en el proceso práctico y del grado de creación o humanización de la materia puesto de relieve en el producto de su actividad práctica.

Con relación a estos dos criterios niveladores distinguimos, por un lado, la praxis creadora y la reiterativa o imitativa, y, por otro, la praxis reflexiva y la espontánea.

Estas distinciones de nivel no eliminan los vínculos mutuos entre una y otra praxis ni entre un nivel y otro. La práctica reiterativa 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. Por ello, lo espontáneo no está exento de elementos de crea-

¹ C. Marx, *Tesis (VIII) sobre Feuerbach*, ed. esp. cit.

ción, y lo reflexivo puede estar al servicio de una praxis reiterativa.

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 su actividad. 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 indisoluble 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 mutuas en virtud del contexto social en que la praxis tiene lugar, no se dan de un modo estático y absoluto.

Pero abordemos ya los niveles antes señalados y, en primer lugar, los representados por la praxis creadora y la praxis reiterativa imitativa.

La praxis se presenta bien como praxis reiterativa, 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 creación no se adapta plenamente a una ley previamente trazada y desemboca en un producto nuevo y único.²

² El término «creación» o sus derivados «creador» y «creadora» se presentan, históricamente, con una pluralidad de significados tanto en el lenguaje ordinario como en el lenguaje filosófico. Tienen de común el significado de producción de algo nuevo, ya sea como acción creadora limitada (en la filosofía griega), como creación divina *ex nihilo* (en la tradición cristiana) o como creación humana a partir de cosas existentes (desde el Renacimiento). A veces se utiliza para calificar la evolución en un sentido universal o cósmico con el fin de subrayar el carácter imprevisible o nuevo de ella («evolución creadora» en Bergson o «evolución emergente»: en C. Lloyd Morgan). La carga mítica, religiosa o metafísica de la mayor parte de los significados tradicionales obstaculiza el uso riguroso y preciso —es decir, científico— del término «creación». De ahí que necesitemos advertir que para nosotros significa una actividad que sólo puede atribuirse al hombre como ser consciente y social en virtud de la cual produce algo nuevo a partir de una realidad o de elementos preexistentes. De este modo, se produce un nuevo objeto cuyas propiedades surgen, gracias a la actividad humana, desarrollando lo que sólo existía virtual pero no efectivamente. El hombre produce así algo nuevo que no po-

La praxis creadora

Desde el punto de vista de la praxis humana, total, que se traduce en definitiva en la producción o autocreación del hombre mismo, es determinante la praxis 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 o imitar 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, de repetirlas 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. Sólo crea por necesidad, es decir, para adaptarse a nuevas situaciones o satisfacer nuevas necesidades. Repite, por tanto, mientras no se ve obligado a crear. Sin embargo crear es, 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 tiene un carácter creador; pero, junto a ella, tenemos también —como activi-

dría existir sin él. Esto excluye —a nuestro juicio— la legitimidad del uso del concepto de creación fuera del hombre: en los procesos de la naturaleza o con referencia al universo. En cambio, dondequiera que el hombre como sujeto activo esté presente —en la ciencia, el arte, el trabajo, la técnica, las relaciones sociales, etc.— es perfectamente legítimo usarlo y hablar, por tanto, de creación científica, artística, social, etc. La creación supone siempre producción de algo nuevo (teorías, obras de arte, objetos útiles, instituciones políticas, relaciones sociales, etc.). Lo nuevo está inscrito como una posibilidad en los elementos preexistentes, pero su aparición no responde a una determinación inexorable. Lo virtual sólo se realiza con la intervención del hombre y no deriva por una necesidad lógica de lo que ya existía. No se crea algo nuevo sino a partir de lo que ya existe, pero no basta nunca lo preexistente para producirlo. Así entendida, la creación sólo existe propiamente como actividad específica humana, es decir, como actividad que produce un objeto que no podría existir por sí mismo, es decir, sin la intervención de la conciencia y la práctica humana.

dad 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 activo con el mundo, el hombre reitera una praxis ya establecida. Considerada en su conjunto, así como en sus formas específicas —política, artística o productiva—, 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 del 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 creación artística, en la instauración de una nueva sociedad o en la producción de un objeto útil tenemos la actividad consciente del sujeto sobre una materia dada, que es trabajada o 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 dieran en el proceso práctico en el mismo orden en que se dieron en la conciencia. Vale decir, lo subjetivo no es sólo punto de partida de lo objetivo; no se ofrece 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 —ella también— 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 que plantea el uso de medios e instrumentos objetivos y la actividad objetiva misma. No se trata de dos planos que se unan por nexos meramente ex-

ternos sino de dos aspectos de un mismo proceso entretreídos íntimamente. Formar o transformar una materia no es aquí imprimírle una forma que ya preexistía idealmente y de un modo acabado, de tal manera que su objetivación o materialización 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 primordialmente a que la materia no se deja transformar pasivamente; hay algo así como una resistencia 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 conocida plenamente o prevista de antemano. En consecuencia, como ante un adversario imprevisto que desborda 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). Esto introduce en el proceso, con respecto al modelo ideal, una carga de incertidumbre o indeterminación.

La pérdida inevitable del fin originario en todo proceso práctico verdaderamente creador no significa la elimina-

ción 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—;³ 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 subjetivo y lo objetivo;
- b) imprevisibilidad del proceso y del resultado, y
- c) unicidad e irrepetibilidad del producto.

La revolución como praxis creadora

Estos rasgos podemos hallarlos en las diferentes formas específicas de praxis en cuanto revisten un carácter creador. Veamos, por ejemplo, la Revolución Proletaria de Octubre de 1917, en Rusia, 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 social 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 realiza-

³ C. Marx, *El Capital*, F.C.E., México, 1964, t. I, p. 131.

ción 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 "la experiencia de la revolución" que escribir acerca de ella».⁴

Tenemos así una gestación interna, subjetiva, de la revolución —los fines y teorías con que los bolcheviques se hallan pertrechados al iniciarla— 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 o el desarrollo de los factores subjetivos. 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 de antemano, a la vez que se presentan circunstancias que no podían ser previstas (hambre, bloqueo, intervención militar, descontento de los campesinos, fracaso de la revolución alemana, peculiaridades de la transición al socialismo en un país atrasado económica y culturalmente, etcétera)

La revolución no ha sido por ello una mera duplicación 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 imprevisibilidad. El curso de la revolución y su producto —la transición al socialismo— no estaban sujetos a una ley inmutable que rigiera todas las modalidades de su acción. No era posible conocer de antemano lo que sería el paso al socialismo en la U.R.S.S., como producto acabado, antes de la revolución y de su lucha posterior, pues no podían considerarse éstas como la materialización de un proyecto o producto ideal también acabados. De aquí el carácter imprevisible 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,

⁴ V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, en: *Obras completas*, ed. cit., t. XXV, p. 437

si se les compara con los modelos de transición del capitalismo al comunismo, 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 trataba de una ley exterior al proceso práctico mismo y que, por consiguiente, 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 dinámica e imprevisiblemente por desbordar constantemente el proyecto originario— sino además único e irrepetible. La ley que se descubre como ley de este proceso total no puede aplicarse sin más a otros procesos prácticos revolucionarios, ya que ello sólo podría hacerlo olvidando la particularidad de sus condiciones objetivas y subjetivas. 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 posteriores —en China, Vietnam, Cuba y Nicaragua— ponen de manifiesto en cada caso —en unidad dialéctica con lo que hay en ellas de común y esencial— su carácter único e irrepetible.

Este carácter único e irrepetible de cada revolución responde, como hemos visto, a la necesidad de transformar radicalmente las relaciones sociales de un país dado según las condiciones peculiares históricas que se dan en él tanto en el terreno objetivo como en el subjetivo. Es justamente esta peculiaridad la que imprime sus rasgos irrepetibles a la Revolución de Octubre de 1917, primera revolución proletaria. Las revoluciones posteriores se distinguen de ella en cuanto a las vías seguidas para la toma del poder, el papel del partido en la dirección del Estado (compartida en algunos casos con otros partidos), las formas de los órganos de poder popular, las peculiaridades de la organización del trabajo en la industria y la agricultura, etcétera. Las particularidades de una verdadera revolución se hacen aún más patentes en nuestros días al afirmarse la posibilidad —señalada ya por Lenin— de que los pueblos liberados del colonialismo avancen hacia el socialismo sin pasar necesariamente por la fase capitalista. Sin embargo, por excepcionales que sean las formas de estas revoluciones, así como las vías y métodos que llevan a su realización, ello no excluye —sino que presupone—

una serie de rasgos fundamentales comunes por lo que toca a sus objetivos, esencia, condiciones de su aparición y desarrollo. Pero estos rasgos fundamentales no se dan de un modo general y abstracto sino a través de la singularidad impuesta por las circunstancias históricas en que se desarrolla el movimiento revolucionario y liberador de un país dado. Lo nuevo, lo irrepetible y singular no es aquí sino el desarrollo peculiar de lo que aparece como una esencia común de las diferentes revoluciones. Sin embargo, no se trata de un desarrollo determinado necesariamente por una ley general o por posibilidades objetivas inscritas ya en la realidad por peculiar que sea ésta. Se trata de un desarrollo que nunca está escrito de antemano y que sólo se cumple con la intervención de factores subjetivos —las fuerzas populares y su vanguardia—. De ahí también su imprevisibilidad que no excluye, a su vez, cierta previsión o anticipación ideal del desarrollo de la praxis revolucionaria.

La creación artística

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 muestra 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.

La tarea del artista es formar en un doble sentido: dar forma a un contenido, pero en un proceso formativo que sólo se cumple, a su vez, transformando una materia. La forma que encontramos plasmada en la obra de arte no existe como un modelo que preexistiera idealmente al objeto artístico real; 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 como de una materia.

Como proceso práctico, la creación artística tiene principio y fin. Al comienzo es sólo una forma o proyecto inicial y una materia dispuesta a ser operada. Al final nos encontramos: a) con la forma originaria ya materializada tras de haber perdido su originalidad; b) con el contenido ya formado, y c) con la materia que, vencida su resistencia, se entrega ya formada. Pero todo esto lo hallamos en unidad indisoluble en ese 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 aún por el artista. La obra de arte, como producto que es de una actividad práctica objetiva, se sitúa también en el terreno de lo subjetivo. Es un objeto cuya realidad es independiente de las vivencias e ideas del sujeto durante su gestación, y su objetividad ha sido alcanzada por un proceso de materialización u objetivación de una serie de hechos psíquicos subjetivos, 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. Yerran por ello las estéticas psicológicas o sociológicas que hacen de la obra de arte una mera expresión de las ideas, sentimientos o experiencias personales o sociales que el artista aspira a comunicar, pues esos productos de la conciencia tienen que ser formados —objetivados— y al serlo ya no están en la obra de arte como 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.⁵

⁵ Cuando Croce dice que lo estético es propiamente expresión o intuición no lo entiende como expresión exteriorizada, objetivada o comunicada, sino como expresión interior en virtud de la cual el sujeto da forma a sus impresiones y sensaciones. La verdadera objetivación o materialización, es decir, la plasmación en formas objetivas o colores, en sonidos o en movimientos, de lo que el artista vive o percibe internamente no es propiamente lo estético para Croce. En la creación artística así entendida se disocia lo interior y lo exterior, lo

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 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 se le presenta incierto, imprevisible. Sólo al final del proceso creador desaparece esta imprevisión e incertidumbre; pero, cuán lejos se halla entonces el producto del proyecto inicial. Por ello, la actividad del artista tiene algo de aventura: es realizar una posibilidad que sólo, después de realizada, comprendemos que era una 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, ya realizada. Por ello, en el terreno del arte, nadie puede determinar *a priori* lo que puede hacerse en el futuro, pues ello sería tanto como crear conforme a una ley o regla exterior a la creación misma, lo cual —como ya hemos señalado— es incompatible con una verdadera praxis creadora.⁶ Si la obra de arte fuera mera sujeción a una ley o norma preexistentes al proceso creador mismo el artista podría caminar con paso seguro, sin la incertidumbre en que se mueve justamente porque esa ley no

subjetivo y lo objetivo, es decir, lo que, a nuestro juicio, en la producción artística como en toda verdadera creación sólo se da en unidad indisoluble.

⁶ Picasso con su arte demuestra que es posible realizar lo que en otro tiempo, desde otra perspectiva estética, habría parecido imposible. Pero esta posibilidad que realiza Picasso no podía ser conocida —ni siquiera como posibilidad— antes de su realización. Por ello, en el terreno del arte no se pueden trazar límites a la creación artística, ni reducir ésta, desde el punto de vista de su desarrollo histórico, a las posibilidades ya realizadas o, lo que es más grave aún, a una de ellas. Eso significaría fijar ya, desde ahora, las posibilidades estéticas —de forma, estilo, lenguaje o contenido— que el arte puede realizar. Picasso, con su arte, con su renovación constante, con su inagotable sucesión de búsquedas y exploraciones, de realización de nuevas posibilidades, es la encarnación misma del carácter imprevisible de la verdadera creación artística.

y
u
n
b
y
y;
b
fc
q
m
a
d;
su
vi
ti
u
pe
de
m
ba
qt
idi
el
cie
ya
ma
pri
de
for
du
tiv
ten
asp
su
—
a
intu
mur
jeto
ción
colo
cibe
crea

existe de antemano y sólo se encuentra o se establece en el proceso mismo de la creación.

Tanto en la praxis 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 materialización 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 lejos de trazarse una ley o forma exterior al proceso práctico se parte de una ley o forma originaria que se transforma a la par que la materia.

La praxis imitativa o reiterativa

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 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, también aquí lo determinante es el modelo; lo real sólo justifica 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 acabado ya de antemano 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 tiene 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, pues ya se sabe por adelantado, 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 o reiterativo no se inventa el modo de hacer. Su modo de transformar ya es conocido, porque ya antes fue creado. Queda, pues, poco margen para lo improbable y lo imprevisible, puesto 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 y dónde 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 es conocida 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 análogos como se desee.

Vemos, pues, que la praxis imitativa o reiterativa tiene por base una praxis creadora ya existente, de la cual toma la ley que la rige. Es una praxis de segunda mano que 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 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 que es, como acabamos de señalar, extender lo ya creado. Pero, si el hombre no hiciera más que repetirse a sí mismo, y el mundo, a su vez, fuera para él mera reiteración —un mundo de viejas y persistentes 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, el 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 histórica 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 cerrar el

paso a una verdadera creación. Estas consecuencias son negativas, sobre todo, en la praxis 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 vimos en el ejemplo de la Revolución de Octubre cómo se cumplían en ella los tres rasgos distintivos de una praxis creadora. Una revolución imitativa —valga la expresión— significaría el des-
envolvimiento de una ley fijada de antemano, al margen de su realización y con olvido de sus condiciones peculiares. Pero la experiencia de las grandes revoluciones sociales 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 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 menos 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, podrían ponerse de manifiesto los rasgos comunes entre las revoluciones burguesas de Holanda, Inglaterra y Francia así como entre las revoluciones que sacuden posteriormente a América como revoluciones de independencia. Y de la misma manera podríamos señalar los nexos entre la Revolución Rusa —antes citada— y otras revoluciones sociales —como la china o la cubana— que se han producido después. El examen de estas relaciones podría confirmarnos que en la esfera de la praxis 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, como revolución, es el acto social creador por excelencia—.

La praxis burocratizada

La praxis mecánica o reiterativa 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. La exterioridad o formalización de la práctica es el rasgo más característico del burocratismo. La forma, extraída de un proceso anterior, se aplica mecánicamente a un nuevo proceso. Y puesto que, al burocratizarse una actividad práctica, la ley que rige se convierte en una ley *a priori* extraña a su contenido, la actividad burocratizada 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 ropaje 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 específica y legítima de un cuerpo de funcionarios, sino a un tipo de praxis social-estatal, política, cultural, educativa, etcétera, ejercida de un modo burocrático. En este sentido, son formas de 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 o el formulismo domina, o, más exactamente, cuando lo formal se convierte en su propio contenido. En la práctica burocratizada 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 al caracterizarla, lapidaria pero certeramente con estas palabras: «[...] Dar lo formal como contenido, y el contenido como formal».⁷ 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.»⁸ Lenin ha sido también consciente de los nexos entre burocratismo y actividad deformada del Estado proletario y, por ello, después de la Revolución de Octubre, sostiene la necesidad de luchar contra el burocratismo, contra

⁷ C. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ed. Política, La Habana, 1966, p. 80; hay edic. de Ed. Grijalbo, Col. 70.

⁸ *Ibidem*.

la praxis burocratizada, «como condición necesaria y vital para el éxito de la edificación socialista futura».⁹ 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 —de acuerdo 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.

A este respecto conviene distinguir entre las deformaciones burocráticas de una práctica determinada que hacen de ella una praxis degradada o burocratizada, y que pueden alcanzar incluso a los órganos de gobierno y administración de un Estado socialista, y el burocratismo como rasgo esencial del Estado opresor y explotador de la sociedad dividida en clases antagónicas. Es justamente este tipo de Estado el que Marx tiene presente al analizar la concepción hegeliana de la burocracia, y al que se refiere también Lenin al señalar la estrecha y mutua relación entre burocratismo y explotación. Pero todo burocratismo es un fenómeno propio de un sistema de gobierno en el que el Estado se halla divorciado del pueblo y es incompatible no sólo con todo control popular de su actividad, sino que por esencia, con ayuda de los métodos burocráticos de gobierno, excluye toda participación «de abajo» en la dirección de la sociedad. El burocratismo se opone

⁹ 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 restarles 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 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 periodo de transición al socialismo.

En la lucha contra el burocratismo, Lenin atribuía un elevado papel a la incorporación de las masas populares a la dirección del Estado y de acuerdo con ello propuso en los primeros años del régimen soviético una serie de medidas encaminadas a asegurar dicha participación a la vez que el control del aparato estatal «desde abajo». En este control popular veía Lenin el método fundamental para extirpar la burocratización de los órganos de gobierno. Después de su muerte, el proceso de burocratización que tan firmemente había denunciado y combatido, sobre todo en sus últimos años, acabó por extenderse a los diferentes escalones del aparato estatal, económico y del Partido.

por ello diametralmente a la verdadera democracia. De ahí que en el pasado alcance su apogeo en los regímenes más antidemocráticos y absolutistas. Por ello también, en nuestra época, como señala con razón Lenin, es un rasgo esencial del imperialismo en cuanto que éste tiende a fundir el aparato estatal con el poder de los monopolios. Como demuestra elocuentemente el ejemplo de los Estados Unidos en nuestros días, el burocratismo es un fenómeno característico del imperialismo, con la particularidad de que, en una sociedad en la que el poder estatal se funde con el de las grandes corporaciones privadas, el proceso de burocratización no sólo abarca las instituciones propiamente estatales sino, en general, toda la vida social; alcanza asimismo a la cultura entera e impregna incluso las formas de relación entre los hombres. El burocratismo aparece así en las condiciones del capitalismo monopolista de Estado no como una deformación aislada, sino como una característica esencial del sistema que exige necesariamente la burocratización de la economía, de la política, de la cultura y, en general, de toda la vida social. El fenómeno es tan patente que ya existe en los propios Estados Unidos una extensa bibliografía sobre el tema. En ella se pone de manifiesto la profundidad y extensión de este proceso de burocratización, aunque sus autores no lleguen a poner de relieve las raíces de clase de este fenómeno.¹⁰

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 cuenta con un cuerpo especial de funcionarios que hace de ese organismo su «propiedad privada». 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 mecánica en la que la repetición infinita de ella se alcanza mediante su extrema formalización, o sea, mediante la negación del papel del contenido para supeditar todo a una forma exterior a él. De

¹⁰ Véase a este respecto los trabajos de C. W. Mills, M. Lerner, Vance Packard, David Riesman, E. Fromm, William H. Whyte Jr., E. L. Bernays, etc.

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 acompañan a toda praxis verdaderamente creadora.

La praxis reiterativa en el trabajo humano

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 reiterativa. Esta última, sobre todo 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 o 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 la 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; en él la relación entre la conciencia y la mano es también inmediata o a través de útiles que son una prolongación directa de la mano. Dicho 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 diferentes individuos. El 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 periodo 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 para el desarrollo de la sociedad. Ésta en su conjunto se benefició con la posibilidad de ampliar el círculo de necesidades humanas, así como 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 entrevistados, 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, son: pérdida del carácter universal del trabajo, fragmentación de éste en una serie de operaciones parciales, ruptura de la unidad del proceso práctico laboral, etcétera. En las condiciones peculiares de la producción material capitalista, en la que rige como ley fundamental —de acuerdo con Marx— la ley de la obtención 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 —exigidas por el propio desarrollo técnico— se convierten 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 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 previamente, sin que él tenga participación alguna en ella. 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 sólo se conforma 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 dicha actividad parcelaria suya dentro del proceso total del cual ella no es sino un fragmento. Para evitar toda imprevisibilidad en el resultado global que se quiere obtener se determina hasta el máximo el ritmo, el tiempo y los movimientos del obrero y 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, mayor será también la probabilidad de desviación de la norma fijada. Y aunque 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.

Las consecuencias negativas de la división del trabajo en las condiciones peculiares de la producción capitalista y, fundamentalmente, las que conducen a la división del hombre mismo, es decir, a perpetuar en cada uno la división entre lo físico y lo espiritual al convertir al hombre en un apéndice de la máquina, no pueden servir para justificar la nostalgia de la producción artesanal en la que dicha mutilación y fragmentación del hombre no se daba. El tránsito de la producción artesanal a la maquinizada, y de ésta, en nuestra época, a la automatización es un proceso irreversible que entraña evidentemente no sólo un progreso técnico sino humano, social. Este progreso tiene por base la división social del trabajo; ella ha hecho posible la elevación de la productividad y el incremento de las fuerzas productivas, condición básica del progreso social en todos los órdenes. La división social del trabajo es una necesidad objetiva inherente a todo modo de producción y, por ello, no podrá desaparecer tam-

poco en la sociedad comunista. Lo que cambia y desaparece son las formas históricas de dicha división —de acuerdo con el modo de producción respectivo— que imponen a los hombres determinada forma de actividad. Así, por ejemplo, la división social del trabajo bajo el capitalismo exige a los hombres una actividad especializada, estrecha —o parcela mínima de una actividad más general—, con la particularidad de que se hallan sujetos siempre a ella, impidiéndoles así el desarrollo universal y armónico de su personalidad. Esta adscripción constante del hombre a una sola actividad engendra lo que Marx llamaba el «idiotismo profesional». Esa forma de división social del trabajo que exige que un hombre quede atado de por vida a una actividad fragmentaria, a una especialización estrecha, limitada y pobre, es la que ha de desaparecer sin que ello implique, en modo alguno, la desaparición de la división social del trabajo a la que el progreso técnico y social no puede jamás renunciar sin retroceder a viejos modos de producción. Ahora bien, la superación de esa estrecha especialización que se traduce en una mutilación del hombre mismo exige no sólo condiciones sociales nuevas —que Marx y Engels ya señalaron—, sino también condiciones técnicas que, en nuestra época, se dan con la revolución técnica y científica que se opera ante nuestros ojos. Merced a ella será posible negar dialécticamente la particularización del trabajo para lograr su universalidad, pero a un nivel superior al de la universalidad del trabajo artesanal.

Así, pues, mientras no se dan esas condiciones sociales y técnicas nuevas, 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 solo y único camino, y no queda margen alguno para lo imprevisible. El trabajo se vuelve entonces una praxis reiterativa 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 mínimo 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.¹¹

Esta praxis reiterativa absoluta, exigida por el progreso tecnológico en las condiciones sociales en que rige 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.

Grandeza y decadencia de la mano

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 Aris-

¹¹ El «taylorismo» representa el intento más radical de organizar el trabajo industrial sacrificando toda consideración humana a la eficacia, es decir, a la rentabilidad de la producción. Esto se logra despersonalizando al máximo el trabajo de cada obrero, haciendo que éste cumpla la tarea que le fija el órgano de dirección correspondiente, contando con su más completa pasividad e ignorancia. De este modo se abre un abismo insalvable entre el pensamiento del obrero y su acción. Con la aplicación de los métodos tayloristas, el trabajo en cadena alcanza su máxima atomización y se logra una productividad no alcanzada por la cadena tradicional. Pero esto sólo puede lograrse a costa de suprimir toda actitud creadora y consciente del obrero hacia su trabajo. Ahora bien, la productividad así alcanzada tiene también sus límites, y ello explica que el taylorismo haya dejado paso a nuevos métodos de explotación de la mano de obra. Pero el abandono de los métodos tayloristas no significa el abandono del trabajo en cadena impuesto por el propio progreso técnico. Domina todavía —en los países industrializados, incluyendo a los del campo socialista—, mientras dicho progreso técnico señala ya el tipo de producción que, una vez generalizado, habrá de sustituirlo: la automatización.

tóteles 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».¹² 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.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ La mano es así, a la vez, órgano y producto del trabajo. En nuestros días, José Gaos 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 este vínculo «se halla en relación no sólo con la *cultura material*, sino con la *cultura humana* toda, hasta la menos material».¹⁶ Para el marxista vietnamita Tran-Duc-Thao 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.»¹⁷ 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».

¹² Aristóteles, *Del Alma*, libro III, cap. 8; cf. también, *Las partes de los animales*, IV, 10, 687 a 19.

¹³ En la obra de Jean Brun, *La main et l'esprit* (Presses Universitaires de France, 1963, Caps. I y II), puede hallarse un estudio histórico de las concepciones de la mano, desde Aristóteles al evolucionismo moderno.

¹⁴ F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., p. 143.

¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

¹⁶ José Gaos, 2 *exclusivas del Hombre. La mano y el tiempo*, F.C.E., México, 1945, p. 28.

¹⁷ Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1959, p. 243.

¿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.¹⁸ 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 las manos 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 venciendo la resistencia de las cosas, sino que también tocan, exploran, y, de esta manera, por su 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 saludan, sino también llegan a las manos. Es decir, éstas 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 esta transformación 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, un obrero como Georges Navel, en un bello libro autobiográfico, concibe la vida en función de las ma-

¹⁸ Cf. el análisis de Jean Brun en su obra antes citada sobre «la mano y la forma» (cap. IX).

nos.¹⁹ «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 se 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, consume esta relación propiamente humana.

Tal es la verdadera mano humana, es decir, la mano que no es pura y exclusivamente parte del cuerpo sino una mano que forma y se deforma para formar mejor. Una mano que no se mueve a ciegas, de un modo 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 despojada 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 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.²⁰ En suma, es necesario que *mi* 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

¹⁹ Cf. Georges Navel, *Travaux*, París, 1946.

²⁰ G. Friedmann, *Problemas humanos del maquinismo industrial*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1956, p. 57.

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.²¹

Hoy esta praxis repetitiva que alcanzó su máxima expresión con el «taylorismo», y que respondía a la exigencia capitalista de la obtención del máximo beneficio, deja paso a nuevos métodos de trabajo, o más exactamente, a un nuevo encuadramiento del obrero en la empresa, buscándose con ello una relación más consciente con su trabajo mediante su «integración humana» en la fábrica. Es así como surge hoy todo un sistema de dirección en la empresa que propugna con respecto al trabajador unas «relaciones humanas».

Ahora bien, el paso de una praxis repetitiva a una praxis verdaderamente creadora no pasa por estas «relaciones humanas», dictadas también por el principio de la supeditación del hombre al principio de la máxima rentabilidad.²²

²¹ 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...» (Citado por G. Friedmann, *ibidem*, p. 72.)

²² El abandono de los métodos más despiadados de explotación de la mano de obra, de los que son clara manifestación los métodos tayloristas, para dejar paso a un sistema de «relaciones humanas», responde a diversas causas. En primer lugar, los obreros luchan cada vez más organizada y firmemente contra estas formas brutales de explotación y, en algunas empresas, arrancan concesiones importantes a los capitalistas que afectan no sólo a sus salarios, sino al ritmo de trabajo y distribución de los puestos y, particularmente, a las condiciones en que han de trabajar. Pero, en segundo lugar, los capitalistas llegan a la conclusión de que las formas extremas de explotación, como las representadas por el «taylorismo», dejan de ser deseables en cuanto que la elevación de la productividad alcanzada con ellas tropieza con límites: límites impuestos por la propia naturaleza física y psíquica del obrero, y límites impuestos, a su vez, por la separación radical de la decisión y la ejecución que conducen a un total desinterés del obrero por su trabajo, y, en consecuencia, a una reducción de la producción de la empresa y de su rentabilidad. Surge entonces la necesidad de transformar la actitud del obrero hacia su trabajo mediante su integración en la empresa. Pero no se trata de su integración técnica —la única buscada con los métodos de Taylor—, sino de una integración «humana». Se establece así todo un sistema de relaciones dentro de la empresa tendiente a que el obrero se sienta solidario del destino —es decir, de la rentabilidad— de ella. El sistema de «relaciones

r
i-
s-
je
e,
do
su
ca-
no
a
cia
ién
uc-
ono
ca-
—en
a—,
que,

sino por una transformación de las condiciones materiales y sociales del trabajo mismo.

Cierto 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 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 eleve el papel del trabajador en la dirección, control y regulación del proceso práctico, ejecutado sobre todo por las máquinas; por otro lado, con la automatización, 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, etcétera— 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 reiterativa en la esfera del trabajo humano.

Cabría preguntarse —como hace el sociólogo francés G. Friedmann—²³ si estas consecuencias negativas de una praxis

«relaciones humanas» es hoy uno de los que gozan de más predicamento en los países capitalistas industrializados y particularmente en los más avanzados. El obrero es tratado «humanamente» porque así se asegura un incremento de la producción o una elevación de la productividad. El fin es el mismo que se perseguía con los métodos de Taylor. Cambian los medios, pero, como en el pasado, el trabajo del obrero sigue siendo un medio o instrumento al servicio de una finalidad exterior: producción de la plusvalía. El trato «humano» deja subsistir, aunque en forma más sutil, todos los aspectos de la enajenación en el trabajo.

²³ G. Friedmann, *7 études sur l'homme et la technique*, Ed. Gonthier, Paris, 1966, p. 175.

xis repetitiva, como la del trabajo en cadena, son por completo independientes de las relaciones de producción en una sociedad socialista. Veámoslo. Se puede eliminar una serie de consecuencias negativas vinculadas, sobre todo, al taylorismo. Esta eliminación se obtiene reduciendo el ritmo del trabajo de modo que la velocidad de la cadena se adapte a las posibilidades normales de un hombre cuya salud física y mental hay que conservar y no sacrificar en aras de la producción. Pero en un país socialista no se puede eliminar una serie de consecuencias negativas del trabajo en cadena que se hallan vinculadas a la separación entre el pensamiento y la acción, entre la conciencia y la mano, característica de dicho trabajo que produce la monotonía y uniformidad de movimiento que, en modo alguno, puede producir satisfacción al obrero. Estas consecuencias negativas sólo pueden ser superadas relativamente tomando conciencia de ellas y buscando vías diversas para colmar el «vacío» de la conciencia que se crea en este proceso. Se superan aún más cuando el obrero ve que su trabajo tiene una finalidad social que él ya no considera externa. Sin embargo, la naturaleza técnica del proceso mismo de trabajo no permite acabar con su monotonía y uniformidad. Sólo un estímulo moral, ideológico —como el antes señalado—, permite verdaderamente hacer frente a ellas. El socialismo, por tanto, permite reducir, suavizar —pero no abolir—, las consecuencias negativas de dicho trabajo. Ahora bien, el propio progreso técnico hace posible superarlas —sobre todo, su uniformidad y monotonía—, ya que la industria automatizada suprime la parcelación del trabajo y eleva de nuevo el papel de la conciencia —la necesidad del trabajo altamente calificado— que el trabajo en cadena tiende a reducir. Ciertamente es que la automatización tiene una serie de consecuencias sociales que pueden ser de un signo negativo. Pero estas consecuencias por su carácter social, por no estar vinculadas necesariamente a la técnica automatizada, pierden su carácter negativo bajo el socialismo.

La praxis imitativa en el arte

Las consecuencias negativas de una praxis imitativa no sólo se dan en la esfera del trabajo humano. 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 artísticos 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, político, religioso, etcétera (normativismo artístico).

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 irrepeticibilidad. 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. Aquí lo superior existe como premisa de lo inferior. Sin el gran arte clasicista 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 del «no», o, valga la expresión, un academicismo del antiacademicismo.

Mientras que en el caso anterior la praxis reiterativa tiene su manifestación más acusada en el intento de supeditar 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 etcétera). Entre el principio que rige a la obra y su plasmación no existe aquí 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 podido 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 fundar 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 —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 en la praxis creadora que hemos venido señalando: a) unidad de lo interior y lo exterior, de lo subjetivo y lo objetivo, en el proceso práctico; b) imprevisibilidad del proceso y de su resultado, y c) uni-

dad e irrepetibilidad del producto. 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.

Capítulo IV

Praxis espontánea ♦ y praxis reflexiva

La conciencia en el proceso práctico

Como hemos visto en el capítulo anterior, la praxis creadora exige una elevada actividad de la conciencia, no sólo al trazar, al comienzo del 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. Resulta así que una rica y compleja creación exigiría una mayor actividad de la conciencia, ya que la problematicidad o improbabilidad del proceso y la incertidumbre del resultado le obligan 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 está presente, aunque su intervención sea menor, y, por esta línea descendente, podríamos llegar a ese escalón inferior representado por una praxis reiterativa en la que se pone de manifiesto, como ya vimos, un divorcio radical entre la conciencia y la mano, entre la planeación y la ejecución, no tanto porque se tienda a excluir la mano del proceso de producción por ejemplo, que es lo que ocurre claramente con la automatización, sino porque la mano se vuelve mecánica, abstracta, indeterminada, es decir, no propiamente humana. Pero, aun así, en este intento de sumir la mano en la mayor inconsciencia, el hombre no podría eliminar por completo el carácter consciente de su pretendida

actividad ciega, entre otras razones porque sólo conscientemente puede abrirse a una actitud ante las cosas en la que trate de poner entre paréntesis su propia 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 con 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.² La conciencia no sólo da fe de vida en su decisión de automatizar lo psíquico, ya que sólo 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 artístico.

Conciencia práctica y conciencia de la praxis

La determinación del papel que desempeña la conciencia 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 a lo largo del proceso práctico, en íntima unidad con la plasmación o realización de sus fines, proyectos o esquemas dinámicos, podemos llamarla *conciencia práctica*. Es la con-

¹ Tal es la definición del surrealismo que da André Breton en 1925 en la *Revue Surréaliste*.

² Con la «escritura 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.

ciencia tal como se inserta en el proceso práctico, actuando o interviniendo en el curso de él para convertir 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 proceso mismo de su realización, atendiendo a las exigencias imprevisibles del proceso práctico. Esta conciencia 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 ideales se materializan; no califica a la que despliega una actividad teórica, el margen de la práctica, o no responde de 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 rige las modalidades del proceso práctico es suya, y que, además, es una actividad buscada o querida por ella. A esta conciencia que se vuelve sobre sí misma, y sobre la actividad material en que se plasma, podemos denominarla *conciencia de la praxis*.

De la conciencia práctica distinguimos sin separarla de ella la conciencia de la praxis. 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 materializa a lo largo de él, la segunda califica a la conciencia que se sabe a sí 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 le 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 que, a su vez, la conciencia de la praxis puede contribuir a enriquecer la actividad real, 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.

Dos nuevos niveles de la praxis

De acuerdo con el grado de manifestación de esta autoconciencia práctica, podemos distinguir dos nuevos niveles de la actividad práctica 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 la 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 desplegando, conciencia elevada en un caso, baja o casi nula en otro.

Por consiguiente, no se trata de dos nuevas modulaciones 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 en 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 establece una relación directa entre conciencia y creación, y la tesis de las estéticas irracionalesistas que, partiendo del *Ion* de Platón, llegan hasta la estética surrealista de nuestros días para ver en la creación artística una 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 determina la espontaneidad del proceso creador. Pero la praxis artística demuestra, asimismo, que lo espontáneo no se opone diametralmen-

te a una actividad creadora; se trata de dos planos o niveles distintos. Lo que se opone a ella es lo mecánico, lo reiterativo. 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 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 reiterativa 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, pues los productos de la actividad práctica no pueden ser indiferentes a esa relación, ya que la relación espontánea entre la conciencia y la praxis no conduce a los mismos resultados que la relación reflexiva entre una y otra.

Lo espontáneo y lo reflexivo en la praxis revolucionaria

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, en consecuencia, verdaderamente revolucionaria. Tal es el sentido de la conocida tesis 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 en 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 reflexivo, 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 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 que surgen al comienzo o durante 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 consciente, reflexiva. De ahí la necesidad de que el movimiento obrero adquiera 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 del desarrollo histórico-social. El proletariado sólo puede liberarse cobrando conciencia de su explotación, así como de la necesidad de desplegar una praxis revolucionaria para cancelarla. Necesita, por tanto, una praxis que se despliegue 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 hallan determinadas su necesidad, sus limitaciones y posibilidades, como praxis fundada y exigida por la historia 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 de-

³ C. Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, p. 518.

cir 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.

Pero 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 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.

La misión histórica del proletariado en nuestros días

Esta concepción de Marx de la misión histórica del proletariado no tiene nada que ver con el mesianismo proletario que le atribuyen algunos teólogos católicos en sus incursiones por el marxismo o incluso algunos marxólogos que se empeñan en interpretar el socialismo marxista en un sentido ético, desconociendo el carácter científico de éste que lo distingue radicalmente de toda concepción socialista moralista o utópica. Cuando Marx y Engels hablan de la misión histórica del proletariado entienden por ella su misión de transformar radicalmente la sociedad capitalista mediante su lucha de clase, particularmente como lucha revolucionaria, misión que nadie le ha concedido providencialmente, sino que está inscrita como una posibilidad y necesidad en el propio desarrollo histórico-social al agudizarse la contradicción entre el carácter social de la producción y la apropiación privada de los medios de producción. En cuanto que esta misión del proletariado se halla determinada objetivamente, pero a su vez en cuanto que para realizar esa posibilidad es preciso una actividad teórica y práctica, es decir, una conciencia de la situación objetiva y de sus posibilidades, así como una lucha organizada, se trata de una misión que objetiva y subjetivamente se halla condicionada, o sea, responde a una necesidad histórica y no a un destino ineluctable fijado inexorablemente no se sabe por quién. Esta misión responde, a su vez, al hecho de ser la clase vinculada más directamente a la producción y, sobre todo, a su forma más

avanzada. Esa vinculación —tomando en cuenta el papel determinante de la producción material en el desarrollo histórico-social— explica la superioridad histórico-social de esta clase con respecto a otras oprimidas del pasado o del presente. El proletariado es la clase revolucionaria por excelencia; lo es, sobre todo, en escala histórico-universal, independientemente de los altibajos que ofrezca en el cumplimiento de esta misión en un país dado o una fase determinada. Su misión está lejos de haber caducado en las condiciones actuales del capitalismo, como sostienen falsamente los teóricos reformistas o como afirman, asimismo, algunos teóricos marxistas interpretando falsamente el hecho innegable de que en la actualidad se desarrolla un potente movimiento revolucionario en países atrasados que no cuentan todavía con un proletariado industrial.

Con respecto al reformismo cabe decir que, por fuerte que sea la capacidad del capitalismo —en una coyuntura favorable o bajo la presión de las luchas de la clase obrera— para absorber algunas reivindicaciones económicas y sociales importantes, ninguna reforma legal y pacífica —en el marco del sistema— podrá abolir la contradicción fundamental en que se debate la actividad productiva del obrero y que es la fuente de su enajenación: la contradicción entre un trabajo regido por la ley fundamental de la obtención de plusvalía y entre un trabajo verdaderamente social, o, vista desde el ángulo del obrero, entre la esencia creadora, social, de su actividad y la finalidad externa a que debe estar sujeta. En cuanto a los que consideran caduca dicha misión, al establecer un parangón entre las luchas del proletariado en los países capitalistas altamente desarrollados y las luchas de los pueblos oprimidos de las colonias y los países coloniales y dependientes, cabe afirmar: en primer lugar, que la potencialidad del proletariado, lejos de haberse agotado, subsiste bajo nuevas formas; en segundo lugar, que su misión histórico-universal no debe entenderse en el sentido de que otras clases (los campesinos, la pequeña burguesía, los intelectuales o la burguesía nacional en ciertos casos) no puedan cumplir una misión revolucionaria donde no existe un proletariado constituido propiamente como clase. Pero esas clases, con su actividad, lejos de negar la misión del proletariado no hacen sino subrayarla. En primer lugar, porque es justamente el cumplimiento de esta misión por el proletariado con la Revolución Rusa de 1917 lo que ha creado las condiciones favorables para que otras clases oprimidas,

en los países coloniales y dependientes, puedan hoy luchar revolucionariamente contra el imperialismo. En segundo lugar, porque si esas clases oprimidas que inician su lucha —a veces espontáneamente— se mantienen como tales clases revolucionarias, sólo pueden hacerlo en la medida en que su revolución —de carácter nacional o democrático en sus comienzos— se desarrolla ininterrumpidamente hacia la revolución socialista. La misión del proletariado es, pues, tan imperiosa, y está hoy tan viva, y responde tan vitalmente a la necesidad histórica, que la revolución en los países en que el proletariado no la encabeza sólo puede avanzar si la vanguardia surgida de otras clases oprimidas acaba por asumir la misión que, en escala histórico-universal, corresponde, según Marx, al proletariado.

Pero la lucha en estas condiciones, impregnada al comienzo de su desarrollo de elementos espontáneos, lejos de debilitar la necesidad de una praxis reflexiva, consciente, hace ésta —justamente para lograr fundir sus objetivos con los del proletariado— aún más necesaria, más imperiosa. De lo contrario, el proceso revolucionario puede detenerse, y la liberación, así detenida, dejará paso a otras formas de dominación.

La experiencia revolucionaria de los últimos años ofrece claros testimonios de esto en algunos países, sobre todo cuando estas clases, en lugar de fundir sus intereses con los de la clase obrera, dejan el campo libre para que la burguesía nacional se ponga al frente del movimiento de liberación nacional. Cuando la clase obrera no ha podido asumir la dirección práctica, política e ideológica de ese movimiento las tareas de la revolución no pueden ser cumplidas, a menos que otras fuerzas revolucionarias asuman esa tarea antes de que la burguesía nacional, vacilante e inclinada al compromiso, conduzca el proceso revolucionario hacia su liquidación.

En suma, la misión de la clase obrera es hoy más necesaria que nunca no sólo en los países capitalistas desarrollados sino en los coloniales y dependientes, para asegurar revolucionariamente una independencia no sólo política, sino económica. Ninguna clase, en definitiva, puede sustituirla plenamente en esta misión.

Después de esta digresión sobre la verdadera naturaleza de la misión histórico-universal del proletariado, y sobre las particularidades de ésta en las condiciones actuales, vol-

vamos al problema de las relaciones entre lo espontáneo y lo reflexivo en la praxis del proletariado.

El marxismo como filosofía del proletariado

La transformación de la clase obrera en revolucionaria es decisiva, pues eso es justamente lo que la eleva, cumpliendo su misión histórica, a la condición de sujeto consciente de la historia. Por ello, ha dicho Marx, oponiéndose con estas palabras a todo mesianismo o mitología del proletariado como clase oprimida y explotada, que *el proletariado es una clase revolucionaria o no es nada*. Por tanto, si bien es cierto que el proletariado existe objetivamente como clase explotada, independientemente de la conciencia que tenga de su propia existencia de clase, también es verdad que —*como clase revolucionaria*— no existe sin cierto grado de conciencia de su ser de clase, que es justamente la conciencia socialista. Por otro lado, esta conciencia no es mera expresión —o reflejo pasivo— de su existencia. Es una conciencia *teórica*, con todo lo que esto entraña en el aspecto cognoscitivo. La teoría que, en un momento dado, ofrece 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 tiene como fin la creación de una nueva sociedad. Marx no propone ésta como un ideal abstracto 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 podrían 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. El comunismo —dice Marx en *La ideología alemana*— no es un ideal al que debe ajustarse la realidad, un estado que debe

⁴ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. esp. cit., p. 36.

crearse, sino el movimiento real de la historia para abolir el estado actual. Pero esto no significa que haya que arrojar todo ideal o fin al foso de la utopía, o de la mera ideología, si el fin se concibe no como un mero resultado ideal o producto de su entendimiento o voluntad, sino como una posibilidad que el hombre lee en el desarrollo mismo de la historia, y que para realizarse exige necesariamente su conciencia de ella y su actividad práctica como una prolongación de la praxis humana anterior.

Con respecto a la actividad revolucionaria del proletariado, el marxismo surge como la conciencia más alta de su praxis en cuanto que le permite comprender su necesidad, alcance y límites. 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 constituido 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 instrumento teórico para resolver prácticamente problemas reales. Pero esta solución real que entraña 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 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 ciencia y como ideología

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.

Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes —dicen Marx y Engels—, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de

una determinada clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.⁵

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 apareciera en toda su madurez la realidad de la que daba razón, sino que, además, responde 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, etcétera, responden a los intereses de clase del proletariado. En este sentido podemos decir que el marxismo expresa los intereses del proletariado y es la expresión teórica de su ser social y de su movimiento. Por ello dice Engels en el *Anti-Dühring* que «el socialismo moderno es la expresión del movimiento obrero moderno», lo que concuerda, a su vez, con la afirmación de *La ideología alemana*, en el pasaje antes citado, en la cual se caracterizan las ideas dominantes como «expresión ideal» de las relaciones materiales dominantes. Las ideas expresan una realidad —relaciones materiales, situación histórica, movimiento obrero— en cuanto que no sólo presuponen su existencia, sino que responden a las necesidades e intereses de los hombres que se hallan en esas relaciones, situación o movimiento. Las ideas son expresivas en cuanto surgen en relación con unas circunstancias concretas, sin las cuales no se habrían producido, y en cuanto que reflejan una realidad a través del prisma de ciertas necesidades o intereses, que fundamentalmente —como subrayan Marx y Engels— tienen un carácter de clase. Pero al señalarse la expresividad de las ideas no se define, con ello, ni el tipo de vinculación que mantienen con un pasado ideológico anterior, o con el material de ideas preexistente, ni se afirma nada —en una dirección u otra— respecto a su valor cognoscitivo, es decir, a su verdad o falsedad. Las ideas pueden ser expresivas —o sea, responder a una situación social, de clase, a ciertos intereses o necesidades— siendo

⁵ *Ibidem*, p. 49.

justamente, por ello, falsas, deformadas o ilusorias. En este caso, el hecho de ser expresivas de ciertos intereses limita o invalida su valor cognoscitivo, su verdad.⁶ Las ideas son, entonces, expresivas sin ser verdaderas. Semejante sistema de ideas no puede articularse constituyendo una ciencia. Ahora bien, el socialismo —se sobreentiende el socialismo de Marx y Engels— es, por un lado, *expresión* de intereses y necesidades de una clase social y responde, asimismo, a cierto condicionamiento histórico; pero, a la vez, tiene un carácter científico: es ciencia y «desde que se ha hecho ciencia exige que se le trate como tal».⁷ Dicho en otros términos, no sólo tiene un carácter ideológico (expresivo) sino científico (vale decir, proporciona un conocimiento verdadero). Vemos, pues, que no se puede acentuar uno de los aspectos ignorando el otro. Si acentuamos su carácter expresivo hasta el punto de ignorar su carácter científico lo reducimos a mera ideología, y con ello desaparece el socialismo como ciencia y todo lo que esto entraña (la fundación de la praxis del proletariado en un conocimiento científico de la realidad). Tal es, en definitiva, la posición que representa Sartre al subrayar el aspecto ideológico del marxismo como la única teoría que responde en nuestra época a las necesidades y a la acción de la clase en ascenso: el proletariado. No se le puede reprochar a Sartre, de ninguna manera, el poner al marxismo en relación con la historia real, como no se le puede hacer tampoco ese reproche a Gramsci, quien también concebía toda filosofía —y, con mayor razón, el marxismo— como expresión de una sociedad. Ya hemos visto que tanto Marx como Engels han subrayado esa relación aplicando a su propia filosofía la tesis cardinal del materialismo histórico del condicionamiento social, clasista, de las ideas. Pero el marxismo es una teoría científica, y, en este sentido, tiene razón Althusser al sostener que la «relación de expresión directa» no permite distinguir al marxismo por su carácter de conocimiento cien-

⁶ El fundamento de esta limitación o invalidez no es subjetivo sino objetivo. Las limitaciones de la conciencia burguesa para elevarse a una concepción en la que se fundan lo ideológico y lo científico no tienen un carácter subjetivo, sino objetivo, como señala acertadamente G. Lukacs. *Cfr. Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, p. 65. (Hay ed. esp.: *Historia y conciencia de clase*, trad. de M. Sacristán, Ed. Grijalbo, México, 1969.)

⁷ F. Engels, Prefacio a *La guerra campesina en Alemania*, en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit. en tres tomos, t. II, p. 180.

tífico.⁸ Ciertamente, el marxismo no se reduce a una expresión de la historia real o de la práctica. Es una teoría que, como tal, es producto de un pensamiento que construye conceptos y categorías para tratar de reproducir idealmente cierta realidad. El concepto de «expresión» de la sociedad o de la historia real no permite calificar la naturaleza conceptual, cognoscitiva o científica del marxismo. En pocas palabras: el marxismo no es sólo ideología; su carácter ideológico es inseparable de su carácter científico. Por ello, si no es justo reducirlo a mera expresión de una situación histórica, de una sociedad o de intereses de clase, tampoco es admisible su reducción a una teoría científica que excluya su expresividad en el sentido que dan a ésta Marx y Engels. El hecho de que una filosofía responda a intereses sociales no se opone, por principio, a su función cognoscitiva. Esto es evidente en el marxismo. Y no sólo no se opone a ella sino que, en ciertos casos, y muy evidentemente en el caso del materialismo histórico, es justamente el interés de clase, la perspectiva que éste abre al conocimiento, lo que permite cumplir esa función, es decir, alcanzar un conocimiento verdadero. Por esta razón no es justo establecer una oposición radical entre el marxismo como ciencia y el marxismo como ideología. No importa que esa contradicción tenga por base en un caso el concepto de expresión o en otro el concepto de verdad. Una y otra posición, por su unilateralidad, pierden de vista el verdadero carácter del marxismo —subrayado justamente por Lenin— de ideología científica del proletariado. No se trata, pues, de dar todo a su carácter ideológico, olvidando o relegando a segundo plano su carácter científico (Sartre), ni subrayar este carácter a expensas de su naturaleza ideológica (Althusser). El marxismo es, a la vez, ciencia e ideología, conocimiento y expresión, teoría que responde a determinadas circunstancias e intereses sociales, sin dejar de ser verdadera, e ideología científicamente fundada. La expresión «socialismo científico» fue acuñada para subrayar su ruptura con el socialismo utópico. Ahora bien, al socialismo científico le es ajena toda utopía pero no toda ideología, ya que responde a las necesidades e intereses de la lucha del proletariado. Por otra parte, sólo puede cumplir su función ideológica sobre la base de una comprensión científica, es decir, de un conocimiento de la realidad. En este sentido, el marxismo tiene un carácter de clase, es la ideolo-

⁸ Cf. L. Althusser, *Lire le Capital*, ed. cit., t. II, pp. 89-91.

gía del proletariado, y su carácter de clase, lejos de excluir su carácter científico, lo exige necesariamente.

El intelectual y el proletariado

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 las 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».⁹ En esta situación, la elaboración de una nueva filosofía, incluso de una filosofía que no responde a los intereses de la clase dominante, no puede llevarse a cabo ignorando esta relación estrecha entre dominación material y dominación espiritual. La clase oprimida —el proletariado— es descartada prácticamente de la formación cultural superior; por tanto, quedan 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, subrayaba una y otra vez su deuda con el pensamiento hegeliano. Y por lo que toca al idealismo alemán en su conjunto, Marx destacó como un mérito suyo en las *Tesis sobre Feuerbach* el haber desarrollado el lado activo del conocimiento. Engels afirmó que el «proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana»,¹⁰ lo que con-

⁹ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 48-49.

¹⁰ 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. III, p. 395.)

cuerda, por otra parte, con lo que escribió también en el prefacio a su obra *La guerra campesina en Alemania*:

Los obreros alemanes tienen dos ventajas esenciales sobre los obreros del resto de Europa. La primera es la de pertenecer al pueblo más teórico de Europa y que han conservado en sí ese sentido teórico, casi completamente perdido por las clases llamadas «cultas» de Alemania. Sin la filosofía alemana que le ha precedido, sobre todo sin la filosofía de Hegel, jamás se habría creado el socialismo científico alemán, el único socialismo científico que ha existido.¹¹

Lenin, que veía en la filosofía clásica alemana una de las tres fuentes fundamentales del marxismo, hace referencia a estas palabras de Engels para probar que es la clase obrera alemana la heredera de dicha filosofía justamente por su peculiar relación con la teoría (por su «sentido teórico» como él mismo dice). Ahora bien, si el socialismo científico —según Engels— no existiría sin la filosofía alemana que le ha precedido, carece de base el intento de separar a Marx de sus raíces filosóficas inmediatas; de la misma manera no tiene fundamento alguno el empeño de reducir su filosofía a un desenvolvimiento intrínseco de premisas filosóficas anteriores, particularmente hegelianas.

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 teórico de ideas, sino reelaborando determinado material ideológico preexistente.¹² 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. Sólo intelectuales de extracción burguesa podían,

¹¹ F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ed. cit., p. 179.

¹² 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*, cd. cit., t. III, pp. 516-522 y 522-527.

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? 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 captada 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 reniega 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 la comprensión del conjunto del movimiento histórico.¹³

Si el intelectual ligado —por sus orígenes sociales y su formación— a la clase social dominante puede desligarse de

¹³ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras escogidas*, en tres tomos, ed. cit., t. I, p. 120.

ella, 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 su 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 formación ideológica burguesa se adhiere a los objetivos de la clase dominante, 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. 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 clasista y que pueda desarrollar su actividad, libre de toda contaminación ideológica. No existe tal actividad intelectual pura, incontaminada; 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.

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 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. De este modo, pasa 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.

* * *

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 ínfima conciencia 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 negación radical de la conciencia. Hemos visto, por el contrario, que la anulación casi total de lo espontáneo en el proceso práctico productivo conduce a una praxis repetitiva, mecánica, con todas las consecuencias negativas que Marx ya señaló en *El Capital*, y que nosotros también hemos puesto de relieve en el capítulo anterior. La destrucción de lo espontáneo lleva a consecuencias análogas en una práctica burocratizada. El ejemplo 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 conciencia se manifieste en todo su apogeo. Por el contrario, la praxis productiva reiterativa y la praxis burocratizada entrañan el aniquilamiento 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 artística con el surrealismo, en la actividad revolucionaria

con el anarquismo), no conduce a una praxis verdaderamente creadora.

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 espontaneidad, sobre todo, en la actividad artística, la praxis creadora se da sobre todo al nivel de la praxis reflexiva.

Capítulo V

Conciencia de clase, organización y praxis

Puesto que no hay praxis revolucionaria sin conciencia de clase y sin organización política, necesitamos esclarecer los problemas de una y otra en su relación con dicha praxis. Veamos, primero, el problema de la conciencia de clase.

La conciencia de clase en Marx

En Marx (y Engels), como ya tuvimos ocasión de ver en el *Manifiesto*, conciencia de clase significa conciencia del interés propio de clase. Esta conciencia es indispensable para que pueda hablarse de la constitución del proletariado en clase o, como dice Marx en la *Miseria de la filosofía*, en clase «para sí». Si, como declara Marx en los estatutos de la Primera Internacional, «la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos», y su conciencia de clase es indispensable para su liberación, ello quiere decir asimismo que dicha conciencia sólo puede ser obra de la clase. Y cuando en el *Manifiesto* se señala que los comunistas se distinguen de otros partidos obreros por sus ventajas «teóricas» y «prácticas», no se trata de un sector aparte de la clase, sino de ella misma considerada en su nivel más consciente.

Pero esa conciencia de clase adquirida por los obreros en su propia lucha, ¿excluye la necesidad de un trabajo teórico

específico? La respuesta de Marx parece ser excluyente cuando dice:

Una clase en que se concentran los intereses revolucionarios de la sociedad encuentra inmediatamente en su propia situación, tan pronto como se levanta, el contenido y el material para su actuación revolucionaria: abatir enemigos, tomar las medidas que dictan las necesidades de la lucha. Las consecuencias de sus propios hechos la empujan hacia adelante. *No abre ninguna investigación teórica sobre su propia misión.*¹

No obstante el tono categórico de este pasaje no podemos extraer de él, como conclusión legítima, la necesidad de excluir la teoría. En primer lugar, todo el gigantesco esfuerzo teórico, científico, desplegado por el propio Marx vendría a refutarla. Ahora bien, lo que sí puede concluirse es que son los propios hechos, y no una investigación teórica que la clase en cuanto tal no puede realizar, los que «la empujan hacia adelante». Lo que Marx rechaza, desde el primer momento, es la teoría que pretende desarrollarse al margen de la práctica política del proletariado, ya que en esas condiciones sólo será utopía. Y, en este sentido, escribe en *Miseria de la filosofía*:

Mientras el proletariado no está aún lo suficientemente desarrollado para constituirse como clase; mientras, por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no reviste todavía carácter político, *estos teóricos son sólo utopistas* [...]²

Repárese que en este pasaje se está refiriendo Marx a los teóricos de la clase. Pues bien, ya en este campo, lo que citamos a continuación debe ser rectamente interpretado como una distinción entre la teoría que se elabora a espaldas del movimiento real (la ciencia que el teórico se saca de su cabeza = utopía) y la teoría que expresa la realidad:

Pero a medida que la historia avanza, y con ella empieza a destacarse con trazos cada vez más claros la lucha

¹ C. Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pp. 217-218. (Cursivas nuestras.)

² C. Marx, *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 109. (Cursivas nuestras.)

del proletariado, aquéllos [los teóricos del proletariado] ya no tienen necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas: les basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portavoces de esa realidad.³

Fijémonos bien en que ya no se trata de los utopistas, sino de los teóricos de la clase. En rigor, Marx está afirmando que la teoría (el «darse cuenta») se desarrolla en relación con un movimiento político existente, del cual es su expresión, y no como producto de un simple desarrollo teórico. Algo semejante se afirma en el *Manifiesto* cuando dice: «Los comunistas no proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario.»⁴

Con base en todo lo anterior, podemos comprender el contenido que Marx asigna a la conciencia de clase, a saber: *conciencia de los intereses fundamentales y comunes del proletariado como clase*. O también: visión «de las condiciones de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario»;⁵ conciencia de la oposición antagónica del proletariado con los intereses de la burguesía y, finalmente, conciencia de la necesidad de organizarse y actuar para conquistar el poder político y ejercer su dominación.

¿Cómo surge y se desarrolla esta conciencia? En el *Manifiesto* se responde inequívocamente: en un proceso histórico de lucha que pasa por diferentes niveles y cuya expresión más alta se da en los comunistas, lo que se acredita —como ya vimos— en su «ventaja teórica» sobre los demás partidos obreros. Marx considera, por tanto, que la clase obrera por sí misma, en su lucha real, se eleva a cierto nivel de conciencia de clase, sin que la conciencia así obtenida excluya la labor de los teóricos de la clase proletaria, es decir, de quienes elaboran científicamente la teoría —y a la cabeza de ellos el propio Marx— en relación con el movimiento real que expresan.

La distinción entre conciencia de clase, alcanzada por el proletariado con sus propias fuerzas en su lucha, y doctrina elaborada científicamente por los teóricos de la clase, no se halla explícitamente formulada por Marx y Engels, pero es fácil advertirla en ellos. Una y otra se relacionan, a su

³ *Ibidem.*

⁴ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto*, ed. cit., p. 122.

⁵ *Ibidem.*

vez, mutuamente: la conciencia de clase necesita de la teoría científica (para elevarse a un nivel superior), y esta teoría necesita de ella, pues sólo puede elaborarse a partir de un punto de vista de clase. De acuerdo con esta relación, en Marx no hay lugar para un espontaneísmo que excluya o subestime el factor consciente, pero tampoco para una exaltación de ese factor que llegue a excluir el papel de la práctica, de la lucha real, no sólo en la elevación a cierto nivel de conciencia de clase sino también —como hemos podido ver en los pasajes citados— en la elaboración científica de la teoría del socialismo.

Marx sostiene, pues, que el proletariado por sí mismo puede elevarse a cierta conciencia de clase, al mismo tiempo que deja en claro que la elaboración de la doctrina científica del socialismo, si bien sólo puede darse en relación con el movimiento obrero, no es un producto directo suyo, sino de sus teóricos.

La confianza de Marx en el potencial revolucionario de la clase obrera es tal que no considera que necesite de una instancia exterior para elevarse a la conciencia de su ser y organizarse y actuar conforme a ese ser. Este proletariado que Marx tiene presente es un proletariado «puro», constituido ya históricamente como clase revolucionaria y, como tal, tanto en su saber como en su actuar, no contaminado ideológicamente por su antagonista: la burguesía. No es que Marx ignore —pues la experiencia histórica de la lucha de clase en Francia se lo ha demostrado— que ese potencial puede aletargarse y afloran periodos de pasividad. Pero, en definitiva, la agudización de las contradicciones fundamentales bajo el capitalismo impulsa necesariamente al proletariado a la lucha política y a elevarse en ella a cierto grado de organización y conciencia de clase. Esto explica que en Marx no haya lugar para una teoría del partido como instrumento indispensable para educar y dirigir —en la lucha— a la clase obrera.

La teoría leninista de las dos conciencias

En Lenin encontramos una situación distinta por lo que toca a la conciencia de clase y a la organización (el partido). Con respecto a la organización, ya vimos anteriormente el carácter histórico-concreto de los principios organizativos del partido que Lenin expone, en 1902, en *¿Qué hacer?* Pero esos principios se hallan vinculados estrechamente a otros,

teóricos, que por su universalidad se presentan con una validez que rebasa el marco del contexto histórico dado. Nos referimos a los principios relativos a la conciencia de la clase obrera.

En rigor, Lenin habla de dos tipos de conciencia: una, la que él califica de «socialdemócrata» o «socialista»; se trata de la «conciencia del antagonismo irreconciliable entre sus intereses y todo el régimen político y social contemporáneo». En concordancia con esta definición, Lenin aclara:

La conciencia de las masas obreras no puede ser una verdadera conciencia de clase si los obreros no aprenden, a base de hechos y acontecimientos políticos concretos y, además, de actualidad, a observar a cada una de las otras clases sociales, en todas las manifestaciones de la vida intelectual, moral y política de esas clases.⁷

Por tanto, la conciencia de clase implica cierta comprensión «de las relaciones entre todas las clases de la sociedad actual». O también: la conciencia del interés propio y de los intereses de las otras clases, capas y grupos de la población.

Lenin no matiza este concepto de conciencia de clase ni establece niveles o grados de ella. Pero queda bien claro que se trata de cierto saber acerca del interés propio, en oposición a los intereses de otras clases o grupos de la sociedad, y, particularmente, de la burguesía, y, por tanto, en oposición al régimen social y político en la que ella asegura su dominio.

De esta conciencia Lenin distingue la conciencia tradeunionista, o sea: «La convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etcétera.»⁸ Se trata, en pocas palabras, de la conciencia de la necesidad de una lucha que no pone en cuestión el régimen económico y político del que sólo se espera obtener mejores condiciones de venta de la fuerza de trabajo.

Deslindado el contenido de ambas formas de conciencia, veamos cómo accede la clase obrera a una y otra. Abando-

⁶ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, en: *Obras completas*, t. V, ed. esp. cit., p. 382.

⁷ *Ibidem*, pp. 419-420.

⁸ *Ibidem*, p. 382.

⁹ *Ibidem*.

nada a sus propias fuerzas, sólo puede producir una conciencia tradeunionista, subordinada a la ideología burguesa. Al sentar esta tesis, Lenin se remite a un hecho histórico: «Las huelgas de la última década del siglo pasado» en Rusia, a las que califica de «lucha tradeunionista»; y afirma categóricamente que en ese «movimiento netamente espontáneo» los obreros «no podían tener conciencia socialdemócrata».¹⁰ Lo que Lenin encuentra en ese hecho histórico lo eleva a la categoría de tesis general: «La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista.»¹¹ Fácil es señalar que toda una serie de experiencias históricas, tenidas en cuenta por Marx, como la rebelión de los tejedores de Silesia en 1844, la insurrección obrera parisina de junio de 1848, la lucha de los comuneros de París en 1871 (que tan profunda huella dejaría, en 1917, en el Lenin de *El Estado y la revolución*), para no hablar de experiencias posteriores que él mismo tuvo que tomar en cuenta, como la del surgimiento de los soviets en la explosión revolucionaria de 1905, invalidan esa generalización histórica.

La introducción de la conciencia socialista desde fuera

Lenin saca todas las consecuencias de la premisa establecida. Ciertamente, si abandonada a sus propias fuerzas, en su movimiento espontáneo, la clase obrera no puede elevarse por encima de la conciencia tradeunionista que la sujeta a la ideología burguesa, la conclusión forzosa es la necesidad de una instancia exterior para poder rebasarla y alcanzar así la conciencia de clase, socialista. Sabemos que la preocupación de Lenin, en este punto, se halla determinada por una circunstancia histórica concreta: la influencia de la ideología espontaneísta de los «economistas» en el movimiento obrero ruso. Pero, en los términos en que la plantea Lenin, la cuestión tiene mayor alcance, ya que se trata no sólo de subrayar la importancia del factor consciente en esa situación concreta, sino de formular una tesis universal acerca de cómo surge y se desarrolla la conciencia de clase. Para entenderla hay que tener presente que en esa tesis ya no se refiere al

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.* (Cursivas nuestras.)

proletariado «puro», incontaminado, en que pensaba Marx, lleno de confianza en su potencial revolucionario, sino a un proletariado sujeto por sus propias condiciones de existencia y por la influencia del reformismo a la ideología burguesa.

Lenin aborda el problema teórico fundamental de la formación de la conciencia de clase dándole una solución general, que rebasa el marco histórico-concreto en el que la elabora. Para ello generaliza una experiencia determinada (la del movimiento obrero ruso en unas condiciones históricas específicas) y se apoya en la autoridad teórica de Kautsky, reconocida por todos los marxistas de la época. No entraremos ahora en la cuestión de si Lenin siguió en este punto o no a Kautsky.¹² Lo que importa subrayar, en este momento, es que al exponer su teoría de la conciencia socialista Lenin se apoya en un pasaje de un artículo de Kautsky publicado el año anterior (1901). El dirigente socialdemócrata alemán se enfrenta en él a la tesis expuesta en el nuevo Programa del Partido Socialdemócrata Austríaco, según la cual «la conciencia socialista aparece como el resultado necesario y directo de la lucha de clase del proletariado».¹³

Aunque el pasaje de Kautsky es archiconocido, sobre todo por la cita de Lenin en *¿Qué hacer?*, vale la pena transcribirlo para determinar hasta qué punto en él se contiene el principio leninista de la exterioridad de la conciencia socialista con respecto a la clase. Dice Kautsky:

Pero esto es falso [o sea, la tesis antes transcrita del programa]. Por cierto, el socialismo como doctrina tiene sus raíces en las relaciones económicas actuales, exactamente igual que la lucha de clase del proletariado, y, lo mismo que ésta, aquél se deriva de la lucha contra la pobreza y la miseria de las masas que el capitalismo engendra; pero el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se deriva el uno de la otra.¹⁴

¹² Plejánov sostiene que no le sigue. (Cf. su artículo de 1904, «La clase obrera y los intelectuales socialdemócratas», recogido en: Vladimir I. Lenin, *¿Qué hacer?*, edición a cargo de V. Estrada, ed. cit., de Ed. Era, pp. 386 y ss.) E. Balibar ha insistido, por otras razones, en lo que «distingue a Lenin de Kautsky» en cuanto a la tesis de la fusión del socialismo y el movimiento obrero (cf. *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, París, 1974, pp. 275-277).

¹³ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, ed. cit., p. 390.

¹⁴ *Ibidem.*

Anotemos, antes de seguir adelante, que Kautsky está empleando aquí dos expresiones, «conciencia socialista» y «socialismo como doctrina», al parecer con un significado equivalente, ya que entre ellas no se establece ninguna distinción. Pero sigamos con la cita de Kautsky:

La conciencia socialista moderna puede surgir únicamente sobre la base de profundos conocimientos científicos. En efecto, la ciencia económica contemporánea constituye una premisa de la producción socialista, lo mismo que, pongamos por caso, la técnica moderna, y el proletariado, por mucho que lo desee, no puede crear ni la una ni la otra (ni la ciencia ni la técnica); ambas surgen del proceso social contemporáneo.¹⁵

De lo que Lenin lleva citado de Kautsky, podemos deducir dos cosas: *primera*, que por «conciencia socialista» hay que entender el socialismo como ciencia, o bien la conciencia basada en «profundos conocimientos científicos»; *segunda*, que el proletariado no puede producir la ciencia y, por tanto, los conocimientos científicos que permiten fundar la conciencia socialista. Pero prosigamos con el pasaje transcrito por Lenin:

Pero el portador de la ciencia no es el proletariado sino la *intelectualidad burguesa* [subrayado por K.K.]: es del cerebro de algunos miembros de esta capa de donde ha surgido el socialismo moderno, y han sido ellos quienes lo han transmitido a los proletariados destacados por su desarrollo intelectual, los cuales lo introducen luego en la lucha de clase del proletariado allí donde las condiciones lo permiten.¹⁶

Una vez establecido por Kautsky que el socialismo como ciencia y la conciencia socialista no surgen de la lucha de clase del proletariado, la conclusión no puede ser otra que la necesidad de introducir la conciencia en la clase obrera, tarea que originariamente corresponde a los intelectuales burgueses y, después, cuando ya existe, al partido socialdemócrata.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 390-391.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 391.

De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clase del proletariado y no algo que ha surgido espontáneamente dentro de ella. De acuerdo con esto, ya el viejo programa de Heinfeld decía, con todo fundamento, que es tarea de la socialdemocracia llevar al proletariado la conciencia de su situación (literalmente: llenar al proletariado de ella) y de su misión. No habría necesidad de hacerlo si esta conciencia derivara automáticamente de la lucha de clases.¹⁷

Lenin cita este pasaje de Kautsky tras de haber caracterizado sus palabras como «profundamente justas e importantes», lo que quiere decir que las aprueba sin reserva alguna. Por esta razón, es perfectamente legítimo llamar a esta teoría de la conciencia de clase teoría de Kautsky-Lenin. Por ello a su vez, desentendiéndonos de las precisiones de Plejánov con base en otros textos kautskyanos, podemos hacer algunas observaciones, tomando en cuenta que dicha teoría se formula con un carácter de principio y no simplemente coyuntural.

Conciencia de clase y teoría científica del socialismo

Si por conciencia de clase se entiende, como afirma Lenin, la conciencia de la oposición inconciliable entre los intereses de la clase obrera y el régimen político y social existente, es indudable que —como lo prueba la experiencia histórica— el proletariado puede elevarse a ella por sí mismo, sin que esa conciencia le sea introducida desde fuera; pero si es entendida como teoría científica del socialismo o como conciencia basada en un conocimiento científico el problema tiene que ser planteado en otro plano, puesto que esa conciencia-teoría no puede ser, científicamente, el producto de la lucha de clases.

Ahora bien, la conciencia de clase no puede ser identificada con la ciencia ni ser llevada a su nivel superior —descendiendo escalones inferiores— que sería el de la conciencia fecundada por la teoría científica del socialismo. Hay grados de conciencia de clase y hay que distinguir entre ciencia y conciencia. La conciencia de clase surge y se desarrolla en la práctica política y, al enriquecerse con la teoría científica

¹⁷ *Ibidem.*

del socialismo, puede elevarse a su nivel más alto. En cuanto teoría del socialismo, como cualquier otro conocimiento científico, es resultado de una actividad específica y no se produce en la lucha de clases ni es el fruto de ella. Entendida así, como conciencia del interés propio y fundamental de la clase obrera, de su oposición irreductible ante el sistema, no es exterior a la práctica, ya que surge y se eleva en ella.

En el pasaje de Kautsky, citado aprobatoriamente por Lenin, no queda espacio para el nivel consciente que el propio Lenin define como conciencia del antagonismo fundamental de clase. Pero al no admitir —siguiendo fielmente a Kautsky— gradaciones en dicha conciencia, sienta la tesis de que la única forma de conciencia que la clase obrera puede alcanzar por sí misma es la conciencia tradeunionista, sujeta a la ideología burguesa.

Si ahora fijamos la atención en la teoría científica del socialismo, que al fecundar la conciencia de clase permite elevarla a un nivel superior, vemos que Kautsky y Lenin tienen razón al sostener que no surge directamente de la lucha de clase, como producto directo de ella. Pero esto no quiere decir —como se desprende claramente de los pasajes que citaremos a continuación— que esa teoría surja paralela o independientemente de la lucha de clases, a partir de premisas distintas, puramente teóricas. En efecto, dice Kautsky, y Lenin aprueba, que «[...] el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente, y no se deriva el uno de la otra».¹⁸ Así, pues, las premisas del socialismo como ciencia son teóricas. Lenin agrega a este respecto: «[...] La doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas que han sido elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales».¹⁹

Con respecto al socialismo científico, conviene puntualizar que no es ciencia al modo de cualquier ciencia positiva. Su objeto no puede ser separado del sujeto; es conocimiento de una realidad que se aspira a transformar en un sentido socialista y, por este objetivo, la fundamentación científica expresa un punto de vista de clase: el de la clase revolucionaria que aspira a esa transformación. A su vez, esta teoría científica del socialismo sólo ha podido surgir y desarrollarse en relación con la práctica, con la lucha de clase. ¿Cómo puede afirmarse entonces que se desarrolla paralela o inde-

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*, p. 383.

pendientemente de la lucha de clases?; ¿cómo puede distinguirse implícitamente dos planos independientes: el de la teoría y la práctica? Si el socialismo es ciencia expresa un punto de vista de clase, como han subrayado una y otra vez Marx y Engels, y ha surgido y se ha desarrollado —como lo demuestra claramente la obra de sus fundadores— en relación con la práctica, con la lucha real del proletariado.

Al separar sujeto y objeto, concebir la objetividad social como una objetividad natural y eliminar la práctica del proceso de conocimiento que conduce a la teoría científica del socialismo, Kautsky se comporta como un positivista más. Lenin no advierte este positivismo kautskyano al separar conciencia de clase y práctica, socialismo científico y lucha de clases, y contraponer teoría y movimiento espontáneo. Y así como Kautsky afirma el paralelismo de socialismo y lucha de clases, ya que parten de premisas distintas —teoría y práctica—, Lenin sostiene la independencia de la teoría en cuanto que es resultado de un proceso teórico interno:

[...] La doctrina teórica de la socialdemocracia ha surgido en Rusia independientemente en absoluto del ascenso espontáneo del movimiento obrero; ha surgido como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas.²⁰

De todo lo anterior sacamos la conclusión de que no hay que confundir conciencia de clase y teoría científica del socialismo: la primera surge en la práctica misma, en la lucha de clases, y se desarrolla históricamente, en una primera fase, cuando aún no ha sido fecundada por la teoría científica del socialismo, fundada por Marx y Engels; la segunda surge como resultado de una actividad específica, teórica, de quienes ya han asumido un punto de vista de clase, pero surge en relación con la práctica misma, la lucha de clase, y no paralela o independientemente de ella. La conciencia de clase no es, por tanto, exterior a la clase revolucionaria; se eleva y enriquece como resultado de un doble proceso teórico y práctico: de la asimilación de la teoría científica del socialismo y del desarrollo de la práctica política, de la lucha de clase del proletariado.

²⁰ *Ibidem.*

Vicisitudes de la teoría leninista de la organización

Del problema de la conciencia de clase pasamos forzosa-mente al de la organización. ¿Qué lugar ocupa ésta en la praxis revolucionaria del proletariado? Conciencia, organización y acción se hallan indisolublemente unidos. Puesto que no hay garantía del paso al socialismo, aun cuando se den las condiciones objetivas para ello, si la clase obrera no toma conciencia de la posibilidad y necesidad de ese paso y se organiza y actúa para provocarlo, se requiere que la clase en su conjunto —y no sólo un sector de ella— se eleve al más alto grado de conciencia, organización y acción posibles.

Por lo que toca a la organización política, Marx y Engels han señalado siempre su necesidad para poder impulsar la praxis revolucionaria. Junto a las organizaciones sindicales ellos destacan en el *Manifiesto*, en el terreno político, la lucha de los diversos partidos obreros y entre ellos, distinguiéndose por su ventaja teórica y práctica, el de los comunistas. Sin embargo, no obstante las referencias que podemos encontrar sobre este punto a lo largo de la obra de Marx, no puede decirse que exista en ella una teoría del partido, y menos aún del partido único de la clase obrera. Esto se explica, en primer lugar, porque lo decisivo para él es la clase como protagonista revolucionario fundamental y, en segundo lugar, porque los partidos obreros —así, en plural— sólo expresan diversos niveles de conciencia y acción de la clase misma. Marx no se ha preocupado, en consecuencia, de elaborar principios organizativos de validez universal.

La teoría del partido, como elemento decisivo que lleva la conciencia socialista a la clase y la dirige en su lucha por ser su destacamento más consciente, organizado y decidido, es obra de Lenin.²¹ Aunque esta teoría se halla vinculada, como ya señalamos, a una situación histórica específica rusa de la que no puede desligarse —vinculación que el propio Lenin reconoció saliendo al paso de sus más enconados críticos—,²² también es cierto que proclamó, algu-

²¹ Dicha teoría la expone en dos trabajos suyos anteriores a la revolución de 1905: *¿Qué hacer?* y *Dos pasos adelante, un paso atrás*.

²² «El error principal de los que hoy critican *¿Qué hacer?* consiste en que desprenden, por completo esta obra de la situación histórica concreta de un periodo determinado del desarrollo de nuestro partido,

nos años más tarde, que se trataba de «los principios elementales de cualquier organización de partido que pueda imaginarse».²³ Es cierto igualmente que esta teoría organizativa descansa en el principio teórico fundamental que hemos examinado anteriormente, el de la exterioridad de la conciencia de clase, lo que exige por tanto su introducción en la clase por una instancia exterior —el partido—. Hay que señalar asimismo que esa teoría ha sido considerada, desde su formulación durante seis décadas, como la teoría del partido por excelencia dentro del movimiento comunista mundial.

Lo que en Marx no era ni podía ser —dada su concepción del proletariado, del capitalismo y de la revolución— un problema decisivo se convierte en tal en Lenin, si se exceptúa algunos momentos teóricos importantes, como el de *El Estado y la revolución*, donde la problemática del partido desaparece por completo de la escena. Lo que Marx no necesitaba se convierte en una necesidad vital para Lenin en cuanto que para él el partido es una palanca fundamental para potenciar el factor subjetivo, es decir, para que la clase se eleve a un alto grado de conciencia, organización y acción.

El modelo leninista de partido se caracteriza por los siguientes rasgos: a) es un destacamento consciente de la clase que a la vez que encarna su conciencia de clase, se distingue orgánicamente de ella; b) sus restringidos efectivos se nutren de quienes —los revolucionarios profesionales— se consagran por entero a la revolución; c) el «proletariado no dispone de más arma que la organización», y el partido representa el máximo de organización posible; d) la vida interna del partido se rige por el principio del centralismo democrático y por la disciplina, consciente, pero rigurosa, y e) el partido introduce la conciencia de clase en las masas y las dirige en su lucha, pero, a diferencia del blanquismo, sólo puede cumplir sus objetivos en relación con las masas y sin pretender sustituirlas.

Tal es el esquema organizativo leniniano, es decir, del partido como educador, organizador y dirigente de la clase obrera. No obstante las críticas con que fue acogido en su tiempo —las de Plejánov, Rosa Luxemburgo y Trotsky— y sus vi-

ya lejano». (V. I. Lenin, «Prólogo a la recopilación *En doce años*», en: V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, ed. de Ed. Era, ya citada, p. 484).

²³ V. I. Lenin, «Un paso adelante, dos pasos atrás» (Respuesta de Lenin a Rosa Luxemburgo), en: *Obras completas*, ed. cit., t. VII, p. 479.

cisitudes en la práctica, el modelo leniniano de partido sigue siendo todavía un obligado punto de referencia. Ciertamente, hasta hoy no ha habido ningún otro modelo de partido marxista fundado teóricamente ni existe en la práctica un partido que, considerándose marxista y revolucionario, no se remita en este punto a los principios organizativos de Lenin y a la teoría de la conciencia que les sirve de base.

Ahora bien, si es en la práctica donde tiene que validarse ese modelo y esta teoría, fijemos la atención sobre todo en el partido creado conforme a los principios organizativos de Lenin: el partido bolchevique. Pues bien, respecto al periodo de preparación de la revolución y primeros años de ésta, puede afirmarse que, en las fases más diversas y ante ingentes tareas históricas, desempeñó un papel decisivo: al elevar y extender la conciencia de clase del proletariado; al dirigirlo en un proceso complejo con los virajes más inesperados y, particularmente, en la toma del poder, al vincularse estrechamente a las masas, dirigiéndolas con decisión y sabiduría, pero, a la vez, aprendiendo de ellas e incluso reconociendo —en los soviets— su capacidad creadora, y, finalmente, al saber conjugar el centralismo con el máximo de democracia interna, etcétera. De Rosa Luxemburgo procede esta apreciación, nada sospechosa ya que sometió años antes a un duro ataque el modelo organizativo leniniano:

El partido de Lenin fue el único que comprendió las exigencias y el deber de un partido realmente revolucionario [...] Todo lo que un partido ha de demostrar de coraje, energía, clarividencia revolucionaria y consecuencia en un momento revolucionario, lo exhibieron con plenitud Lenin, Trotsky y sus camaradas. Todo el honor revolucionario y toda la capacidad de actuar que le han faltado a la Socialdemocracia en Occidente estaba presente entre los bolcheviques. Su insurrección de octubre no fue sólo la verdadera salvación de la revolución rusa, sino también la salvación del honor del socialismo internacional.²⁴

Sin embargo, ya en vida de Lenin, en una situación de hambre, guerra civil y devastación de la economía del país

²⁴ R. Luxemburgo, *La Revolución Rusa*, en: *Escritos políticos*, Introducción y traducción de Gustau Muñoz. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1977, pp. 563 y 564. (Véase también: R. Luxemburgo y G. Lukacs, *Sobre la Revolución Rusa*, Col. Textos Vivos, Grijalbo, México, 1980, pp. 18-19.)

así como de fatiga de las masas y desintegración del proletariado como clase, algunos de los principios organizativos que permitieron la grandeza histórica del partido bolchevique (el contacto con las masas y la democracia interna) comenzaron a debilitarse para desvanecerse posteriormente. En lugar de ellos se agudiza el aislamiento del partido y la inoperancia de las organizaciones (sindicatos, soviets) que debían asegurar el contacto con las masas; se refuerza así mismo el centralismo en detrimento de la democracia interna (resoluciones del X Congreso). Después de la muerte de Lenin ambos procesos, la separación de las masas y la burocratización-monolitización del partido, se desarrollan complementándose mutuamente cada vez más.

Conviene subrayar que si bien surgen ya en vida de Lenin protestas contra esas desviaciones o deformaciones del modelo leninista de partido (como las de Trotsky, Kollontay, Preobrazhenski, etcétera), la teoría leninista permanece intangible. Incluso quien impulsa los dos procesos negativos señalados, y los desarrollará hasta sus últimas consecuencias, o sea Stalin, se remite a la autoridad teórica y política de Lenin. Y así en 1924, apenas fallecido Lenin, y procediendo ya al embalsamamiento de sus ideas que él mismo llama «leninismo», Stalin caracteriza el partido casi literalmente en términos leninianos como: a) destacamento de vanguardia de la clase obrera; b) destacamento organizado de la clase obrera; c) forma superior de organización de clase del proletariado, y d) instrumento de la dictadura del proletariado (aunque ya Lenin había reconocido que ésta se había transformado en dictadura del partido). Pero Stalin introduce dos nuevas características, que no están en Lenin, tendientes a reforzar al máximo su monolitismo, a saber: e) incompatibilidad del partido con la existencia de fracciones, y f) depuración de los elementos oportunistas.²⁵ La primera eleva una medida temporal (adoptada por el X Congreso) al rango de principio permanente; la segunda, busca asegurar periódicamente una composición del partido favorable al núcleo dirigente. En el primer caso, se invoca la unidad de voluntad del partido; en el segundo, su fortalecimiento, pero lo que cuenta en definitiva es lo que ha sucedido real, efectivamente, con ambos principios.

En un trabajo de Stalin un poco posterior, *En torno a las*

²⁵ J. Stalin, *Sobre los fundamentos del leninismo*, en: *Cuestiones del leninismo*, México, D. F., 1941, pp. 82-96.

cuestiones del leninismo, se consagra teóricamente lo que ya venía dándose en la práctica: la legitimación del tratamiento de las masas como puro objeto. Las organizaciones de la clase (sindicatos, soviets, cooperativas, Unión de Juventudes) son necesarias para expresar y aplicar la voluntad del partido. Stalin les da con el mayor desenfado el nombre adecuado a esa función: «correas de transmisión».²⁶ El partido, como vanguardia, las necesita, pues sin ellas no podría cumplir su papel dirigente, pero en verdad son simples canales suyos que sólo conocen un sentido irreversible: de él a las masas y no de las masas al partido.

En la versión staliniana de la teoría y la práctica leninista del partido, el centralismo no sólo predomina sino que excluye todo vestigio de democracia; la disciplina consciente se vuelve cuartelaria, y entre el partido y las masas sólo caben las relaciones de mando y subordinación.

Como nuevo Espíritu Absoluto, el partido encarna la verdad y la moral, lo que explica que algunos viejos bolcheviques, andando el tiempo, prefieran mentir y deshonorarse a sí mismos dentro del partido, antes que sostenerse con honor y en la verdad fuera de sus filas. Ya lo había dicho el propio Trotsky, apenas muerto Lenin, en el XIII Congreso del Partido: «El Partido, en última instancia, siempre tiene razón, porque el Partido es el único instrumento histórico dado al proletariado para el cumplimiento de su misión histórica.» Ya no estamos aquí ante una teoría sino ante el culto del partido que el propio Trotsky había condenado en 1904 al lanzar su famosa y terrible advertencia, y que, años más tarde, en pleno apogeo del stalinismo y en nombre de la teoría leninista, volvería a condenar.

Tal ha sido el destino histórico teórico y práctico del modelo leninista organizativo que, después de pasar durante largos años por la versión stalinista, llega hasta nuestros días.

La teoría leninista del partido, hoy

Con base en lo anterior es forzoso que nos planteemos cuál es la vigencia que puede atribuirse hoy a la teoría leninista del partido. Tres posiciones se dibujan, con mayor o menor nitidez, en este punto: 1. La que se limita a sostener la validez universal e incondicional del modelo leninista aplicado en la práctica por el movimiento comunista mundial,

²⁶ *Ibidem*, p. 145.

incluso con los aditamentos teóricos stalinianos, pero sin sus deformaciones y excesos «prácticos». Es la posición que se asume en los países del Este y en la mayor parte de los partidos comunistas, incluyendo a los que pretenden enriquecer el marxismo-leninismo con el pensamiento de Mao-Tse-tung. 2. La que rechazando la teoría y la práctica stalinianas por ver en ella una perversión del leninismo, proclama la validez del modelo leninista tanto en su formulación teórica como en la práctica del partido bolchevique en sus momentos más gloriosos (revoluciones de 1905 y 1917 y período postrevolucionario en vida de Lenin). Es la posición que se desarrolla a partir de los análisis y críticas de Trotsky del proceso de burocratización y degeneración del partido y el Estado soviéticos; 3. Finalmente, la posición que rechaza no sólo las aberraciones de la versión staliniana del partido, sino también ciertos principios organizativos que pasan por leninistas (partido de cuadros, partido-único, partido-Estado, partido-guía a nivel mundial, etcétera), a la vez que conservan del modelo clásico leniniano la concepción del partido como vanguardia externa y el centralismo democrático. A esta posición se acercan, a mayor o menor distancia, los partidos eurocomunistas.

Estas posiciones diversas coinciden, no obstante sus divergencias, en el reconocimiento de la vigencia —en sus aspectos fundamentales— del modelo organizativo de Lenin. Sin embargo, el enorme caudal de experiencias históricas de todo tipo acumuladas desde su formulación en cuanto al papel de los partidos y de las masas en una época de agudas crisis, guerras y revoluciones, así como de cambios importantes en la naturaleza de la clase obrera y de particularidades en los procesos revolucionarios y sociedades postrevolucionarias, nos lleva a plantear la cuestión de si la teoría organizativa leninista puede ofrecer el único modelo posible de partido marxista revolucionario.

En la respuesta a esta cuestión cobran actualidad las críticas que se hicieron en su tiempo a dicha teoría. Nos referimos a las críticas de Rosa Luxemburgo y Trotsky.²⁷

Rosa Luxemburgo se halla, en este punto, más cerca de Marx que de Lenin. Como Marx, piensa que la conciencia y la organización se da en las masas como expresión de cierta fase de su desarrollo y que surgen históricamente en la

²⁷ Cf. Rosa Luxemburgo, *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa*, 1904, en: *Escritos políticos*, ed. cit.; León Trotsky, *Nuestras tareas políticas*, 1904.

lucha de clase por exigencias de la propia lucha. No acepta, por tanto, que la conciencia de clase haya de ser introducida desde fuera. Consecuentemente, rechaza la concepción del partido como vanguardia de la clase obrera y lanza contra ella duras acusaciones al tacharla de ultracentralismo, blanquismo y «espíritu de vigilante nocturno». Justo es señalar que esas acusaciones no responden al partido tal como lo concibió Lenin —y cuyos méritos en la Revolución Rusa habría de reconocer más tarde, como vimos, ella misma— pero sí le vienen como anillo al dedo en su evolución posterior. Con referencia a él —en la versión staliniana— puede hablarse ciertamente de «sumisión absoluta y ciega de la sección del partido a la instancia central», del centro como «el único que piensa, trabaja y decide por todos», de disciplina cuartelaria, etcétera. Por supuesto, no se puede ver en esa versión de Stalin una simple deducción de lo que ya está en Lenin; eso equivaldría a poner entre paréntesis todo el movimiento real que media entre uno y otro; pero sí cabe preguntarse si en el principio de la exterioridad de la conciencia y del partido como encarnación de ella, así como en el principio organizativo del centralismo democrático con predominio centralista, no estaba dada ya la posibilidad de que en condiciones específicas dadas el partido fuera lo que fue realmente.

Trotsky también rechaza la tesis de que la conciencia socialista haya de ser llevada desde fuera a la clase obrera por la intelectualidad revolucionaria y la considera propia de un partido que desconfía de las masas y actúa en nombre de ellas. A esto lo llama «sustituisimo», y, con este motivo, lanza, en 1904, la sorprendente y sombría predicción que se cumpliría cabalmente bajo el stalinismo:

Los métodos de Lenin conducen a esto: la organización del partido sustituye al partido en general; a continuación el Comité Central sustituye a la organización; y, finalmente, un solo «dictador» sustituye al Comité Central.

Trotsky no proponía una alternativa organizativa revolucionaria distinta, sino «un partido de base amplia», concebido —como hace ver su mejor biógrafo, Deutscher— según el modelo de los partidos socialdemócratas. Años más tarde, en vísperas de la Revolución de Octubre, Trotsky se alineó con los bolcheviques. Desde entonces ya no volvió a poner en cuestión el modelo leninista y, por el contrario, al criticar su degeneración burocrática, exaltó la teoría organi-

zativa de Lenin y su práctica, un tanto idealizada, en los años de la Revolución.

Ahora bien, las críticas de Rosa Luxemburgo y Trotsky, verdaderas advertencias contra los peligros del centralismo y, en general, del culto al partido, entrañan —en una nueva curvatura del famoso bastón— una sobreestimación del movimiento espontáneo de las masas con la consecuente subestimación de la influencia de la ideología burguesa oportunista, en ciertos periodos que justamente para ser contrarrestada requiere la intervención del partido como factor consciente y organizativo.

Sobre el modelo único de partido

Si fijamos la atención en las críticas posteriores, y especialmente en las actuales, vemos que en unos casos se refieren a la degeneración burocrática del modelo leninista sin afectar a su teoría original o a su aplicación en sus tiempos dorados (1917 en Rusia y primeros años de la Revolución), y en otros alcanza sobre todo a aspectos suyos hoy caducos (partido de cuadros o de revolucionarios profesionales), sin afectar a sus principios teóricos y organizativos fundamentales. Ahora bien, no se trata de volver a sus orígenes (texto sagrado o edad de oro) ni de limitarse a renunciar a sus aspectos caducos. ¿Habría que abandonar entonces a Lenin en este punto para buscar otro modelo de partido? Pero... ¿cuál?

Ya hemos insistido que el marxismo revolucionario sólo ha contado —y sigue contando— hasta hoy con una teoría fundada y articulada: la de Lenin en *¿Qué hacer?* Nadie ha ofrecido, más allá de sus críticas o sus retoques, una teoría que pueda confrontarse seriamente con ella. No la ofrecieron sus críticos de ayer: Plejánov, Rosa Luxemburgo y Trotsky; no la ofrecen tampoco sus críticos de hoy: Rossana Rossanda, Claudín, Antonio Carlo, Victor Fay, etcétera. Tal vez no haya que alarmarse demasiado por ello si se piensa que en Marx no existe una teoría del partido de la clase obrera y no se trata, en su caso, de un olvido o de una laguna teórica. Ya hemos subrayado que, dada su confianza en el potencial revolucionario del proletariado (confianza que como también hemos apuntado no compartía —ni podía compartir— Lenin), esa teoría no era necesaria para él. Esto no quiere decir, por supuesto, que Marx considerara innecesaria la organización de la clase y, en su forma más alta, entre los

partidos obreros, la de los comunistas. Pero el partido para Marx es una forma histórica de organización que no puede ser absolutizada, como lo demuestra él mismo al pasar de una forma a otra, de la Liga de los Comunistas a la Primera Internacional, sin contar que durante diez años se mantuvo al margen de toda organización.

Después de Marx las luchas revolucionarias ofrecen una experiencia histórica inmensa, dentro de la cual hay que situar con toda su importancia la forma de organización política teorizada por Lenin, a la que corresponde un inmenso mérito histórico en la Revolución de Octubre y que, durante más de seis decenios, se ha aplicado de un modo u otro hasta nuestros días.

Esta experiencia histórica, compleja y diversa, nos lleva a sostener la imposibilidad de un modelo de partido revolucionario —el de Lenin o cualquier otro imaginable— válido universalmente; es decir, de un partido cuyos principios organizativos y normas de funcionamiento puedan aplicarse en condiciones de tiempo y lugar distintas: clandestinidad rigurosa, legalidad en sus diversos grados o partidos en el poder. En estas condiciones diversas ha de cambiar forzosamente el carácter del partido, que puede oscilar entre un partido restringido, de élite, fuertemente centralizado, y un partido de masas, abierto y ampliamente democrático. Asimismo el que un partido sea clandestino o legal, de gobierno u oposición, no puede dejar de afectar a su vida interna, a las relaciones entre la dirección y la base y al grado de participación de los militantes en la elaboración y ejecución de sus decisiones.

No puede haber por tanto una teoría universal del partido, un modelo único de organización que pueda aplicarse en condiciones tan distintas. Lo que cabe admitir son formas históricas y relativas de organización cuyo valor estriba precisamente en su capacidad para ajustarse a las condiciones y exigencias de la lucha, y de servir a la clase obrera como un medio o instrumento de ella y no como un fin en sí. Ahora bien, concebido así el partido, puede hablarse de principios generales que admitan la mayor flexibilidad al aplicarse en la práctica o que puedan considerarse como objetivos indeclinables cuando circunstancias específicas limiten su aplicación. Se trata de los principios que rigen la vida del partido: hacia el exterior, en su relación con las masas; en su interior, en las relaciones mutuas entre los militantes, y entre la dirección y la base.

Dos relaciones insoslayables: partido-masas y dirección-base

En toda organización política, burguesa o proletaria, ambas relaciones son insoslayables pero el modo de mantenerlas varía de acuerdo con el carácter de clase de la política que hace el partido. Los matices aunque diversos pueden reducirse a dos: o bien se trata de relaciones de dominio, del partido sobre las masas, de la dirección sobre la base; o bien se abre un cauce cada vez más amplio a la participación consciente de las masas y de los militantes, mientras se llega —en una sociedad superior, comunista—, con la desaparición del Estado, de la política —y, por tanto—, de los partidos, a la desaparición de ambas relaciones. La primera respuesta es propia de todo partido político burgués, o del principio burgués en la política; la segunda, es la propia de un partido marxista revolucionario.

Por lo que toca a la primera relación (partido-masas), la concepción leninista del partido como vanguardia de la clase destaca el papel activo que le corresponde como dirigente, organizador y educador, papel legítimo siempre que no se vea en las masas —de acuerdo con las tesis ya expuestas por el joven Marx— pura pasividad, simple materia inerte moldeable. Sabemos que Lenin reconocía la necesidad de aprender de ellas e incluso de ver en ellas, en determinadas circunstancias históricas, la capacidad de educar a sus educadores. La experiencia histórica del nacimiento de los soviets en 1905 y de su resurgimiento en 1917 le hace ver que las masas, en situaciones de ascenso revolucionario, pueden rebasar incluso en cuanto a creatividad y clarividencia al partido mismo. No se trata de que Lenin deje de asignarle el papel de dirigente, educador y guía, pero sin que esto signifique perder de vista que las masas pueden elevarse a un nivel de conciencia y organización por sí mismas, con lo cual resulta que el educador (el Partido), como decía Marx en su «Tesis III» sobre Feuerbach, «necesita, a su vez, ser educado». Sin embargo, durante años y años, lo que ha dominado en el movimiento comunista mundial en la relación partido-masas es el principio burgués de la política como separación de dirigentes y dirigidos, de educadores y educandos.

En este aspecto hay que destacar como la gran excepción histórica —con las limitaciones que señalaremos inmediatamente— la de la Revolución Cultural China de la década de los años 60 al apelarse a las masas en ayuda del partido,

al movilizarlas para detener su proceso interno de burocratización. Sólo que este grandioso movimiento histórico no pudo prosperar al restablecerse el principio político burgués del partido-sujeto y masas-objeto. En efecto, es el partido —o el sector de él encabezado por Mao— el que decide en definitiva hasta dónde las masas pueden desempeñar un papel activo como sujeto, y cuándo han de volver a su estado de objeto poniéndose así fin a su intervención.

Pero el principio de que un partido marxista revolucionario no sólo debe dirigir, educar y organizar a las masas sino también aprender de ellas sigue siendo válido a condición de que no se asigne a sí mismo el poder exclusivo de decidir el marco y los límites en que debe tener lugar ese papel educador de ellas. Pero no basta reconocer la legitimidad de la actividad de las masas sino que es preciso crear las condiciones para que se despliegue y pueda influir en la vida interna del partido. La apelación a las masas es necesaria también para que el partido revolucionario pueda corregir sus propios errores, desviaciones o deformaciones. Pero esto sólo podrá cumplirse si se crean las condiciones para que esa ayuda de las masas sea posible; y entre esas condiciones es indispensable la de que sus organizaciones dejen de ser simples «correas de transmisión» y, además, la de que dispongan de la posibilidad de que sus aspiraciones puedan ser recogidas por diversos partidos obreros.

En este sentido adquiere hoy toda su vigencia la cuestión del pluralismo político de la clase obrera. Durante largos años, el problema parecía haberse resuelto definitivamente para el movimiento comunista mundial: el Partido marxista-leninista es el partido de la clase obrera y, por tanto, el único que tiene derecho a ser considerado como tal. Con este principio se pasaba por alto dos cosas: 1. Que Marx en el *Manifiesto* hablaba de varios partidos obreros, incluyendo entre ellos el de los comunistas; 2. Que Lenin, durante largo tiempo, admitió ese pluralismo, incluso en el ejercicio del poder soviético, hasta que la sucesiva renuncia de ellos a la revolución dejó a los bolcheviques como el único partido revolucionario en Rusia.

Ahora bien, no se trata de recurrir a argumentos de autoridad por importantes que sean. Lo decisivo aquí, como en todo, es la práctica, la vida real. Si se llama partido de la clase obrera al que tiene la ventaja teórica y práctica —como decía Marx— sobre los demás o al que constituye el sector más consciente y organizado de la clase, como decía Lenin, no se trata del «derecho histórico» a ser considerado como

tal sino de un derecho que se conquista en la práctica y que tiene que ser revalidado día a día en la práctica misma. Pero aun así, este reconocimiento de la superioridad teórica y práctica de un partido marxista no invalida la necesidad de que confronte o emule su actividad con la de otros partidos obreros, y esto en beneficio de él mismo y de su relación con las masas.

Así, pues, el pluripartidismo obrero, reivindicado desde hace tiempo por el trotskismo y hoy por el eurocomunismo, no es un simple recurso táctico, sino un paso absolutamente necesario tanto en la lucha por el poder hoy como en el tránsito efectivo al socialismo y su construcción, mañana. Por otro lado, la experiencia histórica demuestra las consecuencias negativas del régimen de partido único para él mismo y para su relación con las masas, y constituye una prueba *a contrario* de la necesidad de ese pluralismo político.

Naturalmente, allí donde el proceso histórico mismo ha conducido a la existencia de un solo partido obrero, no se trata de rehacer la historia promoviendo artificialmente dicho pluralismo. Pero, dados los riesgos que conlleva el unipartidismo —separación de las masas y burocratización del partido y del Estado— se vuelve aún más imperiosa la necesidad de vincularse estrechamente con las masas de modo que sus organizaciones tengan una vida real y no formal, y asimismo la necesidad de asegurar la actividad consciente y democrática en el seno del partido. Pero con esto tocamos otra cuestión fundamental: la de su estructura y funcionamiento internos.

Con la cautela del caso, tomando en cuenta las condiciones diversas en que el partido ha de actuar, cabe abordar algunos problemas relacionados con su estructura y funcionamiento. Éstos tienen que ver ante todo con las relaciones entre dirección y base, lo que pone inmediatamente sobre el tapete la cuestión del grado de participación de los militantes en la elaboración y aplicación de la política del partido.

El cuadro que ofrece, en este punto, la experiencia histórica del movimiento comunista es la separación de la dirección y la base; el partido como encarnación del saber, concentrado éste, a su vez, en los dirigentes en tanto que la base queda al margen de las grandes decisiones.

Dos principios organizativos garantizan esta separación: el centralismo y su secuela: el verticalismo. El primero asegura la subordinación de los militantes a la dirección; el segundo impide que una posición (minoritaria o no) pueda abrirse paso más allá del compartimento estanco (célula,

agrupación) en que se produce. El principio teórico en que se basan ambos es el mismo que rige unilateralmente la relación partido-masas: el poder «teórico» de los que dirigen, de los que encarnan la conciencia y la razón del partido.

Ciertamente la experiencia histórica ofrece gradaciones en este terreno que van desde un predominio del centralismo que no excluye cierto juego de tendencias (partido bolchevique del 17 y primeros años de la revolución) al centralismo burocrático que, bajo el stalinismo, concentra todo el saber y el poder no ya en el Comité Central sino en un solo hombre. Hay también matices en el verticalismo que no excluyen cierta relación horizontal entre los militantes (libre circulación de ideas y alternativas políticas —en el partido bolchevique sobre todo hasta el X Congreso—) y la circulación exclusiva de las ideas y posiciones de los militantes hacia arriba, es decir, en la columna ascendente que —como miembro de la organización de base— le corresponde. El verticalismo constituye —como ha subrayado justamente Althusser— no sólo la reproducción del modo de funcionamiento burgués de la política, sino también del aparato militar con su rígida división vertical.²⁸

La solución proclamada en estos años consistiría en mantener la vigencia del principio leninista del centralismo verdaderamente democrático. Se trataría de reivindicar la democracia interna ausente, en general, con las excepciones que confirman la regla, del movimiento comunista mundial. Las razones aportadas para justificar esa ausencia han sido siempre las mismas: la necesidad de asegurar la unidad de acción del partido y, en circunstancias especiales de clandestinidad, garantizar la seguridad misma de la organización. Dejando a un lado estas circunstancias especiales que ciertamente han existido y existen en gran número de países, lo que prueba la experiencia es que nunca se ha logrado equilibrar centralismo y democracia y que en la mayoría de los casos esta última ha quedado limitada o negada por el primero. Y es que el principio del centralismo destaca algo fundamental: el sometimiento de la minoría a la mayoría; pero sus defensores a ultranza pasan por alto lo que está explícito en su propia denominación, a saber: la sustantivación del centralismo y su adjetivación como democrático, adjetivación que implica ya por su propia naturaleza una

²⁸ Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Maspero, París, 1978, pp. 73-79. (Hay ed. esp. de Siglo XXI, Madrid).

limitación de la democracia interna en aras de la «unidad de acción» o del monolitismo, como se decía antes sin rodeos. La experiencia histórica demuestra que, incluso en los casos más favorables, nunca ha habido una armonía entre ambos aspectos sino un predominio del centralismo que es, en definitiva, el que garantiza supuestamente la unidad de acción y de voluntad del partido. Lo real ha sido siempre la imposibilidad de que los militantes, al no rebasar horizontalmente su compartimiento estanco, participen plenamente en la elaboración de la política del partido o en proponer una alternativa a la que sigue la dirección.

En consecuencia: no más equilibrio ideal, inalcanzable, que oculta la realidad del desequilibrio del centralismo democrático en favor del centralismo. Se trata, pues, de renunciar, desde la expresión misma, a la concepción que sustantiva el centralismo para sustituirla por otra que invirtiendo los términos sustantive la democracia interna. Y ello, justamente por una de las razones que hasta ahora se han esgrimido: la necesidad de asegurar la unidad de acción del partido, pero de una unidad consciente, efectiva y no mecánica, abstracta y formal. En vez de ser el centralismo el que, en nombre de ella, ponga límites a la democracia interna, ha de ser ésta la que los ponga al centralismo, de tal manera que, como hemos dicho en otro lugar, éste es «el límite interno que la democracia se impone a sí misma y no un límite exterior impuesto desde arriba o desde fuera de ella».²⁹

Esta concepción significa que el acento se carga en la relación horizontal que asegura la libre circulación de ideas y alternativas políticas a todos los niveles y con ello, la participación consciente de todos los militantes en la elaboración de la estrategia y la táctica del partido. Pero esto requiere igualmente que se asegure el derecho de tendencia, entendida ésta como agrupamiento temporal, no orgánico, de un grupo o sector de militantes en torno a una plataforma común de ideas y alternativas políticas. Sólo así poniendo en primer plano la democracia interna se puede garantizar una justa relación de dirección y base que, al dejar de ser unilateral, garantice la posibilidad de que los militantes participen consciente y activamente tanto en la elaboración como en la aplicación de la línea política.

Ahora bien, esta relación en el interior del partido es in-

²⁹ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, ed. cit., p. 201.

separable de la justa relación entre el partido y las masas. Una y otra se condicionan mutuamente. Si el partido ve las masas como objeto se priva de la posibilidad de aprender de ellas y de recibir su ayuda en la corrección de sus propios errores; de manera análoga, la separación de dirección y base, o el predominio del centralismo sobre la democracia interna, priva a los dirigentes de la posibilidad de corregirse a sí mismos y, sobre todo, de la enorme ayuda que para ellos y el partido en su conjunto representa la participación consciente de todos los militantes en la vida del partido. Ciertamente que en esta participación activa los militantes —como las masas en su lucha— pueden cometer errores. Pero en este sentido, las palabras de Rosa Luxemburgo conservan toda su vigencia:

[...] Los errores que comete un movimiento obrero verdaderamente revolucionario son, desde el punto de vista histórico, infinitamente más fecundos y valiosos que la infalibilidad del mejor de los «comités centrales».³⁰

Conclusión

En suma, como instrumento al servicio de la clase, como medio y no fin en sí, un partido marxista, revolucionario, sólo tiene sentido *en* y *por* la praxis. Por tanto, no puede asumir una forma orgánica absoluta, universalmente válida para todos los tiempos y situaciones, aunque por encima de todas sus manifestaciones diversas debe prevalecer su condición de partido-instrumento de la transformación de la realidad social en dirección al acceso al poder y a la creación de una nueva sociedad, socialista.

³⁰ R. Luxemburgo, «Problemas de organización de la socialdemocracia rusa», ed. cit., p. 549.

Capítulo VI

Praxis, razón e historia

Praxis intencional

Hemos llegado anteriormente (Cap. IV de esta segunda parte) a la conclusión de la imposibilidad de una praxis ciega, sin sujeto consciente y, por tanto, sin un autor con el que podamos ponerla en una relación de fin y resultado. Se trata de una praxis opaca, o sea, de una actividad cuyos resultados no se adecúan al modelo ideal de un sujeto o de un conjunto de ellos; es decir, no actúan éstos colectivamente conforme a un proyecto o fin común en cuya elaboración y realización participasen conjugando diversos fines y proyectos. Huelga señalar que cuando hablamos aquí de la praxis individual o de la praxis colectiva de un conjunto de individuos, tenemos siempre presente la individualidad impregnada de la cualidad o esencia social que es inherente al individuo como nudo de relaciones sociales.¹ En esta praxis individual o colectiva, la actividad obedece a un fin previamente trazado; su producto es, por tanto, una objetivación del sujeto práctico —individual o colectivo—, y, en virtud de todo ello, hay cierta adecuación entre sus fines o intenciones y los resultados de su acción. Nos hallamos, pues, en una esfera práctica que entraña la intervención de la conciencia como proceso de realización de una intención dada, en el curso del cual lo subjetivo se objetiva, la intención se realiza, y lo objetivo se subjetiviza; o sea, lo realizado corresponde —en mayor o

¹ C. Marx, *Tesis (VI) sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 635.

menor grado, de acuerdo con las vicisitudes del proceso práctico que ya hemos señalado— a cierta intención originaria.² Nos hallamos, pues, en la esfera de la praxis intencional.² A ella corresponden, por ejemplo, las actividades del obrero que produce determinado objeto —particularmente en la industria artesanal—, la del artista que transformando una materia dada crea una obra de arte, la de los proletarios que se unen conscientemente a otros en una huelga para obtener determinado resultado —un cambio en las relaciones obrero-patronales—, o la de los revolucionarios que organizan conscientemente sus acciones para provocar un cambio radical en las relaciones sociales —destrucción del poder existente y creación de una nueva estructura social—, etcétera. En todos estos casos hay fines o intenciones que aspiran a realizarse, y, por tanto, una actividad de la conciencia que se despliega tanto en la producción del proyecto de que se parte como en el proceso práctico de su realización y, finalmente, en el resultado de éste en cuanto que en él se objetiva o materializa el sujeto.

Intención y resultado

Ahora bien, en cuanto la actividad del sujeto es una actividad práctica, lo determinante en ella es su producto, es decir, lo que queda objetivado o materializado como fruto de esa actividad. Lo que interesa, en suma, en una actividad práctica que sólo es tal en cuanto que lo subjetivo se objetiva, es el resultado de la acción. Si hay cierta inadecuación entre el punto de partida (intención originaria) y el punto de llegada (producto) —y, como hemos visto con anterioridad, no puede dejar de haberla, sobre todo en una praxis creadora— lo que cuenta, ante todo, no es el proyecto originario o el nivel de realización en que éste se halla, o se hallaba, en el curso del proceso práctico, sino su resultado. Al afirmar esto no queremos decir que no cuente lo subjetivo o que podamos considerar el producto como un objeto en sí y no como la actividad objetivada de un sujeto. En contraste con lo que pudiera sostener una concepción conductista u objetivista de la praxis, lo subjetivo importa, pero sólo en unidad indisoluble con lo objetivo, o sea, como intención hecha

² Llamamos así a la praxis reflexiva por oposición a la praxis intencional que no puede ser referida a un fin, proyecto o intención previos.

objeto, ya realizada. En la esfera de la praxis, las intenciones no plasmadas —por buenas que sean— no cuentan. Cuentan, en cambio, el producto realizado por el obrero y no el producto ideal que pasó previamente por su conciencia; la obra de arte realizada y no el bosquejo que sirvió de punto de partida de su creación; la revolución hecha, cumplida, y no las imágenes revolucionarias que no pudieron plasmarse, ya sea porque por su utopismo estaban condenadas a no realizarse jamás, ya sea porque las vicisitudes de proceso práctico revolucionario obligó a modificarlas o abandonarlas, etcétera.

Cuenta, pues, lo subjetivo a través de sus efectos, de los productos en que se plasma. Por otro lado, ¿cómo podríamos calificar la práctica por lo subjetivo si lo característico del proceso práctico es —como hemos visto— la modulación constante de una intención o un proyecto originario? Tendríamos que disociar lo que se halla íntimamente fundido en el proceso práctico para retroceder así, a través de sus diferentes modulaciones u objetivaciones, hasta una intención pura, originaria, es decir, no objetivada aún; pero, en este caso, nos habríamos situado en un plano previo al proceso práctico. Sólo así podríamos calificar una actividad puramente subjetiva, las puras intenciones. Pero ¿qué sentido tendría la búsqueda y calificación de esas intenciones no realizadas? Y, sobre todo, ¿qué podría aportar este conocimiento de una intención no realizada en la valoración de lo que interesa ante todo como realización?

Tenemos, pues, dos tipos de problemas en toda praxis intencional: 1. ¿En qué medida la intención del sujeto se halla presente en el objeto y cómo dicha se plasma u objetiva? Tal es el problema de cómo lo subjetivo se objetiva en el producto después de las modificaciones que ha ido experimentando la intención, el fin o proyecto originario a lo largo del proceso práctico. A esta cuestión hemos dado ya respuesta al señalar que la praxis exige una actividad de la conciencia no sólo al comienzo del proceso práctico, sino a lo largo de éste para responder a las exigencias que plantea la resistencia de la materia que ha de ser transformada, lo cual entraña una problemática, incertidumbre o imprevisibilidad relativa de su resultado. 2. ¿Cuál es el papel de la intención del sujeto práctico en la valoración de este resultado? Esta cuestión es de capital importancia cuando se trata de juzgar una actividad práctica, ya sea artística, productiva o política.

A ambas cuestiones que se entrelazan íntimamente podemos dar, en primer lugar, una respuesta común: si la praxis

intencional es la realización de una intención sujeta, a su vez, a una transformación en el curso del proceso práctico, el producto de la actividad del sujeto no es sino la misma intención ya realizada. En este sentido, no podemos separar la intención y el producto en que se ha plasmado, lo subjetivo y lo objetivo. Y si hay inadecuación, lo que cuenta en definitiva es la intención que aparece plasmada, o, lo que es lo mismo, el producto tal como se da real, objetivamente ante nosotros. Esto es lo que valoramos, y con ello la actividad práctica de un sujeto. La prueba, la validez de una praxis, tenemos que buscarla en su producto.

La praxis intencional en el arte

Veamos cómo puede ilustrarse esto en la praxis artística. Como actividad práctica, el arte es producción de una nueva realidad en la que culmina un proceso que tuvo su punto de partida en la conciencia bajo la forma de una intención, bosquejo o proyecto que fue modificándose en el curso de dicho proceso hasta adquirir una realidad objetiva; se trata, pues, de un producto que trasciende los actos subjetivos que se dieron en el curso del proceso práctico a la vez que los conserva objetivados. El hecho de que la intención originaria se haya modificado establece necesariamente una inadecuación entre ella y dicho producto. Esta distinción nos impide reducir el ser de la obra de arte a una intención creadora; el producto artístico no es —o, al menos, no es íntegramente— lo que el artista se propuso que fuera. Si es el testimonio de una subjetividad o resultado de una praxis intencional, lo es precisamente como producto de un hacer y no como mera expresión de una vivencia. El producto de una praxis —y, por tanto, la praxis misma— vale como objeto y no por las intenciones de su autor. Su valor está en él, y no en algo que el artista se propuso poner en la materia. Si no logró ponerlo, carece de valor; y si lo ha puesto, vale en cuanto ya está objetivado o materializado en el producto. Por ello subrayamos la distinción entre intención y resultado, y de ahí la necesidad de valorar una obra de arte no por las intenciones de su autor sino por el resultado objetivo, práctico, de su actividad creadora. Pero hay que advertir, asimismo, que esa distinción no implica que no haya relación alguna entre la intención originaria, abandonada o modificada a lo largo del proceso práctico, y el resultado. Aunque éste se desvíe o incluso contradiga lo que el artista se propo-

na realizar, no es la negación de la intención originaria, sino su plasmación, y son las exigencias de ésta, es decir, del proceso práctico, las que conducen a una inadecuación que expresa la intención originaria pero ya modificada. Por ello, se juzga no lo que el pintor quiso plasmar en el lienzo sino lo que ha plasmado real, efectivamente en él. Así, pues, la praxis artística aun siendo intencional debe ser juzgada o valorada por sus productos y no por las intenciones que pueden atribuirse al artista. La praxis artística intencional no justifica, por ello, una crítica intencionalista³ que al valorar la obra por las intenciones reales o supuestas del autor olvida que el producto del sujeto es un objeto que tiene su ser y su valor propios.

La praxis artística es, una actividad práctica cuyo carácter intencional se pone de manifiesto en la relación sujeto-objeto que se establece en ella pero como actividad subjetiva objetivada. Esta objetivación del sujeto en el producto de su actividad determina, a su vez, el modo de juzgar y valorar esta praxis.

La praxis intencional en la vida social

Veamos ahora otro tipo de praxis intencional: la praxis social que conduce a la de una nueva realidad —política, económica o propiamente social—. La forma más elevada y creadora de ella es —como ya hemos visto— la praxis revolucionaria. Una revolución puede caracterizarse como praxis intencional en cuanto que tiene como punto de partida una intención, proyecto u objetivos fundamentales concebidos programáticamente que, tras las vicisitudes de un proceso práctico peculiar, se modifican hasta adoptar la forma que se plasma definitivamente en su resultado real. Cuando se trata de juzgar una revolución no se puede ignorar o subestimar el resultado del proceso práctico revolucionario para sobreestimar el proyecto, plan o programa de que se partió, y que, en definitiva, no es lo que aparece objetivado, realizado, ya que las exigencias de dicho proceso, los factores imprevistos que se presentaron en él, obligaron

³ La crítica intencionalista trata primero de determinar lo que el artista intentó realizar y, en un segundo momento, pretende establecer en qué medida logró realizar su intención. Este modo de juzgar la obra de arte descansa en lo que Wimsatt y Beardsley llaman la «falacia intencional» (Wimsatt y Beardsley, *The Verbal Icon*, University of Kentucky Press, 1954).

a modificarlo sin que esto implique necesariamente el abandono de su contenido esencial. La revolución, al igual que la obra de arte, es un producto, una nueva realidad que trasciende los proyectos o intenciones de los revolucionarios, del partido o vanguardia que la dirigió y organizó. Y debe ser juzgada como tal realidad objetiva. De la misma manera, la actividad práctica de un partido no debe ser juzgada por sus declaraciones, programas o proyectos, sino por sus actos prácticos y, más exactamente, por los resultados de su actividad. En política, como en el arte, lo que cuenta es la acción y no la intención, o, si queremos ser más precisos, no la intención pura sino la ya objetivada mediante la acción. Es en el plano de la acción práctica donde las intenciones se prueban. De la misma manera, es en la práctica —y sólo en ella— donde se comprueba el carácter revolucionario de un partido o de una clase social. La clase obrera es históricamente, por las razones objetivas que hemos expuesto con anterioridad, la clase revolucionaria por excelencia y de ahí la misión histórica universal que Marx y Engels descubrieron en ella. Pero, por causas diversas que Marx, Engels y Lenin han puesto de manifiesto, esta clase puede aburguesarse en un país dado o en una situación histórica determinada; es entonces en su actividad práctica —y no en las intenciones o proyectos de sus organizaciones— donde podemos ver si actúa conforme a su ser, es decir, como clase revolucionaria. Es, pues, aquí la práctica, como intención realizada, y no simplemente los programas o declaraciones de principios —como intenciones puras, desligadas de su realización— la que permite juzgar la actividad práctica, como praxis intencional, de una clase o de un partido. Ilustremos esto último con un ejemplo histórico extraído de la práctica política de los primeros años de la sociedad soviética.

Cuando en 1921 la agricultura soviética pasaba por una etapa muy difícil y los campesinos comenzaban a manifestarse abiertamente contra la política económica del «comunismo de guerra» se puso de manifiesto una contradicción radical entre las intenciones o planes del Partido Bolchevique y la realización práctica de ellos (sus resultados). Lenin juzgó entonces esa política económica no por sus intenciones sino por sus resultados prácticos. La política económica de aquellos primeros años del régimen soviético estaba dictada por las exigencias de la guerra civil y se proponía la movilización de todos los recursos agrícolas. Esto condujo a un empeoramiento de la situación de los campesinos y a una serie de agitaciones en el campo que minaban la solidez

del régimen soviético. Lenin no vacila entonces en reconocer que la política del partido había ido demasiado lejos, es decir, que sus intenciones habían conducido en la práctica no a un fortalecimiento, sino a un debilitamiento de las reacciones entre la ciudad y el campo, entre la clase obrera y los campesinos, y para resolver la situación creada propone una nueva política económica (N.E.P.). Es decir Lenin juzga una práctica política no por sus intenciones —planes o proyectos—, sino por sus resultados, es decir, por su práctica.⁴

Las consideraciones anteriores nos llevan a estas dos conclusiones:

a) existe una praxis intencional —individual o colectiva— en cuanto que podemos referirla a la intención o proyecto de un individuo o de un conjunto de ellos (grupo, clase, partido, etcétera), y

b) una praxis de este género, aun siendo intencional, consciente, se explica y valora no por sus intenciones, es decir, por su lado meramente subjetivo, sino por sus resultados, es decir, por la objetivación práctica de ella.

La praxis inintencional

Hasta ahora hemos hablado de la praxis intencional sin ponerla en relación directa con la historia. Ahora bien, si el hombre se define esencialmente como ser práctico, es decir, como ser que transforma una realidad dada y produce una nueva realidad a la vez que transforma y produce la realidad humana, la historia del hombre no es sino la historia de su praxis. El hombre es histórico justamente como ser práctico. Ahora bien, esta praxis humana, considerada históricamente, es siempre la actividad práctica de individuos humanos conscientes y, por tanto, de sujetos que aspiran a realizar sus intenciones y persiguen sus propios fines. Y, sin embargo, si del individuo pasamos a grupos sociales, más o menos vastos (clases sociales, naciones, estructuras sociales o incluso la sociedad en su conjunto), que despliegan una actividad práctica colectiva, cabe preguntarse si es posible establecer la relación entre intención y resultado, entre lo subjetivo y lo objetivo, que hemos señalado como característica de la praxis

⁴ Cf. los discursos y artículos de V. I. Lenin relacionados con el viraje histórico del «comunismo de guerra» a la Nueva Política Económica, en: *Obras completas*, ed. cit., t. XXXII.

intencional, independientemente del grado de adecuación entre un momento y otro. ¿Es posible atribuir dicha actividad práctica a un agente determinado que haya anticipado idealmente el producto de su actividad y que, en consecuencia, haya dirigido y organizado el proceso práctico teniendo una intención, proyecto o fin como ley de su actuación?

La historia demuestra que el hombre en el pasado ha transformado la naturaleza mediante su praxis productiva y que, en consonancia con ella, ha transformado también sus propias relaciones sociales. La historia ha sido efectivamente un proceso práctico total llevado a cabo por los hombres. Pero si el carácter práctico, transformador, de su actividad es un hecho comprobado a lo largo de toda la historia, es evidente también que los hombres no siempre han desplegado esa actividad colectiva conforme a un fin trazado de antemano o a una intención originaria común que, intencionalmente, hubieran ido modificando a lo largo de un proceso práctico colectivo. Con su actividad práctica los hombres han destruido y creado nuevos sistemas sociales; con su praxis productiva crearon las condiciones para que desaparecieran sucesivamente diversos sistemas económico-sociales —esclavista, feudal o capitalista— y con su praxis social —protestas, rebeliones o revoluciones— han contribuido a la abolición de las relaciones sociales capitalistas y al hundimiento del viejo sistema colonial. Los hombres han abolido la servidumbre, han elevado las fuerzas productivas, han creado mercados nacionales, han hecho guerras, etcétera, y en todos estos casos no puede decirse que los resultados de su actividad hayan sido la abjetivación práctica de un proyecto común, de una intención colectiva. Los actos de los individuos concretos como seres conscientes, es decir, sus praxis individuales, se integran en una praxis común que desemboca en un producto o resultado. Cada una de esas praxis podemos relacionarla con una intención originaria, pero no así la praxis colectiva en la que cada una de esas actividades individuales se integra. Cuando un campesino en el siglo XVI huye del lugar que habita y busca trabajo en una incipiente manufactura, con esta decisión y este acto contribuye a la gestación del modo de producción capitalista. Pero al abandonar las tierras que venía cultivando y buscar un trabajo libre, como obrero asalariado, no se proponía contribuir a la aparición de un nuevo modo de producción. Tampoco se proponía este fin el propietario de la manufactura. Uno y otro perseguían sus propios fines, pero justamente persiguiéndoles han contribuido a la gestación del modo de

producción capitalista. La praxis social, colectiva, al combinar toda una diversidad de actos individuales, ha tenido como resultado la aparición de un nuevo producto, un nuevo modo de producción, que no puede ser referido a la intención o proyecto de ningún sujeto práctico individual o colectivo. Es, por ello, una praxis inintencional.

Si consideramos el sistema económico-social como una estructura social en la que los diferentes elementos o fenómenos de ella se integran como una totalidad, sobre la base de un modo de producción dado, veremos que los cambios de orden económico-social (es decir, el desplazamiento de una estructura compleja de este género por otra) implica un cambio o desplazamiento no surge históricamente como realización o plasmación de una intención o proyecto de un sujeto, sino espontáneamente, es decir, sin que los hombres sean conscientes de que su actividad conduce a esos resultados.⁵

⁵ Marx y Engels han subrayado, desde *La ideología alemana*, que ese cambio o desplazamiento de un sistema social a otro, aun siendo ciego, espontáneo —o sea, inintencional—, no es arbitrario ni caótico. Se opera, en primer lugar, sobre la base de condiciones que se han ido gestando en la formación social anterior, y a cuya génesis contribuyen sin saberlo —como en el caso del siervo de la gleba que huye de la tierra de su señor en busca de libertad y de mejores condiciones de vida para trabajar en un taller de la ciudad o en una manufactura— los miembros de la formación social anterior al buscar la realización de sus propios fines. El marxismo ha demostrado, igualmente, que lo que determina el paso de un sistema social a otro es la contradicción que estalla, dentro del modo de producción, entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, contradicción que surge, tras la acumulación de una serie de cambios en el marco del sistema, al no corresponder ya las relaciones sociales de producción —y, particularmente, la forma de propiedad sobre los medios de producción— al incremento de las fuerzas productivas. Sólo a partir de esta contradicción, que a medida que se agudiza exige más imperiosamente ser resuelta, se plantea objetivamente la necesidad histórica de pasar a una nueva formación social en la que las relaciones de producción correspondan al incremento sucesivo sobre la base de la destrucción de las viejas relaciones de producción y la creación de otras nuevas, lo que entraña asimismo los correspondientes cambios radicales en la supraestructura política (paso del poder político de la clase dominante a una nueva clase social).

La historia humana aparece así como una historia continua y discontinua, a la vez. Las condiciones creadas por la praxis de generaciones anteriores sirven de base a la nueva praxis productiva y social. De este modo, se asegura la continuidad histórica. La solución de la contradicción mediante la ruptura con la formación social anterior

Los hombres, sujetos de la historia

Todo lo que la historia nos muestra es producto de la actividad práctica de los hombres. Son ellos, los que desarrollan las fuerzas productivas creando así una contradicción que exige ser resuelta. Son ellos también los que crean las relaciones sociales de producción y los que las destruyen con acciones concretas, reales, cuando dichas relaciones frenan el desarrollo de las fuerzas productivas y del progreso social en general. Los hombres no sólo desarrollan las fuerzas productivas sino que ellos mismos forman parte de ellas; los hombres, asimismo, se hallan en el centro de las relaciones de producción, ya que éstas en definitiva no son sino relaciones que ellos contraen en el proceso de producción. Trátese de la transformación a que es sometida la naturaleza mediante el trabajo, índice de la cual es el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, o trátese de la transformación de las relaciones que los hombres contraen en la producción, una y otra transformación es obra de los hombres. La praxis productiva es tan humana como la praxis social, no sólo en el sentido de que el hombre es el objeto de ella —en la praxis social— sino también en el sentido de que es siempre el sujeto de toda praxis; por tanto, en la historia no sucede nada que no entrañe necesariamente su intervención. Tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como la destrucción o creación de determinadas relaciones sociales, tanto las relaciones económicas como las políticas son producto de la actividad práctica de los hombres.

En su carta a P.V. Annekov, Marx delimita con precisión el carácter humano de toda relación y transformación social. «¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres.»⁶ Los hombres son los sujetos de toda actividad tanto económica y social como ideal.

Los hombres que producen las relaciones sociales —dice también Marx— con arreglo a su producción material, crean también las *ideas*, las *categorías*, es decir, las expresiones ideales, abstractas de esas mismas relaciones.⁷

introduce la discontinuidad en el proceso histórico y, con ello, la aparición de una nueva estructura económico-social.

⁶ «Carta de Marx a P. V. Annekov», 28 de diciembre de 1846, en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. I, p. 538.

⁷ *Ibidem*, p. 419.

Sólo los hombres pueden destruir lo que ellos mismos han creado para dejar paso a una nueva creación. Sólo ellos hacen su propia historia aunque, como advierte Marx, en condiciones determinadas. Ya desde sus obras de juventud establece Marx la unidad indisoluble entre el hombre y su historia; ni existe el hombre al margen de su historia, es decir, de la historia de su propia praxis ni existe la historia como una potencia aparte o sujeto suprahumano. La historia sólo existe como historia hecha por los hombres, y éstos sólo existen produciendo una nueva realidad con su praxis productiva y produciéndose a sí mismos en un proceso que no tiene fin; es decir, los hombres transforman y se transforman a sí mismos, y esta historia de sus transformaciones es propiamente su verdadera historia.

Así, pues, la afirmación de que el hombre es el sujeto de la historia entraña la idea de un sujeto que sólo lo es en la historia y por la historia, y entraña asimismo la idea de una historia que sólo existe como historia de su actividad. Esta unidad indisoluble de historia y sujeto humano de ella nos impide abstraer uno de los términos, ya que, en verdad, son una y la misma realidad. Pero, al afirmarse que los hombres hacen su propia historia, que son por tanto los únicos sujetos de ella, y que no podría haber historia sin ellos, ¿no será preciso concretar este concepto de «hombres» o de «relaciones humanas» (entre los hombres) para no caer en una nueva abstracción?⁸ ¿Qué son estos hombres que hacen su propia historia? o, en otros términos, ¿qué tipo de relación contraen para que puedan desplegar esa praxis colectiva cuya historia constituye el contenido de lo que entendemos propiamente por historia humana?

Los hombres, en primer lugar, no son individuos abstraídos de las relaciones sociales. Ya Marx insistía en ello desde 1845. Los individuos no tienen una esencia que permanezca inalterable dentro o fuera de esas relaciones. No son átomos sociales que permitan componer o descomponer el todo social. Con esta concepción atomista y robinsoniana tradicional no se puede encontrar la clave de la explicación de la sociedad y de la historia. Sartre, por ejemplo, concibe las acciones de los individuos dotadas de una estructura que es la que fundamenta y permite comprender el movimiento mismo de la historia y, con ello, la praxis común que trasciende la praxis

⁸ Cf. E. Balibar, «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», en *Lire le Capital*, ed. cit., II, pp. 248 y 274-275.

individual. La praxis individual tiene para Sartre un carácter determinante: «El único fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura de la acción individual.»⁹ El individuo es fundamento porque es lo concreto; en la inteligibilidad de su praxis está la del movimiento de la historia: «Partiendo del trabajador individual hemos descubierto la praxis individual como inteligibilidad plena del movimiento dialéctico.»¹⁰ Y si se pretende buscar la racionalidad de la praxis común, ésta no nos dará más de lo que hallamos en la praxis individual: «La racionalidad dialéctica de la praxis común no trasciende la racionalidad de la praxis individual. Por el contrario, queda más acá de ésta.»¹¹

Los hombres —piensa Sartre— no son individuos atomizados o robinsones y, sin embargo, para él, sólo partiendo de sus acciones y de sus relaciones recíprocas individuales puede explicarse el movimiento de la historia, ya que su praxis es el fundamento mismo de la dialéctica histórica. Ahora bien, Sartre pretende permanecer en el marco del materialismo histórico. Pero ¿cómo puede hacer suya entonces la tesis cardinal de éste acerca del papel determinante de las situaciones objetivas —del modo de producción— y de la existencia de relaciones sociales —como las relaciones económicas— que no pueden ser reducidas a meras relaciones de individuo a individuo? ¿Y cómo puede fundarse una acción política y revolucionaria de los hombres —sin caer en el utopismo o en el aventurerismo— si no se tiene en cuenta el peso de esos factores objetivos y el papel de las fuerzas motrices sociales que rebasan el marco de las praxis individuales y escapan a la conciencia o a los proyectos de los individuos? Sobre la base de una concepción de la historia como totalización en curso de proyectos individuales no puede explicarse la praxis común, colectiva, ya que por muchas mediaciones que puedan descubrirse entre el individuo y esa totalización, la praxis individual no es el fundamento de ella. Así, pues, cuando Marx y Engels nos dicen que los hombres son los que hacen su propia historia no podemos entenderlos como individuos en un sentido atomista y robinsoniano.

⁹ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, p. 279.

¹⁰ *Ibidem*, p. 198.

¹¹ *Ibidem*, p. 532.

Individualidad y socialidad

Lo social no es un producto de los individuos, sino que por el contrario los individuos son un producto social. La individualidad —desde el punto de vista histórico-social— no es punto de partida; es algo que el hombre ha conquistado —y ha enriquecido— en un proceso histórico-social. La individualidad y las formas de relacionarse los individuos se hallan condicionadas histórica y socialmente. El modo como producen o se insertan en el proceso de producción, su vinculación con los órganos de poder, su modo de amar y de enfrentarse a la muerte, sus gustos y preferencias, se hallan condicionados socialmente. En el individuo se anuda toda una serie de relaciones sociales. Esto es lo que Marx ha querido subrayar al hablar de su socialidad o cualidad social. Esta cualidad social no determina por completo el comportamiento del individuo, pero sí ciertas formas fundamentales de éste así como sus límites. Pero con ello lejos de borrarse la individualidad ésta adquiere una fisonomía propia. Ahora bien, las relaciones sociales que se anudan en el individuo y las condiciones que crean las formas fundamentales de su comportamiento no existen como algo supraindividual, pues si no podemos abstraerlo de la sociedad tampoco puede abstraerse la sociedad —y, por tanto, las relaciones sociales— de los individuos. Ya en la carta citada de Marx a Annekov se dice que:

[...] la historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual, tenga o no ellos mismos la conciencia de esto. Sus relaciones materiales forman la base de todas sus relaciones. Estas relaciones materiales no son sino las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual.¹²

El concepto de hombres pierde así todo sabor especulativo, toda generalidad vacía, si se entiende por él —como Marx claramente establece— esa doble e íntima relación de lo social y lo individual. La sociedad no existe al margen de los individuos concretos, pero tampoco existen éstos al margen de la sociedad y, por tanto, de sus relaciones sociales. Quienes actúan práctica, real o materialmente son los individuos concretos y las relaciones sociales no son sino las

¹² Carta de Marx a P. V. Annekov, ed. cit., p. 533.

formas necesarias bajo las cuales se despliega su actividad. Por desplegarse precisamente bajo esas formas, las praxis individuales se integran en una praxis común cuyos resultados trascienden los fines y resultados de la acción individual. Justamente partiendo de unas relaciones sociales dadas —y no del individuo abstracto o del hombre en general— podemos comprender a los hombres —es decir, a los individuos concretos—, miembros de una formación social dada, como sujetos de la praxis histórica. Los hombres, así entendidos, no como individuos atomizados ni tampoco como meros soportes de unas relaciones sociales o simples efectos de una estructura social,¹³ son los que hacen su propia historia. Por ser el individuo un ser social, las relaciones entre los hombres no se reducen a relaciones humanas intersubjetivas. Las relaciones de producción son ciertamente relaciones objetivas, sociales, entre los hombres, independientemente de cómo ellos las vivan o conozcan. Pero los hombres no contraen estas relaciones como puros soportes o efectos, sino como individuos concretos dotados de conciencia y voluntad, aunque un tipo peculiar de relaciones sociales —como las relaciones capitalistas de producción— tienda a hacer de ellos meros soportes o efectos y de las relaciones humanas simples relaciones entre cosas.

Productos inintencionales de una praxis intencional

Los hombres —es decir, los individuos concretos cuya actividad práctica adopta necesariamente la forma de una relación social— actúan, por tanto, socialmente, pero, a la vez, actúan como individuos que producen y obran conscientemente, conforme a fines, independientemente de su grado de conciencia de las relaciones de producción en las que se insertan, de la forma social de su actividad, de su pertenencia a una clase social dada, del tipo de relación social que contraen con otros hombres y de los resultados a que conduce su praxis individual cuando se integra, y conjuga en una praxis común. De este modo, la praxis intencional del individuo se funde con las de otros en una praxis inintencional —que unos y otros no han buscado ni querido— para producir resultados tampoco buscados ni queridos. Resulta así que

¹³ E. Balibar, «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», en *Lire le Capital*, ed. cit., t. II, p. 249.

los individuos en cuanto seres sociales, dotados de conciencia y voluntad, producen resultados que no responden a los fines que guiaban sus actos individuales ni tampoco a un propósito o proyecto común. Y, sin embargo, esos resultados no pueden ser más que el fruto de su actividad. Su praxis tiene, por tanto, una doble faz: es intencional en cuanto que el individuo persigue con ella determinado fin; inintencional en cuanto que su actividad consciente individual adopta una forma social y se integra en una praxis colectiva —la producción como actividad social— que conduce a resultados globales —producción y conservación de determinadas relaciones sociales— que escapan a su conciencia y su voluntad. Es así como surgen acontecimientos históricos decisivos —hundimiento del feudalismo y nacimiento del capitalismo, formación de los Estados modernos centralizados, transformación del capitalismo en capitalismo monopolista, etcétera— sin que nadie se haya propuesto esos resultados, o sea, sin que dichos resultados de acciones humanas determinadas respondan a intenciones o proyectos previos. En este sentido se habla de una praxis inintencional que presupone necesariamente la conjunción de una multitud de praxis particulares intencionales.¹⁴ Estas praxis intencionales desembocan en un resultado o producto que no puede ser referido a una conciencia o a una voluntad. Tenemos así la praxis inintencional de sujetos que actúan conscientemente.

Reduzcamos ahora la cuestión a estos términos: ¿cómo una multiplicidad de actividades prácticas intencionales puede conducir a un resultado que no responde a una intención o fin previos, es decir, a un resultado que no ha sido previsto ni querido y que, sin embargo, lejos de ser casual o arbitrario, tiene razón de ser? Tenemos, pues, que sujetos dotados de conciencia y voluntad, sin proponérselo conscientemente y actuando conforme a sus propios fines, producen

¹⁴ El obrero con su trabajo no trata de desplegar sus fuerzas esenciales en un objeto ni incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas; trabaja para subsistir. Sin embargo, el resultado de su actividad se integra en un resultado global que escapa a su conciencia. Estamos, pues, ante una praxis del individuo concreto, del obrero que bajo el capitalismo vende su fuerza de trabajo —como una mercancía—, que se ve obligado a ponerla en acción durante la jornada de trabajo, que es explotado y que además vive esta relación con su trabajo negativamente, de un modo sordo y confuso primero, y, más tarde, con la conciencia de que se trata de una relación social económica de explotación.

algo que escapa a su conciencia y su voluntad sin dejar por ello de tener sentido, de responder a cierta legalidad.

Racionalidad y teleología históricas

El problema desaparecería si reconociéramos el carácter inintencional de la praxis con respecto al hombre, es decir, si se considera imposible referirla a una intención o proyecto humanos, a la vez que se admite su relación con una potencia suprahumana. En este caso, la intencionalidad del sujeto aseguraría la racionalidad de la praxis inintencional de los hombres. Tal es la concepción teleológica del devenir histórico que reduce a éste a la realización de los designios de una potencia trascendente al hombre, verdadero sujeto de la historia. La expresión más acabada de esta concepción es la filosofía de la historia de Hegel. La historia no es propiamente para él historia humana sino historia del devenir del Espíritu, pero de un devenir que se orienta en función de un fin: «Que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente».¹⁵ La historia es proceso de realización del espíritu objetivo en el tiempo. Por tanto, el *espíritu* es el verdadero sujeto de la historia. El carácter finalista del proceso histórico universal asegura su unidad y racionalidad. Cada sociedad realiza en cierto grado el espíritu y, en este sentido, es racional; a su vez cada sociedad es racional en cuanto que forma parte de un proceso único. La historia, pues, como proceso racional, unitario y acabado de realización del espíritu, es una verdadera teodicea. Pero el espíritu para realizarse necesita de los hombres; las acciones de ellos sirven a la realización de los fines universales del espíritu. Se mueven por fines particulares, tratando de satisfacer sus intereses y pasiones, pero al hacerlo cumplen los fines del espíritu. En esto consiste la «astucia» o el «ardid» de la razón que rige la historia universal: «La razón hace que las pasiones obren por ella.»¹⁶ «Los hombres —dice también Hegel— satisfacen su interés; pero al hacerlo producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero no estaba en su conciencia ni en su intención.»¹⁷ En pocas

¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Madrid, 1953, t. I, p. 59.

¹⁶ *Ibidem*, p. 85.

¹⁷ *Ibidem*, p. 70.

palabras, Hegel admite una praxis histórico-intencional desde el punto de vista de los hombres, pero inintencional en cuanto responde a los fines del espíritu. La racionalidad no se halla sólo fuera de sus fines particulares sino en rigor a extramuros de ellos: en la esfera del espíritu que se vale de los hombres para realizar sus fines universales. La racionalidad es inseparable de esta finalidad universal.

La racionalidad de la historia real

Marx, desde sus trabajos de juventud, ha combatido esta concepción trascendente y teleológica de la historia, y la ha combatido, sobre todo, por estas cuatro razones: a) por buscar el sujeto fuera de la historia real del hombre y reducir el devenir histórico a una historia del espíritu; b) por reducir el verdadero sujeto de la historia —los hombres— a la condición de medios o instrumentos de un sujeto suprahumano; c) por considerar la historia como un proceso teleológico, es decir, orientado hacia la realización de un fin, y d) por hacer descansar la racionalidad de la historia en su finalidad.

A la concepción teleológica y trascendente de la historia, opone Marx la historia real de los hombres hecha por ellos mismos como proceso racional, sin que este proceso tenga un carácter teleológico como desarrollo de la humanidad hacia un fin. A diferencia de Hegel, para quien la racionalidad de una fase del devenir histórico, así como la totalidad de éste, entraña necesariamente su finalidad, para Marx ni la racionalidad objetiva de un sistema o fase del devenir ni la historia en su totalidad —totalidad, por supuesto, jamás cerrada— entraña la existencia de una finalidad a la que el movimiento real haya de sujetarse. El marxismo rechaza toda concepción profética o teleológica de la historia. La racionalidad no descansa en la finalidad de las acciones, incluso si se considera —como considera Marx en oposición a toda concepción trascendente de la historia— que el verdadero sujeto del devenir histórico son los hombres y no una potencia —Dios, el Espíritu, etcétera— situada al margen o por encima de ellos. Pero justamente por esto, es decir, por admitirse la existencia de una praxis histórica inintencional sin que deje de ser por ello racional, se plantea el problema que no existe para una concepción teleológica de la historia como la de Hegel, a saber: ¿cómo puede ser racional una historia que los hombres no han estructurado consciente-

mente conforme a sus fines? ¿De dónde proviene esa racionalidad?

El problema desaparece también, al parecer, si la racionalidad de la historia no se ve en su totalidad y sólo se admite con relación a determinadas fases o partes del proceso histórico. Tal era el punto de vista de los filósofos de la Ilustración, en el siglo XVIII, que halla clara expresión en Voltaire. Para los ilustrados el hombre es racional por su propia naturaleza, pero no siempre ha vivido conforme a su esencia racional; más bien lo contrario. En el pasado se ha comportado siempre irracionalmente y, por ello, puede decirse que la historia es irracional. Pero esa irracionalidad que se prolonga hasta el presente está llamada a dejar paso al reino de la razón. La sociedad organizada conforme a los principios de la razón dejará atrás las supersticiones, errores y tinieblas, y se desarrollará entonces de un modo racional, es decir, conforme a la esencia universal y permanente del hombre.¹⁸

En esta concepción, la historia se vuelve racional cuando los hombres cobran conciencia de su propia esencia racional. La razón de la historia aparece, pues, con la historia de su razón. Mientras ésta no se descubre a sí misma como la sustancia de lo humano, todo es caos, confusión y tinieblas, y no hay, en rigor, una racionalidad en la historia. La gran aportación de Hegel, frente al pensamiento de la Ilustración, es justamente haber introducido la razón en todo y, en particular, en el devenir histórico. La historia —para él— es razón y lo es no sólo en un segmento o tramo privilegiado de ella, sino en su totalidad y en cada uno de ellos. Pese a la forma idealista, teleológica, con que aparece en Hegel la racionalidad histórica, su concepción de la historia —como proceso unitario y racional, intencional e inintencional— habría de resultar a la postre mucho más fecundo que el de la Ilustración. Ahora bien, la superación de la concepción hegeliana de la historia sólo puede venir de una aceptación de la necesidad de explicar racionalmente todo el proceso histórico —tal como se ha operado hasta el presente— así como de cada una de sus fases esenciales. Pero como el hombre actúa conforme a fines, por un lado, y, por otro, produce resultados que no corresponden a sus intenciones, la historia como historia racional tiene que integrar en su

¹⁸ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Rousseau en México*, Col. 70, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1969, p. 13.

propia racionalidad tanto la praxis intencional de los individuos como la praxis inintencional en que se funden las múltiples praxis individuales. Esta explicación debe delimitar el terreno justo en que se halle esa racionalidad histórica, objetiva. Si su lugar no se halla en la praxis intencional de los individuos, y si, contra lo que sostiene Sartre, la clave de la inteligibilidad del proceso histórico no puede extraerse del comportamiento teleológico de los individuos y sí de una racionalidad objetiva que escapa a su voluntad y a sus intenciones, habrá que determinar cuáles son las verdaderas relaciones entre una y otra praxis, sobre todo cuando la praxis colectiva responde —al igual que la praxis individual— a un proyecto o intención previos y, en consecuencia, el producto de esa praxis es un resultado en el que se objetiva la actividad práctica de un sujeto (en este caso colectivo).

Si los cambios históricos obedecen a una necesidad histórica, y no a un fin trazado de antemano, o a su conformidad con una esencia humana (una vez que la razón del hombre descubre esta esencia, tesis que después de la Ilustración encontramos todavía en Feuerbach e incluso ecos de ella en el joven Marx), la racionalidad tiene que estar ya en la estructura social misma, pues sólo así el cambio de ella —y, por tanto, la continuidad y discontinuidad que constituye el tejido de la historia— puede ser racional. Si el tránsito del capitalismo al socialismo, por ejemplo, responde a una racionalidad objetiva, y no simplemente a los deseos, fines o intenciones de los hombres, es porque el capitalismo tiene su propia racionalidad en virtud de la cual se impone la necesidad histórica de pasar a una nueva formación social, dotada también de una racionalidad propia, tan objetiva —es decir, tan independiente de la conciencia y la voluntad de los hombres— como la racionalidad capitalista.

Si la historia entera es racional —y no sólo un periodo de ella— no puede haber una estructura económico-social que no tenga su propia ley fundamental y, en función de ella, su propia racionalidad. Ahora bien, la concepción de una racionalidad estrecha y privilegiada, característica de la Ilustración —como racionalidad que surge en una fase determinada del devenir histórico e inherente sólo a una sociedad dada—, no se apaga por completo en nuestra época y, como un eco muy tardío de los filósofos ilustrados del siglo XVII, reaparece a veces incluso en nombre del marxismo. Pero si éste —y particularmente el materialismo histórico— se propone explicar la historia real del hombre, las leyes generales

que rigen sus sistemas económico-sociales y el cambio y sucesión de éstos, dicha explicación sólo puede ser objetiva, científica, si se admite una racionalidad objetiva tanto en el proceso histórico en su totalidad como en cada una de sus estructuras sociales, así como en el cambio y desplazamiento de ellas. La racionalidad histórica, por tanto, no puede ser reconocida sólo a partir de un momento dado de la historia real o en un sistema económico-social dado, ya sea éste el capitalismo o el socialismo; la racionalidad objetiva no puede buscarse exclusivamente en el sistema capitalista en tanto que en el socialismo no se vería más que una racionalidad subjetiva (sujeción de la sociedad a leyes establecidas conscientemente por los hombres).

La racionalidad universal de la historia

La racionalidad objetiva del desarrollo social o de una formación social dada no aparece inmediatamente. Se requiere todo un proceso de abstracción, de producción de conceptos, para que pueda ser captada como tal. Y esa es precisamente la tarea de la ciencia y, particularmente, del materialismo histórico. Justamente lo que puede ser explicado científicamente, reducido a leyes, entraña una racionalidad objetiva. Si el materialismo histórico ha podido constituirse como una ciencia de las leyes generales de los diferentes sistemas económico-sociales y del cambio y sucesión de ellos es justamente porque, contra lo que pensaban los filósofos de la Ilustración, la racionalidad del proceso histórico-social no se halla limitada a una fase de éste, ya que ello significaría arrojar lo acaecido anteriormente a la esfera de lo irracional.

¿Qué sentido tiene entonces reducir el materialismo histórico, como hacía Lukacs en *Historia y conciencia de clase*, a una explicación de la estructura social capitalista, razón por la cual al triunfar el proletariado debía cambiar —según él— la función del materialismo histórico?

Abordemos esta cuestión en la medida en que implícitamente se relaciona con el problema de la racionalidad en la historia.

El materialismo histórico —dice Lukacs— “significa el *autoconocimiento de la sociedad capitalista*”.¹⁹ Su campo de vali-

¹⁹ Georg Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, ed. esp. cit., p. 239.

dez y su esfera de aplicación es, ante todo, la sociedad burguesa. «El materialismo histórico es por de pronto una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica»,²⁰ teoría que en la época capitalista —aclara también Lukacs— no es sólo un instrumento de conocimiento sino también un medio de lucha. La limitación de su validez a la sociedad capitalista —o, al menos su angostamiento cuando se aplica a épocas precapitalistas—, pone por tanto en tela de juicio su carácter como teoría universal aplicable no sólo al capitalismo sino también a las sociedades que le han precedido. «El materialismo histórico no se puede aplicar a las formaciones sociales precapitalistas del mismo modo que al desarrollo capitalista.»²¹ La tesis innegable de que el materialismo histórico debe tener presente las distinciones entre una formación social y otra, y particularmente lo que separa al capitalismo de las sociedades anteriores, no es razón suficiente para limitar su validez universal. Las razones de que el materialismo sea ante todo el conocimiento de la sociedad capitalista y de que se sustraigan a éste las sociedades anteriores no son sólo para Lukacs de orden ideológico, sino objetivo. «La forma más pura —puede incluso decirse que la única forma pura— de este dominio de las leyes naturales sobre la sociedad es la producción capitalista.»²² El capitalismo constituye la culminación del proceso de socialización de la naturaleza. La realidad sólo podía ser transparente cuando lo social —la socialización de todas las relaciones— al nivel de las relaciones reificadas del capitalismo, elimina la barrera de lo natural²³ que hace difícil diferenciar en el pasado las fuerzas económicas de otras bajo las cuales se expresa el ser social del hombre, como por ejemplo la religión.

Si reducimos el problema planteado por Lukacs a los términos que nos interesa ahora podemos decir: el materialismo histórico como ciencia, o sea, como expresión de una racionalidad objetiva, sólo puede aplicarse a aquella sociedad en que esta racionalidad —sumisión total de la sociedad a leyes sociales objetivas— es plena. No sería aplicable, o al menos en la misma escala, con referencia a aquellas sociedades en que la vida económica descansa en leyes inmanentes, autónomas, y en las cuales las relaciones humanas no reducen todavía —como bajo el capitalismo— los hombres a nú-

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 249.

²² *Ibidem*, p. 243.

²³ *Ibidem*, p. 248.

meros. El sistema económico feudal no se acerca —a diferencia del sistema capitalista— a un sistema cuyas relaciones son «independientes de todo carácter humano del hombre». En suma, hay una diferencia de estructura que es, ante todo, una diferencia de estructura racional. Lo que impide, pues, que el materialismo histórico pueda dar razón —y ser, por tanto, aplicable— a las sociedades precapitalistas es la irracionalidad de ellas, considerada ésta desde la racionalidad —sujeción de la sociedad a leyes sociales naturales que operan como fuerzas ciegas— propia de la sociedad capitalista.

En pocas palabras, para Lukacs el determinismo económico representaría el ámbito pleno de la racionalidad objetiva. La presencia de un determinismo no económico —religioso, político, etcétera— introduciría un coeficiente de irracionalidad que se pone de manifiesto en las sociedades precapitalistas.

Lukacs fundaría, por tanto, la presencia de lo irracional en la negación —para las sociedades precapitalistas— del papel determinante, en última instancia, de lo económico. Lukacs llega a esta negación por no haber distinguido entre papel determinante de lo económico, en última instancia, y papel principal de una fuerza no económica —religión, política, etcétera— en una situación histórica dada. Ahora bien, partiendo de la distinción marxiana de papel determinante y papel principal de lo no económico se puede comprender que es precisamente lo económico lo que determina que en una situación dada sean la religión o la política las que desempeñen el papel principal.

Pero, sin entrar ahora en este importante problema del papel determinante, en última instancia, de lo económico, podemos concluir que Lukacs admite una racionalidad objetiva, histórica al nivel de lo económico, sobre todo para el capitalismo, en tanto que, por no operar en toda su plenitud ese determinismo económico en las sociedades precapitalistas, éstas no podrían mostrar un principio pleno de racionalidad y, por ello, no les sería aplicable el materialismo histórico.

La racionalidad estructural de la historia

El análisis anterior de las concepciones de la racionalidad histórica, y en el marco de ellas, de la praxis histórica, a través de las posiciones de Sartre y Lukacs, nos lleva ahora a establecer —de acuerdo con las tesis fundamentales del ma-

terialismo histórico— los siguientes rasgos distintivos de la racionalidad histórica.

La racionalidad del proceso histórico, es decir, de la historia de la praxis humana, es universal. No hay sociedades ni cambios o desplazamiento de unas por otras que no tengan razón de ser, es decir, que no respondan a cierta legalidad. Esta racionalidad abarca, pues, desde las llamadas sociedades primitivas hasta las sociedades de nuestros días. No hay sociedades privilegiadas por su racionalidad. Desde el punto de vista de su estructura y de la necesidad de su cambio o desplazamiento, todas son igualmente racionales. Sin embargo, se ha hablado y se habla todavía de la irracionalidad de una sociedad extraña o anterior; por ejemplo: los griegos antiguos juzgaban así a otros pueblos al calificarlos de «bárbaros»; los ilustrados del siglo XVIII hacían algo semejante con la Edad Media; el capitalismo ha sido juzgado unas veces como una sociedad irracional o de una racionalidad limitada; los jóvenes hegelianos justificaban su crítica de la sociedad alemana de su tiempo por la necesidad de destruir —con la razón humana— los elementos irracionales de ella, etcétera. En todos estos casos el concepto de irracionalidad aplicado a una sociedad dada, a una etapa de su desenvolvimiento o al cambio o sustitución de ella, carece de valor científico y su existencia sólo se explica por la función ideológica que puede cumplir en la justificación de la existencia de un orden social dado o en la lucha por transformar, o acelerar, la transformación de una estructura social determinada.

La racionalidad de una sociedad dada no se descubre en la masa de hechos y fenómenos que aparecen en la superficie como hechos casuales y desligados entre sí, sino cuando tras esos hechos se ponen de manifiesto sus elementos y relaciones fundamentales constituyendo una totalidad o conjunto de elementos y relaciones estructurados, es decir, un sistema o estructura. Tras el cúmulo de hechos casuales y de actividades individuales descubrimos entonces la existencia de elementos y relaciones como los de «fuerzas productivas», «relaciones de producción», «modo de producción», «clases sociales», «Estado», «religión», «arte», etcétera.

Un sistema de esta naturaleza o estructura compleja es la formación económico-social (capitalismo o socialismo, por ejemplo), ya sea a un nivel universal (sistema capitalista o socialista mundial), ya sea al nivel de un país dado (capitalismo o socialismo en una nación determinada). Dentro

de esta estructura compleja pueden advertirse estructuras simples (por ejemplo, las relaciones de producción de una sociedad dada) o estructuras dependientes, aunque su dependencia lejos de excluir presupone cierta autonomía (por ejemplo, el arte o la supraestructura política de la formación social correspondiente).

En una estructura compleja —como es una formación económico-social dada— su racionalidad no se manifiesta en un elemento o en una estructura particular dentro de ella, sino en el todo, con sus relaciones y dependencias estructurales, es decir, en la estructura como un todo orgánico, internamente relacionado. Por tanto, la racionalidad de la estructura compleja no se da en un elemento o estructura abstraído o separado del todo, y esto impide que lo determinante se vea de un modo único y exclusivo en lo económico. Pero ello no impide que, dentro de esa totalidad, y no como un elemento o una estructura abstraída de ella, lo económico desempeñe, en última instancia, el papel determinante. Si lo económico se abstrae de la totalidad, su realidad será tan precaria como la de cualquier otro elemento con que se haga la misma operación. Lo económico es determinante en última instancia; la expresión «última instancia» tiene presente la existencia de otras realidades o esferas que no son reductibles a lo económico —de ahí la autonomía relativa de su desenvolvimiento—, aunque se hallan determinados por él.

El papel determinante de lo económico responde al lugar central que la producción ocupa en la sociedad humana y en la historia de ella, en cuanto que no es sólo producción de un mundo de objetos, de bienes útiles, sino en cuanto que por su carácter social es también producción de relaciones sociales y condición necesaria de todo tipo de producción. Lo económico es determinante en última instancia porque las relaciones materiales productivas del hombre con la naturaleza y las que se establecen, en consonancia con ellas, como relaciones económicas entre los hombres determinan todas las demás. Pero no se trata de un condicionamiento unidimensional —de causa a efecto—, sino *en y por* una totalidad.

De ahí que si bien lo no económico se explica en última instancia por lo económico, siempre que no se entienda esta explicación en una relación unilateral simple de causa a efecto, lo económico, a su vez, aun siendo determinante, no puede explicarse de por sí; y en cuanto que es un elemento

de una totalidad, tiene que ser explicado, a su vez, por lo no económico. En este sentido, puede decirse que lo político o lo ideológico influyen sobre él.

La economía es determinante en última instancia y no deja de cumplir esa función aunque lo no económico (la religión, la política, etcétera) desempeñe el papel principal en una sociedad dada. En definitiva, es lo económico lo que determina cuando lo no económico desempeña ese papel. Marx establece claramente que es el modo de producción de la vida material lo que explica por qué domina en la Edad Media la religión o en el mundo antiguo la política. Así, pues, el reconocimiento por Marx de ese dominio o papel principal no puede significar en modo alguno, como él mismo aclara, que pierda vigencia su tesis (que es ciertamente la tesis fundamental del materialismo histórico) según la cual lo económico domina siempre y en general el desarrollo histórico, o sea, es determinante en última instancia.²⁴

Así, pues, el papel determinante de la base económica y el papel principal de una u otra instancia no económica sólo puede descubrirse en las relaciones de dependencia de las partes con el todo y de las partes entre sí. La racionalidad por ello de la praxis histórica en cuanto que las acciones de los hombres y sus relaciones constituyen un sistema es una racionalidad estructural.

²⁴ Refiriéndose a una objeción que se le hizo en un periódico alemán de Norteamérica al aparecer, en 1859, su *Contribución a la crítica de la economía política*, escribía Marx:

Este periódico decía que mi tesis según la cual el régimen de producción vigente en una época dada y las relaciones de producción propias de este régimen, en una palabra, «la estructura económica de la sociedad, es la base real sobre la que se alza la supraestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social» y de que «el régimen de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual», era indudablemente exacta respecto al mundo moderno, en que predominan los intereses materiales, pero no podía ser aplicada a la Edad Media en que reinaba el catolicismo, ni a Atenas y Roma, donde imperaba la política. ... Es indudable que ni la Edad Media pudo vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. Lejos de ello, lo que explica por qué en una era fundamental la política y en la otra el catolicismo es precisamente el modo como una y otra se ganaban la vida. (*El Capital*, ed. esp. cit., t. I, p. 46.)

La racionalidad de los cambios de estructura social

La racionalidad no es sólo universal; no sólo se halla en todas y cada una de las estructuras, sino también en la aparición y desaparición de ellas en el tiempo, así como en el paso de una a otra. No sólo cada sistema o estructura tiene su propia ley fundamental de funcionamiento que determina las relaciones peculiares entre los diversos elementos y entre éstos y el todo, sino que también el proceso histórico, como proceso de cambios radicales, cualitativos, que entrañan el paso de una formación a otra, se halla sujeto a leyes.

Aquí no nos referimos al proceso de aparición de un elemento dentro de una estructura (mediante su transformación en otro) ni tampoco al proceso de génesis de una nueva relación entre dos o más elementos de una estructura, sino que tenemos presente la aparición y desaparición de una estructura, es decir, al proceso mismo de desarrollo (paso de una formación económico-social a otra). Es justamente este proceso histórico el que Marx y Engels caracterizan como histórico-natural, es decir, sujeto a leyes objetivas que escapan a la conciencia y a la voluntad de los hombres.²⁵

¿Cómo se opera el paso de una estructura social *A* a una estructura *B*? La aparición de una nueva estructura *B* presupone necesariamente una estructura anterior *A*, que como toda estructura compleja es un conjunto de elementos, vinculados entre sí, y, por tanto, un conjunto de relaciones y dependencias. Esta estructuración interna de los elementos integrantes no es estática, sino dinámica. La estructura se halla sujeta internamente a cambios constantes: aparición de nuevos elementos y relaciones, transformación de un elemento en otro, etcétera. Estos cambios que se operan internamente pueden afectar a un elemento o a una relación dada sin que afecten a la estructura en su conjunto. Esto último no debe entenderse en el sentido de que todos y cada uno de los elementos pueden verse afectados por un cambio, pues hay cambios que no afectan a la ley fundamental de la estructura. La estructura puede absorber una serie de cambios sin que éstos entrañen una transformación, cualitativa, de ella. Así, pues, la aparición de una nueva estructura comprende una serie de cambios (aparición de nuevos elementos o de una

²⁵ C. Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. I, pp. 517-518.

relación, transformación de un elemento o de una relación que entrañan modificaciones en otros elementos y relaciones de la misma estructura).²⁶ El cambio de un elemento que, en una etapa de su evolución, no provoca cambios estructurales en otra fase puede acarrear un cambio que afecta a la estructura entera. Así, por ejemplo, las fuerzas productivas son uno de los elementos del modo de producción. Este elemento se caracteriza por su dinamismo, es decir, por su desarrollo ininterrumpido. Dentro de una estructura, las fuerzas productivas se hallan en cierta relación con otro elemento fundamental de ella: las relaciones de producción. A diferencia de las fuerzas productivas, estas relaciones se caracterizan dentro de la estructura por su estabilidad. Mientras que las primeras se desarrollan, y crecen continuamente, las relaciones de producción permanecen inalterables. En el seno de una y la misma estructura, durante un periodo más o menos largo de tiempo, las relaciones de producción corresponden a las fuerzas productivas, es decir, no sólo no frenan su desarrollo sino que incluso contribuyen a él. En consecuencia, el incremento de las fuerzas productivas (hombres e instrumentos de producción) no suscita ni exige un cambio de las relaciones de producción (y, particularmente, de la forma de apropiación de los medios de producción y de los productos). Cuando las fuerzas productivas encuentran en las relaciones de producción existentes un límite a su desarrollo, la correspondencia anterior deja paso a un conflicto que, al transformarse en contradicción aguda, exige para ser resuelto nuevas relaciones de producción, lo que entraña, a su vez, un cambio radical, cualitativo, de toda la estructura y, con él, la aparición de un nuevo sistema económico-social.²⁷

El cambio estructural se halla, pues, determinado por la estructura misma, ya que en ella se crean las condiciones de su aparición. En cuanto que la nueva estructura se gesta en el seno de otra anterior, hay una relación de continuidad entre una y otra. Pero, a su vez, en cuanto que la nueva estructura supone una ruptura de la organización de los elementos anteriores y de sus relaciones, implica una discontinuidad con ella.

En consecuencia, el proceso histórico como cambio estruc-

²⁶ Cf. B. A. Grushin, *Ocherki logiki istoricheskogo issledovaniaya* (Ensayos sobre la lógica de la investigación histórica), Moscú, 1961, pp. 37-53.

²⁷ C. Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit., p. 517.

tural es un proceso continuo y discontinuo a la vez. La continuidad se revela, por tanto, como aparición de una nueva estructura sobre la base de la anterior; o sea, los hombres hacen su propia historia, pero partiendo de las condiciones creadas por la generación anterior. La discontinuidad se revela como aparición de algo nuevo que, teniendo como punto de partida las condiciones creadas por la estructura anterior, es irreductible a ella. La continuidad se revela asimismo en la existencia de algunos elementos de la vieja estructura; pero estos elementos, integrados en una nueva totalidad, entran en relaciones distintas y cumplen otra función. La discontinuidad se revela, sobre todo, en la aparición de nuevos elementos y relaciones.

El hecho de que un cambio estructural no pueda producirse sin que surjan necesariamente ciertas condiciones o se operen ciertos cambios en el seno de una estructura dada, cambios y condiciones que plantean necesariamente el paso a una nueva estructura, es prueba de que el proceso histórico como cambio y desplazamiento de unas formaciones económico-sociales por otras es un proceso sujeto a leyes. Así, pues, no sólo existe una racionalidad histórica en todas las estructuras sociales, sino también en el proceso histórico por el cual se opera el paso de unas formaciones sociales a otras.

La posibilidad de estudiar la racionalidad de la vida social como un todo y, a la vez, la racionalidad del proceso histórico como paso de una estructura social a otra existe desde que Marx concibió la base económica de la sociedad y la vida política y espiritual de ella en términos de estructuras relacionadas y dependientes. Existe, igualmente, desde que Marx señaló cómo los cambios operados en la base económica (relaciones de producción) provocan cambios en la supraestructura que se levanta sobre ella. Y, finalmente esa concepción estructural del proceso histórico existe desde que concibió la génesis de una nueva estructura como liberación de ciertos elementos de una estructura anterior, a la vez que ponía de manifiesto que son las contradicciones de una estructura económica las que determinan el paso a una nueva estructura o formación social. Todo ello lo establecía Marx en su prólogo, de 1859, a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

Marx, por tanto, ha sido el primero en operar, en el estudio de la historia y la sociedad, con los conceptos de estructura y de proceso histórico como cambio estructural. Pero

no se limitó a sentar este principio estructural en la explicación de la vida social y del proceso histórico, sino que lo aplicó en investigaciones concretas. Por eso dice justamente B. A. Grushin en una obra en que, apegándose a Marx, trata de desarrollar ese principio estructural en la investigación económica, histórica y social: «Las obras históricas de los clásicos del marxismo del marxismo-leninismo demuestran que, de modo análogo a otras ciencias de nuestros días, la historia tiene como tarea el estudio de *sistemas objetivos de relaciones* y la reproducción de los procesos históricos en el pensamiento como sistemas orgánicos.»²⁸

Esto significa que el análisis estructural de un sistema no puede ser sustituido por su análisis genético, lo cual no significa que uno se contraponga al otro. Por el contrario, sin que se borren sus diferencias esenciales, se necesitan mutuamente. Ello es así porque —por una parte— no se puede analizar una estructura ignorando los elementos de la estructura anterior que —como dice Marx— ha liberado; y es así también porque —por otra parte— no podemos estudiar la génesis y evolución de un sistema si no conocemos ya la naturaleza de lo que es engendrado y evoluciona. Así, pues, como dice Grushin, «la investigación de los procesos históricos de desarrollo de un todo complejo presupone tanto el estudio de su *estructura* como de su *génesis*».²⁹ Es decir, el análisis histórico de un sistema reclama su análisis teórico, estructural, pero éste, a su vez, no puede prescindir —sin dejarse devorar por él— de un análisis histórico. Una vez adoptado el punto de vista estructural en que se sitúa Marx, no cabe el historicismo (absoluto), pero tampoco un teoricismo ahistórico (o primacía absoluta del análisis teórico, estructural).³⁰

Productos históricos inintencionales

La racionalidad histórica fundamental se nos presenta, ante todo, como racionalidad de las formaciones sociales, así como de su aparición y desaparición y del paso de

²⁸ B. A. Grushin, *op. cit.*, p. 17.

²⁹ *Ibidem*, p. 94.

³⁰ Sobre las relaciones entre análisis estructural y análisis histórico, véase mi estudio «Estructuralismo e historia», en: Lefebvre, Sánchez Vázquez, Nils Castro, *Estructuralismo e historia*, Grijalbo, México, D. F., 1970, pp. 65-79.

unas a otras. Pero las estructuras sociales son productos humanos, y humanas son también las actividades que hacen posible sus cambios y su transformación. Los hombres son los sujetos de la praxis histórica que eleva y derrumba una u otra estructura social; por tanto, las leyes que rigen el funcionamiento y el cambio de ellas no son sino leyes de la praxis histórica y social humana. Los hombres son los creadores de su propia historia, pero como individuos concretos —no como robinsones—; es decir, actuando conjuntamente con otros en el marco de una estructura que fija sus relaciones de interdependencia con otros miembros de la sociedad, así como las formas generales de su actividad. Los individuos no sólo actúan social sino conscientemente, es decir, como individuos que se plantean determinados fines. Desde que existe el hombre como ser social, cada individuo actúa conscientemente y, sin embargo, durante siglos y siglos no ha sido consciente de las leyes y resultados de su actividad. «En la historia de la sociedad —dice Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*— los agentes son hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines; aquí nada acaece sin una intención consciente, sin un fin deseado.» Y agrega un poco más adelante: «Los fines que se persiguen con los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son y, aun cuando parezcan ajustarse de momento al fin perseguido, a la postre encierran consecuencias muy distintas a las apetecidas.»

Lo que el hombre hace no siempre responde, por tanto, a sus intenciones. No se trata de una inadecuación entre fines y resultados impuesta en toda praxis intencional por las exigencias del proceso práctico. Se trata de que al actuar el individuo como ser social e integrarse su praxis en una praxis común, ésta se desarrolla como una praxis ciega, cuyos productos o resultados no pueden ser referidos a ninguna intención. Son actos humanos los que, en el marco de una estructura social —por ejemplo, el feudalismo—, producen cambios en los elementos de ella y en sus relaciones mutuas hasta rebasar el límite cualitativo, lo que entraña la aparición de una nueva estructura —el capitalismo— con nuevos elementos estructurales y nuevas relaciones entre ellos. Nadie —ni individual ni colectivamente— se ha propuesto crear esta nueva estructura social conforme a un proyecto individual

o común. Y lo que se refiere a la estructura en su conjunto es aplicable a los elementos y relaciones de ellas. Nadie se ha propuesto desarrollar las fuerzas productivas con la conciencia de la contradicción a que llevaba este desarrollo con las relaciones de producción vigentes y, en particular, con la forma de propiedad. Si el desarrollo de las fuerzas productivas, dice Marx, es «resultado de la energía práctica de los hombres»,³¹ sus consecuencias fundamentales escapan a su conciencia y su incremento no responde pura y simplemente a una suma de voluntades individuales, ya que esa misma energía práctica, agrega Marx:

Se halla determinada por las condiciones en que los hombres se encuentran colocados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no han creado y que es producto de la generación anterior.

Dualidad de la praxis individual

El hecho de que los resultados de la praxis común no puedan ser referidos a una conciencia o voluntad, o a una suma de ellas, confirma que la racionalidad histórica no puede encontrarse al nivel de los individuos, de sus fines o intereses o de sus praxis individuales. La racionalidad de la praxis histórica, como praxis colectiva cuyos resultados no responden a intenciones ni fines, tiene que ser buscada al nivel de las estructuras sociales y de los cambios fundamentales de ellas. Es por ello una racionalidad universal, estructural y objetiva. Las leyes que rigen el funcionamiento de las estructuras y del cambio de ellas actúan al margen de la conciencia y voluntad de los individuos concretos, pero a su vez operan como leyes de su actividad, o más exactamente, como leyes que sólo existen y se cumplen a través de ellos. La objetividad de estas leyes, que es la que da al proceso histórico su carácter natural, no estriba, por tanto, en una supuesta existencia metafísica de ellas al margen de los hombres —ya que las leyes históricas no son sino leyes de la praxis humana— sino en el hecho de que existen y rigen al margen de su voluntad y su conciencia. Las leyes fundamentales

³¹ «Carta de Marx a P. V. Annekov», ed. esp. cit., p. 532.

de la formación económico-social capitalista —por ejemplo, la ley de la producción de plusvalía— rigen al margen de la voluntad y de la conciencia de los capitalistas y obreros, e incluso independientemente del conocimiento que tenga de ellas. En cuanto que unos y otros actúan como elementos de la estructura peculiar de las relaciones de producción dentro de una totalidad compleja a saber: la formación social capitalista, su comportamiento individual adopta necesariamente la forma social que le impone la estructura, y los resultados de sus actos corresponden a las leyes que presiden su funcionamiento. El obrero no se propone ni quiere producir un valor que exceda al valor de su fuerza de trabajo; el capitalista, por su parte, puede creer que al pagar determinado salario está pagando, a su verdadero precio, no la fuerza del trabajo del obrero sino su trabajo mismo. Pero, uno y otro, actúan según la ley económica fundamental de la obtención de la plusvalía que rige objetivamente, a través de sus propios actos, pero independientemente de sus intenciones, de su conciencia y de su voluntad. El comportamiento del individuo en este caso responde a las exigencias de una estructura social y, en ese sentido, se halla determinado socialmente. El individuo produce algo que no estaba en su conciencia y que rebasa sus propias intenciones: algo de lo cual él no es individualmente responsable. Este comportamiento individual del obrero y del capitalista en cuanto que su actividad individual responde a una ley objetiva y adopta necesariamente, por tanto, una forma social, que es la que Marx analiza en *El Capital*. La forma social del comportamiento individual representa propiamente su sujeción a la ley que rige el funcionamiento de la estructura, de la cual depende. Por tanto, en cuanto que actúa de acuerdo con la ley fundamental de la estructura puede hablarse de la racionalidad del comportamiento del trabajador. Pero el individuo como ser social no agota su comportamiento en la forma social de su actividad, es decir, de acuerdo con las leyes del sistema, comportamiento que se identifica, bajo el capitalismo, con su praxis inintencional. Esto no debe olvidarse al hablar del comportamiento «racional» del obrero en la sociedad capitalista.

Sin dejar de ser el agente de la producción capitalista, es decir, un individuo cuya actividad individual adopta necesariamente una forma social cuyos resultados escapan a su conciencia y voluntad, el obrero es un individuo concreto que actúa como ser consciente y persigue sus propios fines.

Su actividad práctica individual tiene, entonces, un doble carácter: intencional —en cuanto que actúa creyendo realizar sus propios fines— e inintencional —en cuanto que al actuar necesariamente bajo una forma social sus resultados no responden a fines suyos previamente trazados—. Su actividad práctica se revela, al mismo tiempo, con una contradictoriedad interna: por ser intencional e inintencional a la vez, y por ser ella misma expresión de una contradicción entre lo individual y lo social, la forma social de su actividad como praxis inintencional se opone a la forma propiamente individual como praxis intencional. La existencia de esta dualidad en el seno de una y la misma actividad práctica concreta —el trabajo del obrero— nos impide, de acuerdo con la advertencia de Marx, hacer al individuo responsable de una actividad que le es impuesta necesariamente por la estructura correspondiente. Pero justamente porque la actividad del individuo no se reduce a su forma social —sino que es la actividad de un sujeto dotado de conciencia y voluntad, lo que da necesariamente un carácter consciente, intencional a su praxis— no es sólo la personificación de una relación social, el soporte o efecto de una estructura. Si el hombre no fuera más que el soporte de unas relaciones sociales dadas o el efecto de una estructura, es decir, si su comportamiento individual se agotara en la forma que la estructura le impone necesariamente, el proceso histórico —no tanto el del pasado como el del presente y el futuro— sería un proceso que se operaría a través de la actividad de los hombres, pero sin su participación consciente tanto en la abolición de una estructura social ya caduca como en la creación de otra nueva: el socialismo. Al señalarse justamente que el individuo es la personificación de funciones y relaciones sociales no debe olvidarse esta dualidad que antes hemos señalado en el seno de la propia actividad individual y que explica en definitiva que el obrero no sólo sea soporte inconsciente y pasivo de las relaciones de producción sino también el sepulturero consciente y activo de ellas.

Pero la necesidad de tomar en cuenta este aspecto intencional de la actividad individual no quebranta en absoluto el hecho de que la explicación de la praxis individual no pueda encontrarse partiendo de los individuos —de sus intenciones— sino en la estructura social en el marco de la cual actúan. Ésta explica no sólo la forma social de su praxis sino también su forma propiamente individual, es decir, el carácter que dentro de una estructura dada reviste ésta como

praxis intencional, lo cual hace también que la explicación de la contradicción que a lo largo de este capítulo hemos venido señalando —entre las intenciones de los individuos y sus resultados, entre los lados intencional e inintencional de su praxis, o entre su forma social y su contenido propiamente individual— haya de buscarse también en la estructura social. En efecto, si las intenciones de los individuos no se realizan, o si los productos de las diferentes praxis particulares no corresponden a una intención determinada, ello no se debe a factores puramente subjetivos sino a la estructura misma. Es ésta la que determina el que las praxis intencionales de los diferentes individuos se conjuguen para producir algo no querido o previsto por nadie, es decir, no deseado o proyectado por ninguna conciencia.

De las praxis intencionales a la praxis común intencional

Pero ¿cómo se pasa de estas praxis individuales, que de acuerdo con ciertos fines buscan ciertos resultados, a una praxis común en la que se integran sin saberlo o sin desearlo las múltiples actividades prácticas de los individuos para producir un resultado no previsto ni deseado y que, sin embargo, tiene razón de ser en cuanto que corresponde a las leyes fundamentales del sistema?

No basta señalar la existencia de una contradicción entre los fines individuales y los resultados, y buscar su causa en las leyes generales de la estructura o en las fuerzas motrices que, dentro de ésta, se hallan detrás de dichos móviles. Engels señala claramente dicha contradicción («rara vez acaece lo que se desea»); «los fines que se persiguen con los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son»;³² señala asimismo la necesidad de no detenerse en dichos móviles y de buscar, en cambio, la explicación histórica tanto en las leyes generales que rigen la historia como en las fuerzas motrices que están detrás de los móviles. Ahora bien, el problema subsiste a despecho de ello porque si bien es cierto que partiendo de los fines individuales no puede explicarse un resultado que no cabe poner en relación con ningún fin previamente trazado,

³² F. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. III, p. 385.

y si es cierto asimismo que de la suma de las praxis individuales no puede derivarse una praxis común ni sus resultados, la verdad es que la praxis común inintencional y sus productos no existen al margen de las praxis de los individuos concretos que actúan en el marco de un sistema, y que este producto inintencional entraña necesariamente la intervención de ellos como seres conscientes. Sólo hay praxis inintencional a través de una multitud de praxis intencionales, de actos de los individuos que persiguiendo sus propios fines dan origen a un resultado que antes no ha pasado idealmente —como intención o proyecto— por sus conciencias. El problema se reduce, por tanto, a estos términos: ¿cómo y en qué condiciones la estructura determina el paso de las praxis individuales conjugadas a la praxis inintencional que corresponde a la racionalidad del sistema?, ¿cómo y en qué condiciones distintas otra estructura hace posible el paso de una multitud de praxis individuales a una praxis común intencional?

El paso de lo individual intencional a lo común inintencional, lo explica Engels en los siguientes términos:

La historia se hace de tal modo que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico— que, a su vez, puede considerarse como producto de una potencia única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo hasta aquí la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida, también, sustancialmente a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales —cada una de las cuales apetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son, en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)— no alcancen lo que desean, sino que se funden todas en una medida total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean igual a cero. Por el contrario, todas con-

tribuyen a las resultantes y se hallan, por tanto, incluidas en ella.³³

De este pasaje de Engels, se deduce: a) que los individuos actúan movidos por la aspiración de realizar sus propios fines; b) que los fines que aspiran a realizar se entrecruzan y se oponen entre sí; c) que los resultados que se obtienen no corresponden a los fines deseados, y d) que los fines se funden en una resultante media, común, a la que han contribuido todos los individuos.

Engels trata de subrayar el papel de los individuos concretos en la praxis histórica saliendo al paso de las falsas interpretaciones de la doctrina de Marx que hacían del factor económico el *único* determinante y que, en consecuencia, hacían de la economía el verdadero sujeto de la historia. Pero, a nuestro juicio, al derivar el resultado común, inintencional, de un conjunto de praxis individuales, aunque ciertamente a través de una serie de mediaciones —entrecruzamientos y conflictos—, no explica, en primer lugar, por qué estas praxis individuales entran en conflicto y, en segundo, por qué se traducen en un resultado medio y común, que tiene sentido. El resultado de las praxis individuales —resultado inintencional de praxis intencionales— no es un resultado estadístico medio. Las voluntades individuales no se funden en un resultado medio total, sino en el resultado exigido por la forma social que necesariamente adoptan, en el marco de una estructura social, las actividades individuales. Es, en consecuencia, la estructura la que determina la contradicción entre fines y resultados, así como los conflictos entre los diferentes individuos; es la estructura también la que impone el carácter inintencional del resultado común, ya que ella hace imposible una praxis intencional no ya al nivel de los individuos sino de la sociedad entera. Aunque la historia no existe al margen de los individuos concretos, es cierto igualmente que los productos inintencionales que en ella descubrimos no se pueden explicar partiendo de individuos concretos cuyas praxis individuales se entrecruzan y oponen para fundirse, no se sabe por qué, en una resultante común. Sólo partiendo de las leyes que rigen el funcionamiento de la estructura social podemos explicarnos por qué la praxis histórica tiene en el pasado un carácter inintencio-

³³ «Carta de Engels a J. Bloch, 21-22 de sep. de 1890», en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. III, p. 515.

nal y por qué puede tener en el presente un carácter intencional, siendo una y otra la praxis de individuos dotados de conciencia y voluntad.

Dentro de una estructura social dada, el tipo de relaciones sociales de producción —y, particularmente, la forma de propiedad sobre los medios de producción— determina en gran medida el carácter inintencional o intencional de la praxis común, ya que como hemos subrayado por lo que toca a la praxis individual —cualquiera que sea la estructura en que se despliegue— tiene siempre un carácter intencional, consciente. La estructura social en su conjunto y, ante todo, la forma de propiedad sobre los medios de producción determinan, por un lado, el carácter inintencional o intencional —espontáneo o reflexivo— de la praxis histórica, a la vez que el modo como actúan las leyes del funcionamiento de una formación social dada.

Intereses y estructura social

En las condiciones de la propiedad privada sobre los medios de producción, que caracterizan a las formaciones sociales del pasado y al capitalismo en nuestra época, los intereses de los individuos y los de la sociedad en su conjunto no coinciden, y cuando la posición social de ellos con respecto a los medios de producción —como las de los capitalistas y obreros— se contraponen diametralmente, sus intereses se contraponen también de un modo antagónico. Cuando se trata de explicar la actividad de los individuos, de grupos sociales o de la sociedad entera no hay que partir de sus móviles ideales, como suelen hacer las concepciones idealistas de la historia, sino de sus intereses, es decir, de la actitud de los individuos, clases o de la sociedad hacia sus condiciones de existencia, vinculada a su vez estrechamente a su posición con respecto a los medios de producción. Los intereses tienen, pues, su origen en condiciones objetivas.

La actividad de los hombres —individuo, grupos sociales o la sociedad entera— es una actividad interesada y, por ello, para comprenderla hay que partir de los intereses humanos que se expresan en ciertos fines que responden, a su vez, a cierta situación objetiva. De acuerdo también con esas condiciones objetivas —y especialmente con la forma de propiedad sobre los medios de producción— cambia el carácter mismo de los intereses individuales o sociales, así como las relaciones mutuas entre los intereses de los individuos, en-

tre los intereses personales y los de la clase a que pertenecen los individuos, y entre el de estos últimos y la sociedad entera. El carácter de los intereses determina, a su vez, la posibilidad o imposibilidad de que la praxis que impulsan pueda transformarse, en el caso de los individuos o de las clases sociales, en una praxis colectiva intencional.

Los intereses personales reflejan la actitud de los individuos hacia sus condiciones concretas de existencia. Pero, en cuanto que los individuos ocupan la misma posición respecto a los medios de producción, y son por tanto miembros de una misma clase social, tienen también intereses comunes, de clase, que no son una suma de sus intereses personales, sino que expresan la actitud de un grupo social, por encima de los intereses estrictamente personales, hacia su existencia de clase. En las estructuras sociales en que rige la forma de propiedad privada sobre los medios de producción, los intereses de las clases antagónicas entran en un agudo conflicto. A su vez, los intereses de la clase dominante, al impulsar a ésta a defender una estructura social desgarrada por una contradicción que sólo puede ser resuelta con la desaparición del sistema, entran en conflicto con los intereses de toda la sociedad.

Los intereses tienen un contenido objetivo en cuanto que se determinan por las condiciones de existencia de los hombres y son asimismo los que impulsan su actividad, aunque éstos no tengan una clara conciencia de ello. En las condiciones de la sociedad en la que rige la forma de propiedad privada sobre los medios de producción, la conciencia de los intereses varía de acuerdo con el carácter de ellos. Los intereses personales se conocen más inmediatamente, y, por esta razón, los hombres se mueven, sobre todo, por estos intereses. La conciencia de los intereses de clase (conciencia de clase) presupone la necesidad de superar, hasta cierto punto, los intereses inmediatos, personales; con ello se hace posible una praxis común intencional. La conciencia de clase no surge espontáneamente y requiere la elaboración de cierto material ideológico. Mientras que los intereses de clase se forman espontáneamente, de acuerdo con el proceso de constitución de la clase dada, la conciencia de ellos sólo surge en el proceso de lucha de las clases antagónicas, y, particularmente, con la elaboración de la ideología correspondiente, y la creación de los partidos de clase que la inculcan. Así, surge desde el siglo XVIII la conciencia burguesa de clase, y, desde mediados del siglo pasado, la conciencia de clase del proletariado.

En todas las clases progresistas, revolucionarias, la conciencia de clase entraña, a su vez, cierta conciencia de los intereses de la sociedad entera. Pero, en virtud de que los intereses de clase de la burguesía no coinciden con los de toda la sociedad —ni siquiera en la época en que aquélla es una clase en ascenso— su conciencia de los intereses de la sociedad entera es una conciencia limitada. Esta limitación tiene, pues, un fundamento objetivo: el de la limitación de sus intereses de clase. Sólo la conciencia de clase del proletariado capta los intereses de la sociedad entera, ya que sus intereses de clase coinciden con los de toda la sociedad.

En cuanto que los intereses dependen de la estructura social —o más exactamente, del carácter de las relaciones de producción y, particularmente, de la forma de propiedad— los intereses se forman objetivamente, tienen un carácter objetivo, y su satisfacción exige una praxis acorde con ellos. La conciencia de los intereses no afecta, por tanto, ni a su contenido objetivo ni a su proceso de formación, pero sí a su realización y, por tanto, al carácter de la praxis colectiva que trata de satisfacerlos, ya que sólo una conciencia de los intereses de clase puede darle un carácter intencional.

Tenemos, pues, que toda praxis responde a ciertos intereses, independientemente de que se tenga o no conciencia de ellos. Mientras los individuos no se elevan a la conciencia de sus intereses de clase, su praxis colectiva no puede tener un carácter intencional, pues es justamente esa conciencia la que les lleva a trazarse fines comunes y a desarrollar una praxis colectiva consciente. Cuando los individuos no tienen conciencia de su interés de clase, el carácter intencional sólo se da en la praxis individual en tanto que responde a intereses personales.

Límites de una praxis intencional colectiva

Los intereses y la conciencia de ellos no pueden impulsar una actividad práctica que se halle en contradicción con las leyes fundamentales del funcionamiento de la estructura. Esto se refiere tanto a los intereses personales como a los intereses de clase. Una praxis intencional que se halle en contradicción con las condiciones objetivas acarreará necesariamente un conflicto entre los fines y los resultados, y estos últimos adquirirán por ello un carácter inintencional. La estructura hace valer así su papel determinante con respecto a los fines de los individuos y de las clases sociales

cuando éstas actúan en contradicción con las leyes fundamentales que la rigen.

Por otro lado, en las condiciones de una estructura social antagónica, la limitación de los intereses de la clase dominante impide a ésta actuar sobre la base de un conocimiento de la legalidad de la estructura. Esta legalidad, por ello, rige espontáneamente. La actividad social consciente de la clase dominante, en una estructura en la que rige la propiedad privada sobre los medios de producción, no puede dar lugar a un producto intencional —como, por ejemplo, el control y la regulación de la economía de toda la sociedad mediante su planificación—, ya que la estructura misma engendra una división de intereses que impide reducir estos a un denominador común. La propiedad privada sobre los medios de producción y la ley de la producción de la plusvalía sólo pueden admitir —entonces— una planificación y regulación económica limitadas. Las leyes económicas fundamentales del capitalismo por su propia naturaleza rigen ciega, espontáneamente, y la elevación de la actividad consciente, de clase, de la burguesía no puede impedir que esas leyes actúen como una fuerza ciega, exterior. En esas condiciones, la actividad consciente de la burguesía en las condiciones propias del capitalismo monopolista, aunque puede lograr ciertos resultados que corresponden a sus intenciones, en lo fundamental obtiene algo que no desea ni puede prever: la agudización de las contradicciones fundamentales de la estructura capitalista-monopolista.

Vemos, pues, que los límites de una praxis intencional colectiva en las condiciones de la propiedad sobre los medios de producción se hallan en la estructura misma, en el carácter mismo de las leyes fundamentales que la rigen. La acción de estas leyes agudiza la contradicción entre los intereses de clase y hace imposible una praxis intencional al nivel de la sociedad entera.

Para que las acciones de los individuos y de los grupos o clases sociales puedan fundirse en una praxis común intencional, cuyos resultados puedan ser referidos a una intención o proyecto comunes, se requiere un cambio radical de estructura y, en consecuencia, nuevas leyes fundamentales. Sólo así el desarrollo histórico cobra el carácter de un proceso racional que es impulsado intencionalmente. La historia ya no es —entonces— sólo una historia objetivamente racional sino una historia producida racionalmente. La praxis histórica se convierte en una praxis común intencional como la que surge bajo el verdadero socialismo.

Las praxis individuales se funden —bajo el socialismo— para dar un producto previsto y querido. Las vías que conducen a este resultado global, a través de las praxis individuales, no fluyen espontáneamente sino en virtud de la aceptación de un proyecto o fin común. Esta aceptación tiene por base la fusión de los intereses personales y sociales en virtud de que la estructura social ya no conoce la fuente del conflicto entre intereses antagónicos: la propiedad privada sobre los medios de producción y la correspondiente división en clases antagónicas. La desaparición de las contradicciones antagónicas —aunque subsistan contradicciones de otro género— crea las condiciones para que los intereses personales y sociales se aproximen, y pueda desarrollarse así una praxis común consciente. El carácter intencional de la praxis que antes era privativo de los individuos y, en mayor o menor grado, de los destacamentos avanzados de una clase social, se convierte ahora en el carácter distintivo de la praxis al nivel de toda la sociedad.

Esta praxis intencional colectiva no era posible mientras la estructura impidiera la conciencia de los intereses de las clases y, por tanto, la aparición de fines comunes; era imposible también mientras que la conciencia de la clase dominante, por expresar intereses que se hallaban en oposición con los de la sociedad entera, no pudiera elevarse a una conciencia teórica —no meramente ideológica— de la estructura social vigente y de todo el proceso histórico. La posibilidad de desarrollar una praxis histórica intencional, basada en el conocimiento de las leyes del funcionamiento de la estructura social capitalista y del proceso histórico en su conjunto, sólo surge históricamente con la constitución de una clase social —como el proletariado—, cuyos intereses de clase lejos de limitar ese conocimiento empujan necesariamente a él.

Subjetivismo y voluntarismo en la praxis histórica intencional

En virtud de esta praxis común intencional, cuyos productos pueden ser referidos a las intenciones o proyectos del sector más avanzado y consciente de una clase, el cambio radical de una estructura social y el paso de un sistema social (el capitalismo) a otro (el socialismo) es por primera vez un proceso histórico intencional consciente. En efecto, por primera vez en la historia la praxis revolucionaria de una clase social —con la Revolución de Octubre —es puesta

en relación con un proyecto y adquiere el carácter de una praxis histórica intencional. El papel de la conciencia y de la actividad subjetiva, como praxis intencional de los hombres, adquiere una dimensión que jamás había tenido. Pero esta elevación del factor subjetivo —en cuanto que la praxis histórica deja de ser una praxis inintencional para ser la actividad práctica consciente de una clase social o de la sociedad entera— no debe interpretarse en un sentido subjetivista y voluntarista.

¿En qué consiste este subjetivismo y voluntarismo?

Ya hemos visto anteriormente que cualquiera que sea el grado de conciencia que los hombres tengan de sus intereses y de sus acciones, y pese al carácter inintencional de los productos de su actividad común, los resultados de su actividad tienen sentido ya que responden, en última instancia, a las leyes del funcionamiento de una estructura social dada. Inintencionalidad —hemos dicho— no equivale a irracionalidad. El feudalismo, por ejemplo, no era la sin razón en la historia. Al actuar los siervos de acuerdo con las leyes fundamentales de la estructura social feudal —y no podían, por supuesto, actuar de otro modo— actuaban racionalmente. La supuesta irracionalidad de la historia de los pueblos precolombinos en el pasado, o de los pueblos oprimidos de nuestros días, sólo puede sostenerse por razones ideológicas. Pero la racionalidad universal —que se extiende a la historia entera— es objetiva; aunque no existe al margen de los hombres sino como racionalidad de su praxis sí existe objetivamente, es decir, al margen e independientemente de su conciencia y su voluntad. Cada estructura o formación social tiene su propia racionalidad, es decir, sus propias leyes fundamentales que determinan —como hemos señalado— el carácter mismo de la praxis colectiva —intencional o inintencional—. En este sentido, como estructura social, el socialismo tiene sus propias leyes de funcionamiento, su racionalidad objetiva que como toda racionalidad estructural abre ciertas posibilidades y cierra otras por lo que toca al comportamiento práctico racional de sus miembros.

El paso de una praxis social inintencional —como la que ha dominado históricamente hasta ahora— a una praxis colectiva intencional no significa, en modo alguno, el fin de la racionalidad objetiva, en el sentido de que la praxis pueda desarrollarse ahora conforme a las leyes (más exactamente, reglas o normas) fijadas por su conciencia, aunque se trate en este caso de un proyecto o intención común. La racionalidad dejaría, en este caso, de ser objetiva, en decir, inde-

pendiente de la conciencia y la voluntad de los hombres, para ser subjetiva —producida por su conciencia y voluntad—. Es lo que se desprende de una concepción subjetivista de la praxis histórica intencional. Se cae en ella cuando de una premisa justa y válida no sólo para la estructura social socialista sino para todas las estructuras sociales que le han precedido (o sea: no hay desarrollo social ni praxis histórica —intencional o inintencional— sin hombres dotados de conciencia y voluntad), se extrae la falsa conclusión de que las leyes que rigen una estructura social, por el hecho de ser conocidas, dejan de ser objetivas y dependen, por tanto, de la voluntad y la conciencia de los hombres. Se confunde así la racionalidad de una estructura con el conocimiento de ella, pensándose erróneamente que al desarrollarse una actividad práctica común consciente la racionalidad de una estructura —como la socialista— pierde su carácter objetivo. Pero si bien es cierto que no existen leyes de una estructura social al margen de los hombres, ya que lo que se estructura en ellos son relaciones humanas, de esto no se deduce que los fines y los actos prácticos de los hombres —aunque se intengren conscientemente en una praxis común— no se hallen condicionados en su aparición, desarrollo, carácter y posibilidades por la racionalidad que es inherente a la estructura en cuestión. Es justamente la sociedad socialista la que crea las condiciones que hacen posible, a diferencia de las estructuras del pasado, la integración de las praxis individuales o de las clases no antagónicas aún existentes en una praxis común intencional. Así, pues, la diferencia entre la praxis histórica, en las condiciones del socialismo, y la de las sociedades presocialistas no estriba en que la primera sea subjetiva y la segunda objetiva, sino que descansa en el hecho de que, en el primer caso, dicha racionalidad rige conscientemente y, en el segundo, espontáneamente. En uno y otro caso, son los hombres los que hacen su propia historia, pero mientras en el pasado la hacían sin saberlo, ignorando las leyes de las formaciones sociales y de su cambio y desplazamiento, lo cual les impedía utilizar conscientemente esas leyes en su favor y acelerar el desarrollo histórico, en una sociedad socialista los hombres hacen la historia sabiéndolo, es decir, conociendo el carácter de las leyes fundamentales que rigen su estructura y, por tanto, sobre la base de este conocimiento, encauzado y acelerando el desarrollo social. Así, pues, mientras que en una estructura la racionalidad rige espontáneamente, en otra actúa conscientemente. La ignorancia de la racionalidad estructural, bajo el capitalismo, o

su conocimiento, bajo el socialismo, crean posibilidades opuestas por lo que toca a una praxis colectiva común. Pero, en última instancia, es el tipo de racionalidad objetiva la que crea las condiciones de una praxis común intencional, ya que la socialización de los medios de producción (y la correspondiente desaparición de los antagonismos de clase) facilita no sólo un conocimiento de esa racionalidad (no limitado por intereses de clase) sino también la posibilidad de que ese conocimiento pueda ser utilizado, sobre la base de la unidad de intereses y fines, en favor de toda la sociedad. Dicha unidad de fines y ese conocimiento permiten desarrollar una actividad práctica común, por un lado intencional y, por otro, acorde con las leyes fundamentales del sistema. Son justamente la unidad de fines e intereses y la utilización consciente de las leyes, las que aseguran que los resultados obtenidos correspondan, en mayor o menor medida, a los objetivos propuestos. Si se desconocen o violan las leyes del sistema, su racionalidad no desaparecerá, ya que es inherente, de un modo objetivo, al sistema mismo, pero regirá entonces como en el pasado con resultados opuestos a los esperados, es decir, produciendo un conflicto entre los fines de la actividad práctica y sus resultados. Pero esta reaparición transitoria y perjudicial de la inintencionalidad en la praxis común no puede abolir la racionalidad objetiva de la estructura social.

Factor subjetivo y racionalidad objetiva

La existencia de una racionalidad objetiva cuya existencia no depende de la conciencia ni la voluntad de los hombres, lejos de negar el papel del factor subjetivo, lo eleva en las condiciones peculiares de una estructura social no basada en la propiedad privada sobre los medios de producción. Pero esta elevación del papel de la conciencia y de la voluntad de los hombres tiene límites que le impone la propia racionalidad objetiva, ya que ésta no es reductible a un producto de la conciencia. Las leyes que rigen el funcionamiento de un régimen social socialista no son leyes en sentido jurídico, es decir, normas o reglas creadas por los hombres para que se ajuste a ellas el comportamiento de los miembros de una sociedad dada. En este sentido, las leyes del socialismo no se diferencian de las del capitalismo. Marx ha descubierto las leyes que rigen el movimiento de la estructura capitalista; no las ha producido ni inventado. La ley de

la producción de plusvalía no rige como una norma a la que deban sujetarse el capitalista y el obrero. Esta ley rige objetivamente, es decir, independientemente del conocimiento que de ella tengan uno y otro así como de su voluntad de sujetarse o no a dicha ley (el capitalista en cuanto tal, es decir, como propietario de los medios de producción, no puede dejar de utilizar éstos ni la fuerza de trabajo que compra buscando la obtención de plusvalía; el obrero, a su vez, en cuanto tal, no puede dejar de vender su fuerza de trabajo como mercancía y ponerla en acción para producir plusvalía). La ley actúa aquí objetivamente, no es una creación de Marx ni tampoco el fruto de una decisión de los capitalistas. El conocimiento de ella no puede abolirla; sólo puede desaparecer con el sistema cuyo funcionamiento rige.

La socialización de los medios de producción rige bajo el socialismo como una ley del sistema, y no como una norma jurídica o moral. Aunque el grado de conocimiento de la racionalidad no tropieza con las limitaciones estructurales que se manifiestan como limitaciones de los intereses de clase, no toda esa racionalidad es por completo transparente ni a ella se elevan, en igual medida, todos los miembros de la sociedad. De ahí que la praxis común intencional que tiene como marco y fundamento la estructura social misma, pese a su carácter consciente y a su fundamento objetivo, no entrañe siempre una adecuación entre fines y resultados. Por otro lado, no basta el conocimiento de la racionalidad objetiva de una estructura y, en el marco de ella, el análisis de una situación concreta para asegurar el éxito de una praxis reflexiva, basada en dicho conocimiento. Éste engendra ciertos fines que se aspira a realizar conjuntamente, pero entre ellos y los resultados se inserta todo un proceso práctico que entraña, sobre todo cuando tiene un carácter creador, cierto margen de imprevisibilidad e incertidumbre.

Tenemos, pues, que la praxis intencional colectiva basada en el conocimiento de las leyes que rigen el funcionamiento de una estructura socialista, lejos de excluir la existencia de una racionalidad objetiva la supone necesariamente. A su vez, el carácter objetivo de esta racionalidad estructural lejos de excluir el factor subjetivo —la actividad consciente de los hombres— lo supone necesariamente, pues sólo esta actividad permite encauzar debidamente y acelerar el desarrollo social, ahorrando así a los hombres los sacrificios inauditos que exige el proceso histórico cuando éste tiene un carácter ciego, espontáneo.

Racionalidad y finalidad en la praxis histórica

Vemos, en suma, que la praxis común como actividad humana consciente y organizada al igual que la praxis histórica inintencional y espontánea descansan en una estructura racional de las relaciones sociales, a la vez que en cambios estructurales de las formaciones económico-sociales, sujetos a leyes objetivas. Tanto en un caso como en otro, la historia progresa racionalmente, aunque no como una marcha de los hombres hacia un fin o ideal que estuviera prescrito —no se sabe por quién— de antemano. Pero la racionalidad de la historia no significa que la finalidad esté ausente de la praxis humana. Está siempre al nivel de las actividades prácticas individuales que, por su socialidad, se funden en una praxis común cuyos productos o resultados en el pasado no corresponden a los fines o intenciones de los sujetos prácticos. Está asimismo en la praxis colectiva en la medida en que los hombres organizan y combinan sus actividades prácticas conforme a un proyecto o fin comunes. Hay, pues, en el desarrollo histórico, justamente por ser la historia de la praxis de hombres que actúan como seres dotados de conciencia y voluntad, una finalidad subjetiva que da a su praxis un carácter intencional, ya sea que la intencionalidad sólo se manifieste al nivel de las praxis individuales que se traducen en una praxis común inintencional, ya sea que se manifieste en la praxis común de determinados grupos sociales, clases o de la sociedad entera. Pero esta finalidad subjetiva presupone necesariamente una racionalidad objetiva que fija sus límites y posibilidades.

Una concepción objetivista de la praxis humana que no tome en cuenta el papel del factor subjetivo subrayará evidentemente lo que hay de común entre el desarrollo histórico y los procesos naturales, es decir, su sujeción a leyes objetivas, pero ignorará, a su vez, lo que hay de específico en la praxis humana: su carácter de actividad adecuada a fines, incluso cuando los actos humanos desembocan en un producto inintencional, ya que en toda praxis intervienen sujetos dotados de conciencia y voluntad.

Una concepción teleológica de la praxis histórica que acentúe —en nombre del carácter específico del sujeto de ella— su carácter finalista, y que haga de la historia un proceso sucesivo de realización de fines a través del cual se encaminan hacia un fin último, se privará asimismo de todo carácter científico.

Sólo hay historia como historia hecha por los hombres

en condiciones particulares creadas también por ellos. Los hombres hacen la historia, y la historia hace a los hombres. No hay, por tanto, historia al margen de la racionalidad objetiva histórica que hace posible cierta finalidad, o cierta praxis intencional, ni tampoco al margen de cierta finalidad de los actos humanos —ya sea a un nivel individual o colectivo—. Pero, considerada la praxis en escala histórico-universal, como praxis intencional o inintencional, la historia humana —como historia de la praxis de los hombres— es un proceso histórico-natural, es decir, sujeto a leyes y, por tanto, racional.³⁴

³⁴ En relación con algunas de las cuestiones tratadas en este capítulo (particularmente, el problema de la racionalidad estructural de la historia), véase más detalladamente mi estudio «Estructuralismo e historia» ya citado.

Capítulo VII

Praxis y violencia

La violencia como atributo humano

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 el curso de este proceso toma en cuenta la legalidad del objeto de su acción para poder desarticularlo y doblegarlo. Este último, 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 la 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, irrebasa-ble 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 irrebasa-ble haría imposible su transformación en la dirección deseada. Así, pues, la interioridad 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 a su legalidad y, por otra, su alteración o destrucción. Cuando esta alteración o destrucción se ejerce sobre un objeto real, físico, podemos calificarla de violenta, y los actos realizados para alterar o destruir su resistencia física podemos denominarlos 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 suyas, puede decirse que la violencia acompaña 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 éste es el único ser que para mantenerse en su legalidad propia necesita violar o violentar constantemente una legalidad exterior (la de la naturaleza).

En un mundo estable e idéntico a sí mismo no se conocería la violencia, toda vez 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 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 es violación constante de la naturaleza.

Como destrucción de un orden establecido, la violencia es un atributo humano, pero ésta 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 acto, sino el uso de la fuerza. En la naturaleza, las fuerzas actúan, pero

no se usan; sólo el hombre usa la fuerza y puede usarse 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.

La violencia en las praxis productiva y artística

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 conformidad con los términos que se unen y se oponen en la relación práctica.

Veamos, en primer lugar, la praxis productiva. Aquí el hombre se opone a 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 esas 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 —empleando la expresión de Spinoza— 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.¹ No puede decirse, por ello, que a la violencia del sujeto se oponga una contraviolencia del objeto o la materia. Ésta resiste, pero no se opone como una antipraxis a la praxis del sujeto.

Algo semejante sucede con la praxis artística. La materia resiste aún más que a 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

¹ En su *Critica de la razón dialéctica*, Sartre utiliza también este término, pero con un significado muy distinto del que nosotros le damos. En sentido sarterano, la *antipraxis* es el proceso surgido de una multitud de praxis particulares como resultado no querido ni previsto de éstas; es decir: se trata propiamente de una praxis ciega, sin autor, opuesta a una praxis libre. (*Critique de la raison dialectique*, ed. cit., pp. 202 y 235-236). Para nosotros la *antipraxis* es la actividad práctica que tiende a destruir una praxis creadora o a mantener la vigencia de una praxis cuyos productos ya han perdido su vitalidad.

es todavía 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, como negación de una legalidad dada (o sea, destrucción de una forma, de un orden, de una realidad) y, por otro, como negación de esta negación, negación dialéctica de la materia que se resiste a ser vencida para recibir al fin, 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.

La violencia en la praxis social

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 estructura social. Se abre así —y se ha abierto históricamente— un ancho campo a la violencia. La materia de la acción humana se resiste a ser transformada y la acción del hombre adopta una forma violenta porque sólo ella permite remo-

ver 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 históricas que no ha faltado quien vea en ella la fuerza motriz misma del desenvolvimiento histórico.² 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 obrero 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, 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 la obra de arte sea irreductible a lo que ésta 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,

² Dühring, Gumplowicz y, en general, los que han tratado de justificar teóricamente el racismo y el fascismo.

que el sentido amplio del término violencia como destrucción o alteración humana de un orden natural dado se identifica aquí 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 física de las propiedades o legalidades 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 tienen de seres corpóreos, físicos, sino a su ser social; o sea, 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 estructura 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 ésta tiene aquí un carácter material, físico, 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, aun cuando, en rigor, ésta no apunte en última instancia al hombre como ser meramente natural, sino como ser social y consciente. La violencia persigue doblegar la con-

ciencia, 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 un 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.

Violencia y contraviolencia

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 dotado 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 el hombre de un modo ciego, sujeto pasivamente 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 acti-

vidad que tiende a subvertir el orden establecido como a la que pugna por conservarlo.

Desde que la violencia se instala en la sociedad, al servicio de determinadas clases sociales, toda violencia suscita siempre una actividad opuesta, y una violencia responde a otra. Por violencia se entiende entonces la aplicación de diferentes formas de coerción, que llegan hasta las acciones armadas, con el objeto de conquistar o mantener un dominio económico y político o de conseguir tales o cuales privilegios. En las sociedades divididas en clases antagónicas, la violencia domina tanto en las relaciones sociales internas entre las diferentes clases como en las relaciones entre los países; las guerras internas (civiles) en un caso y las guerras externas (de agresión, unas veces, de defensa, independencia o liberación en otros) constituyen sus formas extremas.

La aparición y el desarrollo de la violencia en las relaciones sociales se hallan vinculados a factores objetivos —el imperio de la propiedad privada y la división de la sociedad en clases— que han hecho imposible hasta ahora la solución de las contradicciones fundamentales por una vía pacífica. La lucha de clases se desarrolla históricamente con un coeficiente mayor o menor de violencia, pero la experiencia demuestra que cuando se halla en peligro la existencia de la clase dominante, ésta no vacila en recurrir a las formas violentas más extremas, incluso el terror masivo, pues ninguna clase social está dispuesta a abandonar voluntariamente el escenario de la historia.

Violencia potencial y violencia en acto

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, ella 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 de las enfermedades que ya no es la respuesta a otra violencia potencial o en acto, 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 órganos coercitivos del Estado.

Revolución y violencia

Una praxis social verdadera, si no quiere caer en el utopismo, tiene que partir del reconocimiento de que, hoy por hoy, ha de plegarse a un mundo regido por la violencia. Ésta 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 negarlo o a encubrirla. 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 se halla en una relación de exterioridad 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 dominación 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, como los de libertad, igualdad o democracia, 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, como en

los regímenes despóticos, dictatoriales o autoritarios, 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 principio universal metafísico consustancial con el hombre y su historia.

En un mundo regido por la violencia embozada 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 nunca 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 presente siglo, Marx tendría razón al afirmar que «la violencia es la partera de la historia»,³ pero tomando esta frase en su sentido recto: la partera no hace ver la luz, sino que ayuda a hacer que se vea. En ninguna de las revoluciones antes citadas se inventó la violencia. Los revolucionarios de uno u 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.

³ «La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva» (C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, p. 639).

Necesidad histórica de la violencia

Marx y Engels reconocieron siempre la necesidad histórica de los métodos violentos de lucha en la transformación revolucionaria de la sociedad y se opusieron, por esto, a la subestimación del papel de la violencia en dicha transformación. Oponiéndose a ellos en esta cuestión vital, Karl Kautsky y con él los jefes de la socialdemocracia subrayaban, ante todo, la posibilidad de llevar a cabo la revolución social exclusivamente por medios pacíficos en el marco parlamentario de la democracia burguesa. Fue justamente esta negación o subestimación del papel de la violencia, que se había ido acentuando entre los jefes reformistas de la socialdemocracia alemana, desde la década de los años 70 del siglo pasado, la que condujo a Lenin a recordar firmemente el papel que Marx y Engels atribuían a la revolución violenta en el tránsito del capitalismo al socialismo. Así, en *El Estado y la revolución*, escrito en vísperas de la Revolución de Octubre, decía Lenin:

La doctrina de Marx y Engels sobre el carácter inevitable de la revolución violenta se refiere al Estado burgués. Este *no puede* sustituirse por el Estado proletario (por la dictadura del proletariado) mediante la «extinción», sino sólo, como regla general, mediante la revolución violenta [...]. La necesidad de educar sistemáticamente a las masas en *ésta*, presisamente en esta idea de la revolución violenta, es algo básico en *toda* la doctrina de Marx y Engels.⁴

Al afirmar Marx y Engels la importancia de la violencia reaccionaban contra la tendencia de la historiografía a negar o enmascarar su papel en el desarrollo histórico y en la transformación revolucionaria de la sociedad; Lenin, por su parte, lo hacía justamente para salir al paso de la concepción reformista y oportunista del marxismo, que elevaba los métodos no violentos de lucha al plano de lo absoluto. Pero ni Marx ni Engels, por un lado, ni Lenin por otro trataban de hacer la apología de la violencia y menos aún considerarla como un fin en sí o un método exclusivo de lucha. La violencia era para ellos una necesidad impuesta por las contradicciones irreconciliables de una sociedad dividida en clases antagónicas y utilizada, con fines diametralmente

⁴ V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, en *Obras completas*, ed. cit., t. 25, p. 393.

opuestos, tanto por las clases dominantes como por las clases oprimidas. La experiencia histórica les demostraba, en efecto, que ninguna clase dominante estaba dispuesta a ceder voluntariamente sus posiciones económicas y políticas vitales y que, en esta vía, no se dejaba atar por consideraciones pacifistas o humanitarias; les demostraba, asimismo, que ante esa resistencia las clases oprimidas y explotadas encontraban cerradas las vías pacíficas y, en general, sólo les quedaba el camino de la violencia. Pero de esta experiencia que la historia brindaba objetivamente no extraían ninguna apología de la violencia; por el contrario, del análisis objetivo, científico, del propio desarrollo histórico y, particularmente de la sociedad capitalista, deducían la necesidad y posibilidad de la abolición de la violencia aunque en la realización de esta posibilidad desempeñara un papel importante la revolución violenta. Por otro lado, tanto Marx y Engels como Lenin rechazaban toda exageración en cuanto al papel de la violencia. Ya en su tiempo Marx salió al paso de las consignas aventureras de blanquistas y anarquistas, que exageraban el papel de los métodos violentos para tratar de suplir así la ausencia de condiciones reales, objetivas, para una praxis revolucionaria, a la vez que condenaba la concepción burda y primitiva del socialismo y el comunismo que reduce estas dos formas superiores de organización social a una organización basada en la violencia.⁵

Frente a la subestimación del papel de la violencia, propia de reformistas y oportunistas, y frente a su exageración, característica de una actitud idealista, subjetiva, voluntarista, los marxistas no pueden dejar de subrayar el papel fundamental de la violencia, aunque es evidente también que ésta deba ser vista históricamente, es decir, considerada en diferentes etapas históricas, en revoluciones diversas y, sobre todo, en distintas situaciones concretas.

Revolución y violencia aparecen imbricadas, pero sin que en su relación mutua una se agote en la otra. La revolución es un cambio radical, cualitativo, en las relaciones sociales y, particularmente, en las relaciones de producción. Con ella, desaparece una estructura social ya caduca y surge otra nueva, superior. Entraña, en consecuencia, un cambio en la dirección económica, política e ideológica de la sociedad. El

⁵ Lenin, por su parte, al referirse a la insurrección, en vísperas de la Revolución de Octubre, establecía una clara distinción entre marxismo y blanquismo. Cf. sobre esto *Obras completas*, ed. cit., t. XXVI, pp. 12-13.

poder pasa así de una clase social ya regresiva a otra, revolucionaria. El problema del poder —de su conquista y conservación— es, por ello, vital en toda revolución. Pero no hay que confundir el carácter y contenido de ésta con la vía por la que se realiza el paso del poder de una clase a otra, ni creer tampoco que agotan su contenido la conquista y mantenimiento de dicho poder. De todo esto se deduce que el concepto de revolución no se reduce al de la violencia, es decir, a la aplicación de la violencia revolucionaria.

La esencia de una revolución se determina por las contradicciones fundamentales que viene a resolver, por las tareas sociales que ha de cumplir y por la clase que posee los medios de producción y ejerce el poder. Sólo así puede hablarse de revoluciones burguesas, democrático-burguesas, de liberación nacional y socialistas.

Pero si revolución y violencia no se identifican históricamente, no es en la violencia de por sí donde encontramos su carácter revolucionario, sino que éste se lo da la revolución a la que sirve.

En suma, violencia y revolución se encuentran históricamente sin que en este encuentro se fundan o agoten el contenido de una y otra.

Ahora bien, si la violencia es una condición fundamental del desarrollo histórico sin ser, por otro lado, una condición inmutable, invariable o «a priori» de todo proceso histórico-social, 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

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 el ser humano de consciente y social. Una acción no violenta dejaría, por tanto, intacto al objeto de ella en cuanto objeto físico. Por ello, esa 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 legalidad 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 alterada sus propiedades es necesario un cambio de plano: pasar de esta acción no violenta, propiamente 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 en sentido restringido⁶ 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 someter a violencia su cuerpo. En un terreno social, la no-violencia acompañaría al intento de transfor-

⁶ En un sentido amplio se habla también de violencia ideológica, moral, etc. Se trata entonces de una acción ejercida directamente sobre la conciencia tendiente a transformarla o encauzarla en una dirección mediante el debilitamiento o destrucción de sus defensas. En este sentido, la violencia ideológica o moral se contrapone diametralmente a la acción ejercida sobre la conciencia por la vía de la educación o del convencimiento.

mación pacífica de las relaciones sociales humanas por una vía puramente espiritual, como el convencimiento, la educación en todos los órdenes, la fuerza edificante del ejemplo, etcétera. 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 ponerse 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 deja de encontrar 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 cuando ésta impera, 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 histórico-universal, no ofrece semejante alternativa.

La conciencia de la no violencia

Si la no violencia no ha logrado afirmarse realmente, en la historia del pensamiento podemos hallar, en cambio, en diferentes periodos, 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, 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 o subestiman, 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 impotencia 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 con el estoicismo o una liberación espiritual por la autonomía 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 misma, mediante una acumulación gradual de reformas, y sin recurrir a la violencia, sin tratar de acelerar 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 ha pasado 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.

La apología de la violencia

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

1. Que la historia es violencia o que ésta es, en definitiva, el subsuelo, la entraña o la fuerza motriz de la historia. (La historia como historia de la violencia humana.)
2. 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.)
3. Que una violencia sucederá históricamente a otra. (Imposibilidad de una nueva sociedad sin Estado o 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 de ella. Se olvida que 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 la existente (antipraxis). Hay violencia, en suma, porque hay contradicciones antagónicas, irreconciliables 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 irreconciliables, esta contradicción antagónica ha de resolverse violentamente. La violencia es la vía para conquistar el poder o mantener lo conquistado. Pero ninguna clase social prefiere la violencia cuando puede lograr sus objetivos por medios no violentos, de la misma manera que ninguna clase social vacilará en recurrir a ella, como razón suprema, cuando peligran sus intereses vitales. Esto explica que, desde que la sociedad ha estado dividida en clases antagónicas, la violencia ha estado presente en sus recodos históricos, decisivos. Sin embargo, por más que la historia esté llena de violencia, no hay que detenerse sólo en ésta, sino también en los intereses y fines humanos de las clases sociales que, al entrar en conflicto, empujan a la violencia.

Factores objetivos de la violencia

La persistencia de la violencia a lo largo de la historia, e incluso la prolongación de ciertas formas suyas después de la socialización de los medios de producción, podría justificarse al parecer una concepción ahistórica de ella. El hombre no podría dejar de hablar el lenguaje de la violencia. A esta conclusión llegaban tradicionalmente las concepciones religiosas para las cuales la violencia era la expresión de una naturaleza humana corrompida por el pecado o la viva presencia del mal; en nuestros tiempos, se pretende a veces dar una explicación objetiva de ella en el marco de una concepción naturalista o biológica del hombre, de acuerdo con la cual tendría un carácter instintivo que no desaparecía en el plano social. Sartre, por su lado, expone una concepción de la violencia en el marco de su antropología existencialista, según la cual la violencia sería una estructura que acompaña

a la acción humana mientras el hombre viva en el reino de la necesidad o, más exactamente, en el de la «escasez».⁷

La idea sartreana de la violencia descansa, pues, sobre el concepto de escasez, ya que ésta es para él el fundamento mismo de la división y oposición entre los hombres. Hay relaciones violentas porque la escasez hace ver al otro como un peligro. En el campo social la actitud que guardo hacia el otro se halla determinada por la conciencia de su peligrosidad, habida cuenta de la escasez. Los hombres se enfrentan no como piensa el marxismo, es decir, en virtud de que objetivamente se hallan en situaciones opuestas por lo que toca a la propiedad sobre los medios de producción. Para un marxista —y hay que advertir que Sartre se presenta en su *Critica de la razón dialéctica* con la pretensión de completar y enriquecer el marxismo a partir de su aceptación de las tesis fundamentales del materialismo histórico—⁸ lo que opone a los hombres, que forman objetivamente una clase, y los lleva a la violencia no es la toma de conciencia de una situación como la escasez, sino su situación objetiva no con respecto a los productos sino fundamentalmente con respecto a los medios de producción de ellos. Es la apropiación de estos medios de producción —y no de los bienes o productos en general— lo que los divide y opone entre sí. Estos medios de producción en la sociedad capitalista no son «escasos» para los proletarios; simplemente no existen para ellos. Carecen de esos medios y esta carencia determina objetivamente su actitud y actividad violenta —en determinadas circunstancias— hacia el capital (huelgas, manifestaciones, protestas diversas e incluso insurrección armada). La toma de conciencia de esta situación vendrá a dar —como hemos visto en capítulos anteriores— un carácter más consciente y organizado a sus acciones, pero en última instancia su violencia se halla determinada económica y socialmente, es decir, objetivamente.

Por otro lado, la vinculación de la violencia a la escasez no puede explicar la agudización de los conflictos de clase —ni la extensión y profundización de la violencia que son consecuencia de ella— en la sociedad capitalista justamente cuando el incremento sucesivo de las fuerzas productivas aumenta considerablemente las riquezas. Si bien es cierto que el paso a la fase superior del comunismo requiere la

⁷ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ed. cit., p. 209.

⁸ *Ibidem*, pp. 103-111.

superación de la escasez por lo que toca a una serie de bienes o productos fundamentales —como superación de una contradicción concreta entre la producción y el consumo, contradicción, por otra parte, que no puede ser superada nunca de un modo total y definitivo, en virtud de que la riqueza de necesidades humanas no puede tener fin—, la escasez transitoria y relativa que se da en la fase anterior de la sociedad socialista no engendra forzosamente la división entre los hombres ni la violencia. Admitir esto significaría borrar lo que separa cualitativamente a una sociedad basada en la apropiación privada de los medios de producción y la sociedad en que la socialización de éstos elimina el fundamento real, objetivo, de la división en clases antagónicas y de la violencia que acompaña a ésta. Si la violencia sobrevive aún después de la socialización de los medios de producción no sólo contra los enemigos de clase sino también contra los propios miembros de la sociedad socialista, esto, en primer lugar, debe hacernos dudar de su carácter socialista y, en segundo, nos obliga a buscar las razones de esa violencia en un plano muy distinto del de la escasez.

La violencia existe objetivamente en cuanto que los hombres luchan entre sí en virtud de sus intereses de clase, y ello incluso sin tener conciencia de la situación objetiva que, a través de este choque de intereses, les empuja a la violencia.

Una vez olvidada la raíz objetiva, económico-social, de clase, de la violencia, queda despejado el camino para que la atención se centre en la violencia misma, y no en el sistema que la engendra necesariamente. De ahí una toma de conciencia de la violencia misma sin llegar hasta sus raíces sociales. Esa toma de conciencia se pone de manifiesto sobre todo en relación con las formas directas e inmediatas de ella (la opresión colonial, la violencia política, el terror, la intervención armada o la guerra); es decir, con respecto a las formas de violencia que por su carácter directo e inmediato pueden ser vividas y comprendidas directamente como tales. Se pierde de vista que esa violencia, que aparece claramente en la superficie de los hechos y que es vivida directamente, es la expresión de una violencia más profunda: la explotación del hombre por el hombre, la violencia económica al servicio de la cual se halla aquélla. En el caso de la opresión colonial —violencia pura, «en estado de naturaleza», como dice justamente Frantz Fanon—⁹ es precisamente

⁹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, F. C. E., México, 1963, p. 54.

la explotación económica de la población colonial la fuente de las relaciones humanas opresivas. No se puede establecer un muro entre los explotados de la metrópoli y las colonias, pues así sólo opondremos una abstracción a otra. El imperialismo inglés —como todo imperialismo o colonialismo— se hace acreedor a estas palabras de Fanon:

Durante siglos, los capitalistas se han comportado en el mundo subdesarrollado como verdaderos criminales de guerra. Las deportaciones, las matanzas, el trabajo forzado, la esclavitud han sido los principales medios utilizados por el capitalismo para aumentar sus reservas en oro y en diamantes, sus riquezas, y para establecer su poder.¹⁰

Pero el imperialismo inglés sólo pudo ejercer esta violencia extrema como capitalismo, es decir, después de constituirse como tal sobre la base de una violencia económica terriblemente inhumana que Marx ha descrito objetiva y vívidamente al presentarnos la acumulación originaria del capital.¹¹ Y si hoy el imperialismo no aplica la misma vara a los obreros de la metrópoli que a la población de un país colonial o dependiente; si a los primeros trata de integrarlos en un «sistema de derechos humanos» del que se excluye la violencia directa e inmediata, en tanto que fuera de sus fronteras sólo aplica la ley de la selva, la violencia descarada (agresiones armadas, represión masiva, desapariciones, tortura, etcétera), la razón hay que buscarla en factores objetivos que determinan, a su vez, el tipo de relación en un caso y en otro, y que entrañan de acuerdo con ellos y con el grado de conciencia revolucionaria, el tipo de respuesta de las correspondientes clases sociales. Esta respuesta puede oscilar entre la lucha relativamente pacífica, cuando no se da una situación revolucionaria, o la lucha armada, cuando han sido cerradas las vías legales y pacíficas de transformación de una sociedad dada. El olvido de los factores objetivos de la violencia hace que la atención se concentre, sobre todo, en las situaciones opresivas extremas, en las que la violencia aparece en forma directa e inmediata, relegando a un segundo plano aquellas en que esta última toma formas más sutiles e indirectas. Pero, el fundamento de una y otra —el de la violencia extrema y directa en un país colonial o dependiente, y el de la violencia callada, oculta y sorda que se ejerce

¹⁰ *Ibidem*, pp. 92-93.

¹¹ Cf. C. Marx., *El Capital*, ed. cit., t. I, pp. 607-649.

sobre la clase obrera de un país capitalista desarrollado— es el mismo. La violencia imperialista e imperial no es sino la prolongación —prolongación que entraña ciertamente formas de ella más extremas, directas e inmediatas— de la que ejerce el imperialismo en sus propios países y de la que existe contra los países que luchan por su liberación. La tendencia —que se pone de manifiesto en Fanon— a disociar la violencia colonial de sus raíces objetivas, de clase, desemboca en una subestimación de la clase obrera como clase revolucionaria.¹²

En suma, al centrarse la atención en las formas extremas de la violencia —como violencia política— se olvida que ésta puede dejar paso a otras formas menos directas e inmediatas —como reconoce Fanon— después de la liberación nacional en algunos países coloniales; de ahí la necesidad de poner al descubierto las raíces económicas, de clase, de la violencia, pues sólo así se encuentra el fundamento último de todas las formas que puede adoptar en la sociedad dividida en clases antagónicas. Desde el punto de vista marxista, esta vinculación entre la violencia y los factores económicos y sociales que la determinan es esencial, porque en el reconocimiento de ella está también la clave para la creación de una sociedad en la que queden abolidas las relaciones violentas entre los hombres.

Los hombres y los instrumentos de la violencia

Ya Engels en el *Anti-Dühring* salía al paso de la tendencia a hacer de la violencia el factor decisivo o fuerza motriz del desarrollo histórico y señalaba su subordinación a factores económicos. Frente a Dühring, para el cual «la violencia es el factor histórico fundamental», Engels afirma que «la

¹² Fanon traza un cuadro magistral de lo que la violencia significa en el mundo colonial como violencia política, opresora, a la vez que pone de manifiesto su poder iluminador y liberador. Pero, como Sartre, no pone al descubierto las raíces económicas, de clase, de la violencia. Por ello, no puede poner de relieve las verdaderas causas de que a la violencia colonial sucede la nueva forma de violencia política que corresponde al neocolonialismo. Ello explica también sus soluciones utópicas para que los países liberados del yugo colonial puedan acelerar su desarrollo económico. Justo es señalar, por otro lado, que Fanon ha entrevisto la necesidad de una revolución ininterrumpida al sostener la necesidad de impulsar la emancipación nacional hasta darle un contenido social, proceso que sólo puede realizarse dejando a un lado a la burguesía.

violencia no es más que el medio y que, en cambio, el fin reside en el provecho económico». ¹³ 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». ¹⁴ 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 hondero 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 ella. ¹⁵

La praxis social no violenta

Ahora bien, del hecho de que en la sociedad dividida en clases antagónicas impere 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

¹³ *Anti-Dühring*, EPU, Montevideo, 1960, p. 195.

¹⁴ *Ibidem*, p. 203.

¹⁵ Los hombres y no las armas determinan el tipo de violencia, pues, como dice Hegel, «las armas no son más que la esencia de los combatientes mismos» (citado por G. Lukacs, *Historia y consciencia de clase*, ed. esp. cit., p. 259).

los gobernados, como hace notar justamente Gramsci; ¹⁶ 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, teniendo presente 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 de los años 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, señaló que esa vía pacífica podría convertirse fácilmente en violenta. ¹⁷ Lenin previó una posibilidad de transforma-

¹⁶ «[...] 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.)

¹⁷ Sobre las posibilidades de conquistar pacíficamente el poder y, ante todo, de ejercerlo, Marx y Engels han escrito en la década de los años 70. Por lo que toca a Francia y a Alemania, Estados con una burocracia militar y civil altamente desarrollada, 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 proscribir el Partido Socialdemócrata, escribía Marx:

Si, por ejemplo, en Inglaterra o los Estados Unidos la clase trabajadora lograra 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 opuestos al «poder legal».

ción radical pacífica en el periodo anterior a la Revolución de Octubre, pero él mismo descartó esa posibilidad cuando los acontecimientos siguieron un nuevo sesgo.¹⁸

Esta posibilidad, que sigue siendo casi tan excepcional como en tiempos de Marx y de Lenin,¹⁹ es con todo una posibilidad que debe ser aprovechada —es decir, debe lucharse por realizarla— en cuanto surja. Sin embargo, esta posibilidad no puede llevar a subestimar el papel de la violencia ni a poner en el mismo plano los métodos violentos y no violentos, a contraponer abstractamente estos últimos a los primeros y, menos aún, a poner exclusivamente las esperanzas de transformación en la vía pacífica del socialismo. Hacerlo así significaría caer de nuevo en el reformismo. Así, pues, la transición pacífica al socialismo se presenta como una vía posible, pero excepcional. En este sentido, debe atenderse a la experiencia histórica y no aferrarse unilateralmente a lo que es, mientras no se realice, una posibilidad. Cuando se trata de cambios radicales, cualitativos, la violencia sigue siendo la regla general, pero no por ello hay que descartar las excepciones posibles.²⁰ La praxis creadora, y la revolución que es como hemos visto una forma de ella, no

¹⁸ 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 determinó el camino violento de ésta.

¹⁹ Refiriéndose Lenin a la insistencia de Kautsky en citar a Marx, «quien entre 1870 y 1880 admitió la posibilidad del tránsito pacífico al socialismo en Inglaterra y Norteamérica», dice: «En primer lugar, también en aquel momento Marx consideraba excepcional esta posibilidad; en segundo lugar, entonces no existía el capitalismo monopolista, es decir, el imperialismo; finalmente, allí, en Inglaterra y Norteamérica no existía (*ahora sí*) camarillas militares como aparato fundamental en la máquina del Estado burgués.» (V. I. Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, en *Obras completas*, ed. cit., t. XXVIII, p. 100.) Claro está que para zanjar objetivamente esta cuestión en nuestros días, habría que tomar en cuenta los factores positivos y negativos que hoy existen y que no existían, por supuesto, en tiempos de Marx ni de Lenin.

²⁰ Una excepción de la regla puede considerarse la revolución húngara de 1919 que condujo al poder a la clase obrera. Recordemos, asimismo, que la intervención de las potencias imperialistas puso fin, pocos meses después, a esta revolución socialista que se había iniciado y desarrollado en forma relativamente pacífica (sin insurrección ni guerra civil).

admite nunca una rígida determinación de lo posible, y menos aún de su transformación en realidad.

La violencia que se niega a sí misma

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 despótico 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, antihumana, es decir, opuesta a esa naturaleza libre y creadora que el hombre trata de alcanzar. Unas relaciones verdaderamente humanas, como las que se aspira a forjar bajo el comunismo, 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 violencia que históricamente ha acompañado a las sociedades divididas en clases será abolida también con la abolición de las clases y del Estado como instrumento de dominio y de coerción. 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 personalidad 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 sustituyan por órganos de autogestión social. Por esta exclusión de la violencia de las relaciones humanas, la violencia revolucionaria, que hoy contribuye a crear ese estado futuro de cosas, en verdad es potencialmente la negación de sí misma y, en ese sentido, es, como su propia negación, la única violencia legítima.

Se trata, pues, de una violencia históricamente determina-

da que marcha, con su propia contribución, a su desaparición futura.

Hacia la exclusión de la violencia

Los filósofos de la no violencia han sido incapaces de ver esta función histórica de la violencia revolucionaria. Ciertamente es que Hegel, 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 desaparecer.»²¹ 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 desaparecerá, con el concurso de ella, al desaparecer las condiciones histórico-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 negatividad. 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 hagan 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 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, 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.

²¹ Cf. G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 346.

Conclusión

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 limitado de actividad moral contrapuesta a la teoría—, sólo irrumpe en la historia de la filosofía con Marx. Pero, por otra parte, dicha categoría no podía ocupar el lugar primordial que le reconoce el marxismo sin que maduraran dos premisas cardinales: una, filosófica y otra, histórico-social. Ciertamente, mientras la filosofía concibiera al hombre exclusivamente como un ser teórico, racional o espiritual no era posible que su hacer práctico —como objeto de investigación— pasara al primer plano; por otro lado, mientras la transformación revolucionaria de la sociedad no se presentara en toda su radicalidad, al madurar las contradicciones sociales objetivas 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 de la conciencia 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 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 concepción cientísta, objetivista, o en una interpretación que la haga retroceder a posiciones filosóficas que el propio Marx pretendió superar y que superó efectivamente al poner la praxis como eje de su filosofía.

Partiendo de esta concepción de Marx, hemos entendido 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 específicas, 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 lo 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, ella 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 producción del hombre. Concebida así, a través de sus avances y repliegues, zigzagues o estancamientos, esta praxis total 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 reiterativa, 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 esto, hemos examinado dos nuevos niveles de la actividad práctica que hemos denominado praxis reflexiva y espontánea. 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. A su vez, dados los graves problemas planteados por la burocratización en el movimiento obrero y, en particular, en los partidos que se presentan como su vanguardia, hemos dedicado una atención especial a las relaciones entre conciencia de clase, organización y praxis. Con este motivo, hemos analizado la teoría leninista de la conciencia de clase y del partido desde una perspectiva actual. Al examinar la tesis de la exterioridad de la conciencia socialista respecto de la práctica de la lucha de clase y el modelo universal y único de partido, hemos situado la aportación de Lenin dentro de sus límites históricos y hemos tratado de rescatar la tesis marxiana del partido como instrumento o medio de la lucha revolucionaria y no como fin en sí. Pero asimismo hemos señalado la necesidad de mantener, a través de sus manifestaciones históricas concretas, dos principios insoslayables: la justa relación entre el partido (no necesariamente único) y las masas y, dentro de él —acentuando la democracia interna sobre el centralismo—, la justa relación entre la dirección y la base así como entre los propios militantes.

Hemos tratado de esclarecer las relaciones entre praxis, razón e historia. La necesidad de este análisis se hallaba determinada por el hecho de que si bien la actividad práctica humana se distingue por su carácter consciente, intencional, la praxis histórica —como praxis colectiva en la que se funden multitud de praxis individuales intencionales— ha sido casi siempre una praxis inintencional. Los hombres, verdaderos sujetos de la historia, han hecho la historia sin saberlo y sólo en nuestro tiempo tratan de hacerla intencionalmente. Pero esta transformación consciente de la realidad histórica y social tiene por base el conocimiento de las leyes que rigen las estructuras sociales y las que presiden el tránsito de una estructura social (el capitalismo) a otra (el socialismo). Es aquí donde el marxismo muestra su valor práctico justamente por su carácter científico. Así, pues, la actividad colectiva consciente de los hombres, lejos de abolir la racionalidad objetiva, exige el conocimiento científico de

ella con el fin de que los actos humanos no se pierdan en la utopía o en la aventura. La creación histórica —como conjunción de factores objetivos y subjetivos— entraña una elevación del factor subjetivo y un conocimiento de la racionalidad objetiva.

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; es decir, la praxis que ha hecho posible que el ser humano sea precisamente un 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 característica, desde hace más de 25 siglos, del espiritualismo, que cumple una función social regresiva. Ahora bien, lo humano no está unilateralmente en lo teórico sino en el

nombre como 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 histórico y social. Nuevos y graves problemas se plantean hoy en el marco de una filosofía de la praxis. Estos problemas suscitados por el propio desarrollo de la producción material son fundamentalmente dos. Uno que afecta directamente a la naturaleza y, a través de ella, a la sociedad; otro que tiene que ver con la liberación del hombre del proceso productivo directo. Veamos brevemente ambos.

• Con respecto al primero, recordemos que Marx reconoció en el *Manifiesto* como un mérito histórico de la burguesía el haber desarrollado enormemente las fuerzas productivas. Pero este reconocimiento no entrañaba de ninguna manera un "fetichismo productivista", ya que fue Marx también quien descubrió el secreto de ese inmenso desarrollo: la obtención de plusvalía; y quien, junto con ello, reveló la necesidad histórica de una nueva estructura social en la que la producción estaría al servicio del hombre.

• En la sociedad actual la expansión ilimitada y desordenada de las fuerzas productivas, congruente con el mecanismo explotador del capitalismo, ha convertido la transformación de la naturaleza en una verdadera destrucción de ella —(amenaza al equilibrio climatológico, contaminación química de mares y ríos, contaminación térmica, acumulación de productos químicos nocivos sobre vegetales, animales y el hombre, etcétera). La defensa de los recursos naturales y del medio ambiente por los ecologistas se halla, pues, justificada hoy día. Pero no se trata de la naturaleza en sí sino de la relación que, mediante la praxis material productiva, mantiene el hombre con ella.

Asistimos hoy ciertamente a la afirmación creciente de una relación de signo negativo entre el hombre y la naturaleza, y no sólo porque la producción capitalista conlleva la explotación y la enajenación para la mayoría de la población sino porque, en las condiciones sociales y tecnológicas actuales, al destruirse la naturaleza se están destruyendo las condiciones naturales necesarias para la supervivencia del hombre. Tal es el tremendo alcance de la crisis ecológica actual. Pero el acta de acusación de los ecologistas no puede vantarse contra el desarrollo de las fuerzas productivas que y seguirá siendo necesario para el hombre sino contra su

crecimiento ilimitado, incontrolado y destructor de la naturaleza. Lo que está en juego es el mecanismo económico y social que exige ese crecimiento.

Hombre y naturaleza constituyen hoy más que nunca dos términos de una relación indisoluble; no se puede salvar el uno sin salvar el otro. El dominio del hombre sobre la naturaleza (el desarrollo de las fuerzas productivas) tiene que ejercerse contando con las barreras naturales sin tratar de saltarlas. Las consecuencias ecológicas de la praxis material productiva que hoy se dan, sobre todo, en los países capitalistas industrializados, y a las que no escapan por supuesto los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, están vinculadas a las exigencias de una producción orientada a la obtención de plusvalía. Ahora bien, para resolver los problemas ecológicos no basta abolir las relaciones sociales de producción en las que rige esa orientación, pues el «fetichismo productivista» puede reaparecer —como lo demuestra la experiencia histórica en los países del Este— bajo imperativos burocrático-estatales. Sólo el control consciente y social de la producción por los propios productores libremente asociados (la verdadera autogestión social) y, por tanto, su subordinación al desenvolvimiento pleno y libre de los individuos, o sea, la producción para el hombre, puede garantizar que la transformación de la naturaleza mediante el desarrollo necesario de las fuerzas productivas no degenera en su destrucción y ponga fin así a la amenaza de un desastre ecológico.

Otro problema es el que plantea el propio desarrollo 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 actúen como intermediarios entre el hombre y la naturaleza, los seres humanos sólo podrán afirmarse como tales dominando y transformando a ésta. 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.

La liberación del hombre —la verdadera libertad humana como desarrollo ilimitado de sus virtualidades prácticas, creadoras— se halla vinculada a la posibilidad de elevar y organizar racionalmente la producción material, de tal manera que se reduzca cada vez más el tiempo del trabajo impuesto por la necesidad. Ya Marx había subrayado claramente esta relación entre libertad humana y liberación de la actividad productiva material.

El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la verdadera producción material [...]. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como un fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.¹

Pero esta liberación de la producción material no puede ser asegurada —como sostienen hoy algunos adoradores del progreso tecnológico o panegiristas de la «sociedad industrial única»— sin contar con el papel determinante que en esa liberación desempeñan las relaciones sociales de producción. La transformación de la naturaleza por el hombre no puede ser aislada de la transformación del hombre mismo; es decir, la praxis productiva material —su destino como condición necesaria del reino de la libertad de que habla Marx—

¹ C. Marx, *El Capital*, ed. cit., t. III, p. 759.

no puede ser separada de las relaciones sociales que sellan su destino; serán nuevas relaciones de producción las que determinarán que la liberación de la producción material no se convierta en fuente de nuevos encadenamientos y enajenaciones. Sólo ellas permitirán que el tiempo liberado de la producción sea un verdadero tiempo libre; es decir, que la exclusión del individuo de la participación directa en el proceso productivo material sirva precisamente para asegurar el desarrollo de la capacidad creadora de los hombres en otro terreno: artístico, científico, social, etcétera. El tiempo libre y no el tiempo de trabajo será entonces — como dice Marx — la verdadera medida de la riqueza.² Pero estas perspectivas que el desarrollo industrial de nuestro tiempo no hace más que ensanchar, exige la instauración de las relaciones sociales que habrán de convertir esas posibilidades en una realidad.

Todo esto no hace sino 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 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 material productiva y en la praxis social. Todo ello nos convence, a su vez, de la necesidad de dotar a la categoría de práctica de un estatuto más rico y riguroso que el que ha tenido tradicionalmente, y del que carece todavía gran parte del pensamiento filosófico.

² C. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)* 1857-1858, Siglo XXI, México, 1972, t. II, pp. 228-229 y 232.

teoría y praxis

*Colección dirigida por
Adolfo Sánchez Vázquez*

VOLÚMENES PUBLICADOS

1. L. Goldmann, R. Rossanda, P. Naville, H. Lefèbvre, S. Mallet y otros, *Sociología y revolución*. (Coloquio de Cabris.)
2. Adam Schaff, *Historia y verdad*. (Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico).
3. M. Lowy, C. Colliot-Thélène, K. Nair y otros, *Sobre el método marxista*.
4. Juan Garzón Bates, *Carlos Marx: ontología y revolución*.
5. S. J. Woolf y otros, *La naturaleza del fascismo*.
6. V.I. Lenin, Trotsky, Preobrajensky y Bujarin, *Debate sobre la economía soviética y la ley del valor*.
7. José Antonio Portuondo, *Concepto de la poesía y otros ensayos*. Prólogo de Roberto Fernández Retamar.
8. Anatoly V. Lunacharsky, *El arte y la revolución (1917-1927)*. Selección de textos y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez.
9. K. Kautsky, *La dictadura del proletariado*; V. I. Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*. Introducción de Fernando Claudín.
10. Joseph Dietzgen, *La esencia del trabajo intelectual y otros escritos*. Prólogo de Anton Pannekoek.
11. Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*.
12. J.J. Goblot y A. Pelletier, *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*.
13. P. Vranicki, R. Supek, M. Kangrga, G. Petrovich y otros, *El socialismo yugoslavo actual*.
14. Umberto Cerroni, *Marx y el Derecho moderno*.
15. V.I. Lenin, Trotsky, Bujarin y otros, *Primer Congreso de la Internacional Comunista*. (Informes, tesis y resoluciones.)
16. Kasimir Malevich, *Del cubismo al suprematismo*. El nuevo realismo pictórico. Prólogo de Luis Cardoza y Aragón.
17. Oskar Lange, *La economía en las sociedades modernas*.
18. Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*. (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo.) Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez.

19. Adam Schaff, **Estructuralismo y marxismo.**
20. Arnaldo Córdova, **Sociedad y Estado en el mundo moderno.**
21. Lucien Sève, Christine Buci-Glucksmann, R. P. Dominique Chenu y otros (Centro de Estudios y de Investigaciones Marxistas de París), **Filosofía y religión.**
22. S.J. Woolf y otros, **El fascismo europeo.**
23. Varios, **La filosofía y la ciencia en nuestros días.** Primer Coloquio Nacional de Filosofía.
24. Varios, **La filosofía y las ciencias sociales.** Primer Coloquio Nacional de Filosofía.
25. Varios, **La filosofía actual en América Latina.** Primer Coloquio Nacional de Filosofía.
26. Rodney Arismendi, **Lenin, la revolución y América Latina.**
27. E. B. Pashukanis, **La teoría general del derecho y el marxismo.** Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez.
28. M. Monteforte Toledo, G. Giménez, S. Sefchovich, V. Godínez y E. Barraza (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM), **Literatura, ideología y lenguaje.**
29. Mihailo Marković, Liubomir Tadić, Danko Grlić y otros, **Liberalismo y socialismo.**
30. Lucio Colletti, **El marxismo y Hegel.** Pról. de F. Fernández B.
31. J.P. Terrail, E. Préteceille, J.L. Moynot y otros, **Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual.**
32. Louis Althusser, **Posiciones (1964-1975).**
33. Alejandra Kollontay, **El marxismo y la nueva moral sexual.**
34. Vittorio Vidali, **Diario del xx Congreso.**
35. Ciro F.S. Cardoso y H.P. Brignoli, **Los métodos de la historia.**
36. Enrique González Rojo, **Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual.**
37. Lucio Colletti, **La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico.**
38. Néstor García Canclini, **Arte popular y sociedad en América Latina. Teorías estéticas y ensayos de transformación.**
39. Jindrich Zeleny, **La estructura lógica de "El Capital" de Marx.**
40. Bertolt Brecht, **Escritos políticos y sociales.**
41. J.A. Giannotti, **Ensayos antisociológicos.**
42. M. y R. Weyl, **Revolución y perspectivas del Derecho, De la sociedad de clases a la sociedad sin clases.**
43. Marcel Liebman, **La conquista del poder, El leninismo bajo Lenin, I.**
44. Marcel Liebman, **La prueba del poder. El leninismo bajo Lenin, II.**
45. B.D. Piádishev, **El complejo militar-industrial de los Estados Unidos.**
46. M.G. Yaroshevsky, **La Psicología en el siglo xx. El desarrollo de la Psicología y sus problemas teóricos.**

47. Varios, **La filosofía y las revoluciones científicas.** Segundo Coloquio Nacional de Filosofía.
48. Varios, **La filosofía y las revoluciones sociales.** Segundo Coloquio Nacional de Filosofía.
49. Varios, **Las revoluciones en la filosofía.** Segundo Coloquio Nacional de Filosofía.
50. Diego Rivera, **Arte y política.** Selección, prólogo, notas y datos biográficos por Raquel Tibol.
51. Felipe Campuzano, **Izquierda freudiana y marxismo.**
52. Vincenzo Vitello, **El pensamiento económico moderno.**
53. Bernard Muldwarf, **Sexualidad y feminidad.**
54. Giuseppe Prestipino, **La controversia estética en el marxismo.**
55. Adolfo Sánchez Vázquez, **Filosofía de la praxis.**

VOLÚMENES DE PRÓXIMA APARICIÓN:

Luciano Gruppi, **El pensamiento de Lenin.**
 Roberto Fernández Retamar, **Nuestra América y el mundo, "Calibán" y otros ensayos.**