

## ESBOZO DE UNA DETERMINACION DEL CONCEPTO DE PRAXIS

EN ESTE trabajo se busca comprender en qué sentido es la filosofía de Marx una filosofía de la acción. Se busca entender primeramente cómo ha configurado Marx en ese sentido su pensamiento, desde ciertas determinaciones previas de que, como exigencias, parte.

El movimiento que la Fenomenología del Espíritu describe ha terminado en la realización del Espíritu como Espíritu Absoluto: el saber, como saber que se sabe a sí mismo, ha retomado para sí la totalidad de sus determinaciones y se ha erigido, de ese modo, en saber absoluto, sujeto, fundamento absoluto.

Marx rechaza, ya desde muy joven, el idealismo extremo de Hegel, hacer del espíritu sujeto autónomo: nada hay vivo, dice, nada es, por tanto, sujeto autónomo, sino el hombre. Pero, recogiendo desde ese lado la filosofía de Hegel, quiere ver en la historia humana, de modo análogo al movimiento por el cual el espíritu llega a ser para sí, llega a la verdad de sí mismo, el proceso por el cual, desde el estar perdido en la enajenación de sí mismo, llega el hombre por su *propio* hacer (como sujeto autónomo) a la apropiación de su verdad extrañada, a ser para sí su verdad misma; por tanto, a hacerse, de modo expreso, sujeto, fundamento absoluto.

Marx se encuentra, en su juventud, envuelto en un conflicto; su filosofía toda no nace sino de la comprensión de aquél, en cuanto ve la realidad misma como la expresión de ese conflicto: por un lado, la filosofía ha "realizado" en su modo peculiar, es decir, teórica, idealmente, la verdad misma del hombre: el hombre ha comprendido en la filosofía ser sujeto absoluto; al mismo tiempo, la realidad, el mundo real constituido en la sociedad capitalista se encarga de mostrarle y hacerle comprender a cada paso lo contrario; se encarga de mostrarle y hacerle comprender que el hombre no es por sí nada, que no existe sino *relativamente* a otros y que, en verdad, hasta desaparece en su ser dependiente, su mero ser el objeto inessential para el otro verdaderamente autónomo, Dios, el trabajo, el mundo todo. En la sociedad capitalista el hombre ha llegado al punto extremo de la enajenación de sí mismo; todo le dice que no es nada, apenas otra mercancía. La superación de la enajenación realizada a su modo por la filosofía deja subsistir la enajenación real del hombre. Es la constatación de esta situación conflictiva lo que lleva a Marx a darse como exigencia su resolución, a tratar de comprender el modo en que aquella se establece y las condiciones de que depende, para comprender así la posibilidad, si es que existe, de modificarlas en el sentido de la realización de la verdad del hombre, de la superación de la enajenación.

No dejan de ser extraños los momentos que Marx ve entrar en conflicto: lo opuesto y radicalmente separado en la contradicción es lo que podríamos llamar lo real dado y la "verdad", el hombre real dado y su verdad. Es esa escisión lo que, visto de modo extremo, significa propiamente enajenación: que el hombre sea ajeno a sí mismo, que esté perdido para sí significa que vive ajeno a su verdad; la verdad le es extraña, se halla *fuera* de él y no se reconoce en ella. La Filosofía *es* la verdad del hombre en cuanto la realiza a su modo; el conflicto entre filosofía y mundo primeramente descubierto es entonces la ex-

presión de la enajenación real misma, del conflicto de la verdad del hombre y su vida real enajenada.

Vista así la cosa, el mundo del hombre enajenado aparece como un mundo escindido, dividido en dos partes desiguales que se contraponen; la misma imagen puede extenderse a la superación de la enajenación: se trata allí de reunir lo escindido, *de llevar al mundo a su verdad*, de hacer al hombre uno consigo mismo.

Pero este paso, este llevar a la verdad, no puede constituirse como real sino a través de un trabajo concreto, un trabajo *de* la realidad misma. La historia del hombre no ha sido hasta ahora más que la historia de la enajenación. Si Marx quiere movilizar esa realidad debe comprender el movimiento real por el cual se establece la enajenación; debe comprender la *posibilidad* que tiene la realidad misma de movilizarse en un sentido determinado; debe comprender por último, cómo puede surgir desde el seno de la historia dada, la posibilidad de la negación radical del sentido hasta ahora sido; es decir, la posibilidad de que la enajenación encierre en sí su propio principio negativo. Ese principio no puede ser, claro está, sino lo "único vivo", lo único autónomo: el hombre.

Al llevar algo a su verdad llama Marx, en general, *crítica* —al menos así interpretamos nosotros ese concepto<sup>1</sup>. Toda crítica supone lo que podríamos nombrar sus lados negativo y positivo. Criticar significa, de modo inmediato, mostrar la falsedad de algo. Más precisamente, sin embargo, consiste en *examinar*, medir algo respecto o desde el punto de vista de *su posible verdad*. En la crítica se muestra por tanto también la verdad de algo; la cosa examinada es llevada a su verdad. La medición supone naturalmente, una medida: *poner*, antes de todo medir, una medida. Medir significa examinar algo respecto del modo de su adecuación a una medida previa. En el caso de una crítica, la medida, aquello respecto de lo cual la cosa es considerada y hacia lo que es llevada, es la *verdad*. De este modo, la filosofía, en cuanto expresa la verdad del hombre y señala la contradicción entre aquella verdad y el mundo dado, se presenta, de modo inmediato, como crítica de ese mundo. O, dicho de otro modo, la filosofía es crítica desde que, al comprender el modo actual como enajenación, está midiendo eso actual desde aquello que sería su verdad, es decir, desde el hombre humano, no enajenado. La enajenación no aparece como tal, es decir, no es vista como algo negativo, críticamente, sino desde la *posición* de lo que

<sup>1</sup> Insertamos aquí un texto que tendremos siempre presente, aún cuando no refiramos a él de modo expreso, en nuestros posteriores desarrollos: "El arma de la crítica (la teoría, la filosofía) no puede sustituir a la crítica de las armas; el poder material debe derroscarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material en cuanto se apodera de las masas. (Y, es capaz de ello) cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, cuando

se hace radical. *Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo...*".

(El texto pertenece a la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y aparece citado como Apéndice en el libro de E. Fromm, "Marx y su concepto del hombre", editado por F. C. E. También como Apéndice se reproduce allí una parte de los Manuscritos de 1844. Todas nuestras citas referirán a esa edición).

constituye la verdad de ese estado, *respecto* de lo cual ese estado se halla en falta.

Sabemos ya que la filosofía sólo puede ser "crítica teórica": con ella la enajenación real subsiste. La superación real, entendida aquí como *realización de la verdad*, el llevar el mundo a su verdad, significa, en cuanto implica una modificación real, una actividad real crítica, una "*actividad práctico crítica*": No podemos exponer aquí por qué deba ser el proletariado el elegido para llevar el mundo a su verdad, el vehículo que ha elegido la idea para manifestarse. Podremos esbozar, sin embargo, el *modo* de su crítica: lo constitutivo de ésta, el llevar algo a su verdad, lo interpretamos según el concepto de *experiencia* de Hegel, tal como está expuesto en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu. El proceso de la experiencia es el diálogo y oposición entre un momento y otro que se presenta a sí como la verdad del primero; es el llegar a ser de este "verdadero" resultante de la negación del primero. Es ese movimiento, ese diálogo en que consiste la "experiencia", lo que Hegel llama "movimiento dialéctico". La experiencia se realiza a través de una *medida*; el examen de la verdad de un objeto desde la posición de lo que se da como esa verdad. Se ve entonces que la realización de la "crítica" por el proletariado se manifiesta primeramente como una oposición dialéctica, un movimiento dialéctico. La oposición no se presenta aquí de modo primario en términos de oposición de *clases* —proletariado y burguesía— sino en los términos que se enfrentan en la crítica como tal, es decir, entre un algo y lo que se presenta como su verdad, entre el mundo todo de la enajenación y el mundo que ha apropiado su verdad, aquél en que realidad y verdad coinciden. Eso significa por tanto, que el proletario debe oponerse al mundo como a un todo, debe dirigir su crítica no a la clase inmediatamente opuesta sino a la sociedad capitalista toda. Esto implica, a su vez, que el proletariado deba luchar contra sí mismo, dado que es parte esencial de ese todo. En verdad, es así como se dan las cosas: el proletariado es la expresión acabada de la enajenación; no puede por tanto luchar por la realización de la verdad como *proletariado*, es decir como *clase*, momento enajenado; no busca pues la universalización del proletariado sino su *supresión* en cuanto su lucha es una por la superación de la enajenación. Sólo de modo inmediato, es decir, de modo aún enajenado, puede tomar su acción como lucha de *clases*. Ahora bien, todo esto, es decir, que el proletariado pueda hacerse el vehículo de la crítica, el momento crítico, supone necesariamente que el proletariado *pueda escapar* de algún modo a su condición enajenada, para oponerse a la sociedad presente como a un todo. El proletariado debe poder erigirse *ante el presente* como el representante de la verdad por realizar, de la verdad *futura*. Se trata allí de la verdad del *hombre*. La lucha se establece entonces desde la universalidad del hombre y en vistas de ella: el proletariado debe poder reconocerse como hombre, hombre humano, aún dentro de la enajenación real y sin embargo, escapando de algún modo a ella. La crítica adopta así, necesariamente, la perspectiva del futuro, de un determinado futuro: allí se halla la verdad, la medida del presente.

Desde estas determinaciones generales debe elaborar Marx más ceñidamente su pensamiento. Todo él ha de estar guiado en el sentido de fundar el rol crítico que la filosofía había, de modo no enteramente determinado aún, pa-

sado a tomar. Fundar la crítica significa a la vez fundar la actividad que esa crítica posibilita, "la crítica práctica, revolucionaria".

Se trata pues, en primer término, de fundar, como algo real o realizable al menos, el concepto que encierra la verdad por realizar *futura*: es la posición de esa verdad la medida que funda la crítica, como crítica. Ahora bien, esa verdad *supuesta* dice que la historia es el devenir del hombre para sí, a través de su propio *trabajo* (trabajo sobre el mundo), sujeto absoluto; dice, por tanto, que el hombre, retomando en sí la totalidad de sus determinaciones, se libera de toda condición extraña y llega a ser como sujeto, libertad absoluta: el mundo aparece como lo creado a través de ese trabajo, por tanto, como *su* obra, *su* objeto. En cuanto el hombre llega a ser, *a través de su trabajo* sobre el mundo, fundamento absoluto de sí llega a ser, en cuanto sujeto único, fundamento, como creador, de la realidad toda<sup>1</sup>.

Pero lo extraño del asunto es que Marx pretende fundar como la realidad misma el concepto de esa verdad futura, pretende encontrar en la realidad presente esa libertad absoluta y fundamental del hombre. Porque, en verdad, y esto en segundo término, la crítica teórica no cobra sentido sino como crítica práctica, es decir, como una actividad desarrollada en el mundo *presente*, el mundo enajenado. La misma adopción de la actitud crítica suponía, habíamos visto, escapar de la enajenación, enfrentar la sociedad como un todo: la crítica es una *crítica radical, absoluta*. Es decir, la misma *consideración* del mundo desde el punto de vista de su transformación implica ya una superación de la enajenación que debe ser fundada: el que yo pueda, *desde mi mismo*, escapar a la enajenación significa inmediatamente que soy, *desde ya*, libre de ella. Soy yo quien libremente enajeno mi libertad. Pero a esta condición teórica agrega la crítica una práctica: la posibilidad de transformar realmente el mundo en un determinado sentido, es decir, de *crear* las condiciones para la superación real de la enajenación. Es necesario explicar la posibilidad que de ello tiene el hombre.

Se podía creer por un momento que la posibilidad de ambos términos, a saber, por una parte, la posibilidad de la verdad futura y, por otra, la posibilidad de la crítica presente, es decir la posibilidad de medir y modificar de modo real el mundo en el sentido de aquella verdad, eran diferentes. Por un lado algo irreal, utópico, "ideal"; por otro algo real, dado. La formulación que hemos hecho de ambas posibilidades muestra ya que son lo mismo. Y entonces, porque son lo mismo, pierde la verdad futura su lejanía irreal y se muestra como concretamente realizable: el concepto de la verdad del hombre encierra en sí todas las condiciones de su realización porque esas condiciones no son sino las condiciones *de la crítica teórica y práctica*. Ahora bien, en tanto la crítica

<sup>1</sup> Dice Marx: "Como el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de ser su propio origen". En el contexto de esta frase lleva Marx su idea al extremo de considerar lesiva para el autororiginarse, el autofundarse absoluto del hombre la misma generación natural, el ser "el" hombre *hijo* de su padre.

*es real, está dada*, están dadas también las condiciones de aquella verdad. Y, en realidad, no podía ser de otra manera: el hombre puede llegar a ser *para sí* sujeto absoluto sólo si de algún modo ya lo es. El hombre es desde ya sujeto absoluto; la realización consiste únicamente en que ello se haga *manifiesto*. Y esto es, según el concepto de enajenación, necesario: el hombre enajenado es aquél para quien su verdad es extraña, aquél que no se reconoce en ella; la superación de la enajenación consiste en apropiarse esa verdad, en reconocerse en ella. Por eso es ya un paso hacia la superación real de la enajenación el que el hombre —concretamente, el proletariado, aquél que ha de realizarla— pueda comprender *teóricamente* esa su verdad. En cuanto el proletario se comprenda a sí mismo como hombre humano, es decir, como sujeto absoluto, *libre creador* de sí mismo verá surgir desde sí la posibilidad de la modificación real del mundo en un sentido determinado; es decir, en cuanto se comprenda como creador libre del mundo se encontrará libre de la enajenación que pretende demostrarle lo contrario, ser él el objeto de poderes extraños autónomos; así verá el hombre que la modificación del mundo se encuentra en sus manos. Ahora podrá luchar, por tanto, por imponer su propia verdad contra ese mundo. Que el proletario pueda colocarse en esa perspectiva liberada es justamente lo que hemos dicho significa la crítica. Es decir, la filosofía comienza a hacerse crítica real desde el momento en que muestra al hombre su verdad, ser sujeto absoluto. En cuanto el hombre se reconozca en ella y la quiera real, la quiera para sí, podrá oponerse de modo radical al mundo enajenado, escapar a la enajenación. En ese mismo reconocerse, en el escapar, es decir, en el *reconocerse como negatividad* encuentra el hombre el contenido de su verdad y puede imponer la exigencia de realizarla. Por eso hemos dicho que las condiciones de la crítica, la oposición y medida, eran las mismas de la posibilidad de la verdad “futura”. Era la necesidad de mostrar la crítica como en un esquema lo que hacía que insistiéramos en la perspectiva del futuro y lo que en cierto modo, también nos confundía. Porque el hombre humano no es sino el hombre, sin calificativos y la verdad “futura” es simplemente su realidad misma. Es lo que se dice al establecer la posibilidad del llegar a ser el hombre, hombre humano a través de su propio trabajo: ello equivale a descubrir y señalar al hombre humano en el hombre enajenado o, lo que es lo mismo, descubrir la verdad humana como el secreto de la historia.

Ahora bien: sabemos que la actividad práctico-crítica lleva al mundo a su verdad. Podemos decir ahora: desarrolla lo que se hallaba implícito, secreto, oculto para sí en el seno del mundo y lo lleva a su manifestación expresa. La enajenación del obrero es el resumen y el resultado de toda la historia. La superación de la enajenación se presenta, por tanto, como el llegar a ser de la verdad de la historia. Resultado de la historia, es sin embargo, un retomar consciente de todo ese desarrollo: la historia es el llegar a ser el hombre humano por su propio trabajo; el *proceso* de la crítica real significa ese llegar a ser de modo consciente; significa ya el llegar a ser para sí del hombre a través de su trabajo: ya en el proceso se halla realizado de algún modo el resultado.

El proceso mismo de transformación gana así su necesidad respecto de la historia: no es ya un paso inesencial entre dos momentos; es sólo desde él de donde puede surgir y establecerse un segundo momento. Ahora bien, ¿cómo

se realiza concretamente esa transformación? ¿Cómo se crean las nuevas condiciones de vida que posibilitan la superación de la enajenación? ¿Cómo debe entenderse la realización práctica y la lucha que le va anexa de tal modo que pueda verse en ella la misma manifestación esencial del hombre a que ella como acción, apunta? Se trata de entender cómo ve concretamente Marx en esa acción no un mero medio sino el ir siendo ganada ya la verdad por el hombre. ¿Cómo, entonces, ha de ser entendido ese trabajo de modo que el hombre pueda ver, *comprender* efectivamente en él, en la realización de ese trabajo, por tanto, *inmanente* a su propia acción, la manifestación y devenir de su ser esencial? En este sentido hemos entendido nosotros el no considerar la acción como simple medio. Debemos entender por tanto cómo se unen acción y comprensión<sup>1</sup>. Que es un buen modo de enfocar esa realización se prueba porque con esto, en verdad, no hemos dicho nada nuevo respecto de lo anterior. Porque, el que el hombre haya superado la enajenación, haya llegado a ser *para sí* su verdad, significa, simplemente, que a su vida (entendida como actividad) le es inmediatamente manifiesta su verdad: lo que *la filosofía* comprendió teóricamente como la verdad enajenada del hombre debe el hombre humano comprenderlo como lo propio de su vida real misma, como lo manifiesto en su hacer "cotidiano". Dicho de otro modo —en el modo de Marx (M.)— la actividad *práctica* se hace teórica. Lo que más arriba hemos llamado "ver efectivamente la manifestación de su ser esencial" referido a la acción no es más que la comprensión de la verdad que la filosofía, la teoría representa. Y podríamos saber de antemano que decíamos lo mismo con el enfoque que busca entender la posibilidad de la unión de acción y comprensión y el enfoque de la superación de la enajenación: habíamos visto ya que la verdad "futura" y la realización de esa verdad encerraban las mismas condiciones. Esa verdad realizada puede enfocarse de un modo muy esquemático (que puede por eso mismo parecer burdo), como la unión de acción y comprensión. Pero es esquemático sólo porque la enajenación puede representarse así (y es así como Marx la representa): habíamos dicho al comienzo que la filosofía, la teoría había comprendido la verdad del hombre y la *representaba* como tal. La contradicción entre la teoría y la realidad (la enajenación) era la expresión misma de la contradicción real, el mundo dado y su verdad *aparte*. El que la superación de la enajenación se presente como la resolución de la escisión en una unidad, el "hacerse mundo de la filosofía", significa la unificación de la teoría (la verdad, la idea) y lo real. La teoría se hace una con la vida del hombre, con su actividad. *Comprender la unidad de teoría y acción es comprender la verdad misma del hombre.*

Era preciso, sin embargo, entender con claridad que ambos enfoques fueran el mismo. Así, por mucho que no se parezca haber avanzado un paso, hemos ganado al menos saber que la unidad de acción y comprensión está desde ya postulada y requiere, por tanto, ser entendida.

Podríamos ahorrarnos el trabajo y buscar simplemente la doctrina que explica el asunto allí donde ya sabemos que debe encontrarse, a saber, en los

<sup>1</sup> Más tarde veremos que este enfoque no es sólo un modo sino *el* modo de considerar el asunto. Es, sin embargo, en el sen-

tido que acabamos de exponer, como *un* modo de considerar el asunto, como ha surgido primeramente en nuestro trabajo.

textos que describen el modo de vida del comunismo, es decir, la vida del hombre humano, la medida de la crítica. Sabemos que allí se halla encerrada la verdad toda del hombre. Y, efectivamente, es en general en esos textos donde se dice todo cuanto podemos saber de la relación de acción y comprensión. Desgraciadamente, Marx no ha sido explícito ni, menos, sistemático en esa exposición —al menos en los Manuscritos y en las Tesis sobre Feuerbach, las obras que conocemos y con que hemos de trabajar (a ello se agrega la circunstancia, conocida luego de realizado este trabajo, de que la edición con que hemos trabajado deja fuera mucho más que meras citas de economistas). Es conocido del desorden de los Manuscritos; apenas sí se refieren y además de un modo enteramente asistemático, a nuestra determinada relación; la palabra praxis, en cuyo concepto se encierra, según creemos, todo el misterio del asunto no aparece allí más de tres veces mencionada. La validez de las conclusiones del trabajo de investigación que realizaremos descansa en que sea válido interpretar “la actividad práctica sensible” de las tesis como la “sensibilidad” de los Manuscritos, y ambas como un modo de la praxis. Aunque parezca raro, son las tesis sobre Feuerbach, imposibles de entender de modo cabal, es decir, cada una en sí y sobre todo en su conexión mutua —la conexión mutua resulta ser la praxis— si se las toma por sí solas, sin referencia a otras obras de Marx, los textos más ricos en sugerencias una vez que se los confronta a otros. Así pierden su hermetismo. Que ningún saber previo justificará aquellas conexiones, debe precavernos acerca de su valor y del de las conclusiones surgidas de aquellas, especialmente respecto de una que pretende relacionar la praxis y la dialéctica.

Se trata de que comprendamos cómo la teoría se une a la acción en una unidad tal, a tal punto orgánica, que represente con ello la comprensión de la verdadera relación del hombre con el mundo. El asunto me ha parecido a mí, a primera vista como algo sin sentido, incomprensible. ¿Cómo unir cosas a tal punto disímiles, aparentemente tan opuestas? Tratemos de representarnos el asunto tal como lo hacemos de ordinario; es posible —y es así como ha efectivamente ocurrido— que de esa representación ordinaria pueda surgir alguna luz para el asunto:

Tengo ante mí una cosa. Yo accedo a ella desde fuera; la cosa me es independiente, externa; se trata de algo dado, un hecho. Yo puedo, parado frente a ella, describir su figura, analizarla en sus componentes, recomponerla, describir así su estructura. Pero, por mucho que analice o componga, por más que dé vueltas en torno a ella, jamás podré percibir en ella la acción como una de sus *partes*. No es allí, por tanto, donde debo buscar, ni donde puedo encontrar la posible unión de conocimiento y acción. Ahora no queremos que esa relación nuevamente se escape; ahora queremos actuar sobre nuestro objeto y no perder de vista el proceso que resulta. Es decir, supongo la cosa modificable y determino la manera de esa modificación. Estoy nuevamente frente a la cosa, atento a cuanto suceda: actúo sobre ella, por ejemplo, dándole un golpe, una acción como cualquier otra. La cosa se deforma o se quiebra, se transforma: ahora es otra, una con una nueva “estructura”. Pero entonces mi conocimiento primero se encuentra de pronto con que su objeto ha desaparecido y no tiene ya nada a que aplicarse; es un conocimiento vacío que a nada

corresponde. Debo, por tanto, comprender ahora el *nuevo* objeto y por el mismo procedimiento anterior. Pero hemos visto ya que el procedimiento es vano, que accede a la cosa de tal modo que la acción no entra en ella para nada. Me he fijado en la cosa y en la "acción" y ello me ha hecho el asunto incomprensible; yo altero la cosa por mi acción y, para comprender la nueva que resulta debo abandonar mi conocimiento primero. Establecer otro conocimiento para el nuevo objeto no es sino repetir el proceso. La acción, antes que algo cercano, significa más bien la *pérdida* de mi conocimiento; considerada desde la relación del conocimiento con el objeto la acción no es sino una mera interferencia externa, ininteligible. Mientras lo que une a ambos objetos, la acción misma, no sea comprensible, ha de resultar igualmente incomprensible la relación de mis dos conocimientos y sus respectivos objetos. Eso significa simplemente postular de nuevo lo que se busca: comprender una posible unión de teoría y acción.

Se ve que por más grande que sea el esfuerzo que posteriormente hagamos, mientras mantengamos primariamente separadas teoría y acción, jamás percibiremos la posibilidad de una unión entre ellas. Recordemos un texto ya citado de Marx; allí creemos ver una posible salida: La Teoría es crítica cuando es radical, cuando ataca el problema por la raíz. La raíz es el hombre mismo.

Raíz significa fundamento, aquello desde donde algo surge. El hombre debe ser visto aquí, y concretamente, como aquél desde donde todo surge. Este enfoque no nos es extraño; representa la doctrina que ve en el hombre al sujeto absoluto, sólo que aquí nosotros la tomamos en un sentido muy concreto en relación a nuestro problema: Estamos nuevamente frente a una cosa dada. Pero ahora debemos analizar su estructura y desmontarla para ver cómo se inserta en su raíz, cómo *surge* del hombre. Es decir, no debemos ver en ella más que un producto del hacer humano, no debemos considerarla sino en su surgir de éste. Visto desde el otro lado, el hombre ha de aparecer como *creador*, el principio desde el cual la cosa, como producto, deriva. La comprensión de un hecho no puede aceptar ver en él algo irreductible; es justamente porque no cumplíamos ese requisito, porque veíamos la cosa como algo *dado*, como un hecho, por lo que podíamos entrever siquiera la posibilidad de que teoría y acción se uniesen. La cosa como algo dado resta ininteligible; no sé de donde proviene, el principio que la conforma en esa su figura determinada. Es ahora la acción *creadora* del hombre el *principio de ser* de la cosa; el hombre es el sujeto para el cual el mundo es su objeto.

Hemos ganado algo: la unidad que buscamos debe darse en el campo de la acción misma, en la relación del trabajo con el objeto trabajado, mejor dicho, la comprensión debe ser la comprensión de la relación de la acción con el objeto o, mejor aún, la comprensión del objeto en *esa relación*. Pero recuérdese que esta comprensión pretende ser, nada menos, la filosofía, la "ciencia" que encierra la verdad toda de la relación del hombre con el mundo. Pretende ser el "saber absoluto" del sujeto absoluto. Ahora bien, el conocimiento no puede valer de modo necesario para el objeto a menos que encierre en sí la totalidad de las determinaciones del ser del objeto. En nuestro caso, el objeto se constituye en un hacer, *consiste* en surgir, ser creado. La comprensión que se quiera absoluta debe por tanto encerrar en sí la totalidad de las determinaciones del constituirse del objeto que la acción creadora encierra.



Dicho a través de un ejemplo: Yo, criatura de Dios, no puedo acceder al conocimiento absoluto que Dios, en tanto creador, tiene de lo creado, a menos que adopte la *perspectiva misma* de la creación, es decir, sino en cuanto me haga, respecto del conocimiento, *uno* y el *mismo* con Dios. Sólo adoptando la perspectiva de la creación puede el “principio del conocimiento” identificarse al “principio del ser” para constituir un conocimiento absoluto. Es necesario que la comprensión se haga una con la acción en que el objeto es creado. Diciendo “hacerse una”, “unirse ambas”, estamos todavía lejos del asunto; no dejamos de referirnos a dos cosas primeramente separadas que se identifican. La identidad puede significar sólo que la acción *misma es comprensiva*, que ella se manifiesta a sí misma, que la acción *se comprende a sí misma*. A esto, creemos, debe llamarse “praxis”. Así, en cuanto de ese modo se conoce al objeto en su ser creado —el modo en que *debe* ser conocido— ese modo es el conocimiento verdadero del mundo; en cuanto comprensión de sí misma la acción comprende al *sujeto* implícito en ella como creador: el hombre establece, en esa comprensión, la verdadera relación consigo mismo y con el mundo. La acción, la praxis, es para sí misma su “ciencia”; la “ciencia” toda ha de estar encerrada en el modo como la acción (el hombre) se comprende a sí misma.

Pues bien, sabemos que este complejo significativo constituye la perspectiva de la crítica, es decir, la verdad, la raíz, la medida. La praxis es la perspectiva de la *crítica*: de la teórica en cuanto comprende la verdad del hombre; de la práctica, como actividad real que se conoce a sí misma y *se lleva a sí misma a su plena manifestación*: la praxis puede encerrar la posibilidad de la *realización* de la verdad porque esa verdad no es sino la suya propia.

En lo que sigue buscaremos precisar el concepto de praxis. Debemos ir a los textos y recoger su sentido para reunir los elementos que creemos forman el contenido de ese concepto. Queremos así también *confirmar*, en las palabras de Marx mismo, lo que hemos venido diciendo.

El primer Manuscrito de la edición ya mencionada, trata del trabajo enajenado. Nosotros no lo tocaremos sino para confirmar algunas aseveraciones. Aquí se trata, en general, de criticar el modo como la Economía Política entiende la propiedad privada. La Economía Política ha conocido la propiedad privada en sus leyes y en la relación entre los hombres que implica —por un lado, el trabajador desposeído; por otro, el propietario de los medios de producción y de los productos. La crítica consiste en señalar que la relación ha sido conocida como un hecho irreductible y no explicado desde su origen. Las relaciones correlativas de posesión y desposeimiento no pueden explicarse sino desde los sujetos de la relación, los hombres envueltos en ella. Es el trabajador mismo, dice Marx, quien enajena su propia *actividad* espontánea (su libertad) y se relaciona así consigo mismo, con su actividad y, consecuentemente con los productos de ella, como algo “ajeno”. De ese modo, en cuanto le aparezcan su *propia* actividad y el modo (los medios) a través del cual se realiza y los productos de ella como *cosas ajenas*, el propio trabajador *constituye* la relación correlativa de un otro con esos elementos como una relación de *posesión*. Es pues el trabajo que se enajena a sí mismo el fundamento de la propiedad privada; esta no es sino el “resumen” de toda la enajenación humana, el punto donde se concentra, se fija y adquiere figura visible. La relación del

no trabajador con los productos, con el otro y con el mundo, la relación de posesión, no es sino una consecuencia de aquello, por tanto, algo secundario: el trabajo es la relación primaria y primigenia del hombre con el mundo<sup>1</sup> (Marx reconoce, en verdad, que *posteriormente* la posesión de los medios de produc-

<sup>1</sup> Marx no describe expresamente —al menos en los Manuscritos que conocemos— esta relación, enajenada también, que es la de posesión: se ve, por lo que Marx ha dicho, que la posesión no es nunca más que un *regalo* que he recibido, el *cederme* el otro sus derechos. Toda la enajenación del no trabajador, del propietario campesino por ejemplo, está contenida, según creemos, en la relación de posesión. La tierra se encuentra para él allí delante, cerrada en sí, secreta, sin relación *aparente* con nada: sólo sé que la poseo, que es mía. La posesión se hace tanto más inexplicable al propietario cuanto que él ve primariamente en los otros, en el campesino, su reconocimiento como tal, como señor de la tierra. No alcanza a entender en qué sentido le corresponda a él ese reconocimiento, no distingue en él ni en el objeto el signo, la marca de la posesión. Sin embargo, es un *hecho*; para todos soy yo dueño. El poseedor no sabe que es un atributo *prestado*, un regalo; lo toma por eso como propio de su esencia, aún cuando sea claro para él mismo que no sabe por qué le es propio: está obligado, sin embargo, puesto que los otros lo dicen, a tomarse como el fundamento de la propiedad sin saber en qué sentido lo sea. Entonces se dice “soy mucho más de lo que me veo ser; el hombre es un fondo inalcanzable, oscuro para sí, más profundo y más allá que su saber, que cualquiera de sus gestos”. Entonces verá, consecuentemente, que si está unido a la tierra es porque lo está efectivamente y justamente allí donde el saber no alcanza: su estirpe es la de la tierra misma, nace de ella: es un hijo de la Tierra. El campesino, único espectador de este drama (aquél, en verdad, por quién se constituye) ve lo invisible,

resguarda con su mirar el misterio que el señor mismo no comprende: posee entonces el lenguaje indecible y oscuro de la Tierra. La “sabiduría” campesina no es sino la sabiduría de un siervo, un siervo *perdido* en su servidumbre.

La enajenación del capitalista es otra: ve la participación del trabajo en la constitución del objeto, pero la malentiende: no ve la relación del *trabajador* con el producto; pone por tanto la esencia de la relación en el *trabajo mismo*: el trabajo se hace *sujeto autónomo*: se produce a sí mismo y a la totalidad de los objetos de modo libre, *independiente*. El hombre existe sólo relativamente a él, es decir, sólo como trabajador; fuera de la relación desaparece. Así lo ha visto Marx en los Manuscritos. El trabajo domina, por tanto, a trabajador y capitalista: “todos trabajan por igual”. El trabajo produce, pero, en cuanto como sujeto es *invisible*, lo visible del proceso es el llegar a pararse enfrente de los productos *por sí mismos*, libres de toda relación, salvo esa de ponerse enfrente. El capitalista quiere realizar esa libertad del trabajo y hacerla absoluta, omniabarcadora. Quiere ver y ve por todas partes sólo hechos, hechos que se estatuyen a sí mismos y valen por sí mismos. Este “positivismo” es el propio de la Economía Política, es la visión que nace con el desarrollo de la Industria Moderna. Esa libertad *del* trabajo, su movimiento autónomo, absoluto, destruye toda relación inmediata con el hombre: la misma relación de posesión desaparece: Para el liberal todos los hombres son iguales, tienen los mismos derechos. (El “Liberal” es por su parte un “hijo de su propio trabajo”: se ve por qué Marx no ha querido ser hijo de nadie).

ción reobra de modo determinante sobre la enajenación). La *crítica* ha mostrado que puesto que es el *hombre* quien enajena su espontaneidad, permanece como el sujeto dentro de esa relación, la enajenación: hemos visto surgir la “propiedad privada” desde su raíz, el hacer libre del hombre. Que la enajenación del *hombre* se exprese como *trabajo* enajenado significa que el trabajo es lo esencial del hombre, su relación más esencial con el mundo.

Veamos ahora un largo texto que caracteriza ese trabajo oponiéndolo al trabajo animal (M. 111, trad. corregida): “La creación práctica de un *mundo objetivo* es la confirmación del hombre como ser genérico, es decir, como un ser que se considera a sí mismo como género. También el animal produce. Pero sólo produce lo estrictamente necesario para sí y su retoño. Produce sólo en dirección única, el hombre lo hace universalmente. Produce sólo bajo el imperativo de la necesidad inmediata; el hombre produce aún libre de ella y sólo cuando está libre de ella produce verdaderamente; el hombre reproduce toda la naturaleza. . . , se enfrenta libremente a su producto. El animal produce sólo de acuerdo a la norma y necesidad de su especie; el hombre sabe hacerlo de acuerdo a la norma de toda especie; sabe aplicar la norma adecuada al objeto”.

Lo que inmediatamente sorprende de este texto es el carácter peculiar de la especie humana que, siendo especie, escapa sin embargo a cualquiera de ellas; produce según la norma de toda especie. Lo que se caracteriza con ello y en general en este texto y su contexto, es la libertad del hombre frente a la inmediatez animal. Sin embargo, no se comprende bien aquélla a menos de percibirla en su radicalidad: El hombre no sólo posee una “actividad libre” sino que aún puede distinguirse de ella o, como podemos también decir, *separarse distanciándose* para “hacer de ella un objeto”; la actividad libre “no es una determinación con la que se confunda inmediatamente”. Es esa separación respecto de su actividad (“lo característico de su especie”), lo que hace de él un ser *consciente* o, mejor dicho, es la separación de su actividad, el ser consciente de ella, lo que hace de ella una actividad libre. En ese sentido el hombre es un “ser genérico”, un ser que puede *considerarse* a sí mismo más allá de la inmediatez de su especie. Poniendo su actividad como su objeto, pone al producto de ella como su objeto: “el hombre es libre frente a su producto”. Así, la distancia a su actividad y a su objeto —lo que lo distingue del *animal*— es su separación radical de la naturaleza: el hombre produce universalmente, reproduce *la totalidad* de la naturaleza, en un producir que sólo es verdaderamente tal, libre de necesidades, es decir, libre de condiciones: absoluto. Constituyendo la naturaleza en su *objeto* el hombre se pone a sí mismo como *sujeto*, fundamento absoluto. Recordemos aquí la Fenomenología del Espíritu de Hegel: la misma consideración de la naturaleza como un todo a través de la separación radical de ella vivida en la angustia, descubrieron al esclavo su esencia como *negatividad*, su ser como libertad.

Pero, ¿en qué sentido se “confirma” el hombre como ser genérico en la producción del mundo? Marx responde: “La producción es la vida genérica del hombre. Mediante ella aparece la naturaleza como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida genérica del hombre; aquí se desdobra en un sentido real y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido”. Debemos recurrir a Hegel para entender esto. En el

mismo pasaje ya mencionado se muestra cómo la disciplina del trabajo hace conocer al esclavo —y sólo a él de modo auténtico— su libertad: el trabajo sobre el objeto es el poner en obra mi negatividad; la conformación del objeto debe entenderse como el trabajo conformador de la negatividad; la forma misma del objeto es por tanto expresión *objetiva* de aquélla, de mi libertad, una libertad que no se conoce realmente como tal sino *limitada*. Así puedo ver en el mundo que he construido la objetivación de mi vida productiva, el reflejo de mi actividad conformadora.

La naturaleza es ahora espejo del hombre, “naturaleza humanizada”. Pero ¿cómo puede llegar a ser tan humana si existe primariamente en sí y por sí, movida por leyes ajenas y contradictorias de mi espontaneidad y de la pretensión de apropiármela? Hemos dado ya algunos pasos para comprender esto, pero lo extremo de la posición de Marx exige que volvamos sobre su fundamento. En otro contexto (M. 106), ha definido Marx la naturaleza como “el material de trabajo del hombre”. Por tanto, no es definida en sí, sino relativamente: la definición dice ya que ella *consiste* en su *relación a otro*, que *es por otro*. Con ello permanece Marx dentro de la línea fundamental que le hemos reconocido: el hombre como sujeto único, aquél respecto del cual todo ha de ser definido<sup>1</sup>. Y la definición es concreta; habla de trabajo. La naturaleza se constituye como tal por su relación a aquél, al punto que no hay más naturaleza que la que el hombre ha hecho manifiesta a través de su historia: “La historia de la naturaleza, no es más que la creación del hombre a través del trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre” (M. 147).

Pero, hemos hablado en general de conocimiento de la naturaleza según surja en el trabajo, de la apropiación de la esencia humana en la naturaleza sin que sepamos cómo ocurre realmente. Marx señala la participación de la sensibilidad en ello. Se trata, por cierto, de algo necesario: si el hombre ha de *ver* en la naturaleza su reflejo debe hacerlo sensiblemente, a través de los sentidos.

He aquí la sensibilidad convertida en el órgano para la esencia, el órgano de la verdadera comprensión del mundo. ¿Qué significa esto?

En lo que sigue ponemos en relación la sensibilidad de los Manuscritos con la actividad sensible de las Tesis de Feuerbach. Veamos un texto (M. 139).

“El hombre se apropia (sensiblemente) de su ser múltiple (de su esencia) de un modo universal, total. Todas las relaciones *humanas* con el mundo —ver, oír, pensar, actuar, amar, etc.—, como órganos de su individualidad son, en su acción objetiva (*en su acción en relación al objeto*), la apropiación de este objeto, la apropiación de la realidad humana. La manera en que reaccionan *ante el objeto* es la confirmación de la realidad humana”. Marx está hablando aquí de *comprensión sensible* de la esencia. Que identifique apro-

<sup>1</sup> Por tanto, esta línea fundamental exige también la consideración de todo problema desde su aspecto *subjetivo*. Esto no significa sólo el referir todo al hombre como al sujeto único, en el sentido de fundamento. Usamos la palabra en un sentido

cercano al usual, pero no en el mismo: el lado “subjetivo” de una cosa significa ver cómo se estructura, cómo se manifiesta la cosa en la comprensión que el hombre tiene de ella.

piación del objeto y apropiación de la esencia humana significa, puesto que no puede tratarse de apropiación *real* del objeto, que el "objeto" vale aquí como "sentido humano" del objeto; "objeto" es lo que en otra parte llama Marx "objeto social *humano*, creado por el hombre y destinado al hombre". La apropiación, en cuanto se refiere al *sentido*, es una comprensión. Parece un poco difícil entender, si se parte de la sensibilidad como un modo de pura contemplación *pasiva* que yo pueda experimentar al objeto en su *sentido*. En la pura visión que es el contemplar pasivo no hay lugar para algo así como un sentido; antes que expresar la humanidad el objeto permanece mudo en su pura materialidad abstracta; Marx quiere por el contrario que exprese toda la riqueza de su sustancia humana. La sensibilidad como comprensión debe ser actividad. Pero nótese, no sólo las relaciones inmediatas, directamente activas respecto del objeto, como son, por ejemplo: el producir y el consumir, han de considerarse activas; el "actuar" no es sino uno de los modos activos del hombre; *todas* las relaciones humanas al mundo lo son. Yo leo aquí: el hombre es actividad. Los diversos "órganos de su individualidad" no serían sino modos de una misma actividad. ¿Cómo ha de entenderse esta actividad en relación a la sensibilidad?

Yo creo que la solución del asunto debe consistir en esto: el ojo, por ejemplo, no sólo meramente capta pasivamente un objeto —si quiere comprenderlo—, sino que al mismo tiempo *lo pone* como algo significativo, *pone su* significación, *su sentido*. El objeto, es, en sí mismo, mudo; su sentido —el mostrarse el objeto *como* objeto humano— no puede ser sino una determinación activa mía, que se halla sin embargo de algún modo realizada en el objeto: es el objeto quien "me dice" de su ser humanizado. En ese sentido se habla de "confirmación": el hombre *se comporta* humanamente respecto de la cosa cuando ésta lo hace humanamente con el hombre. Pero sabemos que lo único vivo es el hombre, que la cosa no puede propiamente comportarse. La confirmación puede significar únicamente que el hombre *busca* el sentido de la cosa, a través de sucesivas "posiciones", prueba la cosa respecto de su sentido, hasta que encuentra, en una de estas pruebas, el sentido que a la cosa corresponde, el sentido que siempre en un más y menos se ajusta a la cosa. Es decir, encuentra "en" la cosa, en el sentido de la cosa la confirmación de su comportamiento, del sentido que él le ha conferido. Pero esta búsqueda significa *trabajo*, un trabajo del ojo. Sólo por ese trabajo pueden hacerse comprensivos los sentidos. Se va viendo ya el significado de la frase en que Marx postula aquello, frase que durante mucho tiempo nos pareció enteramente incomprensible: "Los sentidos se han hecho inmediatamente teóricos en la práctica".

Ahora podremos ver con alguna precisión la estructura de la praxis de modo que los diversos aspectos que hemos considerado tomen su lugar en ella. La praxis es el actuar comprensivo respecto del objeto, el *trabajo* que hace un momento esbozamos. Debemos fijarnos en ese trabajo.

El hombre, pongámoslo como un hecho, es sujeto de necesidades: debe actuar sobre la naturaleza para satisfacerlas, debe hacerla *apropiada* a la satisfacción de sus necesidades; debe hacerla *apropiable*. Su trabajo es pues, elaboración, es decir, lleva siempre un *sentido determinado*. Que deba *trabajar* para ello significa que la naturaleza no es de buenas a primeras adecuada al

hombre, apta para la satisfacción inmediata de sus necesidades: la naturaleza se resiste a ser modificada<sup>1</sup>. Es a veces excesivamente blanda, otras excesivamente dura: no es sino respecto del *determinado fin* del trabajo que la blandura o dureza pueden significar resistencia. Marx dice en un texto que ya citáramos, que el trabajo del hombre frente al del animal es uno que sabe producir respecto de cualquier objeto, aplicar la norma adecuada a cada objeto. Frente a la inmediatez animal la separación del hombre de la naturaleza, se expresa en el poner normas de modo previo al trabajo inmediato sobre el objeto. En oposición a la acción ciega del animal, la del hombre es una dirigida por una norma. Parecería a primera vista que es el objeto quien da la norma por la cual quiere ser construido. No puede ser así, evidentemente, frente a un objeto novedoso, cuya norma me es por eso desconocida. El que mi acción se ciña a la norma del objeto significa más bien que ella la pone y se *considera a sí misma*, se examina a sí misma continuamente respecto de su adecuación, de su efectividad, de la idoneidad de su norma en relación al objeto. Es decir,

<sup>1</sup> Se ve desde ya que la comprensión del mundo a través del trabajo (la comprensión primigenia, puesto que el trabajo es el modo esencial de la relación con el mundo) deba ser una inmediatamente histórica. Según el grado de desarrollo de mis medios de producción variará el grado de resistencia que la naturaleza me oponga. Según más o menos pesado sea mi trabajo comprenderé de uno u otro modo el mundo: *la sensibilidad misma*, el ojo, ha de *tener su historia*. Porque, por ejemplo, el coeficiente de adversidad de la naturaleza es distinto para nosotros que para el hombre primitivo: es justamente la imperfección técnica de sus medios de producción lo que explica el que éste enajenase su libertad en la naturaleza y la *viese* como un poder hostil autónomo. Así la superación de la enajenación tiene su lugar histórico: el hombre puede establecer hoy una relación no enajenada con la naturaleza sólo porque sus medios de producción han alcanzado un determinado grado de perfección. Ellos son el *resultado* (y la *herencia* que el hombre actual ha recibido) de toda la historia humana, historia que puede ser vista así en *último término*, como las distintas etapas del desarrollo de los medios de producción, en cuanto éstas condicionan (limi-

tando) y, a la vez, posibilitan, el modo *determinado* de la relación que el hombre establece consigo mismo (con su trabajo) y con la naturaleza. No hay aquí ninguna reducción empobrecedora: se trata sólo de mostrar que el hombre vive siempre en una circunstancia determinada de la que es *heredero*, por tanto, que le viene impuesta y de donde debe necesariamente partir para, por ejemplo, modificar esa misma circunstancia e imponer su propio ritmo a la historia (véase la Ideología Alemana). Del mismo modo, es la radicalidad de la enajenación, en cuanto representativa de un estado límite de la propiedad privada (una gran masa desposeída *frente* a un mundo de riquezas *ajeno*) lo que posibilita la *toma de conciencia* del proletariado, su separación radical de la sociedad y el poner a ésta como el *objeto de su trabajo*, condiciones de la praxis revolucionaria. Sólo esta situación absoluta, universal —que claramente depende del determinado desarrollo de los medios de producción— puede hacer posible una conciencia que de otro modo quedaría atada a las particularidades específicas de una sociedad. La revolución proletaria se inserta así, muy precisamente, en el contexto de todo el desarrollo histórico.

la acción *busca* en una determinada dirección (la dirección dada por la norma) un camino, pero siempre pronta a corregirse, a volver sobre sus pasos y comprender la falsedad de ellos. Dicho de otro modo, se mueve siempre por tanteos: se inicia *buscándose*; parte, en cuanto busca la norma conforme al objeto, a la *búsqueda de sí misma* como actividad adecuada; es por eso desde ya comprensión de sí misma, comprensión mediatizada por la comprensión del objeto que se realiza en esa búsqueda. Tratemos de verlo en el trabajo mismo. Nosotros queremos ver en su proceso lo que Hegel llama el movimiento dialéctico de la experiencia.

Tengo ante mí una "materia informe" que he de trabajar para *crear* mi objeto. Mi objeto no es efectivamente; sin embargo, yo veo, como a través de la materia, más allá de ella, su *posibilidad* (la del objeto) realizada. Es como una forma oculta en la materia, que yo he de hacer brotar, manifestar. La realización del objeto se presenta un imperativo. Ahora bien, en cuanto la materia me es desconocida, no sé nada acerca del trabajo concreto sobre ella. Mi única guía en él es, por tanto, mi "objeto", la norma, algo *puesto* por mí, supuesto, es decir, una pura *posibilidad* abstracta aún irrealizada. Que esa sea la única guía vale tanto como decir que mi acción, como lo comprenderé más tarde, comienza a ciegas. Sin embargo, el objeto aparece como lo esencial del proceso, aquello más allá de la materia a que todo mi impulso apunta. En verdad, "objeto real" no significa sino eso: una posibilidad, es decir, una *posibilidad* de acción dada como realizable, o más bien una *realidad... posible*. Inicio el trabajo, la modificación de mi materia: ésta *se resiste*; se opone a realizar de modo inmediato mi "objeto". He descubierto ya un nuevo aspecto, nimio por supuesto, pero que es necesario retener y tomar en el futuro en cuenta para mi trabajo. Reinicio el trabajo y el proceso se repite: la materia me desvía de mi camino, pero desviándome me enseña a conocer su resistencia y mi poder sobre ella. Empiezo poco a poco a conocer mi material de trabajo: cada obstáculo que surge a mi trabajo me abre la posibilidad de desplazarme desde allí hacia otro ángulo; hago entonces la prueba de esa posibilidad, veo si sirve o no para mi transformación de la cosa; es decir, veo qué nuevas posibilidades me abre. Hay allí el continuo juego de mi espontaneidad, que se va *dando a sí misma* cada vez nuevas posibilidades, *buscando* nuevas posibilidades de llegar a la cosa. Cada *posibilidad de acción abierta*, es un *nuevo aspecto de la cosa*: así la voy *conociendo*, la voy de algún modo rodeando a medida que se manifiesta en mi trabajo. *Distingo* ahora, por tanto, *mi saber*, el saber que he ido poco a poco formando —que, en conjunto, no es para mí, por ahora, más que una especie de regla práctica para realizar mi objeto, es decir, no más que una *posibilidad dada de acción* (constituída ella como el resumen de las múltiples posibilidades pasadas)— *del "objeto"*. Este sigue siendo esencial a mi acción, en cuanto es aún a él que ella apunta: es siempre a él a quien tengo primariamente *ante la vista*, como "realidad posible" allá en el seno de la materia. Sin embargo, el trabajo sobre la materia, enseñándome cada vez nuevas posibilidades, me desvía más y más de mi objeto. He querido realizarlo, pero he aquí que el trabajo me ha enseñado otras posibilidades, otra realidad, otra verdad como la propia de la materia. El objeto primero comienza a ser desplazado por mi *saber*: y caigo en la cuenta (en

mi saber) de que el objeto no era sino una suposición, algo ilusorio, que no tenía, por tanto, posibilidad alguna de ser realizado. No comprendo siquiera cómo pudo pretender ser verdadero, cuando yo veo que lo real es esto, esto que mi propio trabajo me ha enseñado, la posibilidad real (de acción) en que se resume *mi saber*. El objeto *verdadero* es ahora *otro* que el primero: es ahora aquello a que apunta mi saber y en vistas de qué mi acción ahora se determina. Este proceso, es decir, el *surgimiento* de un *nuevo objeto* verdadero que representa, *con su surgimiento, la negación del primero*, es lo que Hegel llama el "movimiento dialéctico de la experiencia". Este proceso puede repetirse indefinidamente en cuanto prosiga mi trabajo, en cuanto ahonde en el conocimiento de la materia de mi trabajo. Eso supone, claro está, una materia múltiple, infinita en posibilidades.

Así, mi actividad sobre el trabajo se hace presente a sí misma como invención, reconsideración, como creación<sup>1</sup>. Y creación no sólo cuanto en ella toda mi espontaneidad, mi "negatividad" se pone en obra como un comportamiento siempre *previo* a la cosa; es creación también en cuánto el trabajo hace surgir la cosa como un determinado objeto; la cosa es *mi* producto, *mi* obra, una obra que me enseña en todo nivel la efectividad de mi libertad y a la vez, sus límites; o, más bien, es justamente porque la creación es *trabajo*, esfuerzo penoso, porque la materia se resiste y me limita por lo que conozco realmente y adopta mi libertad, su figura concreta<sup>2</sup>. El objeto mismo me descubre la "forma" de mi negatividad. Y a su vez, el objeto verdadero aparece como el correlato de esa actividad: Nosotros hemos dicho más arriba que el "objeto" no era sino una "*posibilidad real*" para mi acción, una "realidad posible". Es decir, conozco al objeto desde la perspectiva de la modificación, del uso y según "su" posibilidad de modificación, según "su" posibilidad de *uso*: el objeto es conocido según surja en mi trabajo, en mi acción, como lo que me *permite* algo, o lo que me *impide* (no me permite) otra cosa. Hemos dicho también —y no sabemos si esta determinación es correcta; la exponemos simplemente tal como se dio en nuestro trabajo— que el *saber* del objeto era el conjunto de las que son mis *posibilidades dadas* de acción respecto del objeto. El "objeto verdadero" y el saber son, formalmente, *lo mismo*: por eso uno puede reemplazar legítimamente al otro en el proceso que hemos descrito. Y en verdad, ¿qué puede significar propiamente el "*sentido*" humano del objeto de que hemos hablado antes si no es el conjunto de *posibilidades* para mi acción que yo veo "en" la cosa? El objeto humano "destinado al hombre" es aquel que yo puedo usar; el sentido del objeto está constituido

<sup>1</sup> El profesor señor F. Zabala me señaló que tal vez fuera posible entender la praxis como creación, en el sentido en que lo sería la obra de arte. Esa indicación ha sido importantísima porque justamente tratando de entender lo que sería esa creación hemos podido ver el resto.

<sup>2</sup> En este sentido la invención de la máquina y la función que frente a ella cum-

ple el obrero, por más libre que la relación sea, ¿no representa una pérdida irreparable? ¿Cómo podría reconocer concretamente su libertad el obrero en la realización de un trabajo que la máquina va convirtiendo, a medida que ella progresa en el sentido de la automatización, en una actividad más y más abstracta?



por las posibilidades de acción sobre él, de modificación que en él descubro. Objeto, sentido del objeto y saber son lo mismo; dicho en forma extrema, posibilidades *mías*. Porque la posibilidad no es sino lo mismo que lo que antes vimos era el *poner previo* propio de mi espontaneidad: es ella quien pone esas posibilidades, quien las descubre, es ella la que desde un nuevo aspecto apunta a un camino más allá de ese aspecto. Conocer el objeto en su sentido humano significa conocerlo, por decirlo así “más acá” del objeto, conocerlo en la *relación* que establece conmigo. Sólo así puede el saber tener *en sí mismo* el fundamento de su certeza<sup>1</sup>. Así también, en cuanto el sentido del objeto no es por último sino una determinación mía, mi conocimiento representa la aprehensión del objeto en totalidad; en cuanto *creo* el objeto, es decir, en cuanto creo el sentido del objeto, mi conocimiento vale absolutamente respecto de *ese* objeto en *ese* modo de aparecerme. Es verdad que otro nivel de la materia, en otro nivel de trabajo mi comprensión ya no es válida; la perspectiva total, la comprensión absoluta se refiere a un momento de la cosa.

Ha de ser evidente que hemos tratado de reencontrar en el movimiento de la praxis el “movimiento dialéctico” de la “experiencia”, concepto fundamental de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, concepto fundamental en Hegel. No creemos haber forzado las cosas: pudimos establecer la conexión sólo porque en nuestra primera descripción de la praxis, hecha de modo completamente ajeno a este nuevo enfoque, se traslucía ya el movimiento de la experiencia. Para no complicar el asunto hemos descrito el proceso aproximadamente tal como se presenta “para la conciencia”. Hemos subrayado sin embargo algunos puntos que son más bien aparentes “para nosotros”, “para la conciencia científica”. Lo que para ésta es manifiesto es el *proceso* mismo en su necesidad, como “movimiento y devenir” que realiza la conciencia “hundida en la experiencia”— la conciencia *inmediatamente* práctica, diríamos nosotros. La conciencia científica comprende la interioridad del proceso que “para la conciencia” hundida en el trabajo se realiza de un modo contingente; comprende como *surgimiento* la presencia del nuevo objeto verdadero; como surgimiento desde la negación del primero; el “nuevo objeto contiene la nulidad del primero”. Hegel dice: “Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, (podemos agregar: hundida en el trabajo) . . ., en cuanto *para ella surge* de ahí el objeto verdadero nuevo, es propiamente lo que se llama *experiencia*”. Heidegger ha mostrado, en su interpretación de la obra de Hegel, cómo la esencia de lo dialéctico ha de interpretarse desde la esencia de la experiencia. Nosotros nos quedamos con esta afirmación (por lo demás no conocemos nada más de la dialéctica, como sus leyes, etc. Heidegger

<sup>1</sup> Así se constituye, según creemos, la “ciencia” que Marx postula. El quería *fundar* las ciencias naturales. teóricamente mal fundadas, en la “vida misma”. Dice “fijar una base para la vida y otra para la ciencia es una falsedad a priori” (M. 144). *La vida es actividad*; la ciencia de

la vida, la comprensión de sí de la praxis. Es, pues, la vida misma la base de la ciencia; la praxis, comprensión de sí misma, es la ciencia de la vida. La vida tiene así, inmanente a sí, su propia ciencia; la vida es su propia ciencia, comprensión de sí misma.

señala que esas leyes son consecuencia del movimiento primario). De modo que el movimiento por el cual se realiza concretamente el trabajo, la praxis, es un movimiento llamado dialéctico. Tal como se presenta el asunto desde nuestro escrito, desde nuestro trabajo —y, apoyándonos en la afirmación de Heidegger— podemos decir que todo lo que sea “lo dialéctico” ha de surgir en el proceso de la praxis como su movimiento y *exclusivamente de allí*. O mejor dicho, “dialéctico” *no es sino* el movimiento mismo por el cual se realiza la praxis<sup>1</sup>. Hegel dice: “el movimiento que la conciencia ejerce en sí misma”; nosotros agregamos: “en el proceso de la praxis”. Habíamos visto antes que lo esencial en la estructuración concreta de la praxis era el *juego*, la *búsqueda* que realiza *mi* espontaneidad. Todas las determinaciones “del” objeto eran determinaciones de *mi actividad*: el “objeto” se presentaba como una posibilidad para *mi actividad*. *El movimiento dialéctico es el movimiento de mi espontaneidad en el trabajo, en la búsqueda*. Pero este movimiento no se hace presente, manifiesto como tal sino por lo que podemos llamar la reflexión de la conciencia. Nosotros habíamos dicho “la praxis se comprende a sí misma”. Es sólo porque se comprende ya a sí misma en su trabajo inmediato sobre el objeto (en el que se mueve dialécticamente) por lo que puede, reflexionando sobre sí, comprender el modo de ese trabajo. El movimiento dialéctico *se hace presente a la praxis* como su propio movimiento.

Vamos a terminar nuestro trabajo planteando algunos problemas: Sabemos que la praxis se estructura como tal —su movimiento es un movimiento dialéctico— en cuanto la acción deba ser trabajo, búsqueda, esfuerzo. *Mi acción* lleva un determinado sentido; en cuanto el mundo se resiste a ser modificado de modo inmediato, la acción debe ser trabajo, búsqueda de un camino. Tales parecen ser las condiciones de la praxis como tal. De ese modo, en tanto y mientras el mundo me sea extraño y desconocido —es decir, mientras, sea algo múltiple que ofrezca infinitas nuevas posibilidades de considerarlo, infinitos nuevos aspectos que hagan interminable el conocerlo— *mi acción sobre el será búsqueda, praxis*; el movimiento de la acción será dialéctico. Yo caracterizaría esencialmente la

<sup>1</sup> Y al parecer, no es sólo el proceso en su totalidad el dialéctico. Cada momento de la praxis, *cada nueva posibilidad* abierta a *partir* de un camino visto ahora como *cerrado* y luego, el fracaso o *superación* de esa perspectiva, por el nacimiento de otra nueva perspectiva, encierra la totalidad del movimiento. Es el movimiento de *mi espontaneidad* en la búsqueda, en el trabajo (en cada uno de sus actos), el que sigue ese curso dialéctico.

Todo esto, en general, parecería ser la expresión de un idealismo enteramente ajeno a Marx. Creemos, sin embargo, que su posición no es otra que la que hemos descrito. Véase en los Manuscritos (págs.

143 y 187) y en las Tesis, el favor con que cuenta el idealismo, en tanto ha comprendido la relación al objeto como actividad. El modo de comprensión de la naturaleza como espejo suyo propia del hombre humano, el “naturalismo” o “humanismo”(!), representa el “punto intermedio y la verdad unificadora entre idealismo y materialismo”, justamente en cuanto supera la antinomia de actividad y pasividad, y constituye la comprensión activa, constructiva de un mundo real, objetivo, la naturaleza como el *material dado* de trabajo. Es lo que la I tesis llama la comprensión *subjetiva* de la praxis.

praxis por su carácter de búsqueda: eso incluye el esfuerzo, la dirección del esfuerzo y el juego de mi espontaneidad: la constante reconsideración, el tanteo. Incluye, además el estar frente a algo desconocido.

Pero veamos, ¿por qué hay búsqueda? Es algo que no podemos precisar enteramente. Yo busco porque estoy perdido. Pero ¿por qué estoy perdido? Al parecer, estoy perdido porque estoy en medio de algo desconocido. Pero algo — el mundo en este caso— puede aparecer como algo extraño, desconocido sólo respecto de algo que yo previamente tengo por lo familiar, lo conocido. Pero esto, lo familiar, es justamente lo que no está, *aquello respecto de lo cual estoy perdido*. Por tanto, el mundo me “aparece como desconocido porque estoy perdido y no a la inversa. En verdad no es propia ni primariamente en lo desconocido sino respecto de algo que estoy perdido. Y estoy perdido justamente respecto de lo familiar, de lo conocido, justamente de lo que no está, lo que falta. Que yo esté perdido respecto de ello significa propiamente *que yo lo he perdido*; es sólo porque algo así como lo familiar, lo conocido, lo *verdadero* me falta (y vivo real, dolorosamente su falta) por lo que puedo estar perdido. Y es porque eso falta, porque me falta, porque falta *en* el mundo en que me hallo, por lo que puede aparecer el mundo como algo donde he de buscar aquello que me falta. Lo primero parece ser, por tanto, que algo se presente de *modo inmediato* como ausente, dolorosamente ausente y que exige, por tanto, imperiosamente ser *r alizado, cumplido*. La búsqueda es búsqueda de la realización de ese “verdadero”. El que yo ponga por tanto en cada caso *allá en el mundo o*, más bien, más allá del mundo, un objeto *como* verdadero y trabaje por realizarlo, cumplirlo es sólo consecuencia de la dirección original de la búsqueda. Si llamamos dialéctico al movimiento en que se realiza la búsqueda ¿no habría entonces un movimiento más fundamental, un movimiento que funda y explica esa búsqueda? Nosotros pensamos aquí en la historia. Es posible considerar su desarrollo como una praxis. Marx insiste en llamar así, actividad “práctico-crítica” al proceso revolucionario, al trabajo por el cual surge la nueva figura del mundo. Pero no sólo el proceso revolucionario actual sino toda la historia es una praxis. Así al menos parece decirlo Marx en los Manuscritos, cuando dice. . . “sólo el naturalismo puede comprender el proceso de la historia universal”: “naturalismo” o “humanismo” es el nombre que da Marx a la comprensión propia de la praxis. Ahora bien, supuesto que sea válido considerar la historia como praxis, ¿es ella, en tanto tal y en totalidad, una búsqueda? ¿Es justo, por otra parte, considerar la historia en *totalidad* y tratar de reconocer en ella un movimiento único? Tal vez fuera posible tomar la *fenomenología del espíritu* como una larga praxis, el *trabajo* del espíritu en *busca* de sí mismo. El espíritu se halla perdido, enajenado. De allí, como búsqueda de sí nace su movimiento. Es la presencia irrealizada aún, presencia ausente del absoluto lo que da al proceso, desde su comienzo y en cada uno de sus momentos la dirección e impulso del movimiento. En ese sentido, lo esencial del proceso de la experiencia sería —como dice Heidegger— el nacimiento, en cada caso, del nuevo objeto *verdadero*, como nacimiento, a partir de su búsqueda, de la *verdad*, ¿Es posible reconocer, o al menos plantear, una movilidad semejante en la historia humana? ¿Habría en ella una *dirección*, que no necesita ser determinada y, sin embargo, fundamental y única en su movimiento? Como antes el espíritu, el hombre sería

ahora el sujeto de su fenomenología; la historia, la fenomenología del hombre, "el camino del hombre que recorre la serie de sus configuraciones". Pero, preguntar *qué* mueve y a *qué* se encamina la historia ¿no implica perder al hombre en el momento en que se lo creía haber ganado como sujeto?

Hay un modo de recuperarlo: lo que mueve a la historia, lo que el hombre busca, si es que busca, es algo, justamente, *desconocido*. Por tanto, sólo una vez alcanzado el fin puede verse la historia como el camino hacia ello. Pues bien, la historia tiene su fin allí donde *reconoce* la verdad de su movimiento, allí por tanto, donde el hombre comprende ser el sujeto absoluto de la historia y comprende a ésta como el llegar el hombre hacia sí mismo a través de su *propio* trabajo. El fin de la historia debe recoger en sí y hacer surgir en sí la totalidad de la historia. Por eso dice Marx, según creemos, que el comunismo es un retomar consciente, de todo el proceso histórico anterior, el llegar a ser el hombre para sí, de modo consciente, sujeto absoluto. Es verdad que si el camino sólo puede reconocerse una vez terminado queda la duda de si existe en verdad ese camino y no nace más bien retrospectivamente. Y, aún suponiendo un camino, es posible dudar todavía de que lo que se toma por la verdad lo sea efectivamente, y que la verdad no se halle más bien como aún no realizada.