

Las equívocas *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx

(por Miguel Candiotti)

Presentación del problema

En 1888, a manera de apéndice a su reciente escrito titulado *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica Alemana*, Engels publicaba una versión modificada de once notas críticas a propósito de la filosofía de Feuerbach, popularizadas desde entonces como las *Tesis sobre Feuerbach*. Las notas originales habían sido escritas por Marx en Bruselas allá por 1845 como uno de los primeros borradores de *La ideología alemana*, obra que redactaría inmediatamente después, entre ese mismo año y el siguiente, junto al propio Engels. Sin embargo, como el mismo Marx explicaba en 1859, la publicación de esta voluminosa obra no pudo concretarse en su momento, y luego quedó descartada:

Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas [...], había llegado por distinto camino [...] al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad liquidar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito —dos gruesos volúmenes en octavo— llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido. (Marx, 1976: 519)

Engels recuerda tales palabras en el prólogo a su *Ludwig Feuerbach*, y agrega luego lo siguiente:

Desde entonces han pasado más de cuarenta años, y Marx murió sin que a ninguno de los dos se nos presentase ocasión de volver sobre el tema. Acerca de nuestra actitud ante Hegel, nos hemos pronunciado alguna que otra vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca. [...] Antes de mandar estas líneas a la imprenta, he vuelto a buscar y a repasar el viejo manuscrito de 1845-46. La parte dedicada a Feuerbach no está terminada. La parte acabada se reduce a una exposición de la concepción materialista de la historia, que sólo demuestra cuán incompletos eran todavía por aquel entonces, nuestros conocimientos de historia económica. En el manuscrito no figura la crítica de la doctrina feuerbachiana; no servía, pues, para el objeto deseado. En cambio, he encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el apéndice. Trátase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo. (Engels, 1976^b: 354)

Como es sabido, por otra parte, debieron pasar nuevamente “más de cuarenta años” para que finalmente se publicaran –en 1932– tanto *La ideología alemana* como la versión original de las *Tesis* redactada por Marx. Esto significa que durante *más de ochenta y cinco años* –es decir, más de la mitad de su tiempo de existencia– tanto los seguidores como los detractores de las ideas de Marx y de Engels se vieron privados de la lectura y la confrontación de estos dos textos clave donde nuestros autores llevaron a cabo nada menos que su “ajuste de cuentas” con la “conciencia filosófica anterior” (Marx, 1976: 519). Y también significa que durante más de cuarenta años se accedió únicamente a las *Tesis* (en la versión publicada por Engels), lo cual produjo como consecuencia toda una serie de malos entendidos.¹

Ahora bien, habiendo podido finalmente reunir y leer los dos textos en cuestión podemos preguntarnos, por un lado, por qué Engels publicó las *Tesis* corregidas y completamente aisladas de la *La ideología alemana* y, por otro lado, por qué desestimó la edición de esta última obra o, al menos, de la parte de la misma dedicada a Feuerbach. Hoy resulta evidente que esas páginas resultan absolutamente preciosas para desentrañar el sentido de las *Tesis*, y que es falsa la afirmación engelsiana de que en ellas “no figura la crítica de la doctrina feuerbachiana”, aún cuando sea cierto que “no está terminada”.

No tenemos una respuesta precisa a esos interrogantes. Lo único seguro es que, por algún motivo, ya sea por la voluntad de simplificar la transmisión del pensamiento de Marx, ya sea por consideraciones relativas a la coyuntura política del momento, ya sea por su opinión explícita de que lo escrito por aquellos años no era más que “germen inicial”, Engels decidió editar sólo las *Tesis*, realizando cambios en cada una de ellas, sin siquiera imaginar los múltiples problemas de interpretación que tales fragmentos iban a generar, *ni la trascendencia que iban a adquirir*.

En efecto, una gran parte de los intelectuales entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, encontraron en las *Tesis* (tal como las dio a conocer Engels) nada menos que *los fundamentos últimos de la teoría de Marx*. Este hecho ha generado una serie de confusiones lamentables, pero no

¹ No olvidemos que hubo también otros textos de gran importancia filosófica que sólo vieron la luz mucho más tarde, como los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), que también aparecieron en 1932, o los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-1859) –más conocidos como *Grundrisse*–, que no fueron editados hasta el año 1953.

porque en las *Tesis* no estén expresados los fundamentos últimos de la teoría de Marx, sino porque la forma en que allí se presentan –tanto en la versión original de Marx como en la modificada por Engels– resulta sumamente fragmentaria y ambigua si no se cuenta con la posibilidad de cotejarlas al menos con *La ideología alemana*.

Es tan curiosa como alarmante, por ejemplo, la recurrente mala interpretación –que es, a su vez, causa y luego efecto de una mala traducción– de algunas expresiones de Marx como, por ejemplo, “actividad humana sensible” o “actividad sensiblemente humana” (*sinnlich menschliche Tätigkeit*), o bien “actividad objetiva” (*gegenständliche Tätigkeit*). Pero va de suyo que, para poder de ocuparnos seriamente de lo que serían importantes tergiversaciones de lo afirmado por Marx en las *Tesis*, debemos antes aclarar lo que nosotros –que sí contamos hoy con la posibilidad de confrontarlas con los textos contemporáneos a ellas– entendemos que allí se sostiene y, a la vez, indicar cuáles son, a nuestro juicio, las expresiones de Marx que se prestan a una lectura errónea de su pensamiento.

La *práctica* en tanto “actividad objetiva”.

¿Es “sensorial” o “sensible”? ¿Se “concibe” o se “capta”?

Empecemos por analizar de manera conjunta las tesis 1ª, 5ª y 9ª. Cito a continuación una de sus traducciones al castellano más difundidas, no sin señalar ya en ella ciertos errores que considero graves, y que propongo corregir sustituyendo las palabras que aparecen tachadas con las que agrego entre corchetes inmediatamente después junto al término alemán presente en el manuscrito marxiano. Asimismo, en los casos en que entiendo que la traducción es correcta, pero que resulta útil destacar cuál es el vocablo alemán utilizado por Marx, lo añado entre corchetes.² Pronto se verá la importancia de estas modificaciones, que no tienen nada de caprichosas:

² En cambio, las palabras en alemán que aparecen sólo entre paréntesis constituyen aclaraciones que ya aparecen en la edición castellana citada.

(Tesis 1)

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta [*gefaßt wird*] la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible [*Sinnlichkeit*], bajo la forma del *objeto* (*Objekt*) o de la *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial* [*sensible (sinnlich)*], como *práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, *sensorial* [*sensible (sinnliche)*], en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles [*sinnliche*], realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no ~~concebe~~ [capta (*faßt*)] la actividad humana misma como una actividad *objetiva* (*gegenständliche*) Por eso, en *La esencia del cristianismo*, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la *práctica* sólo se capta [*gefaßt wird*] y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda [*begreift*] la importancia de la actividad “revolucionaria”, de la actividad “~~crítico-práctica~~” [“práctico-crítica” („praktisch-kritischen“)]. (Marx, 1970: 665-666; cfr. Marx, 1962: 5)

(Tesis 5)

Feuerbach no se da por satisfecho con el *pensamiento abstracto* y recurre a la *contemplación* (*Anschauung*); pero no ~~concebe~~ [capta (*faßt*)] lo *sensorial* [lo sensible (*die Sinnlichkeit*)] como actividad *sensorial*[sensible(*sinnliche*)]-humana *práctica*. (Marx, 1970: 667; cfr. Marx, 1962: 6)

(Tesis 9)

Lo más a que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el que no ~~concebe~~ [comprende (*begreift*)] lo *sensorial* [lo sensible (*die Sinnlichkeit*)] como una actividad *práctica*, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad ~~civil~~ [burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*)]. (Marx, 1970: 668; cfr. Marx, 1962: 7)

Empecemos por señalar que es una lástima que el traductor de estos textos, quien prudentemente se preocupó por señalar entre paréntesis las palabras alemanas cuya versión al castellano consideró potencialmente problemática, haya desestimado los casos del adjetivo *sinnlich* (sensual, sensorial, sensible, físico, material, voluptuoso, carnal; ej: *die sinnliche Welt* = el mundo material), de su sustantivación *Sinnlichkeit* (lo sensual, lo sensorial, lo sensible, etc., la sensualidad, la sensorialidad, la sensibilidad, etc.), y también de los verbos *fassen* (captar, tomar, coger, asir, agarrar, atrapar, aprehender, concebir, comprender, entender) y *begreifen* (entender, comprender, concebir, captar, caer en la cuenta). Nótese que traduce *sinnlich* indistintamente como “sensible” o como “sensorial”, y *Sinnlichkeit* como “lo sensible” o como “lo sensorial”, aunque con una cierta preferencia por la segunda opción en ambos casos. En cuanto a *fassen*, también puede comprobarse que es indiferentemente vertido ya como “captar”, ya como “concebir”. Por último, *begreifen* es traducido algunas veces como “comprender” y otras como “concebir”. Veamos por qué tales confusiones, lejos

de ser inocuas, afectan profundamente el sentido de las *Tesis*, desde el momento en que éstas versan precisamente sobre la necesidad de lograr distinguir adecuadamente entre lo que es *activo* y lo que es *pasivo* –o, más exactamente entre *formas de actividad diversas*– de cara a una recta comprensión de las relaciones sujeto-objeto y teoría-práctica.

Si bien *sinnlich* admite también ser traducido literalmente como “sensual”, “sensorial” o “sensitivo”, a ningún germanófono, como tampoco a nadie que haya podido leer *La ideología alemana*, se le ocurriría pensar que cuando Marx escribe “*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*” esté definiendo la *praxis* como la actividad de los sentidos humanos –esto es, la actividad *sensorial* humana–, sino que le resulta evidente que con esa expresión Marx señala sólo la actividad práctica en tanto acción material transformadora de la realidad externa; una actividad que resulta *sensible*, esto es, patente a los sentidos que la captan a su modo, pero que de ningún modo la *crean* con su propia actividad cognoscente (que es algo *distinto* de la actividad práctica). Debería hoy resultar evidente que la actividad de la cual Marx se está ocupando aquí –la práctica, precisamente– no es la actividad del sentir, sino la *actividad sentida*, esto es, la acción profundamente transformadora del mundo material que puede ser cotidianamente percibida por los sentidos.

El elemento novedoso que el planteo de Marx introduce y destaca en oposición al idealismo y al materialismo precedente no es otro, pues, que la actividad *práctica* humana –la *subjetividad práctica*– como distinguible de la teórica o cognoscente, y como su condicionante relativo. Lo que Marx viene a decir, precisamente, es que no basta con ocuparse de la subjetividad *teórica*, de su actividad cognoscente abstracta o de su contemplación sensible de naturaleza, sino que es preciso percatarse, afinando a la vez la sensibilidad y el pensamiento, de que ante todo existe la subjetividad *práctica* que forma parte de la realidad objetiva, a la cual modifica constantemente con una actividad que es bien tangible, patente a los sentidos, sensible, y no una actividad sensorial o *de* los sentidos.

En síntesis, Marx está aquí destacando ni más ni menos que la importancia crucial de la *actividad práctica humana*, que es susceptible de ser comprobada en la experiencia sensible –es decir, empíricamente–, y que siempre precede a la actividad cognoscente: *todos somos sujetos prácticos*

antes de ser sujetos teóricos. Lo que también puede expresarse de manera espacial: nuestra *subjetividad cognoscente* es siempre *interior* a nuestra *subjetividad práctica*, aunque no se confunde con ella. Y ya no cabe ninguna duda de que en este texto el “lado *activo*” (*die tätige Seite*), que Marx exige al materialismo desarrollar en contraste con la actividad meramente teórica y abstracta del idealismo, no está en los sentidos sino en lo que ellos *captan*, esto es, no está en el sujeto cognoscente o teórico (el *sujeto “puro”*) sino en el sujeto práctico (el *sujeto-objeto*).

Baste lo dicho hasta aquí como explicación de por qué resulta inaceptable la traducción de *sinnlich* (y sus derivados) como “sensorial” o “sensitivo” (y sus derivados), que hacen pensar en la actividad de los sentidos mismos, en un contexto en el cual no está siendo tematizada en absoluto. Por lo demás, a estas alturas probablemente el lector ya se habrá percatado de los problemas análogos que suscita la traducción del verbo *fassen*: así como no es lo mismo percibir que imaginar, o aprender que crear, tampoco es en absoluto lo mismo *captar* la realidad que *concebirla*. Lo cual no significa, por lo demás, que aquel *captar* sea puramente pasivo ni que no se vea siempre acompañado por conceptos. Por lo mismo, finalmente, no resulta indiferente traducir *begreifen* como “comprender” y como “concebir”. Cfr., por ejemplo, la tesis 9ª: no es en absoluto lo mismo *captar* y *comprender lo sensible como una actividad práctica* que “concebir lo sensorial como una actividad práctica”.

¿En qué sentido entendemos “subjetivo” y “objetivo”?

Ahora bien, habiendo destacado brevemente los problemas de traducción de *sinnlich*, *Sinnlichkeit*, *fassen* y *begreifen*, aún nos queda por abordar otra pesada ambigüedad que ya no tiene que ver con problemas de traducción sino de cuidado y precisión en el uso de ciertos conceptos que, nos guste o no, tienen una larga historia tras de sí, y probablemente también por delante. Me refiero aquí puntualmente a los términos *subjetivo* y *objetivo*. Creo que, en las *Tesis* —que, recordémoslo, constituyen sólo un borrador que no estaba destinado a ser publicado—, Marx los emplea sin prestar la suficiente atención a los endemoniados equívocos que pueden generar, y que de hecho han generado

potenziándose mutuamente con los ya señalados defectos de traducción. Para comprobarlo propongo recurrir a la traducción italiana de las *Tesis* –en la versión retocada por Engels– que tuvo la mayor difusión a principios del siglo XX. Nos referimos a la que realizó “alla meglio” Giovanni Gentile en 1899 (cfr. Gentile, 1959: 68-71) y luego retomó casi sin modificaciones Rodolfo Mondolfo en 1909 (cfr. Mondolfo, 1968: 10-11). Además se trata nada menos que de la versión en la que Antonio Gramsci leyó las *Tesis* (le “glosse su Feuerbach”) de Marx, que tanto impacto ejercerían sobre su pensamiento.

A continuación transcribiré, pues, la versión italiana de Gentile de las mismas tesis problemáticas que hemos analizado antes en castellano: la 1ª, la 5ª y la 9ª (cuyas modificaciones en la versión de Engels no resultan significativas). Así, entre otras cosas, podremos comprobar que los errores del traductor a nuestra lengua están lejos de constituir un caso único (o el más grave). Sin embargo, esta vez no añadiré correcciones a la traducción citada porque entiendo que sus errores ya habrían de saltar a la vista del lector, lo que no obsta para que nos ocupemos de ellos más adelante.

(Tesis 1)

Il difetto capitale di tutto il materialismo passato –compreso quello del Feuerbach– è che il termine del pensiero (*Gegenstand*), la realtà, il sensibile, è stato concepito soltanto sotto forma di *oggetto* o di *intuizione*; e non già come *attività sensitiva umana*, come *prassi*, e soggettivamente. Quindi è avvenuto, che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, –ma solo in astratto, perché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale sensitiva, come tale. Il Feuerbach vuole distinti realmente gli oggetti sensibili dagli'intelligibili; ma ei non concepisce l'attività stessa umana come attività *oggettiva*¹. Perciò nell'*Essenza del Cristianesimo* il solo contenuto teoretico egli considera come schiettamente umano; laddove la prassi vien concepita e fissata soltanto nelle sordide forme giudaiche. Perciò egli non intende il significato che i «rivoluzionari» danno all'attività pratico-critica.

(Tesis 5)

Il Feuerbach, non soddisfatto del *pensiero astratto*, si appella alla *intuizione sensibile*; ma egli non concepisce la sensibilità come attività umano-sensitiva pratica.

(Tesis 9)

Il grado più alto, al quale abbia condotto il materialismo *intuizionista*, cioè il materialismo che non concepisce la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione dei singoli individui nella «società borghese».

En la primera tesis, inmediatamente después del enunciado “Il Feuerbach vuole distinti realmente gli oggetti sensibili dagli'intelligibili; ma ei non concepisce l'attività stessa umana come

attività *oggettiva*”, Gentile introduce una única nota a pie de página que tiene un gran interés para nosotros. En ella “explica” lo siguiente al lector, con respecto a lo que Marx quería significar con “attività *oggettiva*”: “Cioè, come *attività che faccia, ponga, crei l'oggetto sensibile (gegenständliche Tätigkeit)*.” En cuanto a Mondolfo, acepta con gran entusiasmo ese aporte de Gentile; tanto que resuelve directamente sustituir en la versión gentiliana del texto de Marx la expresión “attività *oggettiva*”, traducción literal y precisa de *gegenständliche Tätigkeit*, por la forzada fórmula “attività *che ponga l'oggetto*”. Este añadido de Gentile y de Mondolfo nos permite comprobar hasta qué punto aquello que en la traducción castellana constituía un peligro inminente, esto es la lectura de las Tesis en clave *subjetivista*, se ha vuelto aquí una lamentable realidad.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente caer en el *subjetivismo*? ¿Y en el *objetivismo*? ¿En qué sentido estos términos se oponen entre sí? ¿Es excluyente la opción entre ellos? Para contestar a estas preguntas, propongo reflexionar críticamente sobre los ya mencionados conceptos de *subjetivo* y *objetivo*, y sobre el uso que Marx hace de ellos en las *Tesis*, a partir de la confrontación de este texto con otros del mismo autor, especialmente con *La Ideología alemana*, escrita más tarde durante el mismo año 1845 y los inicios de 1846, pero también con los *Manuscritos* de 1844, esto es, con dos de los escritos de Marx que desafortunadamente, como se indicó más arriba, aún siendo contemporáneos a las *Tesis* no fueron publicados hasta el segundo cuarto del siglo XX, y por tanto no llegaron a ser conocidos ni por los jóvenes Gentile y Mondolfo ni por el Gramsci prisionero del fascismo, entre otros.

Para evitar nuevas confusiones y comenzar prontamente a aclarar los significados de la familia de palabras que Marx utiliza cuando se aproxima al problema de la relación entre sujeto y objeto, sugiero que el lector tenga presente que para nuestro autor los siguientes adjetivos constituyen básicamente *sinónimos*: “objetivo” (*gegenständlich*), “real” (*wirklich*), “existente” (*existent, bestehend*), “sensible” (*sinnlich*), “empírico” (*empirisch*), “material” (*materiell*), “exterior” (*äußere*) e incluso “natural” (*natürlich*) en su sentido más amplio (es decir, el que no se opone a lo “artificial”, “cultural”, “humano”, “histórico”, “social”, etc., sino que lo *incluye*).³ Entiendo que tales homologías

³ Y por tanto también son equivalentes los sustantivos correspondientes: “objetividad” (*Gegenständlichkeit*), “realidad” (*Wirklichkeit*), “existencia” (*Existenz*), “mundo existente” (*die bestehende Welt*), “sensibilidad” (*Sinnlichkeit*), “materia”/“materialidad” (*Materie*), “naturaleza” (*Natur*), “mundo exterior” (*Außenwelt*), etc.

pueden ser fácilmente constatadas a partir de pasajes como los que citaré por extenso a continuación, agregando entre corchetes los términos alemanes de la versión original cuya traducción pudiera suscitar dudas:

El trabajador no puede crear [*schaffen*] nada sin la naturaleza [*Natur*], sin el mundo exterior sensible [*sinnliche Außenwelt*]. Esta es la materia [*Stoff*] en que su trabajo se realiza [*verwirklicht*], en la que obra, en la que y con la que produce.” (Marx, K. 1993: 111; cfr. Marx, K. 1968: 512)

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales [*wirkliche*], de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales [*wirklichen*], su acción [*Aktion*] y sus condiciones materiales de vida [*materiellen Lebensbedingungen*], tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción [*Aktion*]. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica [*rein empirischem Wege*]. La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia [*Existenz*] de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza [*übrigen Natur*]. [...] Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales [*natürlichen Grundlagen*] y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción [*Aktion*] de los hombres. (Marx-Engels, 1970: 19; cfr. Marx-Engels, 1969: 20-21)

[Refiriéndose a Feuerbach] No ve que el mundo sensible [*sinnliche Welt*] que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos [*Gegenstände*] de la «certeza sensorial» [*sinnlichen Gewißheit*] más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del comercio y, tan sólo por medio de esta acción [*Aktion*] de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensorial» [*sinnlichen Gewißheit*] de Feuerbach. (Marx-Engels, 1970: 47, es mío el agregado entre corchetes al inicio; cfr. Marx-Engels, 1969: 43)

Por lo demás, en esta concepción de las cosas [*Dinge*] tal y como realmente [*wirklich*] son y han acaecido, todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico [*empirisches Faktum*] puro y simple. Así, por ejemplo, el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza [*Natur*] (o, incluso, como dice Bruno [...], las «antítesis de naturaleza e historia», como si se tratase de dos «cosas» [*Dingen*] distintas, y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural [*eine geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte*]), [...] desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima «unidad del hombre con la naturaleza» ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época, lo mismo que la «lucha» del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre la base correspondiente. [...] Feuerbach habla de la concepción de la ciencia de la naturaleza [*der Anschauung der Naturwissenschaft*], cita misterios que sólo se revelan a los ojos del

físico y del químico, ¿pero qué sería de la ciencia natural, a no ser por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural «pura» adquiere tanto su fin como su material [*Material*] solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible [*sinnliche Tätigkeit*] de los hombres. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles [*sinnliche Arbeiten und Schaffen*], esta producción, la base de todo el mundo sensible [*sinnlichen Welt*] tal y como ahora existe [*existiert*], que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural [*natürlichen Welt*], sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano [*Menschenwelt*] y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia [*Existenz*]. Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior [*Priorität der äußeren Natur*] y que todo esto no es aplicable al hombre originario, [...] pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe [*existiert*] ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach. (Marx-Engels, 1970: 47-48; cfr. Marx-Engels, 1969: 43-44)

Del contenido de estos pasajes nos interesa inmediatamente destacar sólo dos cosas: 1) su evidente familiaridad con las tres *Tesis* que hemos estado analizando hasta ahora y, al mismo tiempo, 2) la diferente terminología empleada en ellos por Marx. En efecto, mientras en las tres *Tesis* mencionadas se recurre con frecuencia a variantes de las palabras “objeto” (*Gegenstand, Objekt*), “objetivo” (*gegenständlich*), “praxis” (*Praxis*) y “práctico” (*praktisch*), así como a la infausta expresión “actividad sensible” (*sinnlich Tätigkeit*), en cambio vemos que no se emplean tales expresiones en los pasajes recién citados, excepto por una única aparición de “objetos” [*Gegenständen*] y otra de “actividad sensible” (*sinnlich Tätigkeit*). Al mismo tiempo, notamos cómo en las *Tesis* permanecen asombrosa y lamentablemente implícitas muchas fórmulas que hubieran resultado esclarecedoras, como “condiciones materiales de vida”, “mundo exterior sensible”, “el resto de la naturaleza”, “fundamentos naturales”, “prioridad de la naturaleza exterior”, “hecho empírico”, “naturaleza histórica” “historia natural”, “acción”, “trabajo”, “fuerzas productivas”, “comercio”, “industria”, etc., que sí aparecen en los fragmentos que acabamos de estudiar.

Sin embargo, si continuamos leyendo el párrafo de *La ideología alemana* que se sitúa a continuación del último pasaje citado, nos encontramos de repente con un texto que se nos presenta como un auténtico mellizo de las *Tesis*, un perfecto complemento suyo que nos permite no sólo corroborar el parentesco cercano entre ambos escritos, sino también acabar de aclarar nuestras

eventuales dudas acerca de lo que Marx sostiene o no en los famosos aforismos sobre Feuerbach, en cuya interpretación se extraviaron tantos pensadores lúcidos:

Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas «puros» la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un «objeto sensible» [*sinnlicher Gegenstand*]; pero, aun aparte de que sólo lo ve como «objeto sensible» [*sinnlichen Gegenstand*] y no como «actividad sensible» [*sinnliche Tätigkeit*], manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes [*vorliegenden Lebensbedingungen*] que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo [*wirklich existierenden, tätigen Menschen*], sino que se detiene en el concepto abstracto «el Hombre», y sólo consigue reconocer en la sensación [*Empfindung*] el «hombre real, individual, corpóreo»; es decir, no conoce más «relaciones humanas» «entre el hombre y el hombre» que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible [*sinnliche Welt*] como la actividad sensible [*sinnliche Tätigkeit*] y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una «concepción más alta» y a la ideal «compensación dentro del género»; es decir, a reincidir en el idealismo [*Idealismus*] precisamente allí donde el materialismo comunista [*kommunistische Materialist*] ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social. En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia [*Geschichte*], y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto. (Marx-Engels, 1970: 48-49; cfr. Marx-Engels, 1969: 44-45)

Antes de pasar a comentar este importante pasaje de *La ideología alemana*, permítasenos agregar todavía otro más que resulta decisivo por su clara proximidad a las *Tesis*. Se trata de un fragmento al que le falta la primera parte, la cual resulta, no obstante, fácilmente imaginable, dado que el comienzo del texto conservado presenta un inconfundible parecido con la segunda parte de la 11ª de las *Tesis*.⁴ Le añadiré entre corchetes, pues, una oración con la cual intento reconstruir verosímilmente el comienzo perdido:

[Feuerbach se limita a observar e interpretar el mundo sensible natural y humano con todas sus miserias,] cuando de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico* [*praktischen Materialisten*], es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente [*die bestehende Welt*], de atacar prácticamente [*praktisch*] y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos [*die vorgefunden Dinge*]. [...] La idea feuerbachiana del mundo sensible [*Feuerbachs "Auffassung" der sinnlichen Welt*] se limita, de una parte, a su mera contemplación [*Anschauung*] y, de otra parte, a la mera sensación [*Empfindung*]: dice «el Hombre» en vez de los «hombres históricos reales». «El Hombre» es *realiter*, «el alemán». En el primer caso, en la *contemplación* del mundo

⁴ “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” (Marx, 1970: 668)

sensible, tropieza necesariamente con cosas [*Dinge*] que contradicen a su conciencia y a su sentimiento, que trastornan la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del hombre con la naturaleza [*Natur*]. Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble concepción, oscilando entre una concepción profana, que sólo ve «lo que aparece sobre la tierra», y otra superior, filosófica, que contempla la «verdadera esencia» de las cosas. (Marx-Engels, 1970: 46-47; cfr. Marx-Engels, 1969: 42-43)

A la luz de todos los extractos de la *Ideología alemana* que he citado, y sobre todo de los dos últimos, creo que es posible enfrentarse a las endiabladas *Tesis* de una manera muy diferente a la de quienes no pudieron efectuar dicho cotejo; pues ya no se nos presentan como una serie de aforismos sagrados, tan rotundos como ambiguos, sino como lo que son: un bosquejo genial pero que –como todo bosquejo– posee una forma aún imperfecta, rudimentaria, incompleta, por desarrollar.⁵ Propongo, pues, volver ahora a la primera de las *Tesis*, otrora la más *maldita*, para abordar a partir de ella dos temas que habían quedado pendientes: 1) el de la necesidad de reflexionar críticamente acerca del uso de los términos *subjetivo* y *objetivo*, y 2) la explicación de lo que significa adherir al *subjetivismo* o al *objetivismo*.

Más arriba sostuve que, en oposición tanto al materialismo precedente como al idealismo, la gran novedad que Marx plantea es la necesidad de tomar en consideración la actividad *práctica* humana como distinguible de la teórica o cognoscente, y como su *condición de posibilidad*. Y que esto equivale a decir que ha sido Marx quien introdujo en aquel debate filosófico clásico un elemento fundamental que antes no se había tenido en cuenta: la *subjetividad práctica* como claramente distinta y condicionante de la *subjetividad teórica*. Ahora bien, de esa “nueva” subjetividad se podría afirmar, por ejemplo, que tiene la particularidad de ser una *subjetividad objetiva* o, si se prefiere, una *objetividad subjetiva*... Pero estas fórmulas nos indican que algo no anda bien, porque suscitan múltiples significados, y algunos de ellos claramente opuestos entre sí. Nótese además cómo se presenta el único uso que hace Marx de *subjektiv*, que en el texto en castellano equivale al adverbio “subjetivamente” o a la locución adverbial “de un modo subjetivo”:

⁵ Luego de haber llevado a cabo la anterior confrontación de textos que nos hiciera posible esclarecer las ideas esbozadas por Marx en las *Tesis*, resultan llamativas las siguientes declaraciones de Korsch en 1923: “Estas once tesis del joven Marx contienen bastante más que el «germen genial de la nueva concepción del mundo», según decía Engels. En ellas se expresa con un rigor increíblemente audaz y con una claridad luminosa toda la concepción filosófica fundamental del marxismo. (Cfr. Korsch, 1971: 109; el subrayado es mío). Considero que Korsch exagera bastante al atribuir a las *Tesis* tales virtudes, aún cuando él mismo sí haya tenido la virtud de saber leerlas correctamente sin contar todavía con la ayuda del texto de *La ideología alemana*.”

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* o de la *contemplación*, no como *actividad humana sensible*, como *práctica*; no de un modo subjetivo. (Cfr. Marx, 1962: 5-7)

Queriendo transmitir lo que nosotros ya sabemos gracias a *La ideología alemana*, esto es, que el materialismo precedente no llegaba a percatarse de la actividad humana práctica, de la existencia objetiva de sujetos que constituyen agentes de transformación de la realidad material, Marx no encuentra una forma mejor de expresarlo que escribir que aquella “falla fundamental” del viejo materialismo consiste en que “la cosa, la realidad, lo sensible”, la objetividad, no es *captada* “*de un modo subjetivo*”. ¿Se advierte la grave ambigüedad que introduce esta fórmula, al inicio mismo de las *Tesis*? En tal reclamo de que no se capte la realidad “de un modo subjetivo”, *subjektiv* no es un adjetivo que modifique el objeto directo, sino un adverbio que modifica el verbo: *lo subjetivo estaría así en el modo de captar la realidad* y no en la realidad misma.

Sin embargo, el problema no puede reducirse a este desafortunada frase de Marx, ni a que “se capte subjetivamente la realidad” o “se capte la realidad subjetiva”. Porque el descuido de Marx está antes bien en no haberse percatado de que la palabra “subjetivo” tenía una larga historia filosófica ligada al *sujeto de conocimiento* (el sujeto “puro”) antes de que él se propusiese aplicarla a su “novedad”: el *sujeto práctico*. Siendo así, es evidente que, si no se hace ninguna aclaración explícita, el lector tenderá a entender “subjetivo” en el sentido *tradicional*, esto es, como aquello relativo al sujeto cognoscente, a sus modos de pensar y de sentir, pero no a la realidad externa misma. Es por eso que considero que a la valiosa distinción analítica introducida por Marx le faltó, pues, en este caso, ser reforzada con una correspondiente diferenciación terminológica: si no es lo mismo el *sujeto* abordado como *sujeto cognoscente* que como *sujeto práctico*, es necesario aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de “sujeto”, “subjetivo”, “subjetividad”, etc.

En cambio, la ambigüedad de la palabra “objetividad” formaba parte ya de la tradición filosófica precedente, y por tanto no podemos atribuírsela a Marx; aunque sí podemos reprocharle que haga un uso poco cuidadoso de ese término. Es difícil exagerar la importancia de saber reconocer tal ambigüedad a la hora de aproximarse a los problemas –y los falsos problemas– en que se ha venido

enredando el pensamiento moderno (y también el “postmoderno”, claro), aunque la base de ese equívoco terminológico está dada por las dificultades que ha venido presentando desde la Antigüedad la compleja cuestión del *conocimiento* humano. En efecto, si es cierto que hasta Marx la filosofía no prestaba mayor importancia al ser humano como sujeto *práctico* que participa de la misma realidad que transforma, esto es, como sujeto real, material, *objetivo*, y si también es cierto que la ambigüedad de “objetividad” precede a Marx, todo esto equivale a decir que el uso equívoco de ese vocablo nace dentro de los límites de lo que he llamado el *sujeto “puro”*, esto es, el mero *sujeto teórico o cognoscente*.

Olvidémonos, pues, por un momento –y no ya por siglos– del ser humano como sujeto práctico transformador del mundo material, y revisemos el clásico problema de la relación entre sujeto y objeto, es decir entre el *puro sujeto cognoscente*, por un lado, y el objeto o la realidad empírica, por el otro. Aquí el objeto (*ob-iectum*, lo puesto delante) se plantea, pues, precisamente como lo contra-puesto, lo *opuesto* al sujeto, lo que *no es* el sujeto. Un sujeto que aparece entonces “en estado puro”, precisamente porque se distingue de todo objeto de su conocimiento. Así, cuando el ser humano es sujeto (cognoscente) no es inmediatamente un objeto (conocido), dado que la subjetividad cognoscente no puede volverse un objeto sensible para sí misma, esto es, no puede transformarse en su opuesto: no puede percibir su propio percibir, sino solo lo que este percibe. El sujeto teórico-cognoscente, pues, por definición, no existe directamente como objeto empírico de sí mismo, sino que es más bien aquello a lo que todo lo demás se opone como objeto.

Ahora bien, precisamente en este punto se nos plantea el problema de la “objetividad” como equívoco. ¿Dónde colocamos la *objetividad* en esta relación de conocimiento entre el sujeto y el objeto? ¿En el *objeto* en tanto realidad *exterior* –o sea, subsistente por sí misma, con independencia de su relación con el sujeto? ¿O bien deberíamos ubicarla sólo en el *sujeto*, esto es, en la calidad de su conocimiento, en su capacidad de ajustarse fielmente a los datos de la experiencia; y no sólo de la suya, claro, sino de la experiencia humana universal?

Resulta evidente que para poder responder satisfactoriamente a estos interrogantes es necesario

que antes nos planteemos otro: ¿Hay una realidad que subsista por sí misma, es decir, independientemente de nuestros modos de conocerla? Y sólo en el caso de que respondamos afirmativamente a esta primera pregunta debemos formularnos esta otra: ¿Podemos conocer esa realidad tal como subsiste por fuera de nuestra relación de conocimiento con ella, esto es, abandonando esas maneras nuestras de conocerla? O bien, expresado en una forma más clásica: esa realidad exterior ¿es *en sí* tal como es *para nosotros*?

Ha llegado así también el momento de ocuparnos de aclarar el significado de *subjetivismo* y de *objetivismo*. Ante todo es importante subrayar que estos dos posicionamientos se hallan siempre *limitados al terreno de lo puramente cognoscitivo o teórico*, puesto que todavía no llegan a reconocer la especificidad y la importancia de la subjetividad *práctica* en tanto transformación activa de lo real. Más aún, el subjetivismo y el objetivismo constituyen las dos formas predominantes del *teoricismo*, es decir, del pensamiento “puramente” teórico o *contemplativo*.

El *subjetivismo* (o *idealismo subjetivo*) consiste en responder negativamente a la primera pregunta, la de si hay una realidad que subsista por sí misma, esto es, que exista independientemente de nuestros modos de conocerla. Tal negación de la realidad exterior quita así todo sentido a la segunda pregunta, la de si esa realidad es *en sí* tal como es *para nosotros*, es decir, si es *por fuera* de la relación de conocimiento que establecemos con ella tal como es *por dentro* de esa relación. En cambio, la respuesta afirmativa a la *primera* pregunta es propia del *materialismo*⁶ –y del *realismo*⁷ en general–, mientras que la respuesta afirmativa a la *segunda* pregunta es la propia del *objetivismo*, también conocido como *materialismo vulgar*, *realismo ingenuo*, etc.⁸ De esa manera, frente al subjetivismo, que

⁶ “Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, la génesis es bastante más embrollada e imposible que en la religión cristiana), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo.” (Engels, 1976^b: 364)

⁷ Recordemos que la diferencia entre *realismo* y *materialismo* consiste en que éste es una forma particular de aquél. En efecto, el materialismo es un realismo que sólo admite la existencia de la naturaleza como totalidad de la cual el ser humano participa, mientras que rechaza otras formas de realismo que sostienen la subsistencia objetiva –esto es, *en sí*, independiente del sujeto cognoscente– de ideas, verdades, valores, entes matemáticos, esencias eternas y otros seres puramente espirituales o “inmateriales”.

⁸ Cuando Engels afirma que “para el materialismo lo único real es la naturaleza” y que ésta “existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser” (1976: 362), y cuando Lenin escribe que “la *única* «propiedad» de la materia con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad

sólo reconoce como auténtica realidad a la subjetividad cognoscente, el objetivismo nace de un *doble olvido del sujeto*. Por un lado, en tanto *teoricismo*, comparte con el subjetivismo el *desconocimiento de la subjetividad práctica* como poder transformador del mundo. Por el otro, a diferencia del subjetivismo, el objetivismo *no reconoce ni siquiera las mediaciones de la subjetividad cognoscente*.

Objetividad ontológica y objetividad gnoseológica

Volviendo ahora –sin abandonar aún el marco de lo puramente teórico– al problema de la ambigüedad de lo “objetivo” y a la necesidad de evitarla, me permitiré proponer la siguiente distinción terminológica. Cuando nos refiramos a la objetividad que es propia del *objeto* en tanto subsistente en sí, en cuanto mera existencia independiente del sujeto de conocimiento, podríamos utilizar la fórmula *objetividad ontológica*. Cuando, en cambio, queramos referirnos a la objetividad que es propia del *sujeto teórico* si su conocimiento se ajusta a los datos de la experiencia corroborables por todos, sería bueno aclararlo denominándola, por ejemplo, *objetividad gnoseológica*.

No obstante, luego de llevar a cabo tales diferenciaciones, es preciso advertir que aún hay *otro* malentendido frecuente y grave con respecto a la *objetividad*. Ese ulterior equívoco se refiere a la objetividad entendida en su acepción *ontológica*, y consiste en confundir lo (ontológicamente) objetivo con lo *ahistórico*, es decir, con lo *eterno*, *inmutable*, fijo, invariable, inmóvil, estático, “dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo” (Marx-Engels, 1970: 47). Ahora bien, llegados a este punto, para poder demostrar que eso no es así, que “*objetivo*” *no significa “eterno e inalterable”*, necesitamos rebasar ya los límites de la pura subjetividad teórica o cognoscente, y llegar –con Marx– a reconocer también la *subjetividad práctica*, es decir, el sujeto en su accionar *objetivo*. Un accionar que es “objetivo” en los únicos dos sentidos de esta palabra que consideramos válidos: *ontológicamente objetivo*, porque forma parte de la realidad a la cual transforma, realidad cuya mera existencia es

de ser una realidad objetiva, la de existir fuera de nuestra conciencia.” (1948: 290), ambos están respondiendo positivamente sólo a la primera pregunta. Pero el problema es que ellos también asienten ante la segunda cuestión, cayendo así plenamente en el llamado materialismo vulgar y dogmático, es decir, en el *objetivismo*. Volveré sobre esta posición más adelante.

independiente del sujeto puramente teórico; y *gnoseológicamente objetivo*, porque es empíricamente comprobable por todos.

Lo que las *Tesis* subrayan es, precisamente, que lo *objetivo*, en ambos sentidos, no es en absoluto ajeno al *cambio histórico* efectuado permanentemente por la actividad práctica humana. Lo que Marx viene así a decirle al –puramente teórico– materialismo precedente acerca de la objetividad (ontológica) es que *eppur si muove* o, más exactamente, que “*eppur si muove grazie soprattutto a la nostra propria pratica trasformatrice*”. El hecho de que el mundo exterior tenga una consistencia propia, es decir, de que tenga una materialidad no atribuible al sujeto cognoscente que la experimenta, no significa en absoluto que tal realidad pueda evitar ser continuamente –o sea, cotidiana e históricamente– modificada por los sujetos *prácticos*. Porque además la práctica es siempre necesariamente *parte de esa objetividad ontológica*, del mundo que excede al sujeto puramente teórico, de la materialidad que existe externa e independiente de la mera subjetividad cognoscente. Es por eso que si llegásemos a negar teóricamente la existencia de la *objetividad ontológica*, le estaríamos quitando así a la práctica la (blanda y viva) *materia* de su elaboración, y estaríamos *confundiendo a la práctica con la actividad meramente cognoscente* (pues sólo en la pura teoría puede abstraerse al sujeto del objeto, o reducirse éste a pura creación de aquél). Además, si de tal manera negásemos a la práctica su materialidad, estaríamos a la vez cometiendo la grave injusticia de quitar dignidad ontológica –esto es, de privar de *realidad metateórica*– al esfuerzo y al desgaste físico (*real*) que esa práctica material humana conlleva.

Es necesario, no obstante, que nos detengamos aquí a considerar *además* el significado de los adjetivos “externo”, “exterior”, “independiente”, y reconozcamos *también* en ellos el estigma de una ambigüedad que sólo puede ser disipada apelando a las distinciones conceptuales –apuntadas más arriba– entre subjetividad *teórica* y subjetividad *práctica*, y entre objetividad *ontológica* y objetividad *gnoseológica*. ¿Es la realidad material algo exterior al sujeto? Sí y no, dependiendo del lado subjetivo que consideremos en cada caso. Veamos cómo es esto.

Como observábamos más arriba, el *actividad cognoscente* del sujeto no debe ser confundida con

su *actividad práctica*, porque sólo ésta última transforma *objetivamente* –en ambos sentidos– la realidad material (objetividad ontológica), mientras que la primera es una actividad puramente subjetivo-teórica, esto es, que interviene en el modo en que el sujeto conoce o interpreta el objeto pero que *no crea ni transforma la realidad material en sí misma*. A diferencia de la práctica, pues, la actividad gnoseológica jamás puede ser *objetiva* en sentido *ontológico*, sino que a lo sumo puede llegar a serlo en sentido *gnoseológico*, es decir, en tanto proceso de conocimiento común a todos los sujetos que experimentan la realidad. Es por eso que podemos afirmar que, sólo en tal sentido, sí que *hay un mundo exterior al sujeto cognoscente*, una realidad que existe *independientemente* de las formas activas en que ese sujeto accede a conocerla sin transformarla materialmente.

Desde el punto de vista de la *subjetividad práctica*, en cambio, es completamente absurdo e imposible hablar exterioridad o independencia con respecto a la objetividad ontológica, dado que la práctica forma parte directamente de ese mundo material: es inmediatamente *interior* a él. Ahora bien, una vez realizado tal análisis deberíamos saber juntar nuevamente la piezas y restituir al sujeto su realidad teórico-práctica. Pues, aún cuando la realidad del objeto sea, en tanto tal, *externa* o *independiente* en relación a la mera actividad *cognoscente* (o realidad *interna*) del sujeto, este conocimiento *siempre funciona como una guía de la subjetividad práctica*, es decir, como orientación de una actividad que sí transforma la objetividad (ontológica) desde la objetividad (ontológica) misma. Esto significa que la actividad cognoscente *nunca transforma directamente la objetividad ontológica, pero siempre lo hace indirectamente, a través de su orientación de la práctica*. Lo que también equivale a decir que *la actividad práctica sólo puede transformar satisfactoriamente el mundo material con la guía de la actividad cognoscente*. Por lo tanto, teoría y práctica son *distinguibles* –y deben ser distinguidas– pero, al mismo tiempo, son *inseparables* entre sí.

Al afirmar la exterioridad o independencia del mundo material con respecto al conocimiento se podría producir un nuevo e indeseable malentendido que quisiera evitar. La *exterioridad* mencionada sólo hace referencia al hecho de que la actividad gnoseológica no crea ni altera por sí misma al mundo *en sí*, el cual existe, por lo tanto, independientemente de ella. Sin embargo, esa situación no es

reversible, como no lo suele ser la relación entre la parte y el todo. *La realidad material es externa o independiente con relación al conocimiento*, porque éste no la abarca o contiene en su interior. En cambio, *el conocimiento no es jamás externo o independiente en relación con la realidad material, precisamente porque el sujeto teórico no existe separado del sujeto práctico que participa de tal materialidad natural y social*, de esa objetividad ontológica. Así, la actividad cognoscente, en tanto constituye la *realidad interna* al sujeto, es una parte mínima de una *realidad total que la excede*. La actividad gnoseológica es siempre llevada a cabo en el interior de un sujeto que desarrolla una determinada actividad práctica en la realidad externa: *la subjetividad práctica precede, incluye y condiciona a esa subjetividad teórica que la orienta parcialmente*.

Otra interesante consecuencia de todo lo afirmado anteriormente acerca de la objetividad ontológica (o realidad material) es el desequilibrio existente, en relación a ella, entre el poder de nuestro conocimiento, por un lado, y el de nuestra práctica, por otro. Mientras que el primero no es capaz escapar a los límites impuestos por sus maneras parciales de captar el mundo y comprenderlo, la práctica, imperfectamente guiada por él, *transforma ese mundo más allá de lo conocido*. No sabemos exactamente lo que hacemos por fuera de nuestra mera actividad cognoscente (la cual constituye un “hacer” completamente diferente del hacer práctico). Pues aún cuando la práctica siempre esté acompañada de algún tipo de conocimiento, no conocemos exactamente lo que ella hace en el mundo *en sí*, esto es, por fuera de la limitada relación de conocimiento que establecemos con la objetividad ontológica, con la realidad material. Es por eso que resulta necesario combatir el *materialismo vulgar o dogmático*, el cual se caracteriza precisamente por no reconocer diferencia alguna entre la objetividad ontológica y la objetividad gnoseológica. Pero nos ocuparemos más adelante de ese problema.

De la primera a la segunda de las Tesis

En este punto, a manera de síntesis del trabajo crítico realizado hasta aquí, permítaseme proponer una nueva traducción de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*; pero una que no consista ya

sólo en verterla correctamente del original alemán al castellano, sino más bien en adaptar la terminología empleada por Marx a los conceptos analíticos que aquí hemos planteado. El resultado sería aproximadamente el siguiente:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la *objetividad ontológica*, la realidad, lo sensible, bajo la forma del mero *objeto de conocimiento*, sin percibir como una parte de esa misma objetividad ontológica la actividad humana real que la transforma, la *subjetividad práctica*. De ahí que el lado *activo o subjetivo* sólo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la práctica —o sea, la actividad o subjetividad real, sensible, en cuanto tal— sino solamente la teoría. Feuerbach aspira a objetos sensibles, ontológicamente objetivos, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no ve la actividad práctica humana misma como una actividad *objetiva*, tanto ontológica como gnoseológicamente. Por eso, en *La esencia del cristianismo*, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad “revolucionaria”, de la actividad “práctico-crítica”, es decir, de la práctica que, guiada por el conocimiento crítico, ha de transformar consecuentemente la realidad. (Cfr. Marx, 1970: 665-666 y Marx, 1962: 5)

Si acaso hemos logrado por fin aclarar el sentido exacto de esta endemoniada tesis 1ª —y con ello también los problemas similares que podría plantear la lectura de las tesis 5ª y 9ª—, podríamos ahora afrontar la interpretación de otra tesis clave que ha generado malos entendidos, la 2ª:

(Tesis 2)

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad [*Wahrheit*], es decir, la realidad [*Wirklichkeit*] y el poder [*Macht*], la terrenalidad [*Diesseitigkeit*] de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad [*Nichtwirklichkeit*] del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*. (Marx, 1970: 666; cfr. Marx, 1962: 5)

En primer lugar, notemos que este es el único pasaje de las *Tesis* en que aparece el concepto de *verdad*. Asimismo, es el único momento en que se hace referencia a la *realidad del pensamiento*, mientras que, en las otras tesis, en cambio, el mero pensamiento es más bien aquello que carece siempre de realidad empírica, y que por eso debe ser distinguido de la actividad real, de la práctica. Además, Marx plantea aquí la siguiente serie de equivalencias entre cualidades positivas *del pensamiento que no habría que buscar en el puro pensamiento (teoría)* sino en la práctica guiada por aquél: *verdad (objetiva) = realidad = poder o fuerza = terrenalidad*. Se nos plantea, entonces, la

siguiente pregunta: ¿puede el mero *pensamiento* hacerse *realidad objetiva, materializarse*? Para responder con seriedad a esta pregunta debemos percatarnos de que nos hallamos ante *otra palabra ambigua*. No hay que entender ya aquí “pensamiento” como la actividad teórico-cognoscente misma, como la *forma* del “pensar”, sino más bien como el *contenido* pensado, esto es, un “pensamiento” como una *afirmación relativa a lo que es real*. De éste modo se elimina toda aparente contradicción; puesto que, mientras el *pensamiento en tanto forma del pensar* nunca puede ser empíricamente real, sí puede serlo el *pensamiento en tanto contenido pensado acerca del mundo, susceptible de verificarse como contenido también de la experiencia sensible*.

Lo que Marx sostiene aquí –aunque lo exprese escribiéndolo “a vuelapluma”, sin detenerse a precisar demasiado su lenguaje– es que el *contenido* de las ideas sólo puede ser *verdadero o real* si se *refiere a aquello que los hombres realmente hacen o pueden hacer en la en su actividad práctica* –esto es, por fuera de su mera actividad cognoscente–, y se comprueba de ese modo. (En cuanto al carácter “objetivo” de la verdad misma, está claro que se opone a –gnoseológicamente– “subjetivo” y que, por tanto, hay que entenderlo con relación a la *objetividad gnoseológica*.) Ahora bien, es preciso advertir que *aquello que los hombres realmente hacen o pueden hacer en la en su actividad práctica* presenta una muy amplia variedad, que va desde la observación y la experimentación científica hasta la revolución social –que es también una manera de comprobar hipótesis–, pasando por todas las demás prácticas cotidianas: productivas, políticas, culturales, etc. Las afirmaciones o teorías que, por el contrario, no hacen referencia a nada que pueda ser verificado o realizado en la práctica, son por eso puramente escolásticas o metafísicas.

No obstante, lo que esta tesis sostiene puede ser peligrosamente malinterpretado. Consideremos, por ejemplo, la lectura que de ella hace el *materialismo vulgar o dogmático* –lo que antes he denominado *objetivismo*– que, como vimos, se caracteriza por considerar que la objetividad gnoseológica consiste en un simple reflejo de la realidad *tal como es en sí*. El mismo Engels cae en esa forma de realismo ingenuo en pasajes como el siguiente, en el cual se refiere con desprecio positivista a los filósofos que –entre otros postulados– niegan precisamente la posibilidad de conocer la realidad tal

como es *en sí*, esto es, por fuera de nuestra particular manera de conocerla:

La refutación más contundente de estas extravagancias, como de todas las demás extravagancias filosóficas, es la práctica, o sea, el experimento y la industria. Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, damos al traste con la «cosa en sí» inaprensible de Kant. Las sustancias químicas producidas en el mundo vegetal y animal siguieron siendo «cosas en sí» inaprensibles hasta que la química orgánica comenzó a producirlas unas tras otras; con ello, la «cosa en sí» se convirtió en una cosa para nosotros”. (Engels, 1976^b: 365-366)

Se nos plantean aquí dos posibles interpretaciones. Una consistiría en pensar que Engels está sugiriendo que la cosa material al volverse *conocida para nosotros* deja de *ser en sí*, esto es, deja de subsistir por sí misma, independientemente de nuestro conocimiento de ella. Pero eso equivaldría a una atribuir a Engels una adopción repentina del idealismo subjetivo, lo cual resulta del todo improbable. En cambio, a partir de la lectura de otros textos del autor, se hace evidente que la otra interpretación posible de tal fragmento es la correcta, aunque no resulte por ello menos inaceptable. Se trata de la idea de que cuando nuestra práctica humana –que guiada parcialmente por el conocimiento transforma la naturaleza– logra reproducir fenómenos que antes nos eran meramente dados y completamente desconocidos en sus causas, esa producción artificial probaría que el conocimiento que la guía ha logrado acceder a la realidad *tal como es en sí*, y “reflejarla” *para nosotros* tal como es ya no sólo para nosotros –en relación con nuestros modos de conocerla–, sino *tal como es absolutamente*. En otros términos, lo que Engels sostiene aquí es que la práctica no sólo prueba la objetividad gnoseológica y la *eficacia* de ciertas teorías, sino también la verdad absoluta y eterna de las mismas. Errónea e ingenuamente, él confunde lo real *en sí* –o sea, lo que nunca llegamos a aprender acabadamente por fuera de las mediaciones de nuestras limitadas maneras histórico-humanas de conocer– con lo meramente *aún no conocido para nosotros* de esa realidad en sí. Sin embargo, tal realidad nunca dejará de *ser en sí* (objetividad ontológica) por el solo hecho de volverse más o menos *conocida para nosotros* (objetividad gnoseológica). En síntesis: en la segunda de las *Tesis*, Marx no sostiene de ningún modo que pueda dejar de *ser en sí* el mundo material que la práctica humana transforma sometiendo a prueba, al mismo tiempo, el grado de verdad objetiva del *conocimiento para nosotros* que

la guía.

Desde un punto de vista *materialista crítico y práctico*, pues, esa dogmática “superación” engelsiana del problema iluminista –y no sólo kantiano– de la imposibilidad de conocer la realidad tal como es en sí, resulta inaceptable. Y más aún si tal supuesta refutación “científica” y avanzadamente “materialista” se apoya explícitamente en... ¡Hegel! Veamos lo que escribe Engels unos años más tarde, en el prólogo a la edición inglesa de 1892 de su famosa obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*:

A esto, hace ya mucho tiempo, que Hegel ha contestado: desde el momento en que conocemos todas las propiedades de una cosa, conocemos también la cosa misma; sólo queda en pie [en contra de Hegel] el hecho de que esta cosa existe fuera de nosotros, y en cuanto nuestros sentidos nos suministraron este hecho, hemos aprehendido hasta el último resto de la cosa en sí, la famosa e incognoscible *Ding an sich* de Kant. Hoy, sólo podemos añadir a eso que, en tiempos de Kant, el conocimiento que se tenía de las cosas naturales era lo bastante fragmentario como para sospechar detrás de cada una de ellas una misteriosa ‘cosa en sí’. Pero, desde entonces, estas cosas inaprehensibles han sido aprehendidas, analizadas y, más todavía, reproducidas una tras otra por los gigantescos progresos de la ciencia. Y, desde el momento en que podemos producir una cosa, no hay razón para considerarla inaccesible al entendimiento humano.” (Engels, 1976^a: 106; el agregado entre corchetes es mío).

Quizás lo más lamentable de esta doble confusión engelsiana entre la *realidad en sí* y su particular *cognoscibilidad para nosotros*, por un lado, y entre la *validez práctica de una teoría* y su *verdad absoluta*, por otro, sea la gran difusión y aceptación que ha tenido. Veamos como es reafirmada, por ejemplo, por Lenin en 1909:

El materialismo: reconocimiento de los ‘objetos en sí’ o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos. (Lenin, 1948: 16).

El conocimiento puede ser biológicamente útil, en la práctica del hombre, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, únicamente cuando refleja la verdad objetiva, independiente del hombre. Para el materialista, el «éxito» de la práctica humana demuestra la concordancia de nuestras representaciones con la naturaleza objetiva de las cosas que percibimos. (*Ibid.*: 148).

Como puede apreciarse, Lenin también confunde “absolutamente” la objetividad *ontológica* con la objetividad *gnoseológica* al afirmar simultáneamente la existencia de objetos exteriores y su cognoscibilidad como mera *copia o reflejo de lo que son en sí*, o cuando habla de “la verdad objetiva, independiente del hombre” o de “la concordancia de nuestras representaciones con la naturaleza

objetiva de las cosas que percibimos”. De tal manera, queriendo defender el materialismo frente al *subjetivismo*, acaba por defender el *objetivismo*, o sea, el materialismo vulgar y dogmático. La “verdad objetiva” sólo puede existir en el ser humano y en relación a sus maneras de conocer (objetividad gnoseológica); es absurdo postular su subsistencia “independiente del hombre” (objetividad ontológica). Por lo mismo, la objetividad (gnoseológica) de “nuestras representaciones” –de lo que es *para todos nosotros* de una determinada manera– no debe confundirse y hacerse simplemente “concordar” con con la “naturaleza objetiva de las cosas”, con la mera objetividad ontológica o *ser en sí* de estas.

Por lo demás, si el *objetivismo* que aquí manifiestan estos intelectuales marxistas –más allá de su mención de lo que estaría “probado por la práctica”– equivale a una recaída en el materialismo *contemplativo* y puramente *teórico*, no es de extrañar que Engels pueda *hegelianizarlo* sin más correcciones que la de eliminar el subjetivismo: *precisamente aquello en lo que Hegel corregía al ingenuo objetivismo* (para el cual *nada* de lo “objetivo” es atribuible al sujeto de conocimiento). Del resultado de esta operación engelsiana resulta algo verdaderamente monstruoso: la lógica ontológica hegeliana, el movimiento de lo real como desarrollo dialéctico del concepto, ahora se ha transformado en algo mucho peor, a saber, un conjunto de “*leyes (ontológicamente) objetivas del movimiento*”, una “*dialéctica de la naturaleza*”, un *determinismo absoluto* al que, por supuesto, también se subordina la práctica humana: así, ésta ya sólo podrá ser “transformadora” *en* y no *de* tal inmutable objetividad ontológica. Citemos nuevamente a Engels:

Finalmente, el problema, para mí, no podía estar en infundir a la naturaleza leyes dialécticas construidas, sino en descubrirlas y desarrollarlas partiendo de ella. (Engels, 1962^a: 12)

Por lo tanto, las leyes de la dialéctica se extraen de la historia de la naturaleza y de la sociedad humana. Pues no son otra cosa que las leyes más generales de estos dos aspectos del desarrollo, así como del pensamiento mismo. (Engels, 1962^b: 348).

No importa cuán enérgicamente declaren Engels y Lenin su *materialismo* –esto es, la concepción de que el ser es previo al pensar, de que la naturaleza es fundante con respecto al espíritu, etc.– como pensamiento *opuesto y revolucionario* frente a todo idealismo; pues si, para ellos, lo mismo que para Hegel, *todo lo real es racional*, y consideran que el movimiento de la realidad material se

desarrolla obedeciendo “leyes dialécticas” definidas, advertimos que esa supuesta *inversión* de Hegel es más bien una solapada *conversión* a él, constituye un *hegelianismo* “invertido”, un *hegelianismo* realista: *el absurdo de afirmar una “lógica ontológica” permanece intacto*. Quizás la más clara y explícita prueba de todo esto sea la que nos brinda la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels, con sus numerosas citas textuales y completamente *acríticas* de la filosofía hegeliana.⁹

Si el subjetivista Hegel decía que los *hechos* son en realidad *conceptos*, el objetivista Engels viene a “refutarlo” dogmáticamente afirmando que los *conceptos* son en realidad *hechos*, son *leyes reales* (ontológicamente objetivas). El “materialismo dialéctico” así entendido transforma, pues, el *idealismo absoluto* de Hegel en un *mecanicismo o determinismo absoluto*, que considera que la naturaleza nos enseña *objetivamente* una férrea “legalidad” y una “lógica” *material*. De tal suerte, este materialismo “dialéctico”, aunque –como el idealismo hegeliano– se ilusione con su propio “desarrollo” o “movimiento”, sigue siendo –a pesar suyo– tan rígido, dogmático, metafísico y *contemplativo* como el materialismo filosófico tradicional, del cual cree diferenciarse radicalmente.

Las tesis restantes

Luego de la larga digresión a que nos a llevado la lectura de la segunda de las *Tesis*, propongo pasar a analizar más ágilmente las que aún no hemos comentado, sirviéndonos de las herramientas conceptuales adquiridas hasta aquí. Puesto que entiendo que ya se nos han vuelto suficientemente inteligibles al menos las tesis 1ª, 2ª, 5ª y 9ª, a continuación consideraré ordenadamente las siete restantes:

(Tesis 3)

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

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o ~~cambio de los hombres mismos~~ [autotransformación (*Selbstveränderung*)], sólo puede ~~concebirse~~ [captarse (*gefasst werden*)] y entenderse

⁹ “Más aun, quien posea siquiera un leve conocimiento de Hegel, se dará cuenta de que en cientos de pasajes este es capaz de ofrecer los más notables ejemplos de las leyes dialécticas de la naturaleza y la historia” (Engels, 1962^b: 349)

racionalmente como *práctica revolucionaria*. (Marx, 1970: 666, las modificaciones entre corchetes son mías; cfr. Marx, 1962: 6)

Si bien el materialismo tradicional ha observado acertadamente que la diversidad de los seres humanos se corresponde con la de sus circunstancias (materiales) y su educación (o configuración del conocimiento), se le ha olvidado, sin embargo, que la actividad práctica humana también transforma profunda y continuamente esa realidad material (objetividad ontológica) de la cual forma parte, y que esas transformaciones van siempre acompañadas de nuevos conocimientos que reeducan la objetividad gnoseológica del educador. Por eso el materialismo tradicional se ha subordinado a las circunstancias y a la educación actuales como a algo que le es inexorablemente impuesto. Pero si, en cambio, reconociera no sólo el poder de la práctica en general –en la reproducción de esas circunstancias determinadas–, sino además el de la *práctica revolucionaria* en particular –en su posibilidad de *transformación de las presentes circunstancias en otras*–, comprobaría precisamente que en las revoluciones sociales coinciden los más radicales cambios observados en las circunstancias con los que se advierten en los mismos seres humanos que las modifican.

(Tesis 4)

Feuerbach parte del hecho de la auto-enajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera. (Marx, 1970: 666-7)

Marx entiende que la religiosidad no es un aspecto *esencial* del ser humano, es decir, algo *ahistórico* e *inmutable* que siempre habrá de acompañarlo, algo “directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo”, sino el producto de unas determinadas circunstancias sociales producidas y reproducidas por la práctica humana. Mientras que Feuerbach, en cambio, se limita simplemente a criticar el mundo divino denunciando que tiene su origen en el mundo terreno, pero no critica el mundo terreno mismo y sus desgarramientos (entre propietarios y desposeídos, entre

trabajadores manuales e intelectuales, etc.): no advierte, pues, que para acabar realmente con la alienación religiosa es preciso acabar crítica y prácticamente con las contradicciones sociales que la generan. Algo similar expresan las tesis 6ª, 7ª y 8ª:

(Tesis 6)

Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1º A prescindir del proceso histórico, a fijar el sentimiento religioso de por sí y a presuponer un individuo humano abstracto, aislado.

2º La esencia sólo puede concebirse, por tanto, como “género”, como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos. (Marx, 1970: 667)

Aquí introduce Marx nada menos que la importante categoría de “relación social”. Quizás no esté de más subrayar que las *relaciones sociales* son las relaciones prácticas entre los individuos y entre los grupos de *individuos materiales humanos* (ontológicamente objetivos), y no deben ser nunca confundidas con las puras relaciones lógicas entre ideas. Del mismo modo, lo que metafóricamente Marx llama “contradicciones sociales” son formas conflictivas que presentan las relaciones sociales – las prácticas materiales mediante las cuales los humanos interactúan y se modifican entre sí– y no meras contradicciones lógicas. Es por eso que la así llamada “dialéctica” histórico-material no ha de ser hegelianamente reducida a la *mera ontologización de una lógica dialéctica*.

Pero volvamos a la 6ª tesis. Allí Marx protesta porque Feuerbach, luego de traducir la esencia religiosa a la humana, no se percató de que el ser humano no tiene *una determinada* “esencia genérica” eterna e inalterable, precisamente porque su “esencia”, esto es, su característica más importante, lo más propio de su naturaleza, consiste en su inserción en un complejo entramado de relaciones sociales (prácticas) que lo constituyen, que *lo producen* transformando hondamente su materialidad corporal innata. Feuerbach no advierte que no existen individuos humanos aislados, y que su sentimiento religioso no forma necesariamente parte de esa “esencia real” (social e histórica) del humano, sino que solamente pertenece a determinados tipos de sociedad humana. Esto mismo es lo que se remacha en el pasaje siguiente:

(Tesis 7)

Feuerbach no ve, por tanto, que el “sentimiento religioso” es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad. (Marx, 1970: 667)

A continuación, Marx vuelve a insistir sobre lo ya expresado en las tesis 4^a, 6^a y 7^a, en particular –aunque también en las siete primeras, en general– sintetizándolo de una manera magistral:

(Tesis 8)

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión [*Begreifen*] de esta práctica. (Marx, 1970: 667)

La *práctica*, esto es, *todo aquello que los humanos hacen objetivamente* –en ambos sentidos– con la naturaleza en general y, en particular, todo aquello que se hacen entre sí y a sí mismos, constituye la “esencia”, la “base”, el “fundamento”, el “principio” que permite entender las diversas formas que adopta la actividad cognoscente (teórica, espiritual, etc.) que siempre acompaña esa cambiante actividad práctica (sin confundirse con ella).

(Tesis 10)

El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad *civil* [burguesa, *bürgerliche Gesellschaft*]; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social. (Marx, 1970: 668, la modificación entre corchetes es mía; cfr. *Marx*, 1962: 7)

Por ser así un *materialismo de la práctica* social humana, un materialismo centrado en las transformaciones prácticas del mundo material, el nuevo materialismo de Marx es un *materialismo histórico*. Y viceversa, por ser un *materialismo histórico* que no se limita a contemplar ingenuamente el estado actual de la sociedad –como el materialismo clásico–, sino que alarga su mirada, comprueba los profundos cambios realizados por la “humanidad social” a lo largo de la historia, se reconoce en ellos y se suma a ellos, es un *materialismo práctico*:

(Tesis 11)

Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*. (Marx, 1970: 668)

Lo cual no significa en modo alguno –recordémoslo una vez más– que se deba o se pueda *dejar de* interpretar el mundo *para pasar a* transformarlo, sin la guía de ningún tipo de concepción crítica del mundo, es decir, prescindiendo de toda filosofía. Y tampoco significa, por lo demás, que el mundo no esté *siempre* en continua transformación práctica orientada por diversas concepciones del mundo. Lo que Marx está planteando aquí puntualmente es la urgencia de la *revolución* social, “la importancia de la actividad «revolucionaria», de la actividad «práctico-crítica»” –como ya señalaba al final de la tesis 1ª– en pos de la emancipación humana en todas sus dimensiones.

¿Qué “filosofía de la praxis”?

Es importante insistir en que cuando Marx crítica a “la filosofía” y a “los filósofos” se está distanciando críticamente de la filosofía contemplativa clásica, o sea, de los meros filósofos o teóricos puros, que *desconocen* la práctica en tanto transformación ontológica y gnoseológicamente objetiva de lo real. No obstante, esa toma de distancia crítica no hace otra cosa que fundar y ejercer un *nuevo tipo de filosofía*, una inédita actividad cognoscente (teórica, interpretativa, etc.) que se descentra de sí misma y reconoce que el auténtico fundamento se halla en la actividad práctica y su poder transformador de lo real. Esta centralidad que Marx otorga en las *Tesis* al concepto de *práctica* –a partir de una argumentación que, sin dejar en absoluto de ser filosófica, ciertamente se aparta mucho de la filosofía tradicional– hizo posible que también se denominara a su pensamiento “filosofía de la práctica” (o de la “praxis”). Por todo lo que hemos estado tratando hasta aquí, es posible considerar esa fórmula como exacta, y como un feliz complemento de la de “materialismo histórico”, aún cuando no haya sido acuñada por Marx o por Engels, sino por el primer gran marxista italiano, Antonio Labriola, quien la utilizara por primera vez en una carta a Sorel del 14 de mayo 1897:

E così siamo daccapo nella *filosofia della praxis*, che è il midollo del materialismo storico. Questa è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello. Dai bisogni, e quindi dai varii stati interni di benessere e di malessere, nascenti dalla soddisfazione o insoddisfazione

dei bisogni, alla creazione mitico-poetica delle ascoste forze della natura: e non viceversa. In questi pensieri è il segreto di una asserzione di Marx, che è stata per molti un rompicapo, che egli avesse, cioè, *arrovesciata* la dialettica di Hegel: il che vuol dire, in prosa corrente, che alla semovenza ritmica d'un pensiero per sé stante (– la *generatio aequivoca* delle idee! –) rimane sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo un prodotto.

In fine, il materialismo storico, ossia la *filosofia della praxis*, in quanto investe tutto l'uomo storico e sociale, come mette termine ad ogni forma d'idealismo, che consideri le cose empiricamente esistenti qual riflesso, riproduzione, imitazione, esempio, conseguenza o come altro dicasi, d'un pensiero, come che siasi, presupposto, così è la fine anche del materialismo naturalistico, nel senso fino a pochi anni fa tradizionale della parola. La rivoluzione intellettuale, che ha condotto a considerare come assolutamente obiettivi i processi della storia umana, è coeva e rispondente a quell'altra rivoluzione intellettuale, che è riuscita a *storicizzare* la natura fisica. Questa non è più, per alcun uomo pensante, un *fatto*, che non fu mai in *fieri*, un *avvenuto* che non è mai *divenuto*, un eterno *stante* che non *proceda*, e molto meno il *creato* d'una volta sola, che non sia la *creazione* di continuo in atto. (Labriola, 1968: 207-8)

Como señalaba un poco más arriba, constituye un gran acierto de Labriola reconocer que el eje de la nueva filosofía marxista está dado por la categoría de *práctica* (*Praxis*, en alemán). Para tal filosofía la subjetividad cognoscente jamás se plantea en estado puro, porque se reconoce siempre *inmanente* (interior) a la subjetividad práctica que, a su vez, es *inmanente* a la naturaleza. El pensamiento no existe por sí mismo, no precede ni escapa a la vida material, práctica e histórica. Ahora bien, cabe señalar que para Marx la actividad práctica no se reduce al trabajo, a la producción material, sino que abarca –como vimos– *todo aquello que los humanos hacen objetivamente*, orientados por su conocimiento pero más allá de él. En otros términos, *práctica* no equivale sin más a *economía*, aunque el modo de la producción material tenga un peso decisivo sobre el resto de las actividades prácticas. Por eso, si consideramos a la economía como la totalidad de la práctica, de la cual constituye sólo una parte fundamental, es fácil que caigamos en el *economismo* o *economicismo*. No obstante, el peligro mayor no reside en el economicismo, sino en el *objetivismo* en que suele apoyarse.

Como hemos apuntado más arriba, la idea de que es posible realizar una simple *inversión* de la dialéctica hegeliana en sentido materialista es propia del marxismo *objetivista* y dogmático, puesto que, cuando esa *materialización de la dialéctica* pasa de ser una metáfora (poco afortunada) a constituir un “modelo científico”, lo que sucede es que *automáticamente pierde toda centralidad la subjetividad práctica* y su transformación de la objetividad ontológica en la cual se mueve. Porque la práctica no

sólo participa del movimiento y la transformación natural de las “cosas” –que excede al pensamiento–, sino que además es capaz de *transformar ese mismo movimiento*, de *alterar la forma misma de la transformación objetiva*, el así llamado “curso de los acontecimientos”. Si, por el contrario, concebimos la práctica como una “cosa” más, es decir, como fatalmente sometida a dogmáticas “leyes del movimiento” ontológicamente objetivas, estamos recayendo inconscientemente en el *materialismo contemplativo premarxiano, aún cuando llamemos al marxismo “filosofía de la praxis”*.

Para comprender mejor todo esto, es necesario que volvamos al punto de partida, a la primera de las *Tesis*, y entendamos más exactamente en qué consiste la novedad del materialismo *práctico-crítico* propuesto por Marx frente al tradicional materialismo contemplativo u objetivista. La falla clásica del materialismo –nos explica allí Marx– consiste en captar la *objetividad ontológica*, la realidad, lo sensible, bajo la forma del mero *objeto de conocimiento*, sin percatarse de que una parte de esa misma objetividad ontológica es la actividad humana real que la transforma, la *subjetividad práctica*. Por eso él postula precisamente un *materialismo de la práctica*, esto es, que gira en torno a la *subjetividad práctica* como motor principal de la realidad histórica. El nuevo materialismo propuesto por Marx es, pues, un materialismo *histórico* en tanto es también un materialismo *práctico-crítico*, anticontemplativo, antiobjetivista, revolucionario. *El materialismo de la práctica no puede no ser a la vez un materialismo histórico*: lo implica. Pero el problema reside en que esta relación no es reversible: *el materialismo histórico, en cambio, sí que puede no ser un materialismo de la práctica*. Esto significa que es perfectamente posible un *objetivismo* histórico o historicista, esto es, un materialismo contemplativo que ya no conciba la realidad como eternamente igual a sí misma, sino como histórica y cambiante, como proceso “dialéctico” objetivo sujeto a férreas “leyes evolutivas”, dentro del cual se capta a la práctica humana ya no como *subjetividad práctica* capaz de subvertir tal “orden de cosas”, sino precisamente como otra *cosa en movimiento*, como un mero engranaje del mecanismo histórico natural.

En efecto, el gran descubrimiento de que no sólo la sociedad humana tiene historia, sino que toda la naturaleza es histórica, ha constituido un gran avance para el materialismo; pero también contribuido ulteriormente ha reforzar esa reducción de la práctica a *puro objeto de conocimiento*, a

mero fenómeno histórico-natural sometido inexorablemente a las “leyes” que rigen los procesos reales, sin ninguna posibilidad de alterar o subvertir esos mismos procesos, de violar esas supuestas “leyes”, por más que estas se reconozcan ahora como “históricas” y ya no como “eternas”. No basta, pues, con *historizar* o “*dialectizar*” la materia para distinguirse del materialismo contemplativo. Es decir, no basta con reconocer el movimiento, el cambio en la realidad social y natural, para ser marxista, esto es, revolucionario, materialista práctico-crítico, *antideterminista*, *antiobjetivista*. En otras palabras, sólo habría de ser considerado genuinamente marxista un “filósofo de la praxis” que no quite a la praxis ese carácter fundamental en cuyo señalamiento ha consistido la auténtica “revolución teórica” de Marx.

¿A qué se refiere Labriola cuando sostiene, hacia el final del fragmento citado más arriba, que la “revolución intelectual” marxiana se corresponde con la darwiniana porque ha llevado a “considerar como absolutamente objetivos los procesos de la historia humana”? ¿Qué significa afirmar que la praxis sea *absolutamente objetiva* si no que nos hemos olvidado de su parte subjetiva, práctico-crítica, revolucionaria? Habría que recordar, pues, que si nada en la naturaleza es eternamente igual a sí mismo, sino *creación continua* y cambiante –como subraya Labriola–, la práctica lo es en sentido *destacado*, tanto que sería necio tomarla por un proceso natural más, regido por leyes “absolutamente objetivas” (lo que, para nosotros, equivale a decir “puramente contemplativas” o “meramente teóricas”, *objetivistas*).

En suma: no se trata sólo de *interpretar* adecuadamente el mundo, historizándolo y “dialectizándolo” –algo que ya Hegel había hecho, a su modo–, sino también de *transformarlo* mediante una actividad práctico-crítica *revolucionaria*.

Bibliografía citada

- ENGELS, F. (1962^a), “Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft” [1878-94], en Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, vol. 20, pp. 5-303.
- ENGELS, F. (1962^b), “Dialektik der Natur” [1886], en Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, vol. 20, pp. 305-570.
- ENGELS, F. (1976^a), “Del socialismo utópico al socialismo científico” [1880-1992] en MARX, K.-ENGELS, F., *Obras Escogidas*, Moscú, Ed. Progreso, t. III, pp. 98-160.
- ENGELS, F. (1976^b), “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” [1886-88] en MARX, K.-ENGELS, F., *Obras Escogidas*, Moscú, Ed. Progreso, t. III, pp. 353-395.
- GENTILE, G. (1959), "La Filosofia di Marx : studi critici" [1899], en *Opere*, Florencia, Sansoni, t. XXVIII.
- KORSCH, K. (1971), *Marxismo y filosofía* [1923], trad. cast. de Elizabeth Beniers revisada por Adolfo Sánchez Vásquez, con prólogo de éste último, México.
- LABRIOLA, A. (1968), "Discorrendo di socialismo e di filosofia" [1897], en *Saggi sul materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, pp. 169-279.
- LENIN, V.I. (1948), *Materialismo y empiriocriticismo* [1909], Montevideo, Pueblos Unidos.
- MARX, K. (1962), “Thesen über Feuerbach” [1845], según la publicación del Instituto Marx-Engels-Lenin, Moscú, 1932, en Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, vol. 3, pp. 5-7.
- MARX, K. (1968), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, “Ergänzungsband. Schriften bis 1844”, Dietz, Berlín, vol. 1, pp. 465-588.
- MARX, K. (1970), “Tesis sobre Feuerbach” [1845], publicada en el “Apéndice” de MARX, K.-ENGELS, F. (1970), pp. 665-668
- MARX, K. (1976) “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*” en MARX, K.-ENGELS, F., *Obras Escogidas*, Moscú, Ed. Progreso, t. I, pp. 516-520.
- MARX, K. (1993), *Manuscritos: economía y filosofía* [1844], trad. cast. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- MARX, K.-ENGELS, F. (1969), “Die deutsche Ideologie” [1845-46] en *Werke*, Berlín, Dietz, vol. 3, pp. 12-530.
- MARX, K.-ENGELS, F. (1970), *La ideología alemana* [1845-46], trad. cast. de Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo.
- MONDOLFO, R. (1968), “Feuerbach e Marx” [1909], en *Umanesimo de Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con introducción de Norberto Bobbio, Turín, Giulio Einaudi, pp. 8-78.