

# LA PRACTICA, ACTIVIDAD TRANSFORMADORA

*RODOLFO GIL QUESADA*

## PREFACIO

Mi trabajo adolece de ciertos errores, posee posiciones con las que ya no estoy de acuerdo. Es necesario aclararlas. Hay, en él, básicamente tres ideas o concepciones que deseo hacer notar como incorrectas o insuficientes. La primera se refiere a la cuestión del método, la segunda al planteamiento, y la consecuente aceptación, de la práctica teórica, y la tercera al problema de la dialéctica de la naturaleza.

Respecto al método, he asumido en el artículo una posición "formalista". Esta posición no la he seguido implícitamente, pero si a la hora de exponer el proceso dialéctico del conocimiento (Cf. 2ª parte, capítulo segundo: *Fundamentación de la teoría del conocimiento en la práctica*). La exposición que allí hago de la dialéctica del conocimiento es

puramente formal o, si se prefiere, abstracta. Faltan todos los momentos que determinan el proceso como un hecho concreto (concreto-espiritual, por supuesto). El análisis no se hace desde el punto de vista de la estructura categorial de la realidad tal y como la presenta el método dialéctico (materialismo dialéctico e histórico). Se lleva a cabo abstrayendo y dejando sin contenidos, en una abstracción indeterminada, la forma del proceso. Así, no basta con decir que “el carácter dialéctico del conocimiento consiste en un ir desde el sujeto (sensorialmente activo) al objeto (activo y pasivo), y retornar al sujeto (pensamiento dialéctico)” (pág. 77). Para adecuarse realmente al método dialéctico, la exposición del proceso dialéctico del conocimiento debe incluir los momentos de la estructura de la sociedad que permiten estos tres pasos. Perfectamente puede ser esta una generalización (por ejemplo, histórica), mas sería una generalización elaborada sobre un paso concreto. He de admitirlo: el proceso que seguí para llegar a esa afirmación no tuvo un momento en el cual se llegara a las abstracciones simples que determinarían el proceso mismo, extra-yéndolas de una abstracción general para, con ellas, conformar el concreto-espiritual. Todo lo que hice fue moverme en el campo de la abstracción indeterminada. Así, no hay garantía alguna de que ese proceso descrito se comporte tal y como yo afirmo.

En segundo lugar, la cuestión de la práctica teórica. Partiendo de la definición que elaboré, llegué a la conclusión de que la teoría sí es práctica pues transforma, pero como lo fundamental es la realidad objetiva —y ella determina el pensamiento— asimismo lo fundamental es transformar esta realidad objetiva, lo cual sólo lo logra la teoría mediaticada por la práctica material. Por lo tanto, la práctica teórica es un hecho, pero desde el punto de vista ontológico (transformación de la realidad objetiva) se encuentra subordinada a la práctica material. Respecto a este problema quiero limitarme a añadir, siguiendo al Lukács de *Historia y conciencia de clase*, que este tipo de equívocos se producen porque la teoría posee una función práctica (y la práctica una función teórica), que hace aparecer la teoría como práctica. La teoría es imprescindible para efectuar la práctica, pero ella misma no es sino teoría. No sucede que la teoría sea práctica porque transforma mediatamente la realidad objetiva. Este carácter no la sitúa en tanto que práctica. Lo único que señala es que la teoría es fundamental para la transformación, para la práctica. Es decir que, lejos de su carácter —tal y como digo en el artículo— de transformador subordinado, mediatizado, adquiere el carácter de práctica, por este carácter únicamente se manifiesta como necesaria para la práctica. El hecho mismo de estar mediaticada (en tanto que actividad transformadora) la desvirtúa en tanto que práctica, le resta su condición de práctica.

Y, finalmente, respecto a la dialéctica de la naturaleza, levanto ahora una pregunta que nos ayudará a aclarar un equívoco: ¿Abarca el método dialéctico —tal y como está formulado— la dialéctica de la naturaleza? El método —las categorías del materialismo dialéctico e histórico— respecto a la estructura de la naturaleza, sólo señala categorías muy generales: materia, forma, movimiento, cambio, cantidad, cualidad, espacio, tiempo, etc., pero no especifica las categorías fundamentales referentes a la estructura concreta de la naturaleza. Esta labor le queda a las ciencias naturales: física, química, biología, etc. Sin embargo, se puede afirmar que el producto de esta labor, las categorías fundamentales de la estructura de la naturaleza, pertenecen, asimismo, a la gnoseología, es decir, al método dialéctico. La transformación de la naturaleza produce, por lo tanto, dos tipos de teorías: las teorías de la ciencia natural y las de la ciencia social. Cada una de ellas posee un método, o cuerpo esencial de categorías, propio. Al transformar la naturaleza se conoce su estructura, y, además, se conoce el agente de la transformación, sus relaciones y sus

productos. (La naturaleza mediatizada, en su producción, por la actividad práctica humana —por ejemplo, tomar semillas de una fruta y sembrarlas— contiene ya elementos sociales, está, en cierto grado, humanizada. En el hecho de sembrar se conoce tanto la estructura de la naturaleza como los elementos sociales que conlleva la siembra —por ejemplo, el modo de producción—). Como conclusión afirmo que, comportándose la naturaleza dialécticamente, el método (la teoría en sus categorías esenciales) de la dialéctica de la naturaleza lo desentrañan las ciencias naturales, pero de él se apropia la gnoseología, es decir, el método dialéctico.

Enero, 1979

LA FILOSOFIA Y SU ESPECTRO

I

*El acercamiento que ha hecho la filosofía a la realidad ha sido, tradicionalmente, especulativo.*

*Nos dice Engels en su **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**: “El gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser”<sup>1</sup>.*

*Esta es una afirmación cierta, ya que bajo el tejado de la relación entre el pensar y el ser se ventilan el problema ontológico y el problema epistemológico.*

*Experimentando pero, más justamente aún, trabajando, llegamos a co-*

*nocer efectivamente la realidad y a precavernos de toda construcción especulativa. Siguiendo las indicaciones de la realidad y reproduciéndolas, verificamos que nuestra actividad cognoscitiva, extraída de la práctica y corroborada al cumplir la expectativa que de ella teníamos, sea correcta o incorrecta. Estas construcciones las provee la ciencia y son las únicas válidas desde el punto de vista del conocimiento.*

*Habiendo Marx fundado la historia como ciencia, son innecesarias las consideraciones que haga la filosofía sobre ella. Lo mismo ocurre con la filosofía de la naturaleza que, como dice Engels, “(es) . . . Tan innecesaria como imposible”<sup>2</sup>.*

*¿Qué es la filosofía, por lo tanto, para Marx y Engels? Una vez precavidos contra la filosofía especulativa, ¿en qué consiste el campo de acción, el espectro de la filosofía? El campo de acción no es determinado especulativamente, más bien tiene su fundamento en la ciencia.*

*A la filosofía desahuciada de la naturaleza y de la historia no le queda más refugio que el reino del pensamiento puro, en lo que queda aún en pie de él: la teoría de las leyes del mismo proceso de pensar, la lógica y la dialéctica<sup>3</sup>.*

*Engels no entiende “pensamiento puro” en el sentido kantiano, es decir, como conocimiento anterior a toda experiencia, sino como conocimiento que proviene de la experiencia, pero cuyo objeto es el mismo pensamiento. ¿Cómo proviene de la experiencia? A mi juicio, si bien el contenido del pensamiento es objetivo, su modo de expresión, su modo de aparecer en la conciencia, es ideal (pero la forma, también, está determinada por el objeto). Es posible analizar la facultad de pensar, pero partiendo de contenidos objetivos que, una vez procesados, revisten una forma ideal. Es decir, que inclusive en el caso que el pensamiento sea el objeto del pensamiento, hay mezclados elementos reales, objetivos, que determinan su forma.*

*Otra manera de ver el asunto, nos permite percatarnos de que el pensamiento es imposible de estudiar, en su forma, si prescindimos de sus contenidos, pues sólo a través de ellos se manifiesta.*

*Quiero acentuar el hecho que las categorías y conceptos, con los cuales se analiza la forma del pensamiento, se nos han dado exactamente por la interrelación que hemos mantenido con la objetividad. Si hubiéramos permanecido en el reino del pensamiento puro no hubiésemos tenido contenidos de conciencia y, por lo tanto, no se hubiera manifestado la forma del pensamiento. Y la forma del pensamiento que expresa los contenidos de conciencia, de alguna manera, igualmente, proviene de la relación que hemos mantenido con la realidad objetiva. La información que proviene de la experiencia nos da la forma con la cual analizamos el pensamiento mismo.*

*Lenin reafirma esta visión de la filosofía cuando dice en su trabajo Carlos Marx: De la filosofía anterior queda en pie “la teoría del pensamiento y sus leyes, la lógica formal y la dialéctica”<sup>4</sup>.*

*Es claro que toda especulación respecto a un objeto empírico queda desechada por esta visión de la filosofía. La filosofía, permaneciendo aparentemente en el plano del pensamiento, no tiene nada que hacer con los objetos empíricos. Sin embargo, esta es una mala interpretación, pues la filosofía no sólo permanece cobijada en el reino del pensamiento y la teoría, sino que llega hasta la práctica, llega hasta el objeto por lo menos de dos maneras, a saber: a) partiendo de él y verificándose en él, b) transformándolo.*

*La lógica formal es una disciplina que se desarrolla en la quietud y aislamiento de la teoría, pero cuya fundamentación es el objeto bajo la forma de contenidos de conciencia. La dialéctica, por su parte, tiene una más profunda conexión con el objeto. No es posible estudiar la dialéctica sin estudiar e incorporar al objeto. Dice Lenin:*

*. . . la dialéctica, tal como la concibe Marx, y también según Hegel, abarca lo que hoy se llama teoría del conocimiento, gnoseología, ciencia que debe enfocar también su objeto desde un punto de vista histórico, investigando y generalizando los orígenes y el desarrollo del conocimiento, y el paso del no-conocimiento al conocimiento<sup>5</sup>.*

*Por lo dicho se ve que la dialéctica incluye la teoría del conocimiento, y que la teoría del conocimiento incluye un análisis histórico del propio conocimiento, y no sólo el funcionamiento lógico de la mente —que está determinado por el objeto—. Por lo tanto, la dialéctica implica al objeto.*

*Podría aún argumentarse que la dialéctica implica únicamente al conocimiento (producto ideal) y no al objeto (producto real), pero éste sería un argumento falso porque, por el contrario, ha de concebirse el conocimiento como proveniente, única y exclusivamente, de la actividad práctica transformadora. No es sino en el acto de transformar cuando adquirimos el conocimiento; de aquello que no transformamos, en alguna medida, no tenemos conocimiento. Por lo tanto hay una estrechísima relación entre el conocimiento y su objeto. Y, nuevamente, es claro que la dialéctica implica al objeto y la gnoseología.*

*La cuestión que ahora se levanta es el especificar de qué manera la filosofía toma al conocimiento. Ya tenemos una parte de la explicación en la anterior cita de Lenin: hay que investigar y generalizar los orígenes y el desarrollo del conocimiento. Esto significa analizar el conocimiento dado por la ciencia y, a partir de éste, realizar la actividad filosófica por generalización.*

*Marx explica su visión de este problema en la Ideología Alemana:*

*Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de*

los resultados más generales, abstraído de la consideración de desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos<sup>6</sup>.

Marx lo dice muy claramente: la "filosofía independiente" (diríamos especulativa, o desligada del objeto real, la filosofía que se nutre de sí misma), pierde su razón de ser frente al conocimiento de la realidad. Lo que permanece es un "compendio de los resultados más generales", pero hay que hacer énfasis en esto: los resultados generales no pueden exponerse aparte de la historia real, factor que los condiciona.

Por lo tanto, la filosofía, se ocupará de los resultados más generales del conocimiento, situándolos en su contexto histórico.

La dialéctica, para Lenin, implica la teoría del conocimiento que, a su vez, implica la generalización de los conocimientos científicos. Aquí, la dialéctica, se toma como la filosofía. Para Marx, la filosofía es un compendio de los resultados más generales de la ciencia. Lo que Lenin agregó, estando de acuerdo en este primer punto, es la característica de que la filosofía, además de generalizar los resultados científicos históricamente dados, abarca el estudio de los orígenes del conocimiento y el paso del no-conocimiento al conocimiento. Pero es claro que, si bien el estudio de los orígenes del conocimiento se deduce de la forma de conocer, el paso del no-conocimiento al conocimiento, además del estudio de la manera de conocer, se deduce del paso real de la ignorancia al conocimiento, es decir, de la producción del conocimiento real históricamente dado.

Aquí se aprecia que el agregado que hace Lenin sigue en todo el espíritu de la concepción de Marx.

Sin embargo, queda una cuestión pendiente, y ésta es la teoría del conocimiento en tanto que filosofía.

Lenin nos dice que la dialéctica abarca, también según Marx, la teoría del conocimiento. Al respecto dice Engels:

*El gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser (. . .) la cuestión de saber qué es lo primario, si el espíritu (o) la naturaleza. . . (y) el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra, además, otro aspecto, a saber, ¿qué relación guarda nuestro pensamiento acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real?<sup>7</sup>.*

Si bien Engels no afirma que la teoría del conocimiento agote la filoso-

*fía, explicita que éste es el problema central de la filosofía. Siguiendo a Lenin nos damos cuenta que Engels adopta esta posición porque está hablando de la filosofía en general, y no de la filosofía del materialismo dialéctico en particular. Lo que aparece diáfano es que, con la concepción de la filosofía de Lenin y Marx, la teoría del conocimiento abarca, en tanto que implica al conocimiento real históricamente dado, un campo ilimitado que sobrepasa en mucho la concepción de la teoría del conocimiento tal y como la instituyó Kant. Bajo esta concepción que se desprende de lo dicho por Marx y Lenin, la teoría del conocimiento es, no sólo una parte de la filosofía, sino, además, todo el espectro de la investigación filosófica. Engels no está equivocado, pero habla de la teoría del conocimiento en general; Lenin circunscribe su consideración a la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico y, al hacerlo así, muestra la enorme riqueza que posee la filosofía, entendida como teoría del conocimiento.*

*Resumiendo el argumento se tiene que: la filosofía sólo nos da resultados generales (Marx). Estos resultados generales pertenecen a la gnoseología (Lenin). Por lo tanto la filosofía es gnoseología.*

*Sistematicemos, ahora, el estudio que implica la gnoseología, según Lenin y citando a Kursanov:*

*. . . los principios más importantes de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico (son): 1) el que pone de manifiesto el papel decisivo de la experiencia práctica histórico-social, tomada en toda la diversidad de sus facetas más importantes, en el proceso de la aparición y desarrollo del conocimiento humano; 2) el estudio del carácter dialéctico del proceso del conocimiento del mundo, lo que halla su expresión concreta en las diversas formas cognoscibles; 3) la generalización de los resultados más importantes del conocimiento científico del mundo a través de las ciencias sociales, naturales y matemáticas<sup>8</sup>.*

*Hay que notar ahora que, tratando de estudiar el origen y el desarrollo del conocimiento y el paso del no-conocimiento al conocimiento (lo cual se realiza estudiando el proceso de adquisición, de producción del conocimiento por las ciencias), es ineludible el estudio de la actividad práctica.*

*Sólo quiero señalar aquí el entronque que posee la praxis con los temas de la teoría del conocimiento, un análisis más detallado se llevará a cabo más adelante. El origen del conocimiento es dado por la actividad práctica transformadora; mediante la práctica transformamos el objeto, lo humanizamos y adquirimos el conocimiento. Veremos más adelante que no es lo mismo tener experiencia de un objeto que conocerlo. Únicamente por medio de la transformación llegamos a conocer. Igualmente, repetidas confrontaciones con el propósito de transformar eficazmente el objeto, producen el desarrollo del conocimiento. Todas las ciencias pasan del no-conocimiento al conocimiento, a través de la actividad práctica transformadora. De esta manera, cierta materia de la filosofía vendrá dada mediatamente, lo que no merma de ninguna manera su validez.*

## II

*Adolfo Sánchez Vásquez, en su libro Filosofía de la Praxis, dice:*

*Con Marx, el problema de la praxis como actitud humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano. La filosofía se vuelve conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella<sup>9</sup>.*

*¿Es lo mismo gnoseología que filosofía de la praxis?*

*Una aclaración: utilizo la palabra "praxis" cuando deseo referirme al lugar de esta categoría dentro de la teoría del conocimiento; y utilizo el término "práctica" cuando me refiero a la actividad real.*

*La gnoseología tiene su asiento en la praxis. La aparición y el desarrollo del conocimiento se deben a ella. El método dialéctico sitúa la praxis como condición del conocimiento de sus categorías. La ciencia se debe a una actividad práctica de la cual es posible extraer generalizaciones.*

*Pero, la praxis es, además, práctica, o sea actividad real.*

*La gnoseología estudia tanto la praxis como categoría, cuanto la práctica como actividad real. Para la teoría del conocimiento, la práctica pasa a ser praxis desde que la incorpora como objeto de estudio.*

*Debo aclarar que la práctica no es ciencia. La ciencia es teoría. La actividad práctica es real. La actividad práctica no puede ser ciencia.*

*La teoría del conocimiento, dado su carácter dialéctico, incluye la praxis necesariamente, como una parte constitutiva de su formación. Y, la práctica, es incorporada a la teoría. Puede decirse que toda transformación cae dentro del estudio de la teoría del conocimiento, en tanto que historia de la transformación del mundo y, de esta manera, no queda actividad práctica fuera de la teoría del conocimiento.*

*Práctica y praxis son, en cierto modo, distintas; pero una se transforma en la otra. La pregunta es, ahora: ¿abarca más la gnoseología que a la filosofía de la praxis? La respuesta es afirmativa. La praxis es sólo una categoría de la dialéctica (epistemología). Es una categoría fundamental, pero hay muchas otras que deben atenderse. Si la praxis fuera la categoría central de la dialéctica, la afirmación que aquí hago sería errónea. Pero hay que tomar en consideración que la teoría del conocimiento va más allá del estudio de la praxis, pues estudia no sólo la práctica sino, también, los conocimientos que ha posibilitado.*

*Por lo tanto, gnoseología y filosofía de la praxis no son lo mismo. La filosofía de la praxis cae dentro de la gnoseología como una parte fundamental.*

*Dicho lo anterior, aún hay que aclarar un aspecto: la práctica necesita de la teoría del conocimiento para conocerse (con el aumento de eficacia que implica el conocerse). Históricamente esto no se ha dado así, pero el cariz de los tiempos modernos hace necesario un estudio profundo de la praxis sin el cual ésta no podría manejarse científicamente, en tanto que actividad transformadora revolucionaria.*

### III

*Muy probablemente este trabajo se queda en un plano abstracto-descriptivo de lo que es el ser de la práctica. Esto señala que la definición tal y como está emprendida aquí es sólo un momento que hay que superar. Pero un momento necesario. La definición debe desenvolverse en sus momentos histórico-concretos. Por otro lado, existiendo una relación directa entre ser y pensar, la definición no es menos valiosa que su correlato real más que en el nivel ontológico; lo histórico también se capta lógicamente y lo erróneo sería no captar lo histórico con el pensamiento. Permanezco, pues, en este momento abstracto-descriptivo.*

## LA DEFINICION DE PRAXIS

### LA DIFERENCIA ENTRE LA EXPERIENCIA Y EL CONOCIMIENTO

La primera parte del presente trabajo buscará una definición de la “praxis” para, llegando a ella, dejar establecidas las particularidades que la caracterizan.

Respecto a lo que es una definición, Lenin afirma:

... ¿qué es dar una definición? Es, ante todo, trasladar un concepto dado a otro más amplio<sup>10</sup>.

Siguiendo este criterio —el cual, por otro lado, no agota el tema de la peculiaridad de la definición— trataremos de formular, a lo largo de esta parte, la definición de “praxis”. No se partirá de la definición sino que, por el contrario, llegaremos a ella.

No es posible empezar por un punto totalmente “puro”, podríamos decir, por una formulación que no suponga absolutamente nada. En la vida, los seres humanos van adquiriendo nociones (las cuales, la mayor parte de las veces no corresponden más que al sentido común, al realismo ingenuo, a la formación de la pseudoconcreción de que habla Kosík), nociones que van forjando la visión que de la realidad se tenga y que, siempre se encuentran relacionadas de una o de otra manera. De esta forma, no es posible ni fecundo iniciar una actividad investigadora sin dar por existentes ciertos supuestos que se confirman, cada vez más, en tanto que son evidencias que adquirimos y que corroboran en la vida cotidiana. Estamos inmersos en una realidad que creamos cada día y, así, si en nuestra actividad práctica cotidiana adoptamos

ciertos supuestos, y si la teoría versa sobre la actividad práctica cotidiana, no es posible escindir los supuestos reales (dados por el objeto) de su formulación intelectual, exactamente porque no nos son dados de esta forma. En otras palabras, la conciencia cotidiana se mueve al nivel de los fenómenos, de las apariencias, y se trata, sobre esa base, de llegar a la esencia. La realidad nos envuelve y nuestro pensamiento debe versar sobre ella. No es posible emanciparse de todos los hechos (y su configuración) que la realidad nos muestra al iniciar, posteriormente, una investigación sobre ella.

Se trata, más bien, de clarificar y dar una forma científica a la visión que tenemos de la realidad, pues poseemos algún conocimiento de lo que la realidad es, ya que tenemos experiencia sensible de las apariencias. La práctica, dicho así, nos da conocimientos y al analizarla según un método, concretamos el conocimiento que tenemos de la realidad.

Estos conocimientos, sean inmediatos o mediatos, es decir, adquiridos por la actividad práctica del cognoscente o mediatizados por la comunicación —los cuales siempre provienen de la práctica— son lo que hay que ir aguzando y afianzando sin proponerse, de ninguna manera, rechazarlos e iniciar la investigación a partir de una formulación pura que lo único que consigue es aislarse de la realidad.

Se trata, pues, de descubrir la estructura del mundo a través del pensamiento (pero no sólo del pensamiento, sino también de la práctica transformadora) estudiando y actuando en el mundo y, de ninguna manera, estudiando y moviéndonos en el pensamiento únicamente.

Sostengo que ninguna formulación “pura” llega a la realidad y que, si partimos de ella, hay que dar por claros ciertos supuestos que la realidad misma nos confirma.

La primera pregunta, pues, proviene de la evidencia que nos proporciona la realidad, pero no cuestiona la evidencia de la existencia de un *yo* y de un *otro*, es decir, de un sujeto y de un objeto. Pero cabe la pregunta de la relación y este es su lugar: ¿qué relación existe entre el sujeto y el objeto?

En el principio era la acción<sup>11</sup>.

En esta cita comprobamos que la manera esencial de relacionarse el sujeto y el objeto es a través de la actividad práctica. Marx sostiene también este punto en la **Ideología Alemana**.

La relación primaria, por lo tanto, del sujeto con el objeto, es la actividad práctica. Esta relación práctica, tal y como la establece Marx en la **Ideología Alemana**, corresponde a la acción del hombre sobre la naturaleza. Se trata, en una etapa primitiva (pero no sólo en una etapa primitiva), de producir la vida material misma. Al buscar satisfacer las necesidades primarias comer y beber, tener una habitación, vestirse y algunas otras, el hombre crea la historia; el primer hecho histórico es la primera necesidad satisfecha. Al au-

mentar la población se da el intercambio, la división del trabajo y consiguientemente la división en clases. No es sino hasta ese momento cuando el pensamiento es capaz de emanciparse de la realidad material —realidad que le ha dado contenido y forma— y cae en la ilusión de que es un producto autónomo y superior a la materia. Posteriormente se llega a creer que es imprescindible el “ocio”, necesario para el discurrir filosófico, como pensaba Platón.

Pero sucede todo lo contrario de la postura sostenida por Platón: el pensamiento no es superior a la materia, no existe una “verdadera realidad” trascendente constituida por un mundo de esencias puras, de Ideas; muy al contrario, las ideas nacen de la actividad práctica (producción de la vida material) y, originalmente, versan sobre ella. Si se desligan de la realidad se debe a que existe una contradicción entre las relaciones sociales y las fuerzas de producción, contradicción que determina la correspondiente entre la teoría pura y las relaciones sociales existentes<sup>1 2</sup>.

Vemos así que la materia tiene una primacía ontológica sobre el pensamiento. Dicho de otra manera, existe una independencia del mundo objetivo con respecto al pensamiento.

Tal y como dice Marx, hablando contra Bauer:

... el crítico crítico no podría imaginar que existe un mundo donde hay una distinción entre el conocimiento y el ser, un mundo que continuará subsistiendo cuando yo suprimo simplemente su existencia ideal, su existencia como categoría, como punto de vista, es decir, cuando yo modifico mi propio conocimiento subjetivo sin modificar de manera realmente objetiva la realidad objetiva<sup>1 3</sup>.

Es menester aclarar las últimas palabras de la cita, ya que Marx no descarta la posibilidad de modificar el propio pensamiento sin modificar de manera objetiva la realidad objetiva. Sin embargo, esta realidad, una vez que adquiere la forma de resultado real de la actividad humana (o sea que el hombre la humaniza, la transforma para sí) se independiza del hombre y se transforma en una realidad de nivel ontológico igual al de la realidad anterior a toda transformación humana.

El mundo conocido por el hombre se convierte en objeto de su conocimiento desde el momento en que es objeto de su transformación, pero, una vez iniciado este proceso, en el que se entrelazan la transformación y el conocimiento, el producto de la actividad transformadora, el mundo humanizado, adquiere —si es que lo ha perdido— un valor ontológico igual al que tenía antes de la transformación.

En general es posible afirmar que existe una primacía ontológica del objeto sobre el sujeto cognoscente.

La práctica es, pues, el modo fundamental de la relación entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, desde el punto de vista de la apropiación del sujeto

de esta objetividad, cabe distinguir tres momentos, los cuales se entrelazan y determinan entre sí. Estos tres momentos son: la praxis, la experiencia y el conocimiento.

La práctica es la manera fundamental y originaria del hombre de relacionarse con el objeto e implica, principalmente, una actividad subjetiva, una determinación sobre el objeto, a saber, su humanización, su transformación. Esta transformación del objeto por el sujeto implica un ir a través de la estructura del objeto, estructura que se transforma y se conoce simultáneamente. Si no se llegara hasta estos momentos estructurales sería imposible conocer al objeto; sin embargo, este llegar, es de una peculiaridad específica, ya que implica tomar al objeto desde la perspectiva del sujeto, más aún, desde la actividad del sujeto. Esta perspectiva y esta actividad se caracterizan por transformar al objeto. No es posible llegar hasta los momentos estructurales del objeto sin ejercer sobre el objeto una actividad transformadora, sin tomar el objeto y humanizarlo, es decir, sin ejercer sobre él una actividad sensorial subjetiva, como dice Marx en la primera tesis sobre Feuerbach. El hombre se relaciona con el objeto primariamente, de una manera práctica, es decir, el hombre *construye* su propia vida material. Construir la implica tomar la objetividad y apropiársela para satisfacer sus necesidades, las cuales son imposibles de subsanar obteniendo el material para ello del hombre mismo; es decir, el hombre no posee materiales para vestirse, para alimentarse, para precaverse de la intemperie. Al hombre no le queda más recurso que tomar de la naturaleza los materiales, los elementos con los cuales alimentarse, vestirse y cobijarse. No le es posible resolver sus necesidades dejando a la naturaleza intacta, y tampoco le es posible resolverlas adecuándose al modo de la naturaleza, pues debería transformarse en un animal no-humano, adecuado a la naturaleza y existente en sus términos, lo cual es imposible por la naturaleza misma del hombre (basta mencionar la necesidad social humana); por otro lado, la historia misma del hombre corrobora enérgicamente lo ilusorio de esta posibilidad.

Una vez que el hombre resuelve sus necesidades primarias transformando la naturaleza, se le presentan nuevas necesidades que debe satisfacer y, así, siguiendo este curso, llega al punto de transformar lo que ya había transformado, es decir, que la sociedad misma pasa a ser objeto de su actividad transformadora.

La naturaleza del objeto sólo se devela al transformarlo<sup>14</sup>. Al transformarlo conoce sus peculiaridades y se forma un concepto de él; si el comportamiento subsiguiente del objeto se adecua al concepto formado, se verifica esta expectativa plasmada en el concepto.

Sin embargo, no toda confrontación con la realidad produce conocimiento, es decir, no toda confrontación con la realidad transforma la realidad. Existe lo que denominaremos "experiencia", que es, en síntesis, una manera que no por frecuente deja de ser inadecuada para el conocimiento de la realidad.

La experiencia consiste en dos tipos de aprehensión de la realidad: uno parcial y otro que, sustentado sobre esta parcialidad y tomándola de cierta manera —no a través del método dialéctico— conforma lo que Karel Kosík denomina “pseudoconcreción”<sup>15</sup>.

Experiencia tenemos de un vaso, de una silla o de una mesa. Todos aquellos momentos de la aprehensión son la experiencia (tanto sensible como intelectual) en que adquirimos la representación de un objeto particular. De esta manera conocemos “grosso modo” lo que la realidad nos presenta. A partir de aquí desarrollamos dos concepciones del mundo: una que busca enjuiciar y ahondar en la realidad así manifiesta a través del método dialéctico, para llegar hasta la esencia; y otra que se conforma con la primera cara que nos da la realidad y que considera que de esta manera se puede concebir la realidad.

El problema que aquí nos ocupa es la distinción entre “experiencia” y “conocimiento”. Basarse en la experiencia únicamente para concebir la totalidad concreta, es decir, para conformar mentalmente la estructura de la realidad, no conduce sino al error. Es necesario llegar a la esencia, en la cual el fenómeno, la apariencia, se manifiesta como un “otro”, pero que proviene de aquella.

La parcialidad con que se nos aparecen los datos de la experiencia no implica que esta aprehensión no sea la base para todo desarrollo posterior del conocimiento. Basándose en esta condición, en la experiencia, es posible (y de hecho así se hace) elaborar mentalmente la estructura del mundo. El problema radica en tomar por última verdad la experiencia o, como en el caso del positivismo, utilizar un método, en el análisis de la fenomenidad, que otorga primordialidad a la experiencia, es decir, al aspecto que los fenómenos revisten ante la percepción pasiva.

El método dialéctico nos acerca a la realidad y nos permite configurar mentalmente la totalidad concreta. Pero esta realidad, que llega así a un nivel lógico, se sustenta, teórica y prácticamente, sobre la condición de la posibilidad de todo conocimiento: la praxis; a saber, la actividad humana sensible y subjetiva que es, por lo tanto, transformadora y humanizadora.

Si bien la experiencia presenta sólo particularidades, trozos de la realidad, la reflexión nos proporciona una visión de la totalidad elaborada sobre estos datos.

La experiencia nos da las apariencias, a cuya esencia se llega a través del método dialéctico, en tanto que posibilidad de acercamiento teórico a la realidad, y cuya unidad (unidad entre esencia y apariencia) se establece como fuente real del conocimiento en la actividad práctica transformadora.

La experiencia nos da, pues, representaciones fenoménicas (aparenciales) que, por sí, no constituyen conocimiento y no implican práctica alguna. Pero, elaborando estas representaciones fenoménicas y transformando al objeto en su unidad, llegamos a conocer la esencia.

Existe una unidad indisoluble entre teoría y práctica, la primera responde a la necesidad de configurar, de plasmar en un estado teórico la actividad práctica realizada. Esta plasmación conlleva toda una serie de imperativos que posibilitan la validez de su actividad, a saber, esclarecimiento y ordenamiento de los resultados adquiridos, generalización y proyección a otros campos de estos resultados, capacidad de transubjetividad del conocimiento y, lo que es de primera importancia, posibilidad de prácticas ulteriores sobre la base de los resultados y ordenamientos teóricos ya establecidos.

Como se puede apreciar, la actividad teórica es el segundo momento, en el plano de la ontología (“La praxis es la esfera del ser humano”<sup>16</sup>) de la actividad total del hombre. Es decir, se comporta siempre como una fijación, como una plasmación de los resultados obtenidos en la originaria actividad práctica. Pese a ser su relación dialéctica, es decir, pese a subsumir y negar (en el sentido hegeliano) cada uno su contraparte, pese a incorporar negativamente la práctica a la teoría y la teoría a la práctica, es indudable que el motor de toda actividad humana, ya sea transformadora, ya sea cognoscitiva, es la actividad práctica material.

No obstante, podemos hacer un análisis de las funciones que realiza la teoría y encontraremos que, además de las ya citadas, o sea, además de interactuar con la práctica de distintas maneras desde el punto de vista de las características y funciones del conocimiento, lleva a cabo otra actividad que no es cognoscitiva: la de fijar de antemano la meta que la práctica debe desarrollar.

O sea que, situada en segundo plano, pero en un segundo plano intrínsecamente necesario y posibilitador de todo avance, se sitúa, también, en un primer plano, desde el punto de vista de la *intención*.

La actividad teleológica consiste en anticipar, idealmente, el resultado de la actividad práctica material.

Así, nos encontramos con que la conciencia juega un papel de primera línea. La conciencia elabora el fin ideal y es con base en esta determinación como el resultado de la actividad práctica se da en la conciencia de antemano, anteriormente a toda transformación.

Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*: es decir un resultado que tenía ya existencia ideal<sup>17</sup>.

Sucede que la actividad teleológica no brinda conocimiento; pero para constituirse como resultado ideal, lo supone de alguna manera. Es imposible plantearse una finalidad a cumplir si no se conocen de antemano ciertas condiciones de todo proceso transformador. Aquél que se fija un resultado ideal evalúa, también, las posibilidades del quehacer a realizar, las posibilidades de

éxito o de fracaso que conlleva su subsiguiente ejecución. Para poder hacer esta evaluación, el sujeto debe haber tenido ya otras experiencias (adquiridas directa o indirectamente) de praxis, conocer el alcance y el esfuerzo que su resultado ideal implica; de otra manera su meta sería irrealizable. Es decir: en el momento de establecer el fin ideal ya se empiezan a elaborar las condiciones ideales, que luego serán llevadas a la práctica como resultado real, y la consecución de la finalidad.

De esta manera queda explícito que si bien la conciencia, desde el punto de vista de la intención, se sitúa con anterioridad a la práctica, desde el punto de vista de la conformación característica de esta anticipación, la praxis es anterior, bajo la forma de condición previa que informa acerca de las condiciones que deberán reunirse para afrontar la ejecución planteada en la meta ideal. Pero sucede que hay ciertas nociones que se independizan relativamente de la práctica y que son válidas para establecer la factibilidad de la ejecución. Estas nociones son abstracciones, pero informan. Precisamente se establece en ellas que existe un sujeto activo (capaz de actividad), un objeto por transformar, una función plasmadora de los resultados ideales que es la teoría, una sucesión progresiva de la actividad transformadora, etc. Pese a ser nociones abstractas informan acerca de las generalidades que implica toda praxis y que conforman la estructura ideal del resultado real. Pero, como dice Marx con respecto a la producción en la **Introducción general a la crítica de la economía política** de 1857<sup>18</sup>, lo que es específico de una actividad transformadora histórica es aquello en lo que difiere de la comprensión abstracta de esa actividad. Lo que tiene cada praxis de concreto es lo que no es abarcado por esas nociones generales. De la misma manera, es menester establecer lo propio de cada realización, de cada ejecución del resultado ideal, en la meta ideal. Y esto se logra, mas no en la primera idealización. En ella nos aproximamos a las condiciones, a los medios que implica la ejecución. Pero, conforme se avanza en la actividad transformadora hacia el resultado real, la teoría va situando, determinando los medios requeridos para obtener aquel resultado. Se conjugan así la actividad cognoscitiva y la actividad teleológica, basándose la segunda en la primera y subordinándose ambas a la actividad material que se está realizando. Sucesivos logros reales con respecto a la transformación del objeto, plasmados en la teoría, enriquecen los medios planteados idealmente en cada una de las figuras ideales de cada etapa.

Tenemos así que la práctica se sitúa en primer lugar en la actividad teleológica como una abstracción y que, al avanzar en la transformación, se establecen, en forma de esclarecimiento de medios ideales que se incorporan al ideal primitivo, las concreciones de la práctica específica.

Es característico de la actividad teleológica el “negar una realidad efectiva y afirmar otra que no existe todavía”<sup>19</sup> y si, como dice Kosík, “la praxis es la esfera del ser humano”, el hombre tendería siempre al cambio, a la transformación que prevé idealmente.

Relacionando este planteamiento con el anterior vemos que el momento de la abstracción implica tanto los medios como los fines, pero en el mo-

mento de la concreción es el conocimiento paulatino de los medios lo que posibilita el mantener el fin ideal original. Lo que se niega, específicamente, es la realidad en el estado en que se encuentra: se postula un fin ideal que debe cumplirse a través de la transformación. Los medios también se niegan: no acentúan su actual estado, su figura, para ser utilizados con sus características existentes. Los medios también se transforman, se producen y, mediante ellos, se trata de alcanzar un fin. Sin embargo, en los dos casos, tanto con respecto al fin como a los medios, se parte de una realidad dada, concretada en una figura, que debe ser transformada por el hombre. A partir de aquí se realiza toda nueva transformación.

El obrero no se limita a hacer cambiar la forma de la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una *ley* las modalidades de su actuación, y al que tiene que supeditar su voluntad<sup>20</sup>.

Este resultado ideal se le aparece al sujeto como una ley, debe sujetarse a ella para poder alcanzar la finalidad que señala. Se le presenta como una ley en el sentido de que toda su actividad práctica y teórica está dirigida, desde entonces, por aquel fin ideal. Es claro que el sujeto puede variar sus aspiraciones y abandonar la producción de aquel fin que nació idealmente. Pero no es así como se entiende el concepto, aquí situado, de ley. Sin embargo encontramos que desde que el obrero, en la fábrica, no es quien escoge el fin, este fin, por provenir de una estructura social que se le impone, le impone igualmente su consecución. Más aún: mientras que el fin a conseguir revista características de necesidad o no para el transformador, y si se *quiere* cumplir, se presenta como una ley independiente de su voluntad. Evidentemente es importante en el análisis el punto de vista de este “querer” del transformador, porque es claro que para toda la clase oprimida, y en muchos casos para la opresora en virtud de la dialéctica social que dicta sus propias necesidades, no hay ejercicio de la voluntad en el hecho de transformar la realidad produciendo de antemano una meta ideal: unos y otros se ven presionados por la estructura social a realizar aquel fin que, por ello, aparece como una necesidad.

#### OBJETO, FORMAS Y FIN DE LA PRACTICA (Actividad universal)

Nos adherimos en este capítulo a la posición que sostiene Adolfo Sánchez Vásquez en su libro **Filosofía de la Praxis**. Allí dice con respecto al objeto de la praxis:

El objeto de la actividad práctica es la naturaleza, la sociedad o el hombre reales<sup>21</sup>.

El problema de si el pensamiento transforma al pensador, y si es praxis, será desarrollado más adelante. Es decir, el problema de si el pensar puede to-

marse como una forma de praxis y si el pensamiento es designable como objeto de la praxis. (Para que así fuera, el pensamiento debería cumplir con la definición de praxis que aquí se desarrolla, la cual no se limita a la categoría de transformación).

Con respecto al fin de la praxis, dice Sánchez Vásquez:

El fin de la actividad práctica es la transformación real, objetiva, del mundo natural o social para satisfacer determinada necesidad humana<sup>22</sup>.

Encontramos aquí dos datos para la definición de praxis, a saber: la praxis es *real*, y la praxis es *objetiva*.

Para acercarse a las formas de praxis, Sánchez Vásquez aclara cuáles son los objetos sobre los que la praxis recae. Dice:

La materia prima de la actividad práctica puede cambiar dando lugar a diversas formas de praxis. El objeto sobre el cual ejerce su acción el sujeto puede ser: a) lo dado naturalmente o entes naturales; b) productos de una praxis anterior que se convierten, a su vez, en materia de una nueva praxis, como los materiales ya preparados con que trabaja el obrero o crea el artista plástico; c) lo humano mismo, ya se trate de la sociedad como materia u objeto de la praxis política o revolucionaria, ya se trate de individuos concretos<sup>23</sup>.

Posteriormente señala que varias formas de práctica pueden adecuarse a cada objeto, siendo las fundamentales el trabajo, en primer lugar, la praxis artística, la actividad científica experimental y la praxis política.

Tomando, por ejemplo, al trabajo, se hace patente que su actividad puede recaer sobre la naturaleza, sobre el producto de una práctica anterior, o sobre el hombre mismo, el cual, a través del trabajo, se autotransforma, si bien, en nuestras sociedades, de una manera enajenada.

La experimentación científica recae igualmente sobre los tres objetos mencionados.

La política, igualmente: recae sobre el objeto de una práctica anterior y sobre lo humano mismo directamente, pero también se ocupa, mediatamente, de la naturaleza.

Marx afirma, en sus **Manuscritos económico-filosóficos** de 1844 que el trabajo es la práctica principal de la humanidad. Dice: “La vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida”<sup>24</sup>. Teniendo esto en cuenta pasamos a analizar la actividad transformadora del trabajo; lo analizamos porque es el principal ejemplo de la actividad transformadora del hombre, pues produce la vida material misma y, además, produce al propio hombre. Esta producción del hombre, en el trabajo clave de la sociedad, el trabajo del obrero, produce la sociedad misma.

“La relación directa entre el trabajo y sus productos es la relación entre el obrero y los productos de su producción”<sup>25</sup>.

La práctica esencial del hombre en la sociedad, el trabajo, producto de la sociedad misma, está enajenado.

La enajenación reviste tres formas o momentos; a saber, la enajenación del producto, la enajenación del trabajo mismo y la enajenación del hombre con respecto al género<sup>26</sup>.

En primer lugar, el objeto producido se le presenta al hombre como algo extraño a él, como independiente y hostil. Desde este punto de vista, en el trabajo el hombre no alcanza su realización como hombre, exactamente porque en el trabajo (“trabajo forzado”, como dice Marx) no se pertenece a sí mismo ni realiza su esencia. La objetivación del trabajo, es decir, el producto realizado, se le aparece como ajeno, lo pierde y lo esclaviza. La apropiación del producto del trabajo se le presenta como extraña.

En segundo lugar, la enajenación es enajenación del trabajo mismo, pues el trabajo es algo externo al productor, no le pertenece, en él no alcanza la realización de su esencia, en él, por el contrario, el obrero se niega a sí mismo. El trabajador, en el trabajo enajenado no se pertenece a sí mismo sino que pertenece a otro.

En tercer lugar, el hombre se enajena con respecto al género. El hombre se comporta como un ser genérico en dos sentidos, a saber, tanto teórica como prácticamente hace del género (y no sólo del suyo propio) su objeto, y se comporta consigo mismo como con el género. El trabajo enajenado enajena al hombre con respecto al género y hace que éste se le aparezca como un medio para la consecución de su vida individual física. En esta enajenación, el hombre hace de su actividad vital, de su esencia, del trabajo, un medio para su existencia. El objeto del trabajo, dice Marx, es la objetivación de la vida genérica del hombre. En esto recae su importancia. Pero esta objetivación está enajenada, es decir, no se realiza por ella misma, el hombre toma al género como un medio para su vida individual, es decir, la objetivación se realiza para llenar necesidades individuales y físicas que no agotan la esencia del hombre y que deforman su vida genérica.

Ampliando el concepto de praxis vemos cómo la actividad transformadora es una labor, una actividad propia del género en común, y cómo, si la vida misma es producción de vida por el género, la objetivación del género, de la vida genérica del hombre es, en tanto que actividad transformadora, la finalidad primordial del género que se objetiva. Por lo tanto, la práctica transformadora es *universal*.

#### **ACTIVIDAD TRANSFORMADORA**

Hay tres tesis que deben fijarse antes del planteamiento que desarrollaré en este capítulo y para posibilitarlo:

La primera es la XI tesis sobre Feuerbach:

Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*<sup>27</sup>.

La segunda tesis remite a **En torno a la crítica de la filosofía del derecho**:

La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a realizarse sin la abolición de la filosofía<sup>28</sup>.

Adolfo Sánchez Vásquez aclara el sentido de esta cita diciendo que:

Filosofía y proletariado se hallan en unidad indisoluble (. . .) Sin el proletariado, la filosofía no sale de sí misma y, gracias a él, se realiza; él es su instrumento, el medio, el arma material que le permite prender en la realidad. El proletariado, a su vez, no podría emanciparse sin la filosofía; ella es el instrumento, el arma espiritual y teórica de su liberación. Pero, en esta relación, los dos términos se condicionan mutuamente; la realización de uno es la abolición del otro<sup>29</sup>.

La tercera tesis se desprende del prólogo del presente trabajo; en ella se especifica que la filosofía, concretamente hablando, la gnoseología, implica al resto de la totalidad de la ciencia, precisamente porque de ella toma los resultados, los sustratos que le permiten desarrollar su actividad investigadora.

Quiero indicar aquí, como un paréntesis, el que concebir la filosofía como el instrumento, el medio, el arma espiritual del proletariado, no socava, de ninguna manera, la concepción de la filosofía ya elaborada. La filosofía continúa siendo procesamiento de datos científicos, sólo que ahora se le agrega el carácter de ser realizada históricamente por una clase social específica dentro de su historicidad, a saber, por el proletariado. Ser realizada históricamente indica que el conjunto de categorías y planteamientos en que se mueve, obtenidos de la actividad de la ciencia (la cual es praxis), y en los cuales se ha postulado un *resultado social ideal*, serán materializados, realizados, únicamente con el discurrir del proceso histórico: serán llevados a su concreción real en el momento en que advenga la abolición del proletariado.

Intentaré probar, sobre la base de las tres tesis citadas, que la praxis es una actividad transformadora, es decir, que al actuar el hombre sobre la realidad objetiva, no la deja intacta, sino que, por el contrario, la transforma, la hace cambiar y, por ende, la puede dirigir hacia los fines que desea. La naturaleza de este cambio no es, con respecto a su valor ontológico, destructiva, pues el objeto retiene su condición ontológica; sin embargo, la estructura de la realidad, desde el momento de la transformación, se establece por su relación con el hombre y, así, su valor estructural depende del hombre.

Es posible humanizar la realidad, pero, una vez así transformada adquiere un status ontológico similar o igual al del *ser* anterior a toda transformación<sup>30</sup>.

Existen, pues, dos momentos de la realidad objetiva; a saber: uno anterior y posterior a toda transformación, en el que el objeto conserva su cualidad objetiva, su valor ontológico primario, y otro, en que la cualidad objetiva, la estructura, es lograda por el objeto únicamente por medio de la acción del hombre sobre él. En el primero, hablamos de cualidad objetiva atendiendo a su valor ontológico; en el segundo, de cualidad objetiva atendiendo a su estructura. El objeto, una vez transformado, se independiza del hombre y conserva su estructura ontológica primaria con respecto al sujeto, pero la estructura que cobra en esta transformación se debe al hombre y, el hombre, debe de alimentarla para que conserve esta forma.

La realidad objetiva es primaria con respecto a cualquier transformación; el hombre se ve precisado a transformarla para poder sobrevivir, para poder producir su propia vida material; en esta transformación, la realidad objetiva, para existir en la forma que le ha dado el hombre, necesitaba del hombre y de subsiguientes procesos transformadores. Para que la sociedad se mantenga, el hombre debe de seguir actuando sobre ella. Este es el punto de vista de la relación entre el hombre transformador y el objeto transformado. Aquí se da un momento humano en el objeto; éste no deja de poseer un valor ontológico primario. Esta sumisión del sujeto es más notoria en el conocimiento producido por la transformación, en donde es patente la secundariedad del sujeto con respecto a la primordialidad del objeto.

En la XI tesis sobre Feuerbach, Marx nos dice que la filosofía debe transformar el mundo, pero no especifica que lo haga efectivamente. Por “mundo” se entiende tanto la sociedad como la naturaleza, pero, específicamente, la naturaleza “socializada”, es decir, transformada por el hombre.

El hombre se ha caracterizado, desde sus inicios, por transformar la realidad en sus términos, es decir, por humanizar la realidad. Llega el momento en que, por la división del trabajo y la contradicción entre relaciones sociales y fuerzas productivas las ideas erigen un mundo aparte, autónomo y que aspira a vivir en la ilusión de su supremacía sobre los contenidos que le son otorgados por la objetividad. La filosofía, de esta manera, aparece históricamente como desligada de la realidad. Notorio fue el esfuerzo de los materialistas franceses del siglo XVIII, quienes especificaron que la filosofía debe versar sobre la realidad y el hombre, pero no fueron más allá de una postulación que excluía toda actividad que no fuera analítica, es decir, la actividad práctica transformadora quedó excluida de las categorías de un planteamiento teórico de la realidad; sin embargo es preciso insistir en el carácter fáctico del objeto de la filosofía.

Pero no se trata únicamente de conocer o, mejor dicho, el conocimiento de la realidad, pese a ser importantísimo para toda transformación, reviste un carácter secundario frente a la transformación en sí; la transformación posi-

bilita el conocimiento; inclusive si no se busca el conocimiento sino la transformación (en donde queda claro el carácter primario del acto transformador), sobreviene el conocimiento a la par que la transformación se efectúa. La filosofía, por lo tanto, *debía* acercarse al objeto real, transformándolo. La filosofía no busca sólo transformar; el materialismo dialéctico, busca también el conocimiento.

Es, inclusive, polemizable, el qué es lo que quiere la filosofía principalmente: ¿conocer o transformar? Realmente la filosofía, tradicionalmente hablando, se ha interesado por *conocer*. Desde este punto de vista, y si el conocimiento sólo se obtiene en la transformación, la filosofía debería transformar para llevar a cabo su objetivo primordial. Pero la filosofía no transforma como un mal necesario que nos conduce, por este rodeo, a una meta largamente soñada. No. La filosofía busca insertarse en el proceso histórico siempre cambiante y participar en él. Si la filosofía no transforma, conocerá únicamente lo viejo y quedará aislada de los tiempos modernos que marchan en un constante cambio. Más aún: la función de la filosofía es transformar, y una disciplina que no transforma conscientemente no tiene razón de ser dentro de los agitados e inciertos tiempos modernos. Es la responsabilidad del conocimiento dirigirse hacia el cambio y explicitar sus planteamientos, aplicarlos y enriquecerse mediante esta aplicación. Las circunstancias las hace cambiar el hombre. ¿Cómo estará el filósofo aislado de esto? Su misión, como la de todo hombre, es cambiar. Ahora bien: el cambio debe ser científico, no arbitrario.

Marx dijo que la filosofía *debía* transformar. Ahora la pregunta es: ¿lo hace realmente?

La segunda cita de Marx, y la aclaración de Sánchez Vásquez, nos llevan a opinar que sí lo hace desde el punto de vista de un momento histórico encarnado en el proletariado. La filosofía conoce las determinaciones de la realidad en las que se inserta el proletariado como agente, y ella se dirige al campo de la aplicación práctica.

Ahora bien, la filosofía, de acuerdo con el planteamiento propuesto en el prólogo, implica a toda la ciencia en tanto que asume sus resultados y los procesa y con ellos construye su actividad. El nivel de validez, la legitimidad en tanto que acercamiento adecuado a la realidad, que depende en el caso de la filosofía de su actividad transformadora, se extiende a toda ciencia.

Hay que aclarar que esta validez y legitimidad no le vienen a la ciencia por el hecho de suponerlas la filosofía, conocimiento que valida Marx en su tesis XI, pues esto sería una falacia de recurso a la autoridad. La validez y legitimidad provienen de la verificación que realiza la ciencia de sus posiciones a través de la práctica. Cuando una hipótesis se comporta en la práctica tal y como se esperaba, queda comprobada. La filosofía adquiere la validez y legitimidad mediante el mismo criterio de verdad que utiliza la ciencia, a saber, la praxis.

Sin embargo podemos decir que en tanto que la filosofía toma los resultados de la ciencia, ambas están de acuerdo en su modo de acercarse a la realidad.

Podemos, ahora, deducir de la posición mantenida atrás acerca de que la filosofía transforma, y de la relación que mantienen la filosofía y la ciencia, el hecho de que la ciencia transforma.

Sin embargo, quiero aclarar que si así lo *bago* es únicamente para sostener el argumento basado en las palabras de Marx, ya que es clarísimo que la ciencia produce un resultado transformador sobre la realidad, y no hablo únicamente de la tecnología, que se ha encargado de acentuar el modo de una sociedad basada en los valores de cambio, sino, además, de la labor de las ciencias sociales que buscan la transformación, sea parcial o radical, del hombre mismo, de la sociedad y, por ende, de la naturaleza.

A continuación veremos que el conocimiento sólo se adquiere en la práctica. Esto puede quedar suficientemente claro si se consultan las primeras tres tesis sobre Feuerbach. En la primera se hace énfasis en la primordialidad del modo de captar las cosas como actividad humana sensorial, como práctica. En la segunda, se refiere Marx a la validez que otorga al conocimiento la corroboración mediante la práctica. Y en la tercera se dice que “la coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente *como práctica revolucionaria*”<sup>31</sup>.

Como conclusión tenemos, que si la ciencia transforma y si el conocimiento, sólo se adquiere en la práctica, por lo tanto, *la práctica transforma*.

Aclaremos el planteamiento en algunos puntos:

El conocimiento no puede desligarse de la práctica. Existe una unidad indisoluble entre teoría y práctica. La práctica transforma. La teoría transforma por sí y no por ser llevada a la práctica. Si la teoría transforma es porque proviene de la práctica y va a la práctica.

Sólo si el paso a conciencia significa el *paso decisivo* que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo (. . .), sólo si la función histórica de la teoría consiste en posibilitar prácticamente este paso (. . .): sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica<sup>32</sup>.

La práctica se relaciona con la realidad transformándola, porque la práctica es la única que proporciona conocimiento y es en el único lugar en que la teoría se verifica y adquiere la plenitud de su carácter histórico.

#### ACTIVIDAD HUMANIZADORA

La actividad práctica se ejerce sobre la naturaleza, la sociedad y el hom-

bre. La realiza un agente, a saber, el hombre mismo. Así, el hombre, desde su punto de vista histórico, transforma la realidad. La transformación de la realidad que se efectuaba en la Edad Media no es idéntica a la que ahora se produce.

Dice Kosík<sup>33</sup> que el hombre se crea el sentido subjetivo, históricamente, para aprehender la realidad objetiva. Este sentido subjetivo bien puede ser una *innovación*, o sea un sentido nuevo para aprehender una nueva faceta de la realidad —hecho producido históricamente— o puede ser la agudización de sentidos ya dados históricamente pero de *otro modo*.

Estos sentidos se desarrollan históricamente y, cada uno de ellos, implica una forma de acercarse a la realidad activamente, cada uno de ellos es un modo de la original “actividad humana sensorial”, “práctica”, “modo subjetivo” de que nos habla Marx en la primera tesis sobre Feuerbach. Cada uno es una forma de praxis.

Todo acercamiento a la realidad es a través de una actividad práctica, por lo tanto todo sentido se relaciona con una forma de actividad práctica.

Este sentido es una conjunción de capacidades humanas puestas en juego para conocer la realidad transformándola. Cada forma comprende la totalidad del ser humano, entregado a una actividad práctica y desarrollándose en ella activamente, lo cual implica la conciencia con todos sus mecanismos y posibilidades, a saber, recuerdo, anticipación, análisis, síntesis, etc., y la sensibilidad pasiva y activa. Además, afecta la totalidad de la personalidad, tabla de valores y significados, emociones, voluntad, etc.

Aunque el individuo desarrolle primordialmente uno de estos sentidos con detrimento de otros, en este comportamiento envuelve la totalidad de su humanidad (por ejemplo, la manera del artista de develar la realidad y actuar sobre ella es el arte, y no otra), sin que esto quiera decir que no pueda desarrollar y utilizar otro sentido en que, sin embargo, involucraría la totalidad de su personalidad. Puedo decir que, en el tiempo, el hombre se trasciende activamente de una sola manera, poniendo en juego, pese a esto, cada vez, la plenitud de su ser.

Sea cual fuere el sentido que se desarrolle y se utilice, siempre es *subjetivo* y dirigido hacia la objetividad, es decir, siempre es humano. Por lo tanto, toda transformación de la realidad —que es lo que se produce al desarrollar y utilizar el sentido correspondiente—, y todo conocimiento de ella —que es una de las partes integrales principales de la elaboración del sentido—, serán siempre *humanos*.

Así la actividad transformadora, implica siempre el trabajo humano, implantando su sello en el objeto transformado. Por esto, digo que la actividad práctica transformadora es humanizante.

Esto significa que los resultados de la transformación serán, y son, un

producto humano en el que el factor humano queda indeleblemente plasmado. Al transformar, el hombre crea un mundo que le pertenece, un mundo hecho según la propia medida humana y que escapa al estado puro de naturaleza. Es un mundo humano.

Marx sostiene esta postura en la primera tesis sobre Feuerbach:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* (Objekt) o de la *contemplación* (Anschauung), no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (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 y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad “revolucionaria”, de la actividad crítico-práctica<sup>34</sup>.

Cuando Marx habla de *actividad humana sensorial*, quiere decir que el producto de la actividad realizada se debe a los sentidos, a la fuerza del hombre que, mediante su actividad corporal, transforma otras cosas. De hecho toda la realidad conocida es producto de esta actividad humana sensorial, de la práctica.

Cuando dice, “*de un modo subjetivo*”, se refiere exactamente al carácter humanizador, propio del hombre, con que éste crea esta realidad que conoce al transformar. Al decir “subjetivo” está señalando el carácter de toda transformación, a saber, su carácter humanizante. Toda la realidad conocida es un producto de esta humanización, toda la realidad es un producto humano.

Al crear el sentido correspondiente para apropiarse de la realidad de una u otra forma, el hombre se transforma a sí mismo, adquiere *objetividad*. Hace, por decirlo así, inmanente lo trascendente; no sólo incorpora la realidad a su conciencia, sino que, además, incorpora su conciencia a la realidad.

Una vez aclarado lo anterior tomemos perspectiva y contemplemos el cuadro. Existen dos entes: el objeto y el sujeto. El objeto es dialéctico, en el sentido de que conjuga lo activo con lo pasivo. De la misma manera se comporta el hombre: como un ser pasivo y a la vez activo, a nivel de la teoría y a nivel de la práctica.

El sujeto actúa sobre el objeto. Desde este punto de vista, el objeto es pasivo, pero, al mismo tiempo, es activo de dos maneras: en primer lugar,

con respecto a sí mismo (los objetos se relacionan con otros objetos pasiva y activamente); en segundo lugar, con respecto al hombre: el modo en que el objeto reciba la transformación implica un cambio de la acción que ejerce sobre el sujeto histórico. Como hemos visto, posteriormente a toda transformación el objeto recupera su status ontológico. El objeto siempre influye sobre el sujeto, pero, una vez transformado, influye de manera diferente en tanto que ha variado cualitativamente. Así sujeto y objeto se modifican recíprocamente.

En esta transformación el sujeto tiene dos papeles: el teórico y el práctico. El práctico sensorial es activo, pero, como hemos visto arriba (cap. I), existe un nivel sensorial pasivo: la experiencia, que no es praxis. El teórico es activo en tanto que la teoría se relaciona íntimamente con la práctica y posibilita ulteriores elaboraciones prácticas sobre la base del conocimiento. Y la teoría es pasiva en tanto que cae en el reino de la especulación, de la pseudoconcreción, de la experiencia.

### ACTIVIDAD SOCIAL

La actividad social y el espíritu social de ningún modo existen *sólo* bajo la forma de una actividad común *directa* y de un directo espíritu común (. . .) Ya en cuanto se actúa *científicamente*, etc. (. . .) lo hago *socialmente*, porque actúo como *hombre*. No sólo me es dado el material de mi actividad como producto social —pues sobre el pensador actúa inclusive el lenguaje— sino que ya mi *propia* existencia *es* actividad social; de ahí que lo que haga por mí, lo hago por mí respecto a la sociedad, y con la conciencia que tengo de ser un ser social<sup>35</sup>.

Con la determinación “científicamente”, Marx alude a un tipo de práctica. Este tipo de práctica es social. Pero deja abierta la posibilidad de la generalización, por lo que podemos afirmar que toda práctica es social. Y toda práctica es social porque actúo, al realizarla, como hombre, y el hombre es un ser social. Todos los atributos reales que se adjudiquen empíricamente al hombre son sociales y lo determinan como un ser social. Con mayor razón será social aquella actividad que transforma la naturaleza en algo para el hombre, en algo humano, a saber, la práctica.

Tenemos así que tanto el objeto (la sociedad) como el sujeto (el individuo humano) son sociales. Ambos son producto de una práctica humanizadora socializadora.

La conciencia del sujeto, los contenidos de que le provee el objeto, son, así mismo, un elemento social. Lo social es lo objetivo transformado por una actividad sensible humana, y sobre lo que influye este objeto humanizado, es en especial, el hombre. Lo social y el hombre sensiblemente activo son inseparables. El hombre produce la realidad humana transformando a la naturaleza mediante su capacidad, su propiedad activa sensible. Y, el hombre, antici-

pa el resultado de su actividad sensible idealmente. Además, el conocimiento no sólo es pasivo sino que es también activo (pero subordinado al objeto), pues es uno de los momentos imprescindibles para la consecución de cualquier actividad práctica transformadora, cuya condición es posibilitar nuevas etapas de práctica.

Revisiendo todas estas formas de actividad, el hombre produce e intercambia su propia vida material. Este es el primer momento en que el hombre es social: en la esfera de la transformación de la naturaleza por el trabajo. Otras formas de práctica se producen desde aquí pero, todas implican la actividad del hombre, tanto sensible como intelectualmente, como anticipadora de los resultados. Lo social, en este momento, se aparece como una creación del hombre. Unifica, bajo el rubro de lo social, tanto a la naturaleza como a la misma sociedad, y a sí mismo en tanto que individuo.

Lo social es aquello que da los contenidos de conciencia. Pero es necesario ampliar esta noción, ya que además de dar contenidos a la conciencia (función pasiva de la conciencia), es el objeto de la conciencia (función activa). Así, lo social objetivo es activo, afecta a la conciencia (social subjetivo), y es pasivo, es afectado por la unión de teoría y práctica. Enfatizando, pues, el lado activo del sujeto, decimos que lo social es lo que real e idealmente crea el hombre, es la actividad del género, y que una vez producido actúa sobre el hombre recuperando el status ontológico que poseía anteriormente a su transformación.

#### LA PRACTICA TEORICA

Louis Althusser introduce las nociones de “práctica teórica” y “práctica ideológica” en su libro **La revolución teórica de Marx**.

Entiende por práctica teórica el sistema de los conocimientos científicos y su desarrollo. Sitúa esta definición dentro de la más amplia de “práctica”. “Por práctica en general entenderemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de “producción”) determinados”<sup>36</sup>.

Esta definición le permite situar, en tanto que práctica, a la teoría, pues transforma y tiene un producto: “. . . entendemos por teoría una *forma específica de la práctica*, perteneciente también a la unidad compleja de la “práctica social” de una sociedad humana determinada. La práctica teórica cae bajo la definición general de la práctica”<sup>37</sup>.

La diferencia entre práctica teórica y práctica ideológica es la misma que entre ciencia e ideología, a saber, la primera es un conocimiento fehaciente y la segunda, erróneo.

Estas nociones, o sea entender la teoría y la ideología como práctica, se alejan notoriamente del marxismo ortodoxo. La noción que nos ocupa aquí es, fundamentalmente, la de práctica teórica. Implica que, de una manera específica, la teoría no se diferencia de la práctica sino que se le asemeja, es decir, que poseen en común ciertas características primordiales. Adolfo Sánchez Vásquez, entre otros, sostiene la posición contraria. Para él, la actividad práctica es material, real y objetiva y de ninguna manera es una actividad de la conciencia. El análisis de la implicación de estos tres conceptos es el objeto de este capítulo.

¿Cuál es la diferencia que existe entre los conceptos de “teoría” y “práctica teórica”? La diferencia está dada por el concepto de *transformación*: sostener que la teoría transforma, es decir, que la teoría es una práctica teórica. Esto es exactamente lo que se debate: ¿es posible adjudicarle a la teoría la característica de “transformadora”? Althusser lo hace, y sostiene, así, que aquello que se transforma es la conciencia del cognoscente. Adelantamos que esta transformación de la conciencia, el conocimiento, sólo se produce sobre la base del objeto, el cual es producto de una práctica material. Es decir que, los contenidos de conciencia, los conocimientos, son conocimientos *acerca* del objeto, no de la conciencia misma, y este objeto, para ser conocido, debe ser producto de una práctica material que lo debe en tanto que objeto.

Metodológicamente el problema se plantea como la posibilidad de adjudicarle a un polo de la contradicción (teoría) características transformadoras del otro (práctica). Si esto no es posible el problema queda resuelto. Pero si es posible adjudicarle a un polo características del otro es menester analizar el modo que asume esta característica en el opuesto y las relaciones entre ambos.

Este análisis es el que se lleva a cabo en este capítulo. A partir de lo dicho se puede sostener, junto con Althusser, que la práctica teórica existe, es decir, que la teoría es transformadora. Pero, aun siendo este el punto nodal de la definición de lo que la práctica es, quedan otros puntos por analizar, es decir, hay que corroborar si los otros puntos de la definición dan lugar a situar dentro de ella la noción de práctica teórica.

¿Podríamos decir que si la teoría cumple con las características de la definición de práctica tiene tanto en común con ella que podríamos considerarla práctica? En otras palabras: ¿es suficiente que un ente real (y su correlato lógico) cumpla con la definición de una clase para quedar validado como miembro de esa clase?, ¿se agota el ser lógico-real de un concepto-objeto en una definición?, ¿se agota lo que la práctica es en una definición?, ¿es la definición lo esencial de un concepto y de su correlato real?, ¿no es lo real y su desarrollo más importante que una definición?, ¿no es lo histórico más importante que una definición?, si es así, ¿cómo lo histórico puede caber aquí?, ¿no se queda este trabajo en un plano abstracto-descriptivo de lo que el ser de la práctica es?

De la definición de praxis que se ha establecido aquí se deduce un principio que yo presento como una hipótesis: *Todo cambio en el sujeto ocurre a raíz de un cambio en el objeto, a raíz de una actividad transformadora objetiva, real, material*. Pero antes de entrar en el análisis del principio veamos si la noción de práctica teórica se cumple frente a todas las otras determinaciones de la definición de lo que es la práctica.

Hemos visto con Althusser, que la teoría produce transformaciones. La práctica es humanizadora, ¿humaniza la teoría? Se diría que la teoría humaniza si ciertos conocimientos fueran “menos humanos” que otros. Esto sólo ocurre si los pensamientos —producto de la actividad práctica— son la expresión teórica de una realidad “más humana”.

Moviéndose en el terreno del pensamiento, las transformaciones realizadas aquí irían desarrollando, desenvolviendo el ser lógico del pensador, es decir, haciéndolo “más humano”. Concebiríamos, así, el desarrollo y el desenvolvimiento de la materia altamente organizada como alcance de etapas cada vez “más humanas”.

El objeto de la práctica es la naturaleza, la sociedad y el hombre. Hemos visto que la teoría transforma la conciencia del hombre. Los otros aspectos de la subjetividad y la naturaleza y la sociedad son transformados por la teoría mas sólo mediatizados por una práctica material, como veremos más adelante.

El fin de la práctica es la transformación real, objetiva del mundo para satisfacer determinadas necesidades humanas. La teoría transforma el mundo, pero no lo hace sino mediada por una práctica material.

Si el resultado ideal puede ser una anticipación de un producto intelectual; si toda práctica tiene como correlato una teoría, la teoría, de ser universal la práctica, también lo sería.

Todo lo humano es social, dice Marx, por lo tanto, la teoría también lo es.

Como se aprecia, la teoría cumple con las características de la definición de praxis. Por lo tanto acepto la existencia de la práctica teórica.

Pasemos ahora a analizar en qué afecta el principio postulado atrás, a la noción de práctica teórica. El análisis es el siguiente:

Todo cambio en el sujeto ocurre a raíz de un cambio en el objeto, a raíz de una actividad transformadora objetiva, real, material.

Lo que la segunda parte del enunciado quiere decir es que el sujeto influye en el objeto transformándolo, produciendo, por lo tanto, aquello que llegara a efectuarlo, a influirlo.

Al nivel del individuo humano, el realizar una actividad objetiva, real, material, es lo que produce en él los cambios puramente objetivos (habilidades, conocimientos, etc.).

Estos dos elementos son los que deben ser tomados en cuenta para realizar el análisis, es decir, el punto de vista de génesis de lo social y la influencia en el ontos humano, y el punto de vista del proceso de la influencia de un tipo de actividad en otra, en el individuo.

La práctica teórica es un cambio subjetivo. Así lo expresa Althusser al afirmar que produce un producto que es el conocimiento.

Es necesario analizar si, además, produce una transformación objetiva.

Como objeto, en este caso, tomamos la conciencia ajena y la realidad material y sus relaciones (naturaleza, sociedad, hombre). Un conocimiento ¿puede ser tomado como tal en su influir puramente individual, es decir, como idea? Si lo tomamos así no produce ningún efecto sobre otra cosa que el pensamiento de su poseedor. Pero tomémoslo como mediatizado, al evaluar su efecto transformador sobre la realidad material y sus relaciones. ¿Mediatizado por qué? Por una práctica material y los productos de una práctica material. Como conclusión un conocimiento, tomado como tal, como idea, sólo influye en el orden ideal subjetivo (directamente), es decir, eidéticamente. Para que un conocimiento influya sobre la realidad material y sus relaciones debe ser mediatizados por una práctica material y los productos de una práctica material. La práctica teórica sólo cuaja en la realidad a través de la práctica material. (Este es el camino “hacia” el objeto, el camino de la actividad sensible de la actividad transformadora).

Pero, la práctica teórica es un cambio subjetivo. Como cambio subjetivo que es, en primer lugar, ocurre a raíz de un cambio en el objeto. En segundo lugar, el sujeto ha producido este objeto (directa o indirecta socialmente). (La pregunta sería: ¿Qué parte de la subjetividad —¿conciencia?— produce este cambio en el objeto, o es la totalidad de la subjetividad —incluida la conciencia— la que produce el cambio?). En tercer lugar: a nivel del individuo humano, la práctica teórica, el sistema de conocimiento científico y su desarrollo, ocurre por realizar, el individuo humano mismo, otra actividad, a saber, la actividad transformadora objetiva, real y material.

Veámoslo desde el punto de vista de la práctica teórica: En primer lugar, la práctica teórica ocurre a raíz de un cambio en el objeto (nivel abstracto). En segundo lugar (nivel social), la práctica teórica ha producido la realidad material sólo mediatizada por la práctica material. En tercer lugar (nivel del individuo humano), lo apuntado arriba. La práctica teórica es una práctica subordinada a la práctica material. En tanto que actividad transformadora, la práctica material le da su efectividad y su status ontológico.

La pregunta es: ¿produce esta condición de subordinación una invalidación ontológica de la práctica teórica, en tanto que práctica?

Es claro que la teoría tiene un valor frente a la práctica material. Pero si llamamos a la teoría “práctica teórica” estamos aceptando, fundamentalmente, que es capaz de transformar. Ahora bien, lo que está en cuestión es el *valor* de la transformación de la práctica teórica. ¿Es, en tanto que ser, menor que el de la práctica material?

La práctica teórica transforma la conciencia del que la realiza, y las conciencias de aquellos a quienes por un medio material —libros, la voz, medios de comunicación masiva— les llega la idea. Sucede entonces que, directamente, la práctica teórica sólo transforma la conciencia del agente. Indirectamente transforma otras conciencias. Para que se produzca la transformación material es necesario que la práctica material actúe como mediadora entre la práctica teórica y la realidad.

Estos son los elementos de juicio. El juicio debe ir orientado hacia la validez y efectividad histórica de la transformación llevada a cabo por la práctica teórica. Este juicio, personalmente, me lo reservo por ser ético, pero insto a realizarlo a todo aquel que comprenda la exigencia de transformación que contienen los tiempos que corren.

## RELACION DE LA PRAXIS CON LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

### RELACION DE NECESIDAD ENTRE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO Y LA PRAXIS

La filosofía es, ante todo, gnoseología, o sea estudio del objeto históricamente producido y de la causa productora de este objeto al través de la praxis y manifestándose como praxis, a saber, el sujeto. El conocimiento es siempre conocimiento de un objeto. Este objeto puede ser o la naturaleza, o la sociedad, o el hombre mismo, es decir, los objetos sobre los que recae la praxis transformadora.

Los objetos, para ser conocidos, deben ser situados en términos humanos, deben ser humanizados, transformados por la actividad sensible del hombre.

Desde aquí, los objetos, productos de la praxis, para la teoría del conocimiento, son estudiados a la par de la actividad que les da forma, y del agente de esta actividad, el hombre. Así, tenemos, sujeto activo sensorialmente, objeto transformado y sujeto cognoscente pasivo (en el sentido de que por sí mismo no produce la información respecto al objeto).

Podemos distinguir dos campos, a saber, la teoría del conocimiento y la práctica. Sin embargo, la praxis es una categoría de la teoría del conocimiento. Lo que sea la teoría del conocimiento para la praxis se verá en último lugar. No obstante, es posible adelantar que la praxis, antes que una categoría de la teoría del conocimiento es una *actividad real*.

Tomando al sujeto y al objeto desde la praxis real, decimos que el sujeto es el productor de la praxis y que el objeto (social) es el producto de la praxis. Tomándolos desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, son ambos elementos del conocimiento: el sujeto modifica, transforma, humaniza al objeto para poder conocerlo. La praxis hace aparecer y desarrollarse el conocimiento, pues es el fundamento tanto del objeto humanizado como del conocimiento en tanto que modo de acercarse al objeto. El objeto producido, transformado, es conocido así por la conciencia.

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la praxis es, en primer lugar, la categoría que, realmente, posibilita el acercamiento al objeto mediante la transformación. Al ocurrir esto así, la gnoseología se ve dirigida a estudiar la praxis misma, y lo hace de tres maneras: estudia lo que la praxis es, estudia la praxis como posibilidad del conocimiento, y estudia la praxis como actividad real. Sin embargo, aquí, la gnoseología solamente se mueve en el campo de la teoría. A ella se opone la praxis real y activa en sí. La praxis va más allá del estudio que de ella pueda hacerse, sea de cualquiera de las tres maneras dichas, o sea que la praxis prende efectivamente en la realidad y la transforma. Así, la praxis se relaciona con el objeto transformándolo, y con el conocimiento posibilitando, al través de esta transformación, el propio conocimiento.

¿Cuáles son las relaciones entre la teoría del conocimiento, teoría en general y praxis? Como se ha visto, la teoría del conocimiento requiere a la praxis para explicar, al tomarla como una categoría fundamental, el conocimiento y su objeto. La teoría, en general, requiere de la praxis para aprender en la realidad y ser válida. La praxis requiere que la estudien, pero no necesariamente; de hecho la praxis se ha venido realizando sin ser una categoría de una teoría (praxis en el sentido de este trabajo). Pero la praxis sí necesita de una teoría en donde fijarse y sintetizarse, generalizarse y proyectarse. Teoría y práctica están indisolublemente unidas; pero teoría del conocimiento y praxis, sólo desde el punto de vista de la incumbencia de la gnoseología.

#### **FUNDAMENTACION DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO EN LA PRACTICA**

La teoría del conocimiento, según Lenin, abarca tres aspectos: 1) La práctica histórica como posibilidad de la aparición y desarrollo del conocimiento. 2) El carácter dialéctico del conocimiento. 3) La generalización de los resultados más importantes del conocimiento científico. Los tres se fundamentan en la práctica de distinta manera. Veamos, en primer lugar, cómo a la práctica se debe la aparición y el desarrollo del conocimiento.

La razón de hacer práctica no es la búsqueda del conocimiento; no es, tampoco, una actividad accesoria de la cual pueda prescindirse. La motivación de la práctica es la *necesidad*.

La característica principal de la actividad práctica es que es una actividad transformadora. Entendida así, todos los atributos a la práctica son atri-

butos de la actividad transformadora. Esto es más comprensible definiendo las características de la práctica como una adjudicación de la transformación, de la siguiente manera:

La práctica es, en primer lugar, una actividad transformadora. Esa transformación se realiza en términos humanos, es humanizadora. El objeto de esta transformación son la naturaleza, la sociedad y el hombre. El fin de esta transformación es la satisfacción de necesidades humanas. Las formas de esta transformación son el trabajo, la política, la experimentación y el arte. La transformación cobra cuerpo, anterior e idealmente, en el resultado ideal. La transformación es universal, o sea que la realiza el género. La transformación es social.

Decimos, entonces, que la motivación de la transformación es la necesidad. Estas necesidades se satisfacen haciendo *uso* de los objetos transformados.

Es en la transformación en donde conocemos lo que el objeto es. Pero esta transformación implica un paso más, a saber, el uso que de ella se hace. Sin embargo, el simple uso, desligado en el sujeto de la transformación, no es capaz de hacernos conocer lo que el objeto sea. Yo puedo usar el dinero, el cual es producto de una actividad transformadora, sin conocer lo que es ni su estructura. Sin embargo, la esfera de la transformación implica la del uso invariablemente. Pero desde el punto de vista del conocimiento, éste sólo proviene de la transformación del objeto. Si no transformáramos al objeto, éste sería extrahumano y, por lo tanto, no tendría cabida dentro de la ontología del ser humano, a saber, la esfera de la práctica.

Así, se transforma para satisfacer necesidades, necesidades cuya satisfacción se efectúa al usar el objeto transformado. Pero el conocimiento proviene de la transformación y no del uso.

Esto se hace claro al comprender que si yo me enfrento con un objeto desconocido, y me veo obligado a hacer uso de él para satisfacer mis necesidades, sólo transformándolo puedo lograr este fin. No puedo dejarlo intacto y hacer uso de él. Primero tengo que transformarlo en objeto apto para mi uso. Si este objeto es una piedra y quiero defenderme de un animal, se la arrojó: la he transformado en proyectil, condición que no poseía y, en esta acción, conozco su solidez, su peso, su dureza, etc. Si el objeto es una fruta, y quiero alimentarme, la transformo en alimento comiéndomela. Si quiero irrigar una plantación conozco las propiedades del agua transformándola en un elemento de mi plantación. No sería yo capaz de conocer las propiedades del agua si no la transformo en algo para mí, si no la sitúo dentro de mi acción.

El uso del objeto transformado satisface necesidades que pertenecen a la vida material.

Yo transformo para el uso, y uso para satisfacer necesidades. El móvil de la transformación es la necesidad pero el camino de la satisfacción de la necesidad es el uso del objeto transformado, transformación que produce conocimiento.

El ser humano tiene, además de necesidades materiales, necesidades espirituales. Estos dos tipos de necesidades están íntimamente ligados, tanto es así que la satisfacción de unas implica la posibilidad de la satisfacción de las otras. Sólo cuando las necesidades materiales no representan un obstáculo para la obtención de las espirituales, es posible satisfacer las necesidades espirituales. Sin embargo, en cada sujeto, ambas necesidades aparecen ligadas, ya que lo espiritual es un momento de lo material. Viéndolo en el plano del conocimiento, mi satisfacción espiritual (el desarrollo de mi conocimiento) no es posible si yo no prendo este conocimiento en la realidad a través de la actividad práctica. Y si la actividad práctica es transformadora, la satisfacción espiritual, además de plasmarse en la actividad práctica transformadora, se enriquece: el conocimiento proviene de la transformación y se satisface en la transformación. Su base es material y su punto de llegada es material.

El conocimiento proviene de la transformación, del situar al objeto dentro de mi acción para, buscando utilizarlo, ir apropiándome de sus características. Lo transformo en un objeto para mí, se devela en la transformación, y se corrobora lo adecuado de mi conocimiento en el uso que de él hago. Realmente, el objeto es conocido al transformarlo, responde a las preguntas que le hago respecto a su constitución conforme voy moldeándolo, conforme voy interactuando con él prácticamente. Es el resultado de este proceso transformador lo que yo uso. Al usarlo estoy reafirmando el conocimiento que fue necesario para transformarlo. Y esto porque yo transformo para el uso. El uso es la finalidad de la transformación. Al uso llega el objeto transformado. Pero el uso, si bien tiene un carácter teleológico respecto a la transformación, reafirma el objeto transformado, no es fuente de conocimiento sino, simplemente, la satisfacción factual de mi necesidad.

Pero el uso, así como de la necesidad, puede haber conocimiento. Y esto porque yo, al usar algo, lo transformo y me transformo a mí mismo. Igual sucede con la necesidad, la cual implica una transformación de la necesidad al ser ésta satisfecha, es decir, una transformación en el sujeto que satisface su necesidad.

Y, de igual manera, el conocimiento puede ser conocido, pues, siendo él mismo una necesidad, al adquirirse transforma al sujeto.

En síntesis, todo aquello que pueda ser transformado —transformación que se hace imperativa desde que la motiva una necesidad—, y que es transformado efectivamente para ser usado, puede ser conocido.

El desarrollo del conocimiento se debe a sucesivas transformaciones motivadas por sucesivas necesidades y dirigidas hacia usos siempre renovados.

El proceso dialéctico del conocimiento se fundamenta en la práctica y, en tanto que conocimiento de un objeto por un sujeto, incluye a ambos. La práctica es la fuente de la dialéctica entre el sujeto y el objeto.

Cuando hablamos de dialéctica del conocimiento, podemos distinguir, además del movimiento dialéctico del pensamiento, el movimiento dialéctico del conocimiento el cual involucra al objeto y al sujeto bajo otra condición que la simple receptividad del conocimiento. Existen, pues, varios niveles que conforman el proceso dialéctico del conocimiento. El primero es el movimiento dialéctico del pensamiento, el segundo es el movimiento dialéctico del objeto (frente al conocimiento es captado en su existencia dialéctica), el tercero es la pasividad del objeto frente a la transformación, el cuarto es la actividad sensorial transformadora del sujeto. Se puede, entonces, entender el carácter dialéctico del conocimiento únicamente acudiendo a todos ellos para aclarar las implicaciones que posee el decir que el conocimiento tiene un carácter dialéctico.

Profundizando un poco más notamos que el pensamiento, posee una importancia comparable al objeto del conocimiento. Para unir el pensamiento con el objeto es necesaria la práctica, la actividad sensorial transformadora. Frente a esta actividad transformadora, el objeto es modificado, estado en el que podemos atribuirle un carácter pasivo. No obstante, el objeto tiene una actividad que le es propia. El movimiento del objeto y el movimiento del pensamiento son iguales, variando únicamente en la expresión.

Enumerando estos cuatro momentos del proceso dialéctico del conocimiento, desde el punto de vista de la ontología, situamos al objeto en primer lugar, pero manteniendo una constante relación ontológica con el sujeto práctico: el sujeto transforma al objeto que es autónomo antes y después de la transformación. Es en esta relación entre sujeto sensorialmente activo, y objeto simultáneamente activo y pasivo, en la que se produce el conocimiento.

Sin embargo, el conocimiento no es más que un punto de llegada desde el nivel de la lógica, porque desde el nivel ontológico éste, a su vez, influye sobre la subjetividad sensorial activa siendo, así, condición necesaria de ulteriores transformaciones.

El modo, pues, como el conocimiento dialéctico se basa en la práctica, es, primero, conociendo el objeto transformado por la práctica y, segundo, comprendiendo al objeto en su peculiar movimiento dialéctico.

Subjetividad: conocimiento pasivo, sensación activa. Objetividad: autonomía activa; objeto de la transformación, pasivo.

Vemos, entonces que el carácter dialéctico del conocimiento consiste en un ir desde el sujeto (sensorialmente activo), al objeto (activo y pasivo), y retornar al sujeto (pensamiento dialéctico). Sin embargo, la actividad del sujeto y la pasividad del sujeto están íntimamente condicionadas una por la otra.

Así, no es posible decir que sólo al final del proceso aparece el conocimiento, sino que está presente también en el momento de la práctica. No digo, de ninguna manera, que en el origen del conocimiento se den el conocimiento y la práctica, sino que, dentro del proceso del conocimiento, estando éste en un punto no-originario, la teoría y la práctica interactúan como condición necesaria la una de la otra y viceversa: se enriquecen y concretizan mutuamente.

El tercer principio de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, la generalización de los resultados más importantes de la ciencia, se fundamenta en la práctica de la misma manera que lo hace el conocimiento en general. Para generalizar conocimiento hay que tener conocimiento y objeto de estos conocimientos. Tanto el conocimiento como el objeto del conocimiento provienen de la práctica transformadora.

El conocimiento proviene de la práctica porque no es posible conocer algo con lo cual no actuamos, no transformamos para el uso. El objeto del conocimiento viene de la práctica porque es producido como factor histórico por el hombre que transforma para suplir sus necesidades y sólo las suple con objetos adecuados a él, es decir, a su propia transformación, a sus necesidades.

#### **DEDUCCION DE LAS CATEGORIAS DE SUJETO Y OBJETO**

La práctica no es, fundamentalmente, una categoría. Es, en primer lugar, un modo de realizar la esencia del hombre. Sin embargo, la filosofía la hace objeto de su estudio. La totalidad del proceso de la actividad práctica implica, necesariamente, el momento de la actividad teórica. Es por esto que, en tanto que categoría, la consideramos desde dos puntos de vista, a saber, en tanto que actividad transformadora y en tanto que fundamento del conocimiento. Estos dos movimientos, el de transformación y el de movimiento van desde el sujeto al objeto y desde el objeto al sujeto. La pregunta es: ¿están las categorías de sujeto y objeto comprendidas dentro de la categoría de práctica y por lo tanto se pueden obtener deductivamente a partir de ésta?

La categoría del objeto está comprendida dentro de la práctica en tanto que ésta debe realizarse sobre un objeto; y la categoría de sujeto igualmente está comprendida dentro de la de práctica en cuanto que es un agente (sujeto) quien realiza la actividad práctica.

Dicho de esta manera es posible mostrar el proceso deductivo básico, pero la categoría de práctica determina ciertas características más respecto a la configuración del sujeto y del objeto que están comprendidas dentro de tal categoría.

Desde la categoría de práctica se especifica que el objeto y el sujeto revisten las siguientes determinaciones: el objeto es aquello sobre lo que recae

la actividad transformadora. El sujeto es quien desarrolla la actividad transformadora. El objeto es lo que se humaniza. El sujeto es quien humaniza. El sujeto es quien posee en su conciencia, el resultado ideal. Pero este resultado ideal se refiere a la forma del objeto. La actividad que realiza el género es subjetiva (sensorialmente). Pero la realiza sobre el objeto. El objeto, producto de la actividad transformadora, es social. El sujeto, productor de la actividad transformadora, es social. El objeto de la práctica son la naturaleza, la sociedad y el hombre. La forma de la práctica es subjetiva, pero se objetiva.

Dicho lo anterior y habiendo comprobado que las categorías de sujeto y objeto están comprendidas dentro de la categoría de práctica, señalaremos las implicaciones que reviste esta unión.

La transformación implica un sujeto activo y un objeto pasivo. La humanización implica un sujeto humano y un objeto humanizable ¿cuando el sujeto es objeto humanizable, cabría decir que no es humano? Decir esto es incorrecto, pues es humano; lo que ocurre es que, también, es humanizable, pero en otro sentido, ya que es pasar de un estado humano, y no de lo no-humano a lo humano, como le ocurre al objeto.

El resultado ideal implica un sujeto que lo posea. Y, además, por su naturaleza, implica un objeto, como su objeto, el cual aparece dado en forma ideal pero sin perder de vista el hecho de que ese objeto existe y será transformado. Sin embargo, aparece como objeto dentro de la conciencia. Pero, en la medida en que determina la actividad práctica subjetiva, se objetiva realmente.

El objeto aparece como producto de la actividad práctica subjetiva de todo el género. El objeto es socializado y la actividad del sujeto es social.

### *CONCLUSION*

La práctica se encuentra indisolublemente unida a la teoría. Pero el valor de la teoría y la efectividad histórica de la teoría sólo se establecen frente a la práctica. Como dice Mao (**Sobre la contradicción**)<sup>38</sup>, uno de los dos polos de la contradicción es el dominante. Esta dominación es normativa y de necesidad histórica.

Cuestionamos, por lo tanto, dos cosas: el valor de la teoría frente a la práctica y la efectividad de la teoría como instrumento de la transformación del hombre, de la sociedad y de la naturaleza. Afirmo que el valor de la teoría está dado por la práctica y que la capacidad de transformación de la práctica es más efectiva que la de la teoría. Si enjuicamos el valor de la teoría en términos de su efectividad en la transformación, hacemos de ambos un solo problema. Por lo tanto, la práctica es lo fundamental.

La práctica que postula el marxismo, y que la exigencia de nuestros tiempos exige como necesaria, es la práctica revolucionaria.

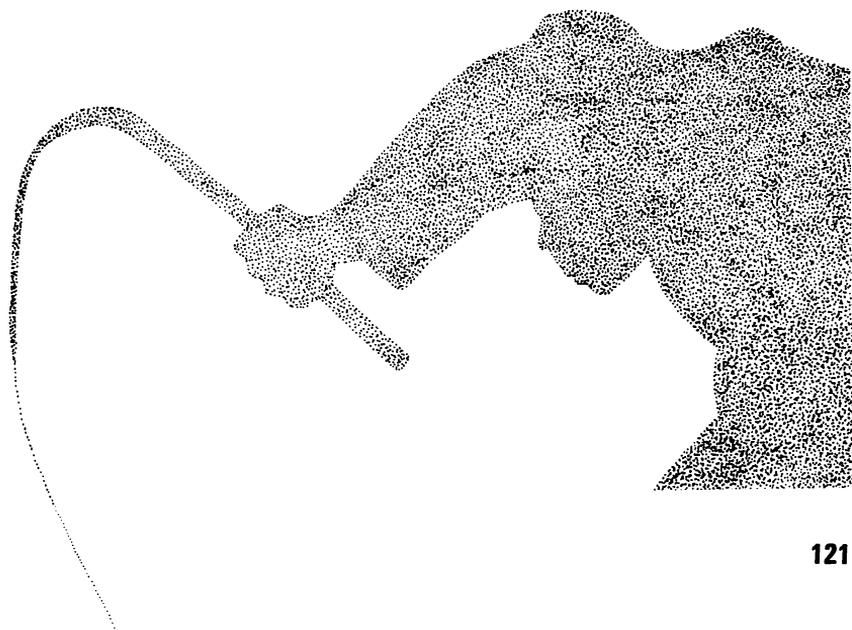
Un hombre práctico, transformador, acorde al ritmo histórico y que busca el pleno desarrollo humano es, ante todo, un revolucionario, no un intelectual. Es, en todo caso (hablando de intelectuales), un revolucionario intelectual, mas no un intelectual revolucionario. La práctica social transformadora es quien determina aquello que es el objeto de su estudio. Como dice Descartes, no basta con tener un cerebro poderoso sino que es menester ocuparse de los problemas correctos. Estos problemas correctos los determina la práctica social transformadora revolucionaria.

El objeto de estudio de cualquier intelectual viene dado, pues, en esta forma.

Se diría que esto atenta contra la libre individualidad pero, además de abrirse un horizonte infinito —tan infinito como la realidad y como el hombre— frente a un revolucionario intelectual (lo cual es la prueba de que su capacidad de opción no se ve mermada), los problemas son los mismos (pensar que se clausurará alguna ciencia es un sin sentido monumental), pero vistos desde una postura históricamente necesaria y profundamente rica en sus posibilidades de explicación de la realidad.

Si esto no sucediera de esta manera, si las exigencias del acontecimiento histórico no dictaran los derroteros que debe seguir la razón, la teoría, no sólo se estaría contraviniendo el principio de la primacía del objeto, sino que, y esto es fundamental para el hombre, la vida del espíritu no tendría ninguna razón, se agotaría en sí misma como se consume a sí mismo un aborrecimiento egoísta, un despecho debido a la debilidad o una incertidumbre ciega.

Escuela de Filosofía  
Universidad de Costa Rica



## NOTAS

1. MARX, Karl; ENGELS, Federico. **Obras escogidas**. T. II. Editorial Progreso. Moscú. 1971. Pág. 367.
2. *Op. cit.* Pág. 399.
3. *Ibidem*.
4. LENIN, Vladimir Ilich. *Carlos Marx. Obras*. T. XXI. Librería Hachette. Argentina. 1956. Págs. 44-49.
5. *Ibidem*.
6. MARX, Carlos; ENGELS, Federico. **La Ideología Alemana**. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1975. Pág. 27.
7. ENGELS, Federico. *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Obras escogidas*. T. II. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú. 1963. Págs. 388-390.
8. KURSANOV, G. A. **El materialismo dialéctico y el concepto**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1975. Pág. 9.
9. SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo. **Filosofía de la praxis**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1973. Pág. 99.
10. LENIN, Vladimir Ilich. **Materialismo y empiriocriticismo**. Ediciones en Lenguas Extranjeras. 1974. Pekín. Pág. 180.
11. *Op. cit.* Pág. 128. (Lenin cita a Engels).
12. MARX, Carlos; ENGELS, Federico. **La Ideología Alemana**. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1973. Págs. 39-55.
13. MARX, Carlos. **La Sagrada Familia**. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1971. Pág. 218.
14. TSE-TUNG, Mao. *Sobre la contradicción*. En **Cinco tesis filosóficas de Mao Tse-tung**. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pekín. 1974. Pág. 72.
15. KOSIK, Karel. **Dialéctica de lo concreto**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1976. Págs. 25-38.
16. *Op. cit.* Pág. 240.
17. MARX, Karl. **El Capital**. T. I. Fondo de Cultura Económica. Méjico-Buenos Aires. 1964. Págs. 130-131.
18. \_\_\_\_\_. **Introducción general a la Crítica de la Economía Política (de 1857)**. Cuadernos de Pasado y Presente. Buenos Aires. 1974. Pág. 42.
19. SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo. *Op. cit.* Pág. 156.
20. MARX, Karl. **El Capital**. T. I. Fondo de Cultura Económica. Méjico-Buenos Aires. 1964. Págs. 130-131.
21. SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo. *Op. cit.* Pág. 160.
22. *Ibidem*.
23. *Ibidem*.
24. MARX, Karl. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1975. Pág. 80.
25. \_\_\_\_\_. *Op. cit.* Pág. 77.
26. \_\_\_\_\_. *Op. cit.* Págs. 73-88.
27. MARX, Karl; ENGELS, Federico. *Tesis sobre Feuerbach*. En **La Ideología Alemana**. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1975. Pág. 668.
28. MARX, Karl. **En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho**. Editorial Política. La Habana. 1946. Pág. 15.
29. SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo. *Op. cit.* Págs. 108-109.
30. MARX, Karl; ENGELS, Federico. **La Sagrada Familia**. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1971. Pág. 218.
31. MARX, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. En **La Ideología Alemana**. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1973. Págs. 665-669.
32. LUKACS, Georg. **Historia y conciencia de clase**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1969. Pág. 3.
33. KOSIK, Karel. *Op. cit.* Págs. 39-52.
34. MARX, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. En **La Ideología Alemana**. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1975. Págs. 665-666.
35. MARKOVIC, M. **Dialéctica de la praxis**. Amorrortu. Buenos Aires. 1972. Pág. 24.

36. ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Ediciones Siglo XXI, México. 1976. Pág. 136.

37. ———. *Op. cit.* Pág. 137.

38. TSE-TUNG, Mao. *Sobre la contradicción*. En *Cinco tesis filosóficas de Mao Tse-tung*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín. 1974. Págs. 94-109.

---



## BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. **La revolución teórica de Marx**. Ediciones Siglo XXI. Méjico. 1976.
- ENGELS, Federico. *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Obras escogidas*. T. II. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú. 1963.
- GARAUDY, Róger. **Introducción al estudio de Marx**. Ediciones Era, S.A. Méjico. 1975.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del espíritu**. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1973.
- KOSIK, Karel. **Dialéctica de lo concreto**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1976.
- KURSANOV, G. A. **El materialismo dialéctico y el concepto**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1975.
- LENIN, Vladimir Ilich. **Materialismo y empirio-criticismo**. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pekín. 1974.
- LUKACS, Georg. **Historia y conciencia de clase**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1969.
- MARKOVIC, M. **Dialéctica de la praxis**. Amorrortu. Buenos Aires. 1972.
- MARX, Karl. **El Capital**. Fondo de Cultura Económica. Méjico-Buenos Aires. 1964.
- \_\_\_\_\_. **En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho**. Editorial Política. La Habana. 1946.
- \_\_\_\_\_. **La Ideología Alemana**. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1973.
- \_\_\_\_\_. **Introducción general a la Crítica de la Economía Política**. Cuadernos de Pasado y Presente. Buenos Aires. 1974.
- \_\_\_\_\_. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1975.
- \_\_\_\_\_. **La Sagrada Familia**. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1971.
- \_\_\_\_\_. **Tesis sobre Feuerbach**. En **La Ideología Alemana**. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1973.
- SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo. **Filosofía de la praxis**. Editorial Grijalbo. Méjico. 1973.
- TSE-TUNG, Mao. **Sobre la práctica**. En **Cinco tesis filosóficas de Mao Tse-tung**. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pekín. 1974.
- \_\_\_\_\_. **Sobre la contradicción**. En **Cinco tesis filosóficas de Mao Tse-tung**. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pekín. 1974.
-