

La categoría *Praxis* en sus distintos niveles. Acercamiento contextual a los *Manuscritos de 1844* y a la primera *Tesis sobre Feuerbach* del joven Karl Marx, en busca de su marco de aplicabilidad actual en la disciplina del Trabajo Social¹

Ricardo Antonio Yáñez Félix ¹

¹ Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Ciudad Juárez, Chihuahua, México

E-mail: ryanez11@yahoo.com.mx

<https://orcid.org/0000-0002-2943-2195>

Resumen: El propósito del artículo es contribuir al debate sobre la recontextualización por la que pasan los conceptos centrales de teoría social en su trayectoria histórica, particularmente queremos llamar la atención sobre el fenómeno de los usos indiscriminados de términos que caracterizan actualmente a parte de la ciencia social *crítica* al re/significar (o des/significar) arbitrariamente categorías tomadas de teorías donde estas se han originado. En este caso nos ocupamos del significado de *Praxis* en algunos escritos iniciales del pensador Karl Marx, para con ello estar en disposición de ubicar su posterior marco de aplicabilidad en una disciplina de intervención de las ciencias sociales

Palabras clave: Praxis, contexto, recontextualización, significado, actividad.

Abstract: The purpose of the article is to contribute to the debate on the recontextualization through which the central concepts of social theory pass in its historical trajectory, particularly we

¹ La realización del presente artículo es posible gracias al financiamiento que el autor recibe del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

want to draw attention to the phenomenon of the indiscriminate uses of terms that currently characterize part of social science *criticism* by arbitrarily re/signifying (or de/signifying) categories taken from theories where they have originated. In this case we deal with the meaning of *Praxis* in some initial writings of the thinker Karl Marx, in order to be in a position to locate its later framework of applicability in a discipline of intervention of the social sciences

Keywords: Praxis, *context*, recontextualization, meaning, activity.

Introducción

A raíz de una investigación de largo alcance que tiene como objetivo central mostrar los usos contextuales que tienen algunos conceptos centrales en parte de la teoría social contemporánea, sobre todo en aquellos términos que justifican discursivamente el *conocimiento crítico de la realidad*, para determinar si es plausible hablar de una re/significación de categorías —justificación del cambio de significado en un contexto reflexivo específico— o, por el contrario, de una des/significación de términos —los conceptos que son tomados de alguna teoría origen se vacían de contenidos hasta tal punto que es imposible vincular su significado con un determinado *corpus* teórico—, es que ponemos a consideración del lector la dimensión contextual del concepto *Praxis* en algunas piezas de juventud escritas por Karl Marx² (la cuestión de los usos conceptuales se discute al interior de las ciencias sociales, por ejemplo, en: González Cassanova, 2010: 199-217; Olvera Serrano, 2007: 41-69).

La intención de lo descrito en el párrafo anterior es, principalmente, determinar el contexto de significación que tiene la *Praxis* en algunos de los escritos iniciales de Marx, los cuales son la base de la extensión de significado de dicho concepto en la teoría marxiana, para con ello estar en disposición de observar su cambio de contexto en algunos escritos actuales de las ciencias sociales que asumen ser parte de una tradición crítica y las consecuencias teórico/prácticas que derivan de ello. La metodología aplicada consiste en ubicar la palabra *Praxis* en una de las teorías que le dio origen

² En un artículo académico es imposible ocuparse de la vasta producción de Marx, sobre todo cuando se está tratando una de sus categorías más relevantes, polémicas y complejas, debido a ello hemos circunscrito nuestro análisis sólo a parte de dos textos de juventud del teórico crítico —que él mismo considera como parte de su método de investigación— que nos ocupa, ello nos pondrá en disposición de problematizar algunos de los niveles, ya de sí complejos, que adquiere la categoría *Praxis* en la extensa producción escrita marxiana. Apenas es necesario decir que en nuestra reflexión nos enfocamos directamente en nuestra fuente original y en la interpretación que hacemos de ella, debido a ello no traemos a colación, aunque sí tomamos en cuenta, toda la importante tradición marxista (Lukács, Gramsci, Heller, entre otras tantas autoridades) que ha discutido y engrosado la concepción de la *Praxis*, esto, en primer lugar, porque no queremos rebasar las pretensiones de una publicación en una revista y, en segundo término, porque eso será tema de una próxima difusión científica.

a dicho concepto en el ámbito de las ciencias sociales de Occidente (en este caso nos referimos al pensamiento marxiano), para luego exhibir cómo se modifican sus contenidos en algunas reflexiones de una disciplina social contemporánea.

Comencemos por señalar que el término *Praxis*, como otros tantos conceptos humanísticos/sociales, fue adquiriendo distintos significados según los diversos contextos donde apareció como término clave para sustentar posturas epistemológicas, éticas, sociales, políticas e, incluso, metafísicas en algunos de los filósofos más importantes de Occidente que van de la Antigüedad Clásica hasta el siglo XXI [con relación a ello puede consultarse (Bošnjak, 1965; Nicol, 1978)]. Por lo anterior, podemos señalar desde un principio que la *Praxis* se ha construido sobre la base de un estatuto plurisignificativo.

Manuscritos Económicos/Filosóficos de 1844

Para iniciar con nuestra reflexión nos permitimos contextualizar dos citas del famoso ensayo de Marx de 1844, creemos que estas dos piezas escritas son muy importantes en cuanto la configuración de la categoría *Praxis*, ya que en ellas Marx hace uso de los niveles ontológico, sensitivo y crítico que adquiere la palabra en cuestión en la perspectiva del conjunto de la obra del filósofo alemán.

En los *Manuscritos de 1844*, específicamente en el segundo apéndice del tercer capítulo, donde Marx escribe acerca de la propiedad privada y el comunismo [*Privateigentum und Kommunismus*], se elabora todo un discurso filosófico, creemos, con la intención de desenmascarar las bases sustantivas de la *propiedad privada*, lo cual exige hacer evidentes sus fundamentos económicos y teóricos. Dentro de este camino, por lo que sugiere el planteamiento marxiano, resulta indispensable explicitar el enlace que tiene el trabajo con el capital como pertenecientes a la unidad de una forma de producción.

Algunos puntos de interés marxianos expresados en la parte de los manuscritos ya señalada los sintetizamos de la siguiente manera: los elementos constitutivos de la propiedad privada son el trabajo (esencia subjetiva) y el capital (trabajo objetivo), sobre ello conviene decir que esta distinción es una abstracción realizada por Marx para hacer ver que, en el contexto de la propiedad privada, existe algo que está dado efectivamente en la realidad, de igual manera el ser humano imprime su propia subjetividad en el ejercicio de producir cosas, y en el encuentro de estos dos polos surgen las cosas que logramos percibir.

La propiedad privada, en tanto núcleo fundamental del sistema capitalista, sostiene una relación contradictoria con la esencia del hombre pues niega su ser ontológico comunitario —la base de la

propiedad privada es el individualismo, siguiendo a Marx, esta apropiación privada exige que el hombre valore la avaricia y la codicia como pasiones centrales que guían su comportamiento—, lo cual se percibe como algo ajeno y extraño a la esencia humana, esto nos indica que en el capitalismo el hombre vive forzosamente enajenado (fuera de su esencia). El estudio de la propiedad privada sólo se ha realizado en su aspecto objetivo (*objektiv*), por lo cual, Marx cree necesario rescatar su lado esencialmente subjetivo (*subjektiv*).

En este mismo orden de ideas, el texto que estamos atendiendo aclara cómo se estableció un comunismo que, intentando ser la expresión positiva de la propiedad privada, tan sólo alcanzó a desdoblarse este término en su generalidad, es decir, como la relación entre la comunidad y el mundo de las cosas, en este contexto Marx define a este comunismo como “grosero” e “irreflexivo”, más que nada por negar abstractamente la personalidad del hombre. Ante esa generalidad imaginaria, nuestro autor ubica una relación que expresa materialmente, de manera sensible, el ser del hombre, específicamente, cuando este se vincula con los de su especie, lo cual es, al unísono, relacionarse con su esencia. En tanto que determinación esencial, lo propio de la especie humana es establecer relaciones entre sí y con la naturaleza (ser social).

Por lo que el propio Marx afirma, podemos decir que es la propia concepción ontológica del hombre como ser comunitario lo que encauza su actividad y su relación con los otros hombres y con la propia naturaleza, de tal suerte que las relaciones que se dan en el marco de la propiedad privada (relación individualista con el mundo de las cosas) no son las que pueden llevar al ser humano a su máxima y plena realización, al contrario, son ellas las que niegan su condición humana. Después de construir los puntos de crítica del comunismo “grosero” nuestra lectura avanza hacia una explicación de cómo la alienación humana cambia de origen, una vez que la propiedad privada toma el papel que anteriormente comandaba la religión³, otro punto de interés que se destacará es la elaboración teórica que hace Marx de lo que él llama la apropiación teórica de la esencia humana.

En el desarrollo de la reflexión marxiana se establece que el comunismo que adopta el punto de vista político/democrático, aún y con la superación del Estado, sigue siendo todavía una fase incompleta de la historia humana, ya que la propiedad privada no pierde su vigencia, por lo cual se mantiene intacta la enajenación del hombre. Al parecer, aquí nuestro filósofo se refiere a dos tratamientos que encierran la caracterización democrática y política del comunismo. Por un lado, Proudhon, que analiza la propiedad privada como exigencia del consumo (2005: 173-177), se sirvió del concepto de *anarquía* para promover un estado social sin gobierno y que se distingue por la

³ Para entender este cambio de origen de la alienación humana recordemos que, en la obra: *En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, se establece, por lo que el propio Marx expone, que el hombre ponía más allá de sí mismo (religión, Dios) su esencia humana, buscaba su ser en la trascendencia y, por ello, quedaba imposibilitado para vivir según sus propias capacidades naturales, en cambio, en los *Manuscritos* la enajenación proviene de la propiedad privada que, como ya lo mencionamos, aliena al ser humano de sí mismo al negar su esencia comunitaria.

justicia económica a partir del intercambio entre las personas; por otra parte, Saint Simon pretendía la abolición del Estado a través de su propuesta de transformar el gobierno político sobre los hombres en una especie de administración de las cosas y de dirección de los procesos de producción (Engels, 2006: 49). De la misma manera que el “comunismo irreflexivo y grosero”, esta perspectiva comunista no llegó a aprehender la esencia positiva de la propiedad privada y, menos aún, ha comprendido la naturaleza humana de la necesidad, comprende a lo mucho su concepto, pero no su esencia (Marx, 1980: 143).

En torno a estas dos posturas (“grosera” y “democrática”) teóricas del comunismo —que Marx critica por dejar de lado la parte subjetiva de la propiedad privada, por mejor decir, el olvido de la esencia humana a partir de las relaciones que produce el trabajo alienado—, el manuscrito que intentamos desmenuzar construye una propuesta alternativa para pensar un comunismo como verdadera superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoalienación del hombre y, por tal razón, apropiación real de la esencia humana [wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens], por y para el hombre. Sobre este posicionamiento marxiano, gira el objetivo de que el hombre retorne a sí mismo en cuanto hombre social, es decir, humano. Este comunismo crítico se autoproclama como un completo humanismo, a la vez, que un rescatador de la esencia humana y como una verdadera solución de conflictos que no han sido resueltos, que se expresan en las siguientes oposiciones: existencia/esencia, objetivación/autoafirmación, libertad/necesidad, hombre/hombre, individuo/género, etcétera.

Sin más precisiones, Marx afirma que todo el movimiento revolucionario encuentra su base empírica y teórica en el movimiento de la propiedad privada de los medios de producción, es decir, en la economía; dicha apropiación privada de los medios de producción —inmediatamente sensible— expresa de manera material y sensible la enajenación de la vida humana (1980: 144). Para el contenido de nuestro texto, la producción y el consumo son los motores de la propiedad privada y en su conjunto manifiestan sensiblemente todo el movimiento de la producción anterior o, dicho de otra forma, la realización o realidad del ser humano. Desde este ángulo, tanto religión, familia, derecho, Estado y moral, son formas especiales de la producción y se amparan bajo su ley general.

Por lo antes planteado y siguiendo al crítico alemán se puede decir que la superación de la propiedad privada implica necesariamente superar la alienación humana y, por lo tanto, ello representa la vuelta del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc... a su verdadera existencia humana que no es otra cosa que la existencia comunitaria de la persona. Esa enajenación humana que, para nuestro autor, procede de la economía, pertenece a la vida real, cualquier intento de superación debe considerar dos aspectos: el dominio de la conciencia y del mundo exterior. Marx sostiene que el comunismo inicialmente se configuró como ateísmo (recordemos la crítica a la religión de Feuer-

bach y Marx), aunque esa postura frente a la idea de Dios se queda en simple abstracción [*abstraktion*] de la esencia del hombre. En cambio, el comunismo crítico que quiere inaugurar nuestro filósofo es real e inmediatamente tendido hacia la acción [*unmittelbar zur Wirkung gespannt*].

La reflexión económico/filosófica marxiana asegura que el carácter social es el carácter general del movimiento histórico de la propiedad privada, de la misma manera como es la sociedad la que produce al hombre en cuanto hombre, así también la sociedad es producida por él. Así, Marx pone en evidencia que tanto la actividad [*Tätigkeit*] como el placer son sociales en su modo de existencia y en su contenido; teniendo en cuenta dicha ruta, nuestro teórico propone que la esencia humana no existe más que para el hombre social, sólo está dada como existencia [*Dasein*] del hombre para el otro y existencia del otro para él, o sea, sólo tiene cabida como fundamento de la propia existencia humana. Ese es el modo de ser del hombre, el ser social es su especificidad respecto a otros seres vivos.

Esto queda más claro cuando el propio manuscrito (Marx, 1980: 146) define la existencia natural del ser humano como social pues es ello lo que le permite convertirse en ser humano. El pensador renano ejemplifica lo anterior en los siguientes términos: aunque pensemos a una persona que se aparta de los demás para desarrollar un trabajo de carácter científico y su actividad no implica relacionarse de ninguna manera con otros de su misma especie, tanto la actividad como el propio sujeto es social porque ningún ser humano puede dejar de actuar en cuanto hombre, incluso el resultado de esa actividad sólo es pertinente y relevante si, de alguna forma, implica algún efecto en la comunidad.

Esto último es así debido a que, en la contribución crítica de Marx, la propia existencia humana es una actividad social, lo que los hombres hacen lo hacen para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. De tal forma que la conciencia general es sólo la forma teórica de aquello que de forma viva se encuentra en la comunidad real —ser social— (esto matiza la intención marxiana de combatir la conciencia general como una abstracción de la vida real).

El argumento marxiano que sobresa en esta parte del libro estudiado es que la actividad [*Tätigkeit*] de mi conciencia general es mi existencia [*Dasein*] teórica [*theoretische*] como ser social, en atención a esto la “sociedad” [*Gesellschaft*] no debe entenderse como una abstracción ya que en la expresión de vida de los hombres aparece su esencia, esto es, el comportamiento humano es evidentemente comunitario (el ser humano alcanza su realización al convivir con otros seres humanos), tanto la vida individual como la vida de la especie [*Gattungslieben*] humana no son distintas, ambas expresan un sentido comunitario.

Pensar [*Denken*] y ser [*Sein*] si bien podemos diferenciarlos por medio de un proceso de abstracción, los dos convergen en una unidad indisoluble; aun cuando la muerte se presenta como una difícil victoria del género sobre el individuo y, por eso, capaz de (en apariencia) contradecir su unidad, no se puede pasar por alto que el individuo determinado pertenece a una especie determinada y, en cuanto tal, mortal (Marx, 1980: 147).

Teniendo en cuenta todas estas líneas de argumentación filosófica, la reflexión marxiana avanza para hacer ver que la propiedad privada es la expresión sensible donde el hombre se hace objetivo para sí [*gegenständlich*], pero también, al hacerse perceptible, se convierte en un objeto extraño a sí mismo y no específicamente humano —el hombre no se capta a sí mismo de la manera correcta—, ya que su exteriorización es su enajenación, pues el ser humano se observa como ser individual buscando a toda costa obtener mayores beneficios frente a sus pares, compitiendo con los de su especie, negando así su tendencia natural a la vida de comunidad, y su supuesta realización [*Wirklichkeit*] es, en verdad, su desrealización [*Entwirklichung*]. Sobre estas consideraciones, Marx entiende que la superación positiva de la propiedad privada (apropiación sensible de la esencia humana y de su vida) debe rebasar el disfrute inmediato de los bienes materiales —del poseer y/o tener—, antes bien es necesario que los sujetos descubran su esencia universal como seres humanos totales.

En miras a ello, la obra escrita en 1844 rescata que las relaciones humanas en el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, desear, amar), son parte del comportamiento objetivo [*objektiv*] del hombre y están dentro de la esfera de la apropiación de los objetos [*objekte*]. Por lo tanto, apropiarse de la realidad humana es la afirmación de la realidad humana, misma que, para el autor en comento, es tan polifacética como múltiples son las determinaciones esenciales y las acciones [*Betätigung*]⁴ del hombre.

La propiedad privada tiene un arraigo tan profundo en el hombre que ha sido capaz de volverlo tan unilateral que sólo llega a apropiarse de un objeto [*Gegenstand*] en la medida en que existe como capital, o sólo cuando es inmediatamente poseído o utilizado por el ser humano, como bien lo advierte Marx la propiedad privada concibe las realizaciones inmediatas de la posesión (comido, bebido, vestido, habitado, es decir, como *Betätigung*) sólo como medios de vida (vida de la propiedad, el trabajo y la capitalización). De tal suerte, enuncia el manuscrito, el sentido del tener enajena los sentidos físicos y espirituales del hombre:

⁴ Es de suma importancia tener en cuenta que la palabra *Betätigung* contiene un sufijo (*ung*), el cual sirve para formar sustantivos a partir de verbos que, por lo regular, describen un evento en el que se lleva a cabo una acción o el resultado de dicha acción. En nuestro caso el verbo *Betätigen* (operar) cambia a su forma sustantivada *Betätigung* (operación, estado de estar activo).

La superación de la propiedad privada es por ello la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho humanos (*menschlich*), tanto en sentido objetivo (*objektiv*) como subjetivo (*subjektiv*). El ojo se ha hecho un ojo humano, así como su objeto (*Gegenstand*) se ha hecho un objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente teóricos (*Theoretiker*) en su Praxis. Se relacionan con la cosa (*Sache*) por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación humana objetiva (*gegenständliches menschliches*) para sí y para el hombre y viceversa. Necesidad y placer han perdido con ello su naturaleza egoísta y la naturaleza ha perdido su pura utilidad, al convertirse la utilidad en utilidad (Marx, 1980: 148. Las palabras en alemán son del autor, ello para cotejar los términos traducidos con el texto original)

De este extracto de los Manuscritos donde aparece la categoría *Praxis* creemos necesario desarrollar algunas observaciones. Primero, es preciso distinguir que el uso de *objektiv* y *subjektiv* apuntan a una existencia diferenciada (objetiva y subjetiva) que, de alguna forma, subsiste antes de que el ser humano entre en contacto sensible con el objeto, en la unión que el hombre hace de lo objetivo (aquello que, sin depender del ser humano, está dado en la realidad) y de lo subjetivo (aquello que comporta el sujeto y que no se hace evidente para la propiedad privada), se devela el *Gegenstand*, que, en principio, aparece como un objeto social.

En correspondencia con ello, lo que el ojo ve es un *Gegenstand* creado por el hombre y para él, esto nos indica que incluso desde que los sentidos se ponen en acto hay *Praxis*, la cosa misma ya está mediada por el ser humano, es producida por él, para Marx no hay objetos puros sino humanizados. Desde que el hombre pone en acción sus sentidos se modifica la cosa percibida, dicha modificación consiste en socializar la cosa, es por esta razón que el placer (del poseer la cosa) pierde su naturaleza egoísta. Ese poner en acto nuestros sentidos es *Praxis*, en el nivel perceptual el ser humano capta el *Gegenstand* que está constituido de *objekt* y *subjekt*.

En el pensamiento de Marx el objeto no imprime su imagen en el hombre, esto quiere decir que no existe *Gegenstand* sin percepción humana, de tal suerte que considerar el objeto de forma independiente a la percepción humana es deshumanizar las cosas (principio de la enajenación del hombre), tal vez lo que podamos aceptar es que no siempre somos conscientes de que todo lo que percibimos ya está humanizado. En esta misma línea de apreciación marxiana, todos los objetos son comunitarios, aún y cuando la satisfacción del tener y del poseer nos haga pensar que son individuales.

Luego, cuando el ser humano se encuentra inmerso en el contexto de la propiedad privada niega la dimensión social de su ser, o dicho de otra forma, no logra apropiarse de sus condiciones ontológicas comunitarias gracias a que su participación en el mercado de consumo le exige valorar su existencia de forma individual, una consecuencia inmediata de ello es que la conciencia humana piensa las

cosas como no humanizadas, es decir, las imagina como *objekt*, como algo extraño, ajeno, deshumanizado (la conciencia forma una idea de la impresión que la cosa dejó en mí), fuera de las relaciones que establece el hombre con otros hombres y con la naturaleza, como si el *objekt* adquiriera por sí mismo una existencia paralela e independiente de la vida social/humana.

Superar esta relación enajenada entre el hombre y el objeto exige la emancipación de los sentidos y de las cualidades humanas, esto supone comprenderlos como *Gegenstand*, en su unidad del sentido objetivo (como existencia real, efectiva, que tienen su cabal cumplimiento en sociedad), y del sentido subjetivo (cualidades y sentidos constituyen al hombre como sujeto, le permiten racionalizar su entorno y descubrir en los objetos el carácter social que estos mismos comportan), como *Gegenstand* todo objeto se humaniza a través de la percepción humana por medio de la *Praxis*.

En la misma estructuración de la cita que ofrecimos se enfatiza lo siguiente: *los sentidos se hacen teóricos en su Praxis*. Si bien es cierto que oír, ver, oler son funciones biológicas específicamente humanas, propias de la especie humana en el sentido de que los animales no perciben las cosas de la misma forma que los hombres, también Marx llega a reconocer que cuando ponemos en acto esas funciones los sentidos tienen en sí la posibilidad de captar el mundo en una perspectiva crítica y transformadora. Con la explicación de Marx los sentidos adquieren una dimensión teórica, esto debemos entenderlo en el marco de la teoría del conocimiento marxiana donde la parte activa del proceso de conocer recae tanto en el objeto como en el sujeto, lo cual hemos ejemplificado con los dos componentes del *Gegenstand*. Toda percepción de un objeto implica una *Praxis* porque al percibir un objeto ya lo humanizamos (en el simple acto de ver, el hombre ya está en *Praxis*).

Aunque cabe la posibilidad que esa *Praxis* se le oculte al ser humano, si bien el hombre siempre ve los objetos como *Gegenstand* puede engañarse y suponer que el objeto es independiente de él mismo, con lo cual el objeto queda deshumanizado y el hombre queda enajenado, debido a ello no todas las veces que percibo el objeto por medio de mis sentidos implica una *Praxis*, ya que como el mismo texto marxiano sugiere puedo pensar que el objeto es independiente a mí mismo y establecer una relación enajenante con las cosas.

Pensamos que, en este primer acercamiento del texto marxiano a la *Praxis*, esta categoría se contextualiza en dos corrientes del comunismo utópico (“grosero” y “político/democrático”) que no logran superar el modo de la producción privada (capitalista) por, entre otros aspectos, no dar cuenta de la dimensión subjetiva de la actividad humana que subyace en esta forma de organización social. En este sentido, la *Praxis* adquiere la función de condición ontológica humana (objetiva/subjetiva), es por ello que Marx coloca la *Praxis* como un elemento que constituye parte de la ontología humana —el hombre como ser comunitario—. Sobre este mismo ámbito la *Praxis* aparece

también como parte de la percepción de los objetos, por lo cual hemos hablado de uno de los niveles de esta actividad humana, a saber: la sensitiva.

En resumen, el crítico del sistema capitalista acentúa que cuando el *Gegenstand* es explicado por el hombre como objeto humano ya no existe la posibilidad de que la persona se diluya en su conciencia ideal, antes bien se afirma su esencia humana social [*gesellschaftliches Wesen*] (Marx, 1980: 149). El modo de socializar los objetos depende de la naturaleza de ellos mismos, tengamos en cuenta que la vista humaniza de una forma distinta de lo que lo hace el oído, claro está que nos referimos a cuando estos dos sentidos se ponen en acto. Debido a esto, continúa Marx, el hombre se afirma en el mundo objetivo no solo con pensamiento, sino con todos los sentidos.

Sobre este asunto, Marx (1980: 150), hace uso del siguiente contraste: si fijamos nuestra atención en el sentido que no puede escapar de la grosera necesidad práctica [*praktischen*], veremos que dicho sentido —propio del hombre enajenado— es limitado (con relación a ello, ejemplifican las letras marxianas, es presumible que un traficante de minerales sólo vea el valor comercial en sus objetos y no la belleza o naturaleza peculiar que comportan), por otro lado, el ser humano tiene en sí la capacidad de crear el sentido necesariamente humano —propio del ser comunitario— que corresponde a la riqueza plena de la esencia humana y natural, para ello es necesaria la objetivación [*Vergegenständlichung*] de esa esencia tanto en sentido teórico [*theoretischer*] como práctico [*praktischer*]. Dicha objetivación deriva y contiene el *Gegenstand*, por tal motivo incluye la unión de lo teórico y lo práctico.

En el siguiente subtema del mismo manuscrito número tres que lleva por título “Necesidad, Producción y División del Trabajo” [*“Bedürfnis, Produktion und Arbeitsteilung”*], Marx comienza por remarcar que, en consonancia con lo planteado anteriormente, en la propiedad privada se niega la fuerza de la esencia del hombre como ser comunitario, ante tal observación nuestro autor cree necesario pensar y poner en práctica un nuevo modo de producción (comunismo crítico) que sea acorde con las condiciones ontológicas del ser humano.

Teniendo como base la realidad que produce la apropiación privada de los medios de producción, los *Manuscritos* marxianos discurren, en este nuevo apartado, acerca de cómo se crean las necesidades humanas en el entramado del capitalismo moderno. Alrededor de esta preocupación, Marx plantea que cada individuo quiere generar riqueza monetaria propia —no social— asumiendo las reglas del mercado de consumo, que son inherentes al funcionamiento y desarrollo de la propiedad privada, con lo cual, cada persona constantemente está considerando la forma de crear una necesidad en los otros individuos, dicha necesidad sólo ha de ser cubierta (por quien la procrea) a través del diseño de algún objeto de consumo, para con ello, originar una nueva dependencia humana (hacia las cosas) que encuentra su sustento en el placer que produce su adquisición (1980: 156).

Lo descrito ocasiona, en la teoría en cuestión, que una fuerza esencial extraña (producida en la relación del hombre con las cosas) se apodera sobre las personas y las obliga a satisfacer sus necesidades egoístas —en tanto que son necesidades creadas de manera artificial—, en la medida en que crece esa masa de objetos consumibles también se hincha ese reino de seres ajenos al hombre, y cada nuevo producto representa en sí un nuevo engaño y una nueva forma de explotación recíproca. En este estado de la situación humana, Marx asevera que el hombre, en cuanto hombre, se empobrece y su dependencia hacia el dinero es cada vez más radical, sobre todo tomando en cuenta que a mayor mercado de consumo (cosas que comprar), el dinero adquiere menor poder adquisitivo.

Visto en la perspectiva de los *Manuscritos*, esa imperiosa necesidad de dinero para adquirir bienes de consumo es la verdadera necesidad que produce la Economía Política Clásica (cimentada sobre la base del pensamiento de David Ricardo, Adam Smith, entre otros), la cantidad de dinero poseída por una persona, como su única y más valiosa propiedad, encarna un rasgo más de la abstracción de su ser —de su esencia comunitaria— pues, así pensado, el hombre queda reducido a un ser que sólo alcanza su plenitud en la cantidad de bienes adquiridos y por adquirir a través del dinero, negando, con ello, el lado específicamente humano de su personalidad, el cual se olvida cuando el hombre se pega a las cosas (Marx, 1980: 157).

Por lo expresado, el ser humano centra su existencia en la adquisición de bienes de consumo dejando de lado su propia condición ontológica que lo impulsa a desdoblarse su vida hacia la perfección mediante el establecimiento de relaciones comunitarias. Esto da cuenta que el dinero es una necesidad artificial que produce el modo de producción capitalista, es decir, no es algo que proceda de la esencia del hombre. Ello se comprueba cuando constatamos que a mayor producción de cosas, las necesidades de los individuos se hacen cada vez menos humanas y pasan a ser caprichos refinados, antinaturales y vanidosos.

Cada producto producido y puesto en el mercado, continúa Marx, tiene por cometido arrebatar el dinero de los demás lo que en el fondo es apropiarse del ser de los otros. Es en esta dinámica capitalista donde se verifica la explotación general de la esencia comunitaria del hombre [*gemeinschaftlich des menschlichen Wesens*], ya que pervive la relación del hombre con las cosas como la relación más importante de la esencia del hombre, los objetos de consumo se toman como una necesidad esencial de la vida humana que es mediada por el dinero. Cabe decir, siguiendo a Marx, que el productor se aprovecha de dichas necesidades artificiales ofreciendo una especie de apetitos morbosos para despojar al consumidor de su ser a cambio de otorgarle cierto “placer”.

Este movimiento donde se refinan las necesidades humanas y los medios para la obtención de bienes es la génesis de la enajenación humana dado que conlleva a una abstracta [*abstrakte*] simplicidad de las necesidades, donde hasta el aire para respirar y la luz del día tiene precio. Incluso las propias necesidades naturales se hacen necesidades artificiales por las que hay que pagar algo. En este entramado, Marx sustenta (1980: 158) que ninguno de los sentidos humanos continúan existiendo, no ya en su forma humana [*menschlichen Weise*], ni siquiera en forma inhumana [*unmenschlichen*], ni tan sólo en su forma animal [*tierischen Weise*]. En pocas palabras, los sentidos dejan de ser específicamente humanos gracias a la pérdida de la subjetividad del hombre en el contexto de la cosificación del mundo y de su existencia.

El contenido del libro marxiano dicta que, al desaparecer las necesidades verdaderamente humanas, el obrero no conoce otra necesidad que la de consumir alimentos de la peor calidad. Mientras que el animal salvaje tiene la necesidad de la caza, del movimiento y de la compañía; el trabajo alienado y la máquina convierten en obrero al hombre, ese hombre débil se convierte en máquina. Es la pérdida de la subjetividad del hombre lo que permite que las necesidades dejen de ser humanas, en el ejercicio de sus funciones vitales la persona no toma en cuenta su propia subjetividad, esto se puede constatar cuando el ser humano no hace consciente que en la propia percepción de la cosa está implícito el productor que creó la necesidad de la cosa y, así, el individuo toma al objeto y a esa pseudo-necesidad como si fueran existentes en sí mismas —sin establecer el vínculo con quien las creó—.

En este mismo orden, Marx (1980: 159) prueba que en el capitalismo la vida humana se ha limitado a conseguir los mínimos necesarios para subsistir, el propio obrero no tiene acceso a cosas que rebasen esa dimensión de la subsistencia humana. Esa vida de consumo, de satisfacción de esa única necesidad es la única forma de vivir del obrero. Con ello, nos encontramos ante una de las contradicciones internas del propio capitalismo: al producir diversas y variadas formas de necesidades (objetos de consumo), los humanos tienen el deseo de adquirir esos bienes de consumo, no obstante la gran mayoría de ellos (los obreros) no tienen los medios para adquirirlos, ya que sólo cuentan con los medios de subsistencia. Por ejemplo, una vez que el economista reduce la necesidad del obrero a la subsistencia (al mantenimiento de su vida física), así como su actividad [*Tätigkeit*] al más abstracto movimiento mecánico (producción a gran escala con la ayuda de las máquinas) debido a que deja de lado o no incorpora el aspecto subjetivo de la actividad, establece esa necesidad y el placer [*Genusses*] que produce su satisfacción, como lo propio en la vida del obrero —sin mayor necesidad que subsistir—.

Esa mezquina existencia de los obreros (que representan a toda la humanidad), sigue Marx, hace de los seres humanos seres sin sentido y sin necesidades reales, y hace de su actividad una pura abstracción [*Abstraktion*] de toda actividad. Sin el lado subjetivo de la actividad humana, que con-

figura una de las partes constitutivas de la *Praxis*, la actividad queda escindida de la esencia humana; donde el ser comunitario encuentra su plena realización en las relaciones que establece con los de su especie, esto es lo que los empuja a apropiarse creativamente de la naturaleza y de las cosas, lo proyecta como un ser capaz de transformar. No obstante, si el hombre no encuentra las condiciones para afirmar su esencia y, por el contrario, vive en la miseria capitalista, hasta sus sentidos quedan autolimitados.

Por lo que se viene exponiendo, el padre del materialismo dialéctico observa que la Economía Política Clásica que es llamada por muchos *ciencia de la riqueza*, es, también, ciencia de la renuncia, de la privación y, sobre todo, de la austeridad; el ideal de esta disciplina es hacer del obrero un esclavo ascético y productivo, su objetivo primordial moral es que el obrero encuentre en el arte servil del ahorro su tarea favorita, de ello deviene la moralidad de esta ciencia pues su toque de piedra es la renuncia a toda necesidad humana. Por lo cual, mientras el hombre menos coma, menos hable, menos licores consuma, menos asista al teatro, menos vaya a la taberna; cuanto menos piense, menos ame, menos teorice y menos cante y pinte; tanto más grande será su tesoro, es decir, su capital.

Sobre la base de los contenidos de la Economía Política, Marx escribe que en la medida en que el ser humano más tiene menos exterioriza su esencia humana comunitaria y, por lo tanto, mayor es la enajenación de su vida (1980: 160-161). Básicamente, lo que el dueño del capital quita al obrero de vida y humanidad lo “compensa” en dinero (salario) y “riqueza”, esto funciona bajo el supuesto de que todo lo que el hombre no puede llegar a ser, a tener o a hacer (sabiduría, poder político, viajes), el dinero se lo otorga y, bajo estas consideraciones, todas las personas y toda la actividad deben, por tanto, disolverse en la avaricia. En conclusión, el obrero sólo debe tener lo suficiente para sobrevivir y sólo debe querer sobrevivir para ahorrar, hasta tal punto que el hombre no sólo debe privarse de sus sentidos inmediatos (comer, dormir), sino también de la participación de intereses generales (compasión, confianza), todo ello debe ahorrarse si es que quiere ser económico y no morir de ilusiones.

Siendo que, en la economía capitalista, todo tiene que hacerse útil, Marx se cuestiona si el economista estará de acuerdo en que cualquier persona, en su afán de seguir las leyes económicas, consiga dinero ya sea con la prostitución de su cuerpo o de algún miembro de su familia, ya sea vendiendo a un amigo como esclavo. Tal vez, el letrado en ciencia económica diría que, en esos supuestos, no se opera en contra de ninguna ley económica, sin embargo, se atenta contra la moral y la religión, si esto es así, continúa el teórico crítico, ¿A quién debemos hacer caso, a la moral o a la economía?, ¿Cómo ser virtuoso si no soy?, ¿Cómo tener buena conciencia si no tengo conciencia de nada? El problema radica en que la moral de la Economía Política es la riqueza con buena conciencia, con virtud. Con esta queda establecida otra contradicción interna del capital que Marx explica bajo la aparente oposición entre economía y ética.

Con estas preguntas —que ponen el acento en la cancelación de la esencia humana cuando el hombre piensa su relación con las cosas como la más determinante—, creemos que la intención de los manuscritos es persuadir sobre la manera en cómo cada esfera de la vida social aplica una medida distinta y opuesta a las demás, por ejemplo, para la Economía Política la finalidad de la vida humana es el lucro y el ahorro, mientras que para la moral el objetivo de la existencia del hombre es poner en acto las virtudes. Aunque esto es así, para Marx todos esos campos tienen en común que se nutren de la esencia de la enajenación, porque cada esfera es una enajenación del hombre y contempla un determinado círculo de la actividad esencial enajenada [*Wesenstätigkeit entfremdet*].

De tal forma, la oposición entre Economía Política y Ética es sólo una apariencia, tan es así que el propio texto (Marx, 1980: 162) indica que la ciencia económica se limita a expresar, a su manera, las leyes morales, si esto no fuera así, los manuscritos se preguntan: cómo podríamos explicar que la virtud, en el ámbito de la propiedad privada, se expresa en el ascetismo, en el ahorro, en la mesura y en el bien individual. En la óptica de Marx, un ejemplo claro de lo que se viene hablando lo constituye aquella teoría de la población que parte de la siguiente premisa: se debe combatir la supuesta sobrepoblación humana si es que se pretende un correcto desarrollo de las fuerzas productivas y morales de la sociedad. Lo que queda en evidencia con el control de la natalidad es que hasta la existencia humana es puro lujo, por lo cual la moral del obrero se demuestra cuando es continente en sus apetitos sexuales, a la vez que contribuye al ahorro en la fecundación.

Las letras del tercer manuscrito dejan en claro que la producción adquiere dos sentidos opuestos, ya que cuando ella se exterioriza en la clase burguesa, la producción suele clasificarse como refinada, encubierta, ambigua y aparente, en cambio, cuando la producción se exterioriza en la clase obrera ella aparece como directa, franca y esencial, esto es así, siguiendo la argumentación de Marx, debido a que la grosera necesidad del trabajador es una fuente de lucro mayor que la necesidad refinada del rico.

El caso que se trae a cuenta para ejemplificar lo dicho es lo que representa el pago que realizan los obreros a los arrendatarios por la renta de viviendas austeras, frente a los palacios de las grandes urbes —en todo caso habitados comúnmente por gente pudiente—, pues bien, ese pago de los obreros para cubrir a medias una necesidad física genera mayor ganancia y “riqueza social” que las construcciones monumentales, aunque debemos tener en cuenta que, en el pensamiento capitalista, esas piezas arquitectónicas demuestran que dentro de la grosera barbarie de la necesidad humana/obrero hay una civilización.

Hasta este momento, los párrafos anteriores son el telón de fondo del concepto que nos ocupa, todo lo descrito encauza hacia lo que desde un principio se abordó en la perspectiva económica/filosófica de Marx: la economía establece la unidad de trabajo y capital, este enlace supone una unidad

originaria entre el capitalista y el obrero, lo cual se percibe, en el terreno de la economía, como un acontecimiento casual y que, por ello, sólo se puede explicar externamente (como si no existiera una parte subjetiva en el trabajo humano). Después de establecer lo anterior Marx afirma:

Las naciones que aún están cegadas por el brillo de los metales preciosos, y por ello adoran todavía el fetiche del dinero metálico, no son aún las naciones dinerarias perfectas. Oposición de Francia e Inglaterra. En el fetichismo, por ejemplo, se muestra hasta qué punto es la solución de los enigmas teóricos (*theoretischen*) una tarea de la Praxis, una tarea mediada por la práctica (*praktisch*), hasta qué punto la verdadera Praxis es la condición de una teoría positiva y real —*wirklichen und positiven Theorie*— (Marx, 1980: 163. Las palabras en alemán son del autor, ello para cotejar los términos traducidos con el texto original).

En este caso la *Praxis* se contextualiza en el amplio marco de la crítica que hace Marx a la Economía Política Clásica, es por ello que el filósofo alemán anteriormente puso en evidencia algunas de las contradicciones que esta ciencia no es capaz de resolver —con el establecimiento del sistema capitalista no es posible que los obreros adquieran los bienes de consumo deseados por contar con medios de subsistencia, así como la supuesta oposición entre economía y ética—, en nuestra interpretación del fragmento citado los enigmas son esas contradicciones no resueltas que, para que puedan encontrar su solución, requieren un nivel de *Praxis* (distinto del nivel ontológico que es propuesto por los mismos manuscritos) que podemos llamar crítico.

En el marco de estas contradicciones el fetichismo hace que las cosas se vean como independientes de la subjetividad humana, esto es, como no dependientes o derivadas de dicha subjetividad, tan esto es cierto que el valor de las cosas se piensa como si fuera inherente a las propias cosas (por decir algo, el dinero adquiere un valor que no tiene por sí mismo, ya que en realidad es sólo un medio de intercambio). En el fetichismo el valor de los objetos adquiere independencia del trabajo humano, como si esos objetos tuvieran un valor en sí mismos (Bottomore, 2013: 242).

Parece que las naciones de las cuales discurre Marx en la parte inicial del pasaje en mención no han llegado a la teoría de la Política Económica Clásica porque no muestra aún las condiciones reales del capitalismo, sino las correspondientes al periodo de desarrollo de sus fuerzas productivas. Es en este sentido que esas naciones están en un nivel inferior respecto de Francia e Inglaterra, países en los cuales, a partir de la teoría económica, ya se muestran las contradicciones (los enigmas teóricos) que produce la propiedad privada de los medios de producción, aunque no logran solucionarlos.

Ahora bien, esos enigmas teóricos (o contradicciones) de los cuales habla Marx son una tarea de la *Praxis*. Guiados por nuestra comprensión del fragmento elegido podemos señalar que la Economía

Política Clásica no logra superar los enigmas señalados, en cambio, una teoría positiva que integre la *Praxis* crítica sí está en disposición de resolver las contradicciones del modo de producción capitalista. No perdamos de vista que Marx habla de una verdadera *Praxis* —esto puede dar pie a entender que hay *Praxis* no verdadera y otra que sí lo es, cuando en realidad lo que se establece son distintos niveles de la actividad humana—, en el propio ámbito del discurso argumentativo marxiano esto no quiere decir, en ningún caso, que se desmienta lo que ya había quedado establecido acerca del contenido ontológico de la *Praxis*, con base en ello debemos admitir que, incluso la elaboración de la teoría económica que Marx critica supone un ejercicio humano objetivo/subjetivo que los manuscritos llaman *Praxis*.

Aun así, la resolución de las contradicciones que emanan de la forma de ser de la propiedad privada y que Marx muestra como evidentes (que, como ya dijimos, son enigmas para la economía política), demandan una *Praxis* en otro nivel, no ya en el ontológico. Dicho de otra manera, para superar las contradicciones que la *Praxis* ha mostrado se requiere otro nivel de *Praxis*, en ese distinto nivel la propia *Praxis* requiere criticarse o ponerse en cuestión ella misma. No se trata de teorizar, sino de hacer una crítica de la teoría que ya existe (Marx no plantea una teoría política, lo que hace es una crítica de la economía política). En este marco, el objeto de la crítica es la teoría y es a ese nivel donde se requiere la *Praxis* —el ser humano ejerce la *Praxis* en otro nivel que nosotros llamamos crítico, o praxis crítica—. Con lo cual, en el “ensayo de París” la *Praxis* se presenta en dos de sus niveles: el ontológico y el crítico.

Primera Tesis sobre Feuerbach

Con las *Tesis sobre Feuerbach* el pensamiento de Marx se sitúa, indiscutiblemente, como una *filosofía de la Praxis*, puesto que dicho término, en el contexto de significación de esos once apuntes, se propone como el centro de las relaciones humanas toda vez que esta categoría se presume como la propiedad originaria del ser social —afianzando el nivel ontológico de la *Praxis* antes descrito—. En esta misma dirección, las afamadas tesis fundamentan una teoría del conocimiento en la medida que tratan de abordar los objetos materiales en el andamiaje de la actividad humana. Por tal razón, cabe preguntarnos: ¿Cuáles son las implicaciones, en cuanto al conocimiento humano se trata, de sostener que la verdadera actividad práctica (con capacidad de transformación), es decir, la *Praxis*, sea la base de las relaciones humanas y más aún, que esa categoría sea el fundamento, criterio de verdad y fin del propio conocimiento?

Debemos tomar en cuenta que los estudiosos de *Las Tesis sobre Feuerbach* coinciden en que para encontrar el significado de estos enunciados aforísticos es preciso no desvincularlos de otros escritos

de Marx realizados por los mismos años, específicamente refieren que en *La Ideología Alemana*⁵ se encuentran reflexiones que complementan las aseveraciones esbozadas por el pensador alemán a manera de apuntes preparatorios, en este mismo sentido se subraya que las tesis fueron motivadas por la influencia teórica y política que ejercía Feuerbach en la filosofía alemana del siglo XIX, para lo cual Marx creyó conveniente desmontar la raíz contemplativa del materialismo que inauguró este importante filósofo por medio de premisas que dan muestra clara de la oposición que existe entre el materialismo abstracto y la propuesta marxiana del materialismo histórico/dialéctico.

Tesis I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (*Objekts*) o de intuición, pero no como actividad sensiblemente humana (*menschliche sinnliche Tätigkeit*), no como práctica [*Praxis*], no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, en contraposición con el materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva. Por eso, en *La Esencia del Cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica [*Praxis*] sólo en su forma sucientemente judía de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la acción “revolucionaria”, “práctico-crítica” (*praktisch-kritischen*). (Marx, 2015: 107. Traducción del Instituto de Marxismo-Leninismo del PCUS que se cotejó con la versión castellana de Miguel Candiotti, Los paréntesis y el énfasis fueron añadidos por el autor de este artículo. Los corchetes vienen en el original).

Esta primera tesis expone a contrapunto las diferencias sustanciales que existen, respecto a la teoría del conocimiento, entre el *objetivismo* materialista y el *subjetivismo* idealista, representados por Feuerbach y Hegel⁶ respectivamente, como sistemas teóricos que ofrecen propuestas y medios para

⁵ La *Praxis* no puede ser comprendida a partir de la idea, sino que el camino correcto (histórico real) nos lleva a entender que es la *Praxis* la que posibilita la explicación de las formaciones ideológicas y, en consecuencia, la deposición, en el terreno de lo práctico (*praktischen*), de las relaciones sociales se convierte en la superación del idealismo abstracto que se presenta bajo la forma de una crítica que está por encima o más allá del mundo material (Marx, 1974: 32).

⁶ En la filosofía especulativa hegeliana la idea absoluta está más allá de la esencia del hombre y de la naturaleza, es decir, tanto el hombre y la naturaleza son predicados de una idea trascendente. Sin pretender dar una definición de la idea absoluta de Hegel, lo cual nos llevaría, probablemente, a escribir otro artículo, baste con decir que, para este gran filósofo alemán, en su crítica a Kant, el ser humano debe aspirar al conocimiento de la cosa en sí, esto es posible por medio de una síntesis de todo el desarrollo del pensamiento humano (esto es precisamente lo que buscó hacer Hegel con su sistema filosófico), para pasar del amor al saber al conocimiento real, es por esto que Hegel aspira al conocimiento divino o absoluto, para este gran pensador el hombre sí cuenta con la posibilidad de llegar a esa idea absoluta.

poner en marcha procesos de conocimiento de la realidad. Marx deja claro desde un inicio que al poner en evidencia a estas dos corrientes filosóficas se tiene la intención de buscar nuevas alternativas y herramientas para superar estas dos visiones predominantes en el pensamiento europeo del siglo XIX.

La contradicción que pone en evidencia Marx en esta primera tesis consiste en puntualizar que el materialismo feuerbachiano —que parte del mundo como base inicial de sus planteamientos—, llevaba en sí un contenido abstracto o, mejor dicho, idealista, puesto que el hombre se reducía a una abstracción por fuera de su dimensión social, y en esa misma dirección la naturaleza se piensa exterior al hombre, incluso con independencia absoluta de éste. A la par, según Marx, el posicionamiento idealista de Hegel construyó de forma invertida la relación epistemológica entre sujeto y objeto. La alternativa propuesta por el pensador treverino resulta de la lectura crítica del objetivismo materialista y del subjetivismo idealista. Para comentar los contenidos de esta primera tesis vamos a recurrir a Sánchez Vázquez (2003), Rodolfo Mondolfo (1986) y Bolívar Echevarría (2011) autores que ven, en este primer aforismo, la *Praxis* como fundamento del conocimiento.

El comentario de Sánchez Vázquez (2003: 173-175) sobre la tesis inicial resalta la crítica que lleva a cabo Marx del materialismo y el idealismo al poner en tela de juicio los posicionamientos de estas dos escuelas de pensamiento acerca de la relación (cognoscitiva) que existe entre el ser humano y los objetos sensibles [*objektiv*] para producir conocimientos. El materialismo anterior a Marx entendía el objeto como una materia existente en sí misma que tiene total independencia del ser humano, por lo cual la forma de conocer ese objeto por parte del individuo se limitaba a una esfera pasiva (visión contemplativa) donde el sujeto cognoscente recibe por medio de su naturaleza perceptiva la realidad del mundo y, en este sentido, el conocimiento humano se explica como la actividad donde el mundo exterior imprime sus imágenes a través de las sensaciones humanas.

El problema que Marx observa en este planteamiento es que los objetos se captan como productos que no tienen absolutamente nada que ver con la actividad práctica humana, esto quiere decir que la conciencia del hombre no influye de ninguna manera sobre los objetos de la realidad (el ser humano y los objetos son dos entes separados, donde cada uno de ellos tienen sus propias reglas y sus formas particulares de ser). A diferencia del posicionamiento descrito, y de acuerdo con Sánchez Vázquez, Marx sostiene que los objetos del conocimiento son producto de la actividad humana, así como del mundo material y social, y sólo cuando reconozcamos esta relación determinante entre sujeto/objeto es que la realidad puede mostrarse al individuo (ya no como un mero acto de contemplación). De tal suerte, todo conocimiento humano lo es del mundo creado por el hombre, es decir, este mundo no tiene una existencia real y objetiva al margen de la historia, de la sociedad y de la industria (con esto se quiere decir que el mundo está dotado de una subjetividad humana).

A este respecto podemos traer a colación aquella famosa crítica que en la *Ideología Alemana* (Marx, 1974: 47), se hace de Feuerbach cuando allí se señala que hasta “los objetos de la *certeza sensorial* más simples vienen dados por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial... [con lo cual queda claro] que el mundo sensible es un producto histórico” (Marx, 1974: 47. Corchetes propios). Con esto no queremos insinuar que el mundo sensible es sólo una consecuencia histórica, debemos recordar que dicho mundo también debe su significación a las relaciones que se establecen entre el ser humano y la naturaleza, este mundo sensible no es una creación *ex nihilo*, sino que es, en efecto, un producto natural e histórico.

Por otra parte, Marx reconoce que el idealismo alemán (a diferencia del materialismo feuerbachiano), sí integra el ámbito subjetivo humano al interior del proceso de conocimiento, inclusive la teoría marxiana sugiere la aceptación del acierto kantiano que señala la imposibilidad de conocer los objetos en sí mismos únicamente con los sentidos puesto que los fenómenos son productos del propio ser humano en interacción con el mundo (para Kant el tiempo y el espacio, donde indudablemente la conciencia sitúa a los objetos, son un *a priori* de la mente humana, no se puede comprobar que estas dos categorías tiene una existencia material), aunque Marx reconoce lo anterior, no deja de desvelar que el defecto del idealismo consiste en considerar sólo de forma abstracta las acciones humanas, con lo cual toda actividad práctica, sensible y real queda cancelada. El aforismo que nos ocupa si bien concede que todo objeto ha de entenderse desde la actividad propiamente subjetiva, dicha actividad no se da en lo abstracto, sino que incluye lo sensible y real admitiendo así el surgimiento de la *Praxis*.

Lo que está en juego en esta primera tesis es la forma en cómo el Idealismo y el Materialismo que anteceden a la obra de Marx captan la materialidad del objeto. Para el materialismo de Feuerbach dicho objeto se plantea como exterior al sujeto, como una realidad en sí misma, mientras que en el Idealismo hegeliano se excluye por completo la relación dialéctica entre sujeto y objeto, ya que el ente cognoscente en dicha conexión es fuente y fundamento en cuanto a la apreciación de lo existente, es decir, dichas corrientes del pensamiento separan, autonomizan y asignan un lugar de privilegio distintivo a los elementos centrales que constituyen el proceso de conocimiento humano.

Como respuesta a estos dos posicionamientos teóricos, Marx plantea que la objetividad (del objeto) debe considerarse subjetivamente (Echeverría, 2011: 22-26). Esto quiere decir que el proceso subjetivo en Marx, de acuerdo con Echeverría, influye de manera decisiva tanto en el objeto —en su propia materialidad están integrados elementos subjetivos como ya dijimos anteriormente— como en el sujeto. En este sentido, el proceso de conocimiento es una *Praxis* fundada en la relación (cognoscitiva) recíproca entre sujeto/objeto, la cual posibilita que el ser humano capte y comunique el significado de la realidad, con ello queda claro el trato dialéctico que Marx impone desde el inicio

de las tesis, en este caso la dialéctica se basa en la captación teórica de la objetividad como un proceso práxico donde se incluye la relación de lo subjetivo/objetivo lo que da como resultado la aprehensión de lo real.

En atención a estas ideas es que Marx propone que la verdadera actividad humana es la *Praxis* puesto que en ella coinciden dialécticamente lo subjetivo (teórico) y lo objetivo (práctico), y que tiene por cometido la transformación del mundo; por lo tanto, conocer cualquier fenómeno o realidad es posible en cuanto que los objetos de conocimiento se incorporen en la relación del hombre con la naturaleza o con el mundo, conexión que es posible por y en la *Praxis*.

Creemos necesario asentar que Marx admite que podemos encontrar una naturaleza que no ha establecido ningún tipo de relación con la *Praxis* y, por lo tanto, tiene verdaderamente una existencia en sí (en escritos posteriores a las tesis pone como ejemplo alguna isla que no ha sido, hasta el momento, sujeta de la historia humana), a pesar de ello nuestro pensador cree que este tipo de naturaleza no explorada debe, en algún momento, convertirse en objeto de la *Praxis* y, por lo tanto, en objeto del conocimiento humano. En resumen, el significado que advierte esta primera sentencia acerca de la *Praxis* es que ella se presenta como la base del mundo real y, en este sentido, ofrece al conocimiento su objeto y fin. Aquí se ancla el nivel epistemológico de la *Praxis*.

Reflexiones conclusivas

En este momento de la exposición es de nuestro interés mostrar, aunque sea con un breve ejemplo, cómo el término que venimos trabajando es usado en una disciplina social, nos referimos al Trabajo Social, a partir de una contextualización semántica tan amplia y heterogénea que es casi imposible ubicarla en una línea de apreciación teórica, ya sea esta originaria o nueva, que posibilite a los profesionales de esta disciplina apropiarse del concepto y de sus niveles, ya sea para aumentar el conocimiento de la realidad *social* y/o para ponerlo como categoría eje de la práctica por medio de la intervención social. Lo cual nos parece un proceso de des/significación. Dada la naturaleza del artículo, sólo me permito insistir que la tradición teórica del Trabajo Social Latinoamericano absorbió de la tradición marxista términos que permitieron una reconceptualización *crítica* a partir de la década de los setenta del siglo XX y que influyen en la producción escrita actual de dicha disciplina, nos referimos a conceptos como dialéctica, *Praxis*, realidad, comunidad, entre otros.

Para debatir el uso del término *Praxis* en Trabajo Social tomamos como ejemplo representativo su utilización en dos libros que aparecen constantemente citados y referenciados en los centros de enseñanza universitaria de nuestro país donde se imparte la carrera de Trabajo Social: *Apuntes de Trabajo Social* (2008) de Nelia Tello Peón y *Aproximaciones al Trabajo Social Contemporáneo*

(2011) de Elí Evangelista.⁷ Ambos textos pretenden posicionar un perfil crítico para la práctica de la profesión, para lo cual desarrollan una justificación teórica/conceptual de este campo de intervención social desde la transdisciplinariedad, para luego transitar a una propuesta de intervención *social* anclada en la noción weberiana de acción social. Para posicionar sus ideas claves, bajo estos dos ejes expuestos, de forma indiscriminada se sirven de conceptos como *Praxis*, sujeto, disciplina, totalidad, dialéctica, concreto, etcétera; sin ofrecer al lector la posibilidad de apreciar unificada-mente el fundamento teórico que sostiene dichas nociones o, lo que es peor aún, armonizando irracionalmente posturas tan diversificadas entre sí que se vuelve imposible captar un significado preciso.

Por ejemplo, el texto *Apuntes de Trabajo Social* establece que la profesión despliega “una acción social compleja construyéndose desde la recuperación de la intervención misma, el conocimiento que se deriva de la estrategia metodológica utilizada, de la praxis basada en un saber” (Tello Peón, 2008: 21). Donde es necesaria “la construcción de escenarios como parte integral de la estrategia para seleccionar variables por el experto para representar la realidad encontrada y establecer una comparación con la realidad deseada” (Tello Peón, 2008: 34). Del mismo modo, *Aproximaciones al Trabajo Social Contemporáneo* propone un marco de “actuación social que signifique dejar de ver al Trabajo Social simplemente como una profesión o mero ejercicio académico para entenderlo, comprenderlo, sentirlo y vivirlo como ciencia, arte, lucha compromiso, riesgo y pasión” (Evangelista, 2011: 79). Que, a juicio del autor, su objetivo es un “quehacer profesional que tiende a avanzar en la construcción de políticas, modelos, planes, programas y proyectos y metodologías de ACTUACIÓN SOCIAL...también llamada praxis, intervención o acción social continua teniendo un papel protagónico” (Evangelista, 2011: 91).

Si bien la acción social ha sido objeto de estudio de la sociología moderna, dicha concepción es deudora de dos enfoques primordialmente: el de estilo mecanicista desarrollado, entre otros, por Pareto y por Parsons, y el teleológico consumado por el funcionalismo clásico, pero quien realmente la elevó a la categoría de concepto/tesis dentro de su sistema de pensamiento filosófico/social fue, sin duda, Max Weber que la conceptualizó (desde el resultado del procedimiento abstractivo de

⁷ Para mostrar el impacto que los 2 textos analizados tienen en el colectivo profesional baste con señalar que *Apuntes de Trabajo Social* aparece citado en 17 artículos de divulgación científica en Trabajo Social del 2008 a la fecha, estas referencias se circunscriben, principalmente, en editoriales que permean la formación profesional en México, Costa Rica y Colombia. Por su parte, *Aproximaciones al Trabajo Social Contemporáneo* registra alusiones en 11 artículos de divulgación nacional del 2011 a la fecha, sobre todo, en investigaciones de Ciudad Juárez, Sonora y Colima. Aparte de ello, los autores y textos en comento sirven de base para fundamentar los contenidos de asignaturas que tienen que ver con teoría “específica de Trabajo Social” en planes de estudio de universidades del país, tal es el caso de la materia Introducción a la Sistematización en Trabajo Social ofertada en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

los tipos ideales) “como cualquier actitud o actividad...en tanto en cuanto el agente o agentes asocian a las mismas un sentido subjetivo que implica de acuerdo con dicho sentido subjetivo, las actividades y actos de otros, y está orientada hacia ellos” (2006: 1).

Para Weber, el cometido principal de la sociología es proveer de recursos abstractivos al investigador que le permita adoptar el punto de vista del actor para captar el sentido de sus acciones individuales. Para lo cual, propone una suerte de inferencia basada en los contenidos de las normas sociales institucionalizadas que son comunes a los dos (investigador-actor) para explicar a través de códigos, normas y reglas, engendradas en un sistema social, el sentido subjetivo de los fenómenos en su individualidad.

Para demostrar esto, el pensador alemán trazó un proceso posible basado en un saber nomológico (llamado hoy construcción de escenarios) que tiene por objetivo explicar la individualidad reuniendo un cúmulo de “uniformidades típicas de comportamiento empíricamente comprobables” (Rossi, 2006: 26). Dichas uniformidades se estructuran en un proceso abstractivo que aísla en la diversidad de lo empíricamente dado ciertos elementos para organizarlos en un cuadro coherente, sin contradicciones. Al resultado del procedimiento lo llamo *tipo ideal* que sin ser la realidad sirve como instrumento para explicar los fenómenos en un criterio de comparación al cual debe ser referido el dato empírico. Con lo cual, lo que se proporciona a la investigación es un aparato teórico/conceptual que reviste un carácter típico ideal.

Ahora bien, en los dos textos que venimos analizando se propone equiparar en sus contenidos teóricos los términos *acción social* y *Praxis*,⁸ por lo que es necesario descubrir o desmentir la supuesta equivalencia. Como ya advertimos antes, *Praxis* es una categoría central del pensamiento crítico marxiano (al menos con tres niveles distintos) que, necesariamente, integra dos polos: el objetivo y el subjetivo.

Así pues, al atender la significación teórica que revisten en la actualidad las nociones de acción social (propuesta por Weber) y la de *Praxis* (eminentemente marxiana y robustecida por distintas tradiciones marxistas) descubrimos que si bien, ambas forman parte sustancial de una línea de pensamiento que pretende estudiar la realidad, su base filosófico-argumentativa parte de posturas totalmente contrarias, inclusive antagónicas, ya que, como tuvimos ocasión de señalar antes, la racionalidad weberiana –que a través de un proceso de abstracción idealista establece una comparación entre lo real y lo ideal– se preocupa por instaurar una investigación-sospecha que trata de penetrar en el sentido subjetivo de la actividad humana, en cambio la racionalidad revolucionaria de Marx

⁸ Debido a que no podemos extendernos solo ponemos como ejemplo de des/significación, para este caso, el fenómeno del eclecticismo negativo, es decir, como se logran fusionar de manera “armónica” conceptos con contextos de significación distintos entre sí y que provienen de marcos teóricos antitéticos.

—que parte de la dialéctica materialista para reproducir el movimiento de la realidad en su totalidad— tiene por cometido objetivar concretamente el significado social e histórico de la *Praxis* humana.

Con lo cual, vemos una divergencia teórica fundamental que es conciliada irracionalmente en los textos de Trabajo Social que hemos considerado, al desproveer del sentido categorial que tanto Weber como Marx atribuyeron a la acción social y a la *Praxis* respectivamente. Nos parece, que dicha situación produce una tergiversación de la teoría, ya que los conceptos pueden ser utilizados a capricho o arbitrariamente, es decir, sin un sustento en el pensamiento de donde ha sido obtenido el término, dado que precisamente eso es lo que permite argumentar la conexión lógica que debe existir entre lo que debe significar dentro de la teoría origen y lo que de él decimos, con lo cual los términos quedan yuxtapuestos no solo incoherentemente, sino incluso, contradictoriamente. Por otro lado, observamos que tal cuestión produce un eclecticismo negativo al conciliar posturas filosóficas y teóricas que son antagónicas o contrarias entre sí pero que quedan unidas irracionalmente, tal es el caso del positivismo y neopositivismo en su relación *armónica* con las posturas críticas marxistas expresada en la teoría “específica” del Trabajo Social. **P**

BIBLIOGRAFÍA

BLOCH, Ernst (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

BOŠNJAK, B. (1965). “Betrachtungen über die Praxis” [“Consideraciones sobre la Praxis”]. *PRAxis. REVUE PHILOSOPHIQUE*. Nº 1, Vol I, Primer trimestre.

CANDIOTI, Miguel (2014). “El carácter enigmático de las *Tesis sobre Feuerbach* y su secreto”. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. Nº 50, enero-junio.

ECHEVERRÍA, Bolívar (2011). *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx*. México: Itaca.

ENGELS, Friedrich (2006). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Madrid: Fundación Federico Engels.

EVANGELISTA, Eli (2011). *Aproximaciones al Trabajo Social contemporáneo*. México: ENTS-UNAM.

GONZÁLEZ, Luis (1991). “El concepto de praxis en Marx: la unidad de ética y ciencia”. *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*. N° 19-20.

GONZÁLEZ Casanova, Pablo (2010). “La comunicación en las Ciencias Sociales y los conceptos profundos”. En González Casanova, Pablo y Roitman, Marcos. *La formación de conceptos en ciencias y humanidades*. México: Siglo XXI.

GRAMSCI, Antonio (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.

HELLER, Agnes (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

KOPPMANN, Walter (2013). “Reflexiones sobre la naturaleza y la praxis en Marx”. *Hic Rhodus. Dossier: Marx y la Filosofía* N° 4.

LUKÁCS, György (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.

MARX, Karl (1974). *La ideología alemana*. Uruguay: Ediciones Pueblos Unidos.

MARX, Karl (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

MARX, Karl (2010). *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.

MARX, Karl (2015). *Karl Marx: Tesis sobre Feuerbach. Texto y traducción. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/256977390/EL-MANIFIESTO-DEL-METODOENSAYO-DE-INTERPRETACION-DE-LAS-TESIS-SOBRE-FEUERBACH-DEKARL-MARX>*

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1967). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Editorial Grijalbo.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1971). *La sagrada familia o crítica de la crítica. contra Bruno Bauer y consortes*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

MONDOLFO, Rodolfo (1986). *Marx y marxismo; estudios histórico-críticos*. México: FCE.

NICOL, Eduardo (1978). *La primera teoría de la praxis*. México: UNAM.

OLVERA Serrano, Margarita (2007). "Sociología, cambios conceptuales y temporalidad". En Zabudovzky, Gina (Coord.). *Sociología y cambio conceptual. De la burocracia y las normas al cuerpo y la intimidad*. México: Siglo XXI/UNAM/UAM.

PROUDHON, Pierre (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (2003). *Filosofía de la Praxis*. México: Siglo XXI.

TELLO Peón, Nelia (2008). *Apuntes de Trabajo Social*. México: ENTS-UNAM.

WEBER, Max (2006). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

ZANUCCOLI, Mariel y PORTAPILA, Margarita (2012). "Revisitando la relación hombre-naturaleza. Implicaciones del marxismo ecológico". *Astrolabio, Nueva época*. N° 8.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>