

PRAXIS Y EMANCIPACIÓN EN EL JOVEN MARX

DAMIÁN PACHÓN SOTO*

RESUMEN

En este ensayo realizo una analítica de la praxis en el joven Marx, partiendo de los *Manuscritos*, las *Tesis* sobre Feuerbach y en parte La ideología alemana. Sostengo que hay, al menos, cuatro niveles de la praxis en la obra de Marx: en primer lugar, en la teoría del conocimiento; en un segundo momento, la praxis como base de la reproducción del ser humano; en tercer lugar, la praxis alienada y, finalmente, la praxis revolucionaria la cual realiza la emancipación humana. Por esta razón la obra de Marx puede ser llamada propiamente una filosofía de la praxis.

Palabras clave

Marx, Manuscritos, Praxis, Conocimiento, Enajenación, Revolución, Emancipación.

ABSTRACT

In this paper, I do an analytic of the praxis in the young Marx's work, taking the *Manuscripts*, the *Theses* on Feuerbach and, at less, in *The German Ideology*. I affirm that is possible to find four levels of praxis in Marx's work: first, in the Knowledge theory; second, the praxis like the base of the reproduction of the human being; third, the alienated life and, finally, the revolutionary praxis which realize the human emancipation. For these reasons, Marx's philosophy can be call properly a philosophy of the praxis.

Keywords

Marx, Manuscripts, Praxis, Knowledge, Alienation, Revolution, Emancipation.

Recibido: Agosto 20 de 2013

Aceptado: Octubre 30 de 2013

* Estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Miembro del Grupo de Investigación en Teorías Políticas Contemporáneas, Teopoco (A1 en Colciencias), de la Universidad Nacional de Colombia. Contacto: damianpachon@gmail.com autor de 12 libros, entre ellos, *Esbozos Filosóficos I y II* (2008 y 2010), *La civilización unidimensional. Actualidad del Pensamiento de Herbert Marcuse* (2008), *Ensayos de Filosofía del derecho* (2008), *La filosofía y las entrañas. El pensar viviente de María Zambrano* (2011), *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, Volumen I (2011).

“Una buena lectura de Nietzsche le hubiera privado de muchos discípulos. Otro tanto se puede decir de Marx”

Henry Lefebvre (2007, p. 184)

Presentación

Sostiene Carlos Alamian “Nacida en el seno de la izquierda hegeliana, la versión moderna de ‘praxis’ es forjada por Marx en controversia con Feuerbach” (2005, III, p. 836). Sin embargo, como es ampliamente sabido, el concepto mismo ya se encuentra en Aristóteles, quien distinguió entre praxis impropia y praxis perfecta. En la primera, el fin está fuera de sí misma y en la segunda, el fin está dentro de ella misma, tal como la *actividad teórica* o la felicidad (Véase, González, inédito, p. 21). Sin embargo, en el presente escrito nos centraremos en las praxis en el joven Marx, tomando como referencia básicamente los *Manuscritos* de 1844, las *Tesis sobre Feuerbach de 1845* y en alguna medida *La ideología alemana* de 1846. Este análisis se centra en la perspectiva del autor del *Manifiesto del partido comunista* y no en análisis hecho con una mayor radicalidad filosófica como los del filósofo español Antonio González en textos como *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (1997), en su fundamental inédito *Surgimiento. Hacia una ‘ontología’ de la praxis* o en ensayos síntesis como *Praxeología como filosofía originaria* (2005).

Para desarrollar el tema propuesto haré una especie de *analítica* de la praxis en Marx, partiendo de la primera tesis sobre Feuerbach y mirando el papel que la praxis juega en la teoría del conocimiento; en segundo lugar, abordaré el tema del trabajo como ontología, como praxis, que constituye la auto-creación y la autorrealización del hombre; en un tercer momento, aludiré al trabajo enajenado como una forma de praxis pervertida o impropia y, finalmente, sustentaré que es la praxis revolucionaria la que busca *recuperar* la verdadera esencia humana, la responsable de su emancipación y en la que se funda.

1. La praxis en la teoría del conocimiento

Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron escritas por Marx en 1845 y publicadas por Engels en 1888, como apéndice al libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Este dato es importante, en especial, para entender un aspecto de la famosa tesis 11, como veremos en la cuarta parte. Por ahora, partamos de la primera tesis:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por

oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en la esencia del cristianismo solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica” (Marx, 1976, I, p. 7).

Para iniciar el análisis es preciso recordar aquí algo que puso de presente Ortega en la novena de sus lecciones del curso publicado como *¿Qué es filosofía?*, dictado en 1929. Allí dividía la historia de la filosofía en tres: el ingenuo realismo antiguo, donde no se había descubierto la intimidad, la subjetividad, donde el “yo era un detalle en el cosmos” (2007, p. 175); el idealismo moderno, nacido con Descartes, donde el “yo, el sujeto, se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado, ingurgitando el universo” (*Ibíd.*). Finalmente, y haciendo gala de su adanismo filosófico habitual, propuso la superación de la filosofía moderna misma, aduciendo que el tema de nuestro tiempo era la superación del idealismo, lo cual se constituía en la “alta misión histórica de nuestra épo-

ca” (*Ibíd.*, p. 178). Frente a la separación entre sujeto y objeto, y frente a la omnipotencia del yo que se traga el mundo, había que postular la verdad “la vida es ante todo un hallarme yo en el mundo” (*Ibíd.*, p. 201), una frase que recuerda la vía de la filosofía tomada por Heidegger en *Ser y tiempo* donde también superaba la vieja escisión de sujeto y objeto con el *ser-en-el-mundo*, solo que Ortega cambia esa expresión por el *vivir*. Para Ortega, “la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir” (*Ibíd.*, p. 200), o, de nuevo, el ser-con de Heidegger. Pues bien, en estricto sentido, mucho antes ya se habían iniciado vías que superaban la filosofía moderna, entre ellas, la de Marx y la de Nietzsche. La vía de este último también era una filosofía de la vida, que antecedía a la que había propuesto Ortega desde 1923 con *El tema de nuestro tiempo*.

Marx había iniciado abiertamente la superación del idealismo, aduciendo que no era la conciencia la que determinaba el ser, sino que era el ser el que determinaba la conciencia. En *La ideología alemana* nos dice: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”. Esto se corrobora con otra de sus afirmaciones donde sostiene que la conciencia es social o que el hombre hace el mundo bajo ciertas circunstancias, por lo cual, no hay un sujeto pensante desligado del mundo, aparte y, por otro lado, un objeto, una realidad separada del sujeto. Lo que

hay es una relación. Esto es lo que pone de presente Marx en la tesis primera sobre Feuerbach: todo el materialismo anterior, el francés del siglo XVIII, incluyendo el de Feuerbach, es contemplativo, concibe el objeto fuera, y no como una relación donde el sujeto *elabora* el conocimiento. Las cosas, la realidad, la sensoriedad es concebida solamente como contemplación y no como *actividad sensorial humana* ni como *práctica*, *no de un modo subjetivo*. Es lo mismo que le encara a Feuerbach en la tesis quinta.

Hay que advertir que la expresión “no de un modo subjetivo” se refiera a la actividad del sujeto, lo cual es precisamente inverso a esa contemplación, pues aquí el modo subjetivo de concebir las cosas alude precisamente al lado *activo* del sujeto, a la forma como este elabora el concepto partiendo de la sensación, percepción, establecimiento de las relaciones, etc., elevándose hasta el *concepto*, proceso que es *progresivo y no definitivo*. Y como el mismo Marx lo dice: “de aquí que el lado activo fue desarrollado por el idealismo”. Esto es importante porque hay que tener en cuenta que *Marx supera el idealismo de Hegel por su carácter abstracto e inversor, pero retiene de él, como muchas otras cosas, ese lado activo del sujeto en la teoría del conocimiento*,¹ sin desco-

nocer, desde luego, que Hegel postuló la unidad de sujeto-objeto idénticos. Entonces, lo que Marx le encara a Feuerbach en esta tesis es el hecho de que él solo quiera *contemplar, de que, en últimas, mantenga la escisión sujeto-objeto*, obviando que el sujeto cognoscente es, en la relación, actividad, *actividad sensorial humana, es praxis*. Pero, ¿qué entiende Marx por *actividad sensorial humana*? La respuesta la encontramos ya desde los *Manuscritos* de 1844. Escrito, que como es bien sabido, solo se publicó, junto con la *Ideología alemana*, en 1932 y que revolucionó la manera como se había venido entendiendo el marxismo.

En los *Manuscritos* sostiene Marx que: “La sensibilidad (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia” (1993, 156). El problema de la “sensibilidad” es un gran aporte de Feuerbach, pero no es suficiente. La sensibilidad alude a la capacidad que tiene el hombre de ser afectado, ya que “como sensibilidad, el entendimiento humano se comporta de forma acogedora, receptiva, pasiva; él recibe lo que le es dado y depende por lo tanto de ese ser-dado del cual tiene necesidad” (Marcuse, 1971, p. 31). Pero no solo eso. Como bien lo anota An-

1. No se puede olvidar lo que Marx dice a continuación: “ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal”. Las *Tesis* fueron notas que solo se desarrollaron en la *Ideología alemana*, por eso tiene un carácter incom-

pleto, no desarrollado, y por eso pueden prestarse para confusiones. Esta crítica cobija, por ejemplo, a Platón y Berkeley. En ambos, a su manera, las cosas son ideas. También parece que lo que quiere resaltar Marx es ese carácter abstracto del idealismo, tal y como aparece en la crítica a Hegel al final de los *Manuscritos*, por ejemplo, en el hecho de que Hegel solo confirme la alienación del trabajo.

tonio González: “En la filosofía moderna se tendió a pensar que la llamada ‘sensibilidad’ era pasiva, mientras que al entendimiento le correspondía la actividad espontánea. Frente a estas concepciones, Marx subrayó enérgicamente que el sentir humano era constitutivamente activo” (1997, p. 62). El problema que se subraya pues, es el de los sentidos y el del proceso de su formación: “La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días (Marx, 1993, p. 165) y esto es algo que escapa a Feuerbach, pues –dice Marx en *La ideología alemana*– la “concepción feuerbachiana del mundo sensorial se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice el hombre en vez de los hombres históricos reales”, por eso él ve solo lo que está a la mano y contempla la “verdadera esencia” de las cosas. Él no ve que “Hasta los objetos de la certeza sensorial más simple le vienen dados por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial” (Marx, 1976, I, p. 24), por eso mismo se mantiene en la *teoría* (*Ibid.*, p. 25), sin concebir al hombre dentro de “su conexión social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son”; se mantiene en el concepto “abstracto” de hombre y solo consigue “reconocer en la sensación el hombre real, individual, corpóreo” (*Ibid.*, p. 26). En últimas, Feuerbach no comprende que “el hombre se afirma en el mundo objetivo no solo en pensamiento, sino con *todos* los senti-

dos” (Marx, 1993, p. 153), y que estos “se constituyen únicamente mediante la existencia de *su* objeto, mediante la naturaleza humanizada” (*Ibid.*, p. 154).

Todo esto nos lleva a decir que en la teoría misma del conocimiento de Marx aparece la praxis. Esta teoría del conocimiento es dialéctica, de idas y regresos, por eso aquí ya aparece la praxis como la unidad dialéctica entre la cosa y el concepto, un proceso inacabado como la relación teoría y praxis. Allí el sujeto cuando está en relación con el objeto inicia un proceso activo con sus sentidos y esto es lo que llama actividad sensorial humana, la cual debe estar presente en la parte activa del conocimiento. Y es a esto a lo que no llega Feuerbach que se mantiene en la teoría, en la contemplación. Como dice en la tesis primera: “Feuerbach quiere objetos sensibles, diferenciados realmente de los objetos del pensamiento; pero él no concibe la actividad humana misma como actividad objetivada”; él solo concibe la praxis “en su forma apariencial”, solo concibe la “relación teórica” tal como en *La esencia del cristianismo*.

Con estos resultados de la primera tesis, llegamos a algo sumamente importante que no se puede pasar por alto cuando se trata de la praxis en Marx y es la mencionada relación con la teoría. Esta es una unidad dialéctica, no una “*unidad inmediata*” como bien lo ha puesto de presente Theodor Adorno en su ensayo *Notas margi-*

nales sobre teoría y praxis (2003, p. 165). La relación entre ambos términos es relevante porque nos salva, por un lado, del *activismo ciego* y, por el otro, de la especulación: “La praxis sin teoría, bajo la condición más progresiva del conocimiento, debe fracasar” (*Ibíd.*, p. 166) y, la teoría que no bebe de la praxis, en el caso de Marx, nos deja tal y como estábamos, en las bellas construcciones conceptuales, en el castillo de certezas propio del idealismo. Lo que está en el fondo es la cuestión de la verdad, de la *construcción y verificación* de la misma. Por eso es necesario acudir a la segunda tesis sobre Feuerbach:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico (1976, I, pp. 7-8).

De aquí es necesario decir que no se trata de discutir si al pensamiento humano se le atribuye una verdad objetiva, pues este llega hasta el concepto, asegura teóricamente que ese concepto es válido o no lógicamente, desde el punto de la lógica. Es decir, si está bien elaborado o no. De lo que se trata, según Marx, es de una cuestión

de práctica, “un problema práctico”. Y esto solo se verifica si “el sujeto se compromete a ir hasta el objeto a partir del concepto, repito, a partir del concepto para ver si ese concepto corresponde a la cosa misma. Esto de la práctica tiene que ver entonces con la cosa y el concepto. De la cosa hemos partido hasta el concepto y del concepto hemos de volver a la cosa” (Mesa, 1985, p. 89). De tal manera que la verdad de una cosa se prueba comparando el concepto elaborado de ella con la cosa misma, “por ver si ese concepto corresponde, está hecho según la estructura, es decir, la forma, y la esencia de la cosa”. Por lo tanto, es en la práctica como demuestro la verdad de una teoría, ya sea de la ciencia social o la ciencia natural. Y es ahí cuando el concepto nos sirve de guía, de luz, para dirigir la práctica, para ejecutarla. Si no resulta, algo anda mal, luego debo iniciar de nuevo. La realidad y el poder del pensamiento, vertido en teoría, se prueba en la práctica. Por eso la teoría debe tener un poder sobre lo real. En eso consiste la ‘terrenalidad’ del pensamiento, lo demás es pura escolástica sostiene Marx. Y es esto lo que tampoco ha entendido Feuerbach. La relación entre teoría y praxis es dialéctica, es un proceso no cerrado donde la práctica verifica la teoría y puede aportar nuevo conocimiento para corregirla, completarla, complementarla, enriquecerla, etc., para luego volver sobre el terreno, para luego verificar esos conceptos a los que hemos llegado. No está demás aquí compartir con Antonio Gonzá-

lez: “Si se afirma que la verdad de un pensamiento se muestra en la praxis, hay que añadir inmediatamente que la verdad de la actividad humana incluye la verdad de la razón” (1997, p. 169).

De lo dicho hasta ahora, sería preciso resaltar, en nuestra *analítica de la praxis*, la acusación de Marx a Feuerbach según la cual “él no concibe la actividad humana misma como actividad objetivada”. Esto es fundamental para el siguiente apartado porque precisamente es la *objetivación práctica* la que hace al hombre hombre.

2. La praxis y la antropoiesis humana

En los *Manuscritos* de 1844 Marx sostiene: “Solo de Feuerbach arranca la crítica *positiva, humanista y naturalista*” (1993, p. 52). Tampoco hay que olvidar que en este texto llama a Feuerbach el verdadero “vencedor” de la vieja filosofía y el fundador del *verdadero materialismo*, así como resalta el hecho de que él “supera lo infinito, pone lo verdadero, lo sensible, lo real, lo finito, lo particular” (Marx, 1993, 188). Pues bien, en las *Tesis* y en *La ideología alemana* ya citadas, ya hemos mencionado algunos puntos críticos sobre Feuerbach que relativizan estas afirmaciones. De esos dos textos, uno de 1845 y el otro de 1845-1846, se desprende que Feuerbach permanece aún dentro de la mera teoría y que por lo tanto su humanismo es abstracto, no-práctico,

ya que Feuerbach “no comprende la importancia de la actuación revolucionaria, práctico-crítica”. Sin embargo, interesa mantener aquí los aspectos positivos sobre Feuerbach que aún se mantienen en los *Manuscritos*, concretamente el aporte consistente en la disolución de la teología en antropología (Feuerbach, 1984, p. 120) porque esto le permitirá a Marx postular su concepción del hombre, un hombre corpóreo, sensible y natural que se objetiva mediante la praxis.

Dice Marx en los *Manuscritos*:

Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los supones como no existentes y quieres que te los prueben como existentes. Ahora te digo, prescinde de tu abstracción y así prescindirás de tu pregunta, o si quieres aferrarte a tu abstracción, sé consecuente, y si aunque pensando al hombre y a la naturaleza como no existente piensas, piénsate a ti mismo como no existente, pues tú también eres naturaleza y hombre (1993, p. 157).

Este apartado es fundamental porque nos pone en guardia contra el hecho de pensar en el hombre de manera abstracta, desligada, descontextualizada, des-naturalizada. No hay hombre y naturaleza, hay hombre en la naturaleza, el hombre es naturaleza; hay una unidad del hombre con la naturaleza. La unidad del hombre con la

naturaleza nos lleva al problema del hombre como ser natural y sensible. Nos dice Marx:

El hecho de que el hombre sea un ser corpóreo, viviente, real, sensible, objetivo con facultades naturales, significa que tiene objetos reales, sensibles como objetos de su ser, o que solo puede expresar su ser en objetos reales, sensibles. Ser objetivo, natural, sensible y al mismo tiempo tener uno mismo objeto, naturaleza y sentidos fuera de uno mismo, o ser uno mismo objeto, naturaleza y sentidos para una tercera persona, es la misma cosa (2011, 188).

Si el hombre es un ser sensible es un ser objetivo porque un “ser no-objetivo es un no-ser”. Con esto Marx quiere decir que no es posible la existencia de un solo ser, un único ser objetivo, pues este implica ser para otro, estar con otros seres, con otros objetos. La sensibilidad a la que se aludió implica la conexión-entre, *interconexión*, esto es, implica la *respectividad* de la que habló Zubiri y la *alteridad*. De aquí se desprenden consecuencias valiosas para la concepción antropológica de Marx: el hombre es natural, pero también rebasa la naturaleza y no solo come, vive, respira como el animal, sino que tiene en frente objetos, cosas, a la naturaleza misma. El hombre puede *apropiarse* de esas cosas, puede tornarlas objetos de su ser, puede labrarlas, laborarlas, trabajar sobre ellas. Y lo hace porque su ser solo

es posible expresándolo en objetos reales. Ya no se trata de la mera *contemplación* como en Feuerbach; se trata de actividad sobre el mundo, se trata de un ser que se objetiva como ser práctico. Como ha dicho Marcuse: “Marx, en cambio, por decirlo en forma sumaria, coloca el trabajo en el lugar de la contemplación, sin que por ello desaparezca la significación central de la conducta teórica, la cual se coloca al lado del trabajo, en una relación de bases” (Marcuse, 1971, pp. 35-36).

Aparece así la noción de trabajo en Marx. No en la versión de la economía política, sino en la *versión ontológica* que ha puesto de presente Marcuse en el texto citado *Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico* (1971, p. 39). Aquí es necesario retomar la expresión de los *Manuscritos* donde Marx sostiene:

Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y superación de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo (1993, 193-194).

Hegel, sin embargo, solo miró el lado

positivo del trabajo, no el negativo, por eso en su dialéctica idealista solo confirma el trabajo enajenado (Lukács, 1972, pp. 88 y ss.), la cosificación del hombre; solo describe su situación, no la supera realmente... o, mejor, solo lo hace en la cabeza, idealistamente.

El trabajo en Marx significa que el hombre, al ser un ser natural activo, con potencias y facultades humanas, se *exterioriza*. Es por medio de la acción como el hombre se hace y hace la historia. El hombre sale de sí y lo hace sobre la naturaleza: “El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior *sensible*. Esta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce” (Marx, 1993, p. 111). Ella es su “medio de vida”, la que le permite producirlos. En esa exteriorización desarrolla y expone sus potencialidades, se hace. Él es un ser sufriente, necesitado, y para hacerle frente a esa necesidad —que no se reduce a las necesidades físicas *sino también espirituales*— debe materializarse y objetivarse adueñándose, apropiándose de los objetos, de las cosas que tiene en frente; con el trabajo el hombre suprime el simple carácter de cosa “del objeto y lo transforma en medio de vida”; “le imprime la forma de su ser, lo convierte en su obra y su realidad. La obra objetiva es la realidad del hombre; en la misma forma en que se ha realizado es el objeto del trabajo, así mismo *es* el hombre”, en el trabajo el hombre deviene

“para sí” (Marcuse, 1971, pp. 36-37). Por eso el trabajo es la mediación entre el hombre y la naturaleza, no hay hombre sin trabajo, él se ha hecho con el trabajo. Por eso, el trabajo, como lo dice en *El capital*:

es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre [...] y a la par que de este modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina (1975, I, 130).

El trabajo es la exteriorización humana, de sus potencias, la realización de sus aptitudes, la manera como se autoproduce y se reproduce. En eso consiste su autolabrado. Es el hombre autoproducido, producido y reproducido, el hombre como *obra de arte* si quiere, solo que en una concepción más concreta que en las actuales “estéticas de la existencia” de Foucault, Pierre Hadot, Michel Onfray o Peter Sloterdijk (Pachón, 2013a; Sloterdijk, 2012). Por eso el trabajo en esta concepción es una categoría ontológica, pues está referida al ser del hombre, a su mantenimiento, a su posibilidad de seguir siendo, a su auto-conservación y desarrollo; le posibilita su verdadera realización ya sea en la producción, el arte, la estética, la política, la lectura, la poesía, en suma, en su objetivación que es producto de su hacer práctico, de lo cual tampoco entendía nada Feuerbach según Marx.

Sin embargo, la concepción del hombre en Marx no queda aún completa. Es necesario agregar que: “la sensibilidad del hombre, como “objetividad”, es una objetivación esencialmente práctica y, como práctica, es una objetivación esencialmente social” (Marcuse, 1971, 33). Esto quiere decir que el hombre se produce con, para y contra los demás, se produce socialmente. Es en su auto-generación consciente como se eleva a la universalidad, como construye su historicidad concreta junto con los demás. De hecho, es la producción del hombre frente a la naturaleza la que le confiere esa universalidad, prueba su libertad, universalidad y libertad de las que carece el animal y que está referida necesariamente al otro. No hay aquí hombre sin hombres, otro sin otros: la conciencia misma del hombre no se ha formado en la soledad, esta es ya social, producto de la voz del hombre en el pecho del hombre, de unos hombres sobre los otros, como decía Nietzsche. Por eso no hay individuo abstracto, aislado. Es imposible concebirlo de esa manera. Pero aún hay otra consecuencia:

No solamente el hombre deviene en la historia, sino también la naturaleza, ya que esta no es algo exterior al ser humano ni algo separado de él; más bien pertenece a la objetividad del hombre, que él absorbe adueñándose de ella: la historia del mundo es el devenir de la naturaleza para el hombre (Ibíd., p. 38).

Por eso en los *Manuscritos* Marx nos dirá de forma sintética: “La industria es la relación histórico-real de la naturaleza (y por ello de la Ciencia natural) con el hombre” (1993, p. 156). Así, del hombre sensible, corpóreo, natural, hemos llegado a la alteridad, a la objetivación práctica del hombre, a su auto-creación por el trabajo, a su autoproducción y reproducción (antropoiesis), al carácter social y natural de esa antropoiesis y, también, se ha llegado a la historicidad de la naturaleza misma. Por eso ahora podemos entender mejor que “La sociedad es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza” (Marx, 1993, p. 150). Es decir, hombre y naturaleza no mirados separadamente, abstractamente, sino estudiados por *una sola ciencia*, una ciencia natural que incorpore a la ciencia del hombre y una ciencia del hombre que incorpore a la ciencia natural (*Ibíd.*, p. 157).

3. La praxis pervertida

En el apartado anterior vimos cómo el hombre solo es tal por medio de la praxis, de hecho, cómo el trabajo es una categoría ontológica (Marcuse) que le permite mediar entre él y la naturaleza, a la vez que la transforma a ella y se auto-transforma él, sin obviar que esa praxis, que esa antropoiesis, es histórica y social, aspectos que también aparecen en las *Tesis sobre*

Feuerbach. Pues bien, ahora podemos pasar a un tercer nivel en nuestra analítica de la praxis. Es el referido a la praxis en la situación concreta de la sociedad capitalista, la cual no es más que una praxis de la “vida dañada” (Adorno) del hombre; de la producción y reproducción de su vida, pero ya no como ser libre, sino como mercancía, como cosa, de hecho, como no-hombre, sino como ser cosificado, enajenado, en suma, praxis fuera de sí, extraña, praxis pervertida por un determinado modo de producción, por una determinada organización social de la materialidad de la vida. *Veamos*.

En su libro *La revolución teórica de Marx*, publicado en 1965, Louis Althusser sostuvo que lo específico de los *Manuscritos* fue el “encuentro de Marx con la Economía Política” (1968, p. 127). Pero no solo eso, podríamos decir. Pues si bien en este libro el análisis de las categorías económicas es evidente, también es claro que su visión materialista de la historia y la misión histórico-universal del proletariado aparecen *acentuadamente* desarrolladas en estos escritos. A ese materialismo había llegado Marx con su encuentro con *Las tesis provisionales de la reforma de la filosofía* de Feuerbach, libro que leyó en 1843: “El adentrarse en la concepción científica definitiva del socialismo proletario, lo logra Marx solo durante el transcurso del año 1844” (Lukács, 1972, p. 70).

Los *Manuscritos* parten, pues, de la Economía política y de la manera como esta se ha “naturalizado”. Marx pone de presente que conceptos tales como salario, propiedad privada, la separación del trabajo, capital y renta de la tierra, beneficio del capital, etc., se aceptan sin discusión alguna, se dan por sentados, de hecho, se aceptan sin ningún miramiento, por ejemplo, “La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no la explica”. Es decir, trabaja con leyes que no explicita, no logra desentrañar su esencia, etc. Por eso, su propósito es desenmascarar tal disciplina; diríamos hoy: aplicarle la sospecha, y diseccionarla con bisturí crítico. Por eso dice Marx que “partimos de un hecho económico actual”. Ese hecho económico es el siguiente:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general (Marx, 1993, p. 109).

El punto de partida es el famoso análisis del trabajo enajenado que aparece en los *Manuscritos*. Como el trabajo

es, en un primer momento, objetivación, exteriorización, puesta de la esencia del hombre en el producto, lo que sucede es que, lo producido por el hombre, el producto de su trabajo, de su vida, ya que el trabajo es actividad vital, no le pertenece al trabajador. El producto se le enfrenta, entonces, como algo extraño, como algo independiente de él, como algo fuera de sí, con hostilidad. Esta primera enajenación tiene que ver con que el trabajador no es dueño de la cosa que produce. Podemos poner un ejemplo extremo: algunos hombres en África sudan, se esfuerzan, se cansan, aguantan hambre, etc., pero ellos no pueden ser dueños de los diamantes que extraen. Esta es la enajenación del hombre frente a la cosa que produce o, mejor, en este caso, sobre el producto de su trabajo, de su actividad. Lo mismo le sucede a quien trabaja elaborando finas lámparas: no las puede poseer.

Pero hay una segunda forma del trabajo enajenado: es la que se produce en el acto de la producción, “dentro de la actividad productiva misma” (*Ibíd.*, p. 112). Esto quiere decir que en el acto de la producción él ya se hace extraño a sí mismo, él es extraño en la actividad del trabajo mismo, el extrañamiento frente al producto –ya mencionado– es solo la consecuencia, la síntesis. En su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega, “no se siente feliz, sino desgraciado”; mortifica su cuerpo y arruina su espíritu, por eso “el trabajador solo se

siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí” (*Ibíd.*, p. 113). Es solo *trabajo forzado*. En este caso, el trabajo no es realización, es obligación; es cuando la gente desempeña una labor que no le gusta, es cuando lo hace por necesidad, por luchar por su existencia. Es un trabajo de auto-sacrificio, en este tipo de trabajos no se pertenece a sí mismo sino pertenece a *otros*. Esto lleva a decir a Marx:

De esto resulta que el hombre (el trabajador) solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en humano y lo humano en lo animal (Marx, 1993, p. 113).

En esta segunda enajenación, la propia “energía física y espiritual” del trabajador se le enfrenta; su vida personal, la vida que es “actividad” (p. 114), no le pertenece, se pone contra él. A esta, sigue una tercera enajenación, una tercera determinación del trabajo enajenado. El hombre es un ser *genérico*, pues se relaciona consigo mismo, con los demás, con las cosas, como el género, como lo universal y libre. Con su trabajo, como se vio en el segundo apartado, el hombre siempre está referido a los demás, a las otras cosas. Y en esa actividad es su libertad, es su universalidad lo que se pone de presente. De hecho, es la libertad humana y su trascendencia la

que le permite al hombre producir y reproducir su vida. Y el hombre mismo, en la medida en que es hombre, remite a la sociedad toda. La universalidad del hombre se da físicamente porque la naturaleza es un *medio de subsistencia inmediato* y también por ser *la materia, el objeto, el instrumento de su actividad vital* (*Ibíd.*, p. 115). Así las cosas, el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre y lo enajena de sí mismo, también hace del género algo ajeno al hombre, la vida genérica se convierte en *medio* de la vida individual, en mero medio de la existencia. El trabajo, la actividad vital, aparece como medio solo para mantener la *existencia física*. *La vida aparece solo como medio de vida*, como una actividad no universal ni libre, ni consciente. “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella [...] La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal”. El animal solo produce para sí mismo, el hombre produce universalmente; el animal produce para satisfacer sus necesidades físicas inmediatas, esclavizantes, el hombre solo produce, de hecho, libre de ellas, o con cierta libertad, diríamos. Esas son las diferencias: “solo [es] en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como ser genérico” (*Ibíd.*, p. 116). De ahí que esta tercera enajenación iguala al hombre con el animal y “Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, *su esencia humana*” (*Ibíd.*, p. 117).

Es preciso aclarar que en la tesis sexta sobre Feuerbach, Marx critica una noción abstracta de la esencia humana, como si esta fuera una abstracción inherente del individuo. Por eso dice que la esencia del hombre *está en las relaciones sociales*. En esa misma tesis critica que la concepción de Feuerbach supone que la esencia solo puede ser comprendida como *género*. De alguna manera, esta tesis implica un cambio frente a los *Manuscritos* que hemos venido comentando. Y lo es porque si bien todos los hombres tenemos algo que genéricamente nos hace hombres, nos hace iguales, no se puede olvidar su historicidad concreta en la cual insistió siempre Marx en otros textos. No es lo mismo, pues, el hombre dentro del capitalismo, al hombre dentro del socialismo o el hombre del comunismo. Menos lo es el “hombre operable” (Sloterdijk, 2012) del futuro que puede auto-transformarse, ejercer su libertad al decidir realizarse ciertas intervenciones genéticas que lo modifiquen sustancialmente. En este caso, el tema de la esencia o naturaleza humana se hace mucho más complejo. Estos problemas ya no pertenecen a la ciencia ficción, sino como ha dicho Žižek, son auténticos problemas filosóficos que conciernen a todos (Cf. 2006, p. 56).

Una cuarta determinación del trabajo enajenado tiene que ver con la “*enajenación del hombre respecto del hombre*”. Esto quiere decir que lo que es para el hombre respecto de sí mismo, su producto, su esencia, también

lo es respecto al producto, al trabajo y la esencia del *Otro*. Cada hombre está pues enajenado del otro como lo está de sí mismo, y concibe al otro tal como se concibe a sí mismo. Esto es así por lo que ha dicho Antonio González: “Es la presencia de los otros en la praxis de cada uno. Es el hecho de que la praxis humana es desde su raíz una praxis ‘habitada’ por los demás” (2005, III, p. 826). Y en la medida en que la praxis es enajenada, asimismo se concibe la relación y la praxis respecto del otro, es, pues, la perversión de la relación en el mundo de la vida, la alteridad desfigurada por las relaciones de producción. Podríamos poner el siguiente ejemplo: los indigentes que habitan nuestras calles, que carecen de los medios de vida y están arrojados al no futuro, a la no-realización de su existencia, están a la vez arrojados a la miseria. Estas personas, que según calculaba José Saramago llegarán a ser el 75% de la humanidad en el futuro, están enajenadas de las cosas, de sí mismos y de los demás hombres. De tal manera que convierten el trato con los demás en meros *medios* para su sobrevivencia; no pueden explotar sus potencialidades espirituales; instrumentalizan a los otros, ejercen un trato degradado con los demás hombres que incluso los lleva al robo y a la violencia. Ellos son la síntesis de la vida destruida, de la comunidad fragmentada, de la crisis de la solidaridad, del ocaso de la dignidad humana en un mundo como el actual; son los cuerpos vivientes en los cuales se sedimentan los efec-

tos de la avaricia, la acumulación por desposesión, en fin, los indigentes encarnan la colonialidad del ser, la biocolonialidad o la tanatopolítica de nuestra civilización unidimensional.

Las preguntas que se plantea Marx respecto a este “hecho económico” del extrañamiento es:

Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece? Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces? A un ser otro que yo (Marx, 1993, p. 118).

La respuesta de Marx es clara: esta enajenación se da en las relaciones entre los hombres, solo entre los hombres. Es el hombre el que subyuga al hombre, le roba el producto de su trabajo, lo somete y lo enajena de sí mismo, de la naturaleza, del *género*. Y, ¿cómo opera esta enajenación?: “En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí solo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres. *El medio mismo por el que el extrañamiento opera, es un medio práctico*” (1993, p. 119). Esto es lo que aquí he llamado la praxis pervertida, pues es esta la que permite el robo del hombre al hombre, la esclavitud de unos seres humanos por otros, la degradación en sus relaciones comunitarias, en la vida singular de cada uno. Es esa relación práctica la que genera la “vida

dañada”, el aniquilamiento de las posibilidades humanas y su conversión en una vida esclava en la lucha por la existencia. En Marx es claro, que el trabajo enajenado es el origen de la propiedad privada, la cual consiste en “*privar*” justamente al otro de sus “medios de vida”. Es esto lo que produce la “vida enajenada” (*Ibíd.*, p. 120). La propiedad privada en la Economía política aparece como algo naturalizado, normalizado, sin embargo, ella es el producto (no la causa) del dominio del hombre por el hombre, de la sumisión vital de unos frente a otros, pero también es el medio por el cual el trabajo se enajena, se cosifica. Lo mismo cabe decir del salario con el cual se busca solamente suplir las condiciones mínimas para que el trabajador conserve su existencia física, su vida semi-animal. El salario reproduce esas relaciones. Salario y propiedad privada, dice Marx, vienen a ser lo mismo, y solo reproducen las relaciones existentes en favor del capitalista, solo reproducen la “vida enajenada”.

4. La praxis revolucionaria y la emancipación

La praxis pervertida tratada anteriormente ha mostrado que el trabajador reproduce sus condiciones de vida en su sometimiento al capitalista. No solo no accede al producto de su trabajo, sino que se enajena de sí, se empobrece espiritualmente y físicamente. No solo se enajena de la naturaleza, esta le parece extraña, sino que también se

enajena de los demás hombres. El trabajador se objetiva, pero esa objetivación que debería ser su realización, es realmente una des-realización. El trabajador, que es una víctima del sistema, es en realidad, una “corporalidad viviente”, un ser que sufre y siente, como dice Enrique Dussel en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (2000, pp. 502 y ss.). Esta ‘corporalidad viviente’ es vida como actividad, una vida que reducida a fuerza de trabajo que se vende es solo una mercancía, el hombre como cosa, como mercancía sujeto a la oferta y la demanda, a las leyes del mercado; es el hombre desposeído, la vida condenada, los ‘condenados de la tierra’ para usar la expresión de Franz Fanon. Pues bien, la praxis revolucionaria, la cuarta en nuestra analítica, tiene como fin la supresión de la explotación del hombre por el hombre, tiene como misión la recuperación de la esencia y la dignidad humana.

4.1. Sobre las fuentes

El tema de la emancipación en Marx no ha estado exento de debates. Ese tema, esa necesidad, estaba presente ya en los *Manuscritos*. En ese texto, como ya se advirtió, Marx accede de lleno a la Economía Política e inicia la deconstrucción de sus categorías. Pero en ese texto, asimismo, la concepción materialista de la historia que no el materialismo dialéctico, ni mucho menos la dialéctica de la naturaleza, que fueron invento de Engels

y el problema del proletariado como el agente de la historia que debe auto-emanciparse ya se encuentran plenamente asumidos, pero no del todo desarrollados. Lo importante de los *Manuscritos* es que brinda los fundamentos filosóficos de la revolución. Allí no solo hay una concepción del hombre, sino que se encuentran las razones por las cuales la vitalidad humana se ha “convertido en holocausto para la vida”; es una explicación de la existencia humana degradada por el capitalismo. En ese mismo sentido, se entrevé la necesidad de superar la realidad que Marx describe y la manera de superarla es con la revolución.

Los *Manuscritos* se publicaron solo hasta 1932, casi 70 años después de que Marx los escribió en Francia, en pleno momento de efervescencia revolucionaria. Esa publicación arrojó nuevos materiales, nuevos elementos para el estudio del marxismo. Así lo puso de presente Herbert Marcuse en su texto *Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico* del mismo año. En las primeras páginas Marcuse decía “La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, escritos en 1844, debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista” (1971, p. 9). Pero, ¿por qué era un acontecimiento determinante en la investigación marxista? No solo porque los *Manuscritos* tenían la crítica de Marx a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y con ello mostraba que las distancias entre Marx y el

Aristóteles de Berlín no eran tan pronunciadas como el marxismo oficial quería; en segundo lugar, porque permitía seguir mejor los rastros dejados por Hegel sobre Marx, los cuales se mantuvieron hasta *El capital* donde Marx pide no tratar a Hegel como un “perro muerto”; también porque mostraba los *fundamentos filosóficos del marxismo*, su concepción antropológica y su *humanismo vitalista*; asimismo, porque permitía mostrar una continuación entre el joven y el viejo Marx que atenuaba las acusaciones de cientifismo y determinismo histórico que algunos críticos le endilgaban al marxismo. Y, por último, porque los *Manuscritos* mostraban los fundamentos mismos de la emancipación humana.

Los debates no se hicieron esperar. Un texto producto de esos *Manuscritos* fue *Marx y su concepto del hombre* de Erich Fromm. Allí Fromm muestra la mencionada continuidad humanista entre el joven y el viejo Marx. Sostiene –creo que con plena razón– que entre la muerte de Marx y los años 20 imperó una interpretación positivista-mecanicista de Marx que influyó en Lenin y en Bujarin. Esto impidió analizar a Marx desde su *existencialismo humanista*. Lo mismo ocurrió en Estados Unidos, donde la interpretación humanista de Marx no se dio por la falta de la publicación y la traducción al inglés de los mismos. Hecho que solo empezó a superarse con *Razón y revolución* de Herbert Marcuse. Ese déficit en las interpretaciones de Marx

también se debió a la no publicación de *La ideología alemana*, publicada parcialmente en 1926 y solo en su totalidad en el mismo año 1932. Sin embargo, la publicación finalmente permitió restablecer esos vínculos. Para Fromm, la continuidad con el viejo Marx se da en varios aspectos:

la misma idea de que el fin de la evolución humana es el desenvolvimiento del hombre, la creación del hombre rico que ha superado la contradicción entre él mismo y la naturaleza y ha logrado la verdadera libertad, se expresa en muchos pasajes de El capital, escrito por el Marx viejo y maduro. Como ya citamos, Marx escribió en el tercer volumen de El capital: ‘al otro lado de sus fronteras [del reino de la naturaleza] comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad que sin embargo solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo’.

En otras partes de El capital habla de la importancia de producir ‘hombres plenamente desarrollados’, del ‘pleno desarrollo del hombre’, y la ‘necesidad del hombre de desarrollarse’ y ‘del hombre fragmentario’ como resultado del proceso de enajenación (Fromm, 2011, p. 86).

Aquí tendríamos que incluir al ya citado Louis Althusser, que reaccionó contra el humanismo del joven Marx y con su lectura estructuralista afianzó la dimensión científicista del marxismo. Marx quedó convertido únicamente en un hombre de ciencia. Althusser se sumó así a la pléyade de franceses estructuralistas como Levi-Strauss o el primer Foucault (a pesar de las múltiples declaraciones diciendo que no lo era), que dándole primado a las estructuras, al parentesco, al inconsciente (Lacan) o al “inconsciente de las ciencias” (Foucault) rechazaron el humanismo. Esto es claro en la tesis del “anti-humanismo teórico de Marx”, diferenciándolo del humanismo ideológico, del que se ocupó Althusser (1968, pp. 190-191).

Aquí es necesario aludir a otro problema de fuentes: el de las *Tesis sobre Feuerbach*. Es sabido que la edición de Engels de 1888 hizo algunas leves modificaciones a la versión que Marx había escrito en 1845. Una de ellas, está en la tesis tercera cuando Marx dice: “...La coincidencia de la transformación de las circunstancias y de la actividad humana o auto-transformación solo puede ser comprendida y concebida racionalmente como praxis revolucionaria”. Engels olímpicamente suprimió la expresión “auto-transformación”, como si no fuera relevante poner de presente que la actividad humana auto-transforma también al hombre y no solo a las circunstancias bajo determinadas condiciones. Pero el mayor mal a esa

edición está en la famosa tesis 11. La versión que se conoce dice: “Los filósofos *solamente* han interpretado de diversos modos el mundo, *pero* de lo que se trata es de transformarlo”. Sin embargo, la versión escrita por Marx dice: “Los filósofos solo han interpretado de distintas maneras el mundo; se trata de transformarlo” (véase, Mesa, 1985, p. 99). El problema aquí consiste en que se agregó la conjunción adversativa *pero*, y toda conjunción adversativa crea una oración adversativa donde dos o más grupos sintácticos aparecen opuestos. El resultado es que Marx termina siendo un activista que desecha la filosofía o la labor de los filósofos, como si de hecho, el Marx que algunos han llamado científico no se hubiera dedicado precisamente a una labor *teórica*, después de 1849 (Dussel, 2000, p. 504), con el fin de un mayor conocimiento de la realidad, con el fin de alumbrar la práctica del movimiento obrero, esto es, como si Marx hubiera declinado de la dialéctica entre teoría y praxis; como si la transformación del mundo no implicara su previo conocimiento. Si Marx produjo obras como *El capital*, lo hizo no porque creyera que la teoría en sí misma cambiara el mundo, sino como se vio ya, en que el poder, la terrenalidad de esa teoría, se medía en la práctica. Pero lo cierto es que tampoco cayó ciegamente en el activismo y en esto se mantuvo fiel a la dialéctica entre teoría y praxis. Hay que tener en cuenta con Adorno que: “Marx no se abandonó nunca a merced de la praxis” (2003, p. 180).

No se puede negar, sin embargo, que el viejo Marx se sintió tan seguro de sus hallazgos, que a veces pareció sucumbir ante la evidencia de sus descubrimientos, o, mejor, su inmersión en la ciencia económica lo llevó a dictaminar *leyes naturales* del movimiento histórico. Es esto lo que le ha permitido a muchos hablar de una filosofía de la historia en Marx (Bobbio, 2000; Camus, 1973), lectura que si bien se puede sustentar desde sus propios textos, especialmente cuando habla de la manera *necesaria* (que no puede ser de otra forma) o “*inevitable*” del triunfo del proletariado (Marx, 1976, I, p. 122) o del derrumbe por sus contradicciones internas del sistema capitalista, no han estado exentas de arduas discusiones en el seno de los especialistas.

4.2. *La praxis emancipatoria*

No se trata de exponer en este apartado el programa revolucionario, ni todas las vicisitudes de la revolución en Marx, la transitoriedad y la organización en la etapa de la dictadura del proletariado, etc. Sobre esos temas se ha escrito hasta la saciedad y en la práctica se ha debatido hasta el hastío. Esto ha sido así precisamente porque gústele o no a los marxóforos, el marxismo ha sido una de las filosofías que más efectos prácticos ha tenido sobre la realidad; ha sido una filosofía que ha intentado materializarse, hacerse carne y ha sido precisamente ese hecho el que ha originado interesantes debates a lo largo del siglo XIX, el

XX y aún de lo que va del siglo XXI. Aquí solo me interesa recalcar algunos puntos.

En primer lugar, que el marxismo partió de una situación social concreta en el siglo XIX. Surgió de los esfuerzos teóricos de un hombre que “padeció su trascendencia” y por eso mismo padeció su realidad, como anotaba María Zambrano. En ese padecer, se encaminó al estudio de esa realidad con el fin de elevarla a la teoría y devolverla a la práctica con un fin netamente humanista: la liberación del obrero asalariado, su emancipación, la realización de su esencia humana (concepto que no usó ya en la *Ideología alemana* como lo resalta Fromm) y de su dignidad. Asimismo, solo esa liberación podía permitir el desarrollo de las potencialidades del hombre. Frente a esto hay que decir, que en Marx los conceptos de naturaleza humana o esencia humana, no son metafísicos sino históricos. De hecho, se pueden deducir por vía negativa de cualquier situación social: si el hombre es esclavo del trabajo en un mundo rico, si padece hambre en un mundo de abundancia, si no se puede educar, ni desarrollar sus capacidades intelectuales o gustos artísticos, es claro que la sociedad existente le impide su realización, le impide desarrollar sus potencialidades, su pluridimensionalidad humana. Basta contrastar las posibilidades que la sociedad ofrece con las *imposibilidades* que su organización social, económica y política crea, para deducir qué sería la digni-

dad del hombre. Este es un ejercicio racional. Solo así se avanza en crear una sociedad lo más racional posible, como quería la Escuela de Frankfurt, así eso no sea del todo suficiente.

En segundo lugar, es importante resaltar que la emancipación humana implica la conmoción de *todo el orden social*, la liberación de la humanidad en su conjunto. No consiste en igualar a todos, sino en crear un medio donde cada uno pudiera desarrollarse de acuerdo a sus talentos, a sus gustos: donde, si se quiere, el individuo pudiera ser pastor, lector o crítico como afirma en *La ideología alemana*. A la vez se requiere cambiar la lógica destructora del capitalismo, su tendencia a la acumulación infinita descuidando la relación producción-recursos que pone en riesgo a la tierra misma y fagocita al hombre. Esa nueva sociedad liberada, exige una nueva organización social, política y económica de la sociedad. Eso fue lo que Marx llamó sociedad comunista, la cual no era el fin de la historia, sino el comienzo de la verdadera historia, de la historia des-enajenada del hombre. Eso lo dice él claramente en los *Manuscritos*: “...el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” (1993, p. 160). La sociedad comunista es una “asociación de individuos” posterior al socialismo que en el propio Marx es una etapa transitoria, de ejercicio democrático de la mayoría del pueblo, del proletariado en el poder, y no un estadio eterno como ha sido en la

práctica. Pero, “Cómo será esta asociación no lo dice el *Manifiesto comunista* [...] La única información que se nos da al respecto es que eso no se puede saber con anticipación”, sostuvo en 1918 el genial sociólogo alemán Max Weber en su conferencia *Socialismo* (2010, p. 237).

En tercer lugar, la transformación de la sociedad capitalista se realiza a través de la *praxis*, de la acción revolucionaria. Pero esa revolución requiere elementos subjetivos y objetivos. Los primeros hacen alusión a lo que en el marxismo se debatió como “toma de conciencia” o lo que el propio Marx llamó vagamente “pueblo filosófico”, un pueblo consciente de los problemas de la realidad, del enmascaramiento y de los mecanismos ideológicos de la sociedad hegemónica. Aquí era relevante también la “conciencia de clase”, una clase que ya no es hoy el proletariado, sino la población mundial misma, las víctimas del orden actual, la multitud (Negri, 2004, pp. 134-135). De ahí que la transformación de las circunstancias solo es posible por la actividad práctica misma del proletariado, solo así se auto-emancipa como clase, a la vez que libera a la humanidad toda. *El elemento objetivo* tiene que ver con condiciones históricas muy precisas: aumento y crecimiento de las fuerzas productivas, proletarización general de la sociedad, universalización de la explotación, incapacidad del sistema para garantizar la subsistencia de la población proletaria, concentración

de la riqueza en unas pocas compañías, monopolios, crisis periódicas del sistema, entre otras. Esto es lo que hace que el capitalismo, en últimas, se autodestruya. Por eso, la crisis del capitalismo vive de moratoria en moratoria. Puede que las tesis científicas y las presuntas *leyes naturales* de Marx no se hayan cumplido tal y como él las pronosticó, tal como lo advirtió el ya citado Weber en 1918, pero lo cierto es que gran parte de sus prognosis no se pueden desechar apresuradamente, por ejemplo, la incapacidad del sistema para mantener la subsistencia de la población, de la multitud actual; la voracidad del capitalismo que terminará destruyendo las dos fuentes de riqueza: la tierra y el ser humano; y, de hecho, las crisis periódicas, tal como la que venimos padeciendo desde el año 2008. Nadie tiene la última palabra. Hay que actualizar las categorías marxistas, como ya lo han venido haciendo algunos desde el siglo pasado, así como hay necesidad de repensar el papel que Marx le dio a la violencia en el *Manifiesto del partido comunista*, una necesidad que implica dejar la hipocresía de valorar solo las revoluciones burguesas, la inglesa y la francesa, que fueron violentas ambas, y recalcar solo la violencia en el *Manifiesto*.

El materialismo de Marx es, pues, para decirlo con Dussel, *antropológico* porque se basa en la corporalidad viviente, en la vida como actividad, en el trabajo como actividad vital; *crítico* porque parte de la negatividad de

las víctimas, es decir, de los excluidos y condenados al no-futuro en la actual globalización segmentada; *práctico* porque busca la auto-transformación y la transformación de las víctimas y de las circunstancias; y *social* porque implica un sujeto social, plural, diverso, no abstracto (Dussel, 2000, p. 502). El de Marx es, pues, un materialismo vitalista o un vitalhumanismo, que busca suprimir *por medio de la praxis* la perversión de la vida, por eso, como he sostenido en otro lado, hay una filosofía de la vida en Marx, sin desconocer las profundas diferencias de estas corrientes con el marxismo (Pachón, 2013b, pp. 38-45). Ese materialismo vitalista, al igual que parte de las filosofías de la vida de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, busca una realización integral del hombre, una unidad de cuerpo y espíritu, de su verdadera riqueza humana. Esa riqueza no es solo material (que no acumulación de bienes), implica la capacidad de gozar de la belleza, de producirla, de humanizar los sentidos:

Solo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano es, en parte cultivada, en parte creada, la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva, un oído musical, un ojo para la belleza de la forma. En resumen, solo así se cultivan o se crean sentidos, capaces de goces humanos, sentidos que se afirman como fuerzas esenciales humanas (1993, p. 154).

Corolario

Hemos partido de la tesis primera sobre Feuerbach en Marx mostrando que la praxis se encuentra en la misma construcción y verificación del conocimiento, pasando, en un segundo lugar, a la praxis como mediación entre el hombre y la naturaleza y como constitutiva de su proceso ontocreador (antropoesis), esto es, como la responsable de la auto-producción, producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Se ha mostrado que el sistema capitalista tal como Marx lo critica en los *Manuscritos* pervierte la praxis y la hace constitutiva de su vida enajenada, dañada, de su des-realización como ser humano. Esto se ha mostrado a partir del análisis del trabajo enajenado. Por último, se ha puesto de presente que la forma de cancelar la mencionada “vida dañada” del hombre es posible, también, solo mediante la praxis revolucionaria, una acción práctica social, colectiva, motor de la transformación histórica.

Así las cosas, la praxis atraviesa toda la obra de Marx, desde sus escritos de mediados de los años 40 hasta *El capital*. La de Marx es, pues, una *Filosofía de la praxis*, para decirlo con el nombre del libro de Adolfo Sánchez Vásquez. Todo esto no suprime los debates en torno a la presencia de una filosofía de la historia, el correlativo determinismo o economicismo en su lectura del movimiento histórico. Se invita, finalmente, a no tratar a Marx

como a un perro muerto, pues mientras la historia exista, nadie tiene la última palabra. Y la vigencia de un pensador se debe, entre otras cosas, a sus aportes a la comprensión del presente, a la verdad que su obra guarda para las generaciones futuras.

Bibliografía

Adorno, Theodor (2003). “Notas marginales sobre teoría y praxis”. En: *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Alamian, Carlos (2005). “Praxis”. En: *Pensamiento crítico latinoamericano*, Tomo III, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Althusser, Louis (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.

Bobbio, Norberto (2000). *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Camus, Albert (1973). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.

Dussel, Enrique (2000). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Feuerbach, Ludwig (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.

Fromm, Erich (2011). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

González, Antonio (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta.

González, Antonio (2005). “Praxeología como filosofía originaria”. En: *Pensamiento crítico latinoamericano*, Tomo III, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

González, Antonio (inédito). *Surgimiento. Hacia una ‘ontología’ de la praxis*.

Lefebvre, Henry (2007). *Hegel, Marx, Nietzsche*. México: Siglo XXI Editores.

Lukács, Georg (1972). “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx” (1840-1844). En: *Revista Ideas y Valores*, 40-41, pp. 63-101.

Marcuse, Herbert (1969). Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico. En: *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, S.A.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1976). “La ideología alemana”. En: *Obras escogidas*. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, Karl (2011). “Manuscritos económico-filosóficos”. En: Erich

Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (1976). “Tesis sobre Feuerbach”. En: *Obras escogidas*, Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, Karl (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Altaya, S.A.

Marx, Karl (1975). *El capital*, Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.

Mesa, Darío (1985). “Las Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx”. En: *Ensayos sobre Teoría sociológica (Durkheim, Weber y Marx)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Negri, Antonio y Hardt, Michael (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era de Imperio*. Barcelona: Mondadori.

Ortega y Gasset, José (2007). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

Pachón, Damián (2013a). “El Vitalismo transmoderno. Hacia una forma de vida orgánica”. En: *Le Monde Diplomatique*, No. 120, 2013.

Pachón, Damián (2013b). “Los Manuscritos de Marx de 1844 y las filosofías de la vida”. En: *Revista Aque-larre*, No. 23. Ibagué: Universidad del Tolima.

Sloterdijk, Peter (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.

Weber, Max (2010). “Socialismo”. En: *Obras selectas*. Buenos Aires: Distal.

Žižek, Slavoj (2006). *Arriesgar lo imposible*. Madrid: Trotta.

